N12<522420692 021
ubTÜBINGEN

+73

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

TR

57. Jahrgang · Heft 1 · 1982

ABHANDLUNGEN

Josef de Vries S. J.
Zur Geschichte und Problematik der Barockscholastik in Deutschland 1

Rémi Brague
Heideggers Einfluß auf das französische Geistesleben 21

Walter Kerber S. J.
Zur moraltheologischen Beurteilung eines politisch motivierten Hungerstreiks 43

BEITRÄGE

Gerd Haeffner S. J.
Ist die Freiheit des Willens beweisbar? 61

Giovanni Sala S. J.
Die Veröffentlichung der Vorlesungsnachschriften Kants in der Akademie-Ausgabe 72

Claudius Strube
Die transzendentale Zerstreuung des Daseins und die Übermacht des Göttlichen bei Heidegger 81

Herder Freiburg · Basel · Wien

UB TÜB
Ga 861
02. APR. 1982
ZLD

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: Dorothea Spross, Frankfurt a. M.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. JOSEF DE VRIES S. J.	Berchmanskolleg Kaulbachstraße 31 a 8000 München 22
PROF. DR. RÉMI BRAGUE	28, rue d'Auteuil F-75015 Paris
PROF. WALTER KERBER S. J.	Berchmanskolleg Kaulbachstraße 31 a 8000 München 22
PROF. GERD HAEFFNER S. J.	Berchmanskolleg Kaulbachstraße 31 a 8000 München 22
DOZ. DR. GIOVANNI SALA S. J.	Berchmanskolleg Kaulbachstraße 31 a 8000 München 22
DR. CLAUDIUS STRUBE	Virchowstraße 17 5000 Köln 41

BUCHBESPRECHUNGEN

1. PHILOSOPHIEGESCHICHTE

K. HELD, Heraklit. Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft *(F. Ricken)* 90. — K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, Die Metaphysik des Aristoteles *(F. Ricken)* 94. — H. G. J. STORM, Die Begründung der Erkenntnis nach Bernhard von Clairvaux *(R. Berndt)* 96. — LESSING-KONFERENZ HALLE 1979. Teil 1 und 2. Hrsg. Hans-Georg Werner *(A. Schilson)* 97. — F. NIETZSCHE, Sämtliche Werke. Krit. Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. v. G. Colli usw. *(G. Haeffner)* 99. — W. JANKE, Historische Dialektik. Destruktion dial. Grundf. v. Kant bis Marx *(C. Strube)* 101. — H. SACHSE, Kausalität – Gesetzlichkeit – Wahrscheinlichkeit. Die Geschichte von Grundkategorien usw. *(J. Boór)* 103.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 Frankfurt a. M. 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 35,50 DM, der Jahrgang kostet 142,– DM.
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

57. Jahrgang

1982

VERLAG HERDER FREIBURG

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft



Gd 861

Inhalt des 57. Jahrgangs

Abhandlungen

BRAGUE, RÉMI, Heideggers Einfluß auf das französische Geistesleben 21

HAEFFNER, GERD, S. J., Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets 526

KERBER, WALTER, S. J., Zur moralischen Beurteilung eines politisch motivierten Hungerstreiks 43

LÖSER, WERNER, S. J., Dimensionen der Auslegung des Neuen Testaments. Zum Gespräch Heinrich Schliers mit Rudolf Bultmann 481

MOOREN, THOMAS, OFMCap, Mythos, Monotheismus und Spekulation 178

OLLIG, HANS-LUDWIG, S. J., Philosophie und Zeitdiagnose. Aspekte deutscher Gegenwartsphilosophie 348

SALA, GIOVANNI B., S. J., Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus 1. Teil 202
2. Teil 321

SPLETT, JÖRG, Das Schöne denken 389

STUDER, BASIL, Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitäts-Lehre 161

DE VRIES, JOSEF, S. J., Zur Geschichte und Problematik der Barockscholastik in Deutschland 1

WOLBERT, WERNER, Bergpredigt und Gewaltlosigkeit 498

Beiträge

HAEFFNER, GERD, S. J., Ist die Freiheit des Willens beweisbar? 61

LOHR, CHARLES H., Aristotelica Gallica: Bibliothecae A–L 225

KUNZ, ERHARD, S. J., Kirche als Vermittlungsgestalt der Gnade 425

MÜLLER, LUDGER, Das „Schöne" im Denken des Thomas von Aquin 413

SALA, GIOVANNI B., S. J., Die Veröffentlichung der Vorlesungsnachschriften Kants in der Akademie-Ausgabe 72

SCHÖNDORF, HARALD, S. J., Anderswerden und Versöhnung Gottes in Hegels „Phänomenologie des Geistes". Ein Kommentar zum zweiten Teil von VII. C. „Die offenbare Religion" 550

SPLETT, JÖRG, „Macht Euch die Erde untertan"? 260

STRUBE, CLAUDIUS, Die transzendentale Zerstreuung des Daseins und die Übermacht des Göttlichen bei Heidegger 81

Besprechungen

90 275 439 568

Adriányi, G. 305
Ahlers, B. 601
Allen, P. 594
Ambaum, J. 611
Amon, K. 306
Andresen, A. 593
Angenendt, A. 306
Antoni, A. 306
Apel, K. O. 154
Arndt, A. 145
Artz, J. 300
Asmussen, J. P. 287

Bärthlein, K. (Hrsg.) 138 139
Bäumer, R. 300 (Hrsg.) 303 304
Barion, J. 154
Barley, D. 465
Barth, H. M. 613
Baubérot, J. 303
Bauer, J. 468
Baumann, Th. 150
Baumanns, P. 154 445
Baumeister, Th. 305
Baumgartner, H. M. 114
Baumgartner, K. 603
Beck, H. 468
Becker, W. (Hrsg.) 300
Behrendt, Ethel L. 145
Beinert, W. 310
Beit-Hallahmi, B. 150
Beller, F. K. 156
Benda, E. 145
Ben-Schorin, Sch. 586
Benz, E. 456
Berger, H. H. 441
Berger, K. 586
Bernath, K. (Hrsg.) 440
Biel, G. 600
Biemer, G. (Hrsg.) 300
Binswanger, H. Ch. 478
Birmele, A. 618
Björkhelm, Ö. 150
Bloch, W. 460
Böckle, F. (Hrsg.) 115 622 623
Böhlig, A. 287
Boeder, H. 124
Boekholt, P. 625
Boetcher, E. 157
Bommes, K. 610
Bongard, W. 468
Bosse, U. 585
Bouillard, H. 116
Brakelmann, G. 479 624
Brand, H. J. 306
Brandenburg, A. 314
Braudet, F. 154
Braulik, G. 316
Brecht, M. 304
Brosseder, J. 618
Brown, R. E. 282 (Hrsg.) 614
Brox, N. 386
Brüggen, M. 445
Brugger, W. 117 463
Buch, A. J. (Hrsg.) 135
Bucher, Z. (Hrsg.) 467
Bundestag Deutscher 144

Caspers, B. 623
Chevallier, P. 303
Chrysos, E. 293
Colli, G. (Hrsg.) 99
Contro, W. 469
Corvez, M. 122
Courtès, P.-C. 441
Croce, W. 603
Crusby, D. A. 131
Cruz-Cruz, J. 445 468

Dahlhans, H. (Hrsg.) 140
Dahlferth, I. U. 622
Deichmann, F. W. 606
Derbolav, J. 154
Despot, B. 468
Díaz Díaz, G. 458
Diekamp, F. (Hrsg.) 293
Dinkel, B. 468
Döring, H. 623
Doering, V. 603
Donfried, K. P. (Hrsg.) 614
Dordett, A. 317
Drewermann, E. 155 568
Druet, P. Ph. 445
Dumas, A 315
Dummer, J. 98

Ebeling, G. 582 601
Eckert, J. 585
Eckert, M. 457
Edlinger v., V. 149
Elders, L. (Hrsg.) 122
Emerton, J. A. (Hrsg.) 281
Emminghaus, E. 316
Engel, H. 275
Engels, O. 305
Erler, A. (Hrsg.) 143
Ermecke, G. 142

Faury, J. 303
Feneberg, R. 579
Feneberg, W. 579
Fetscher, J. 116
Filoramo, G. 286
Flach, W. (Hrsg.) 446
Fleckenstein, K. H. 631
Flusser, D. 586
Fouilloux, E. 303
Fraenkel, P. 304 315
Frank, I. W. 304
Frank, K. S. 304
Fratzke, D. 99
Freudenberger, T. 305
Fries, H. (Hrsg.) 135 300 615 616
Frisch, H. 155
Fürst, W. 298
Furger, F. (Hrsg.) 310

Ganoczy, A. 304
Ganzer, K. 304
Garewicz, J. 445
Garijo, M. 618
Gaßmann, G. (Hrsg.) 312
Geerlings, W. 592
Geiger, T. 475
Gelmi, J. 305
Gérard, A. 302
Gessel, W. 304
Giers, J. 142
Girndt, H. 445
Gisel, P. 308
Gnilka, J. 584 586
Goeppert, S. 300
Gösslbauer, J. 149
Götte, J. 592
Goetz, H. W. 289
Goldberg, G. 607
Gombocz, W. L. 468
Gounelle, A. 314
Gräßer, E. 586
Grane, L. (Hrsg.) 313
Greshake, G. 316
Griesel, G. 149
Groß, H. 585
Grünewald, B. 138

Häring, H. 135
Hahn, F. 586
Hahn, K. 445
Hainz, J. 585
Halbfass, W. 459
Haldes, A. 624
Haller-Rechtern, L. 469
Hammacher, H. (Hrsg.) 444 445
Hammer, F. 137

Hardt, M. 616
Harington, H. 469
Harnest, J. 607
Harris, E. E. 445
Hartmann, B. 574
Hartmann, K. 154
Hattenhader, H. 144
Heckelei, H.-J. 449
Hegel, E. 305
Heidegger, M. 450
Heierle, W. 477
Heintel, E. (Hrsg.) 132 445
Held, K. 90
Henckmann, W. 155
Hengst, K. 305
Herr, Th. 143
Herrmann, E. 123
Herrmann, F.-W. 454
Hersche, P. 603
Herter, H. 154
Hilpert, K. 317
Hirsch, H. 445
Höffe, O. 476 627
Hörmann, H. 151
Hörmann, K. 316
Hoffmann, J. 315
Hoffmann, N. 309
Hofmann, U. 600
Hofmeister, H. 132
Hollerweger, P. 603
Holzhey, H. (Hrsg.) 446
Honée, E. 305
Honnecker, M. (Hrsg.) 140
Horn, St. 610
Horst, U. 306
Hünermann, P. 157

Immenkötter, H. 305
Inciarte, F. 157
Iserloh, E. (Hrsg.) 615
Ishada, Y. 314
Jacobs, W. 468
Jacquement, G. 303
Jäger, A. 123
Jähnig, D. 155
Janke, W. 101 445
Jaschke, J.-J. 610
Jedin, H. 306
Jüngel, E. 313 622

Kalinowski, G. 461
Kalugila, L. 281
Kantzenbach, F. W. 301
Karrenberg, F. 140
Kasper, W. 315
Katterle, S. 478
Kaufmann, E. (Hrsg.) 143
Kaufmann, F. X. (Hrsg.) 115 622 623
Keel, D. (Hrsg.) 574
Kehl, M. (Hrsg.) 315
Keil, G. 134
Keilbach, W. 149
Kellenbenz, H. 143
Keller, A. 628
Kenny, A. 121
Kerber, W. 623
Kern, L. 146
Kertelge, K. 586
Kiefer, H. 157
Kienecker, F. 135
Klemens von Alexandrien 587
Kleppel, E. 111
Klimkeit, H. J. 154
Klostermann, F. 602
Klubertanz, G. P. 441
Klum-Böhmer, E. 292
Klab, D. 624
Knoch, O. 586
Köchler, H. 469
Kötter, F. J. 305
Kohl, W. 305
Kolakowski, L. 624
Kommission Gemeinsame röm.-kath./evang.-luth. 312
Kornfeld, W. 316
Krämer, P. 624
Kramer, J. 606
Kraus, H.-J. 571
Krause, H. 144
Krautscheidt, J. (Hrsg.) 147
Kremer, J. 317
Krenn, K. (Hrsg.) 149
Kretschmar, G. 315 (Hrsg.) 615
Kristeller, P. O. 442
Krusche, G. 315
Kruse, Lenelis 150
Küng, E. 623
Kuhn, H. 128
Kuhn, P. 610
Kumamoto, Ch. 445
Kutsch, T. 477

Lakebrinks, B. 122
Lang, B. 572
Langemeyer, G. 624
Langer, W. 317
Langlois, C. 303
Langlois, J. 441
Latour, Sophie 456
Lauth, R. 445 464
Le Bolluec, A. 587
Légaut, M. 630
Leinweber, J. 304
Lengsfeld, P. (Hrsg.) 614
Lenzenweger, J. 317
Lessing, E. 618
Levinas, E. 116
Lienhard, M. 314
Liepert, Anita 98
Ligou, D. 303
Lindhardt, P. G. 314
Lindt, A. 604
Löser, W. (Hrsg.) 315
Lohff, W. 616
Lohse, B. 313
Lorenz, D. 148
Lotz, J. B. 441 465
Luckmann, Th. 623
Lüscher, K. 623
Lützeler, H. (Hrsg.) 154
Luislampe, Pia 589
Luthe, H. (Hrsg.) 609
Luther, M. 601
Luyten, N. 122

MacDonagh, Enda 619
Macheret, A. 627
MacKane, W. 281
Maier, H. 306 315
Maier, J. 281 624
Maier, R. E. 153
Malamat, A. 281
Malik, J. 122
Malmström, Anna-Karin 474
Mandel, K. H. 623
Mann, E. 297
Manns, P. 304 615
Marc-Wogau, K. 138
Maritain, J. 441
Marré, H. (Hrsg.) 147
Marrou, H.-J. 592
Martini, C. M. 628
Matile, H. 609
Mattmüller 478
Mayeur, J. M. 302 303
Maylor, J. J. 445
Meckenstock, G. 445
Meinhold, P. 304
Mende, M. 607
Merklein, H. 586
Mette, N. 603
Meuthen, E. 305
Meyer, H. (Hrsg.) 312
Meyer-Teschendorf, K. G. 148
Meyers, H. 616
Mikat, P. 145
Mildenberger, F. 603
Mislin, H. 456
Mitchell, B. 471
Molitor, H. 306
Montinaro, M. (Hrsg.) 99
Morsey, R. 305
Mortier, R. 98

Mosiek, U. 626
Müller, A. 311
Müller, G. L. 135
Müller, H. P. 574
Müller, J. 316 602
Müller, M. 441
Müller, P.-G. 585
Müller-Schmid, P. P. 142
Müller-Vollmer, K. 445
Musselli, L. 148
Mussinghoff, H. 305

Natew, A. 155
Neidl, W. 469
Neubacher, E. 468
Nicolas, J.-H. 610
Nietzsche, F. 99
Nilsen, E. A. 150
Nilsson, Kristina 475

Oberer, H. 139
Obermann, H. A. 304
O'Donnell, R. A. 441
Oellers, N. 154
Ogiermann, H. 461
Ollig, H. L. 106 110
Osten S., C. von 608
Overath, J. 295

Pannenberg, W. 306 616
Pauly, F. 306
Paus, A. 467
Pérouas, L. 303
Pesch, O. H. 623
Pesch, R. 585
Peschlow, U. 606
Petuchowski, J. J. 624
Pfammatter, J. (Hrsg.) 310
Pfnür, V. 314
Pfürtner, S. H. 477
Phanourgakis, B. 293
Philonenko, A. 445
Pichler, K. 588
Pinto de Oliveira, C.-J. 627
Pöltner, G. 439
Pöggeler, O. 154
Popielski, K. 149
Pothast, U. 61
Prenter, R. 314
Puzicha, Michaela 294

Raab, H. 305
Rabb, J. D. 445
Raffelt, A. 622
Rahner, K. (Hrsg.) 115 300 622
Rechtmann, H. J. 469
Regli, S. 311
Reikerstorfer, J. 317
Reinhard, W. 305
Reinhardt, K. 595
Rensch, B. 156
Ribaillier, J. 596
Rieber, A. 468
Ritters, Heidi 98
Ritzel, W. 154
Rivinus, K. J. 305
Roesle, M. 467
Rombach, H. 624
Roos, L. 143
Rose, M. 276
Ruh, U. 113

Sachsse, H. 103
Salamun, K. 468
Sass, H.-M. 114
Sauter, G. 618
Scott, Ch. E. 445
Seckler, M. 307
Seebaß, H. (Hrsg.) 156
Seel, G. 139
Seifert, A. 305 442
Seils, M. 618
Siegmund-Schultze, W. 98
Siemek, M. J. 445
Sievers, V. 600
Sladeczek, F. M.† 468
Smith, M. 576
Smolinski, H. 304
Soden, W. von 577
Speigl, J. 305
Spindler, M. 618
Splett, J. 135
Suttner, E. 317

Schadel, E. 468 469
Schaeffler, R. 116
Scheele, P.-W. 616
Scheffczyk, L. 610
Scheib, O. 304
Scherer, R. (Hrsg.) 115
Schillebeeckx, E. 623
Schindler, J. 149
Schiwy, G. 455
Schlüter, J. 451
Schmidt, G. 154
Schmidt, H. 606
Schmidt, K. 479
Schmidt, M. 606
Schmithals, W. 582
Schmitz, H. 155
Schmitz, Ph. 620
Schnackenburg, R. 585
Schneider, A. 300
Schneider, G. 583
Schnider, F. 585
Schnith, K. 305
Schober, Th. (Hrsg.) 140
Schöpf, A. 468
Scholz, G. 304
Schottky, R. 445
Schrader, F. 304
Schrader, W. H. 445
Schreiter, J. 445
Schröger, F. 586
Schroer, A. 305
Schubert, W. 98
Schürmann, H. 586
Schüßler, I. 445
Schütte, H. 616
Schulte, R. (Hrsg.) 316 317
Schultze, H. 98
Schurr, A. 445
Schurr, J. 445
Schwaiger, G. 304
Schwan, Gesinde 116

Stachel, G. 623
Stallmach, J. 468
Steck, W. 603
Stegmüller, F. 595
Steiger, R. 600
Stein, E. 456
Steinruck, J. 305
Stenger, W. 585
Steppat, M. P. 591
Stobbe, H.-G. 617 (Hrsg.) 618
Stockmeier, P. 305
Stolleis M. 144
Stolz, F. 574
Storheim, E. 445
Storm, H. G. J. 96
Strieder, P. 607
Strobl, W. 468
Strohm, T. (Hrsg.) 478 479
Strohmeier, E. 154
Strezeszewski, C. 143
Stupperich, R. 304

Tammelo, I. 468
Teller, J. 98
Theobald, M. 586
Thoma, C. 624
Thomae, H. 154
Thomas von Aquin 597
Thiel, W. 280
Tilliette, X. 445
Timiadis, E. 315
Toellner, R. 156
Trütsch, J. 311
Twomey, V. 610

Ullrich, P. O. 447

Valadier, P. 136
Valero, J. B. 287

Vandenbussche, R. 303
Verbeke, G. 122
Verweyen, H. 445
Vögtle, A. 586
Vogel, H.-J. 145
Volkmann-Schluck, K. H. 94
Volz, H. 601
Vorbichler, A. 317
Vorländer, H. 575
Voulet, P. 587

Wagenhammer, H. 587
Wagner, H. 154
Walgrave, J. W. 122
Wanke, G. 281
Weber, W. (Hrsg.) 142
Wehrle, P. 603
Weier, W. 441 468
Weiler, R. 143
Weimer, L. 425
Weischer, B. M. 290
Weismayer, J. 316
Weiss, C. 152
Welte, B. (Hrsg.) 115 624
Wendland, H.-D. 478
Werbeck, W. 600
Werbick, J. 622
Werner, H. G. (Hrsg.) 97
Widmann, J. 445
Wieacker, F. 143
Wilhelm von Auxerre 596
Wingrens, G. 313
Wirth-Poelchau, L. 592
Wiswede, G. 477
Wittstadt, K. 306
Wolandt, G. (Hrsg.) 138 139
Wolbert, W. 284
Wolgast, E. 601
Wolter, H. 304
Wright, W. E. 445
Wucherer-Huldenfeld, A. 317

Zahn, M. 445
Zapf, J. 468
Zieger, W. 98
Zimmermann, H. 304
Zimmermann, M. 149
Zinnhobler, R. 306
Zippelius, R. 143
Zsifkovifs, V. 142
Zulehner, P. M. 623
Zumkeller, A. 304

Verzeichnis der Mitarbeiter

Bacht, H. 294–298
Baumert, N. 284–286
Berndt, R. 96–97
Beutler, J. 282–284
Boór, J. 103–106
Brague, R. 21–42
Brieskorn, N. 144–147
Brugger, W. 122–123 460–461

Carls, R. 474–476

Ebeling, H. 110–111
Ebeling, K. 106–110
Ehlen, P. 463–464
Engel, H. 568 584–587
Engelbert, P. 597–600

Gilen, L. 149–151
Gottwald, F. T. 113–114 152 153 298–300 459–460
Grillmeier, A. 290–292 293 594–595
Groß, W. 275–276

Haeffner, G. 61–71 99–101 447–449 450–452 454–455 526–549
Hälbig, K. W. 135 155–156 456–457 569–571 606 630–631
Hemel, U. 464–465 467–469
Hengsbach, F. 477–479
Heyden, W. 132–135 137–138
Höhn, H.-J. 302–303 603–604 617–619

Imhof, P. 153–154

Kerber, W. 43–60
Knauer, P. 582–584 601 613–614
Koltermann, R. 156–157 455–456 628
Kunz, E. 306–307 425–438

Lentzen-Deis, F. 579–581
Locher, C. 577–579
Löser, W. 300–301 307–308 309–310 312–313 314–315 481–497 614–617
Lohfink, N. 276–282 571–577 628–630
Lohr, Ch. 225–259 595–597 600–601
Lutz-Bachmann, M. 115–117 622–624

MacDermott, J. M. 308–309
Marmiroli, Elena 439–440
Molinski, W. 469–474 619–620
Mooren, Th. 178–201
Müller, G. L. 300 301–302 313–314 315–316 465–467 582 601–603 615–616
Müller L. 413–424

Nell-Breuning, O. von 140–144 147–149
Nising, H. 606–609

Ogiermann, H. 121–122 131–132
Ollig, H. L. 111–113 124–131 138–139 348–388 446–447

Podskalsky, G. 293 442

Reinhardt, K. 458–459
Repplinger, H.-J. 442–444
Ricken, F. 90–96
Rotter, H. 620–622

Sala, G. 72–80 202–224 321–347
Sebott, R. 149 476–477 624–625 625–628
Seif, K. Ph. 136–137
Sieben, H. J. 286–290 303–306 587–594
Splett, J. 154–155 260–274 389–412 444–446 449 461–463 464

Schanné, K. 452–454 457–458
Schatz, Kl. 604–606
Schilson, A. 97–99 310–311 316–317 609–613
Schöndorf, H. 550–567

Strube, C. 81–89 101–103
Studer, B. 161–177

Türk, H. G. 317–320

de Vries, J. 1–20 114–115 440–442

Weissmahr, B. 117–121
Wolbert, W. 498–525

75 142.-

ThPh 57 (1982) 1–20

Zur Geschichte und Problematik der Barockscholastik in Deutschland

von Josef de Vries S. J.

1. Einführung

Die Bezeichnung ‚Barockscholastik' scheint zuerst von *Karl Eschweiler*[1] gebraucht worden sein, fand aber zunächst Widerspruch, weil das Wort ‚Barock' nur den bekannten Kunststil bezeichne. Unterdessen ist aber der Stilbegriff ‚Barock' zum Namen einer europäischen Kulturepoche geworden[2], und so hat auch die Bezeichnung ‚Barockscholastik' ihre Berechtigung. Als die Zeit des Barock gilt dabei vor allem das 17. und das beginnende 18. Jahrhundert. Für Deutschland war allerdings die Zeit des 30jährigen Krieges (1618 bis 1648) eine Zeit kulturellen Niedergangs, der auch in den folgenden Jahrzehnten nur langsam überwunden wurde. Das gilt auch für die philosophischen Studien. Immerhin hat aber auch in der Zeit als „Mars die Stunde regierte", die Schulphilosophie, sowohl die katholische, die „Scholastik", wie auch die protestantische, die alten Traditionen nicht abbrechen lassen. Zum Teil geschah dies, namentlich auf katholischer Seite, im Anschluß an die Lehrer des Mittelalters, namentlich an *Thomas von Aquin*, aber auch an *Duns Scotus*. Unmittelbarer war der Einfluß der zeitlich näher liegenden spanischen Scholastik des 16. Jahrhunderts, die zudem vor den mittelalterlichen Autoren ein besseres Latein voraus hatte, was in der Zeit des Humanismus von großer Bedeutung war. Das „barbarische" Latein namentlich der spätmittelalterlichen Scholastiker war ja einer der Hauptgründe der Verachtung, der die Scholastik verfallen war. Diesen Vorwurf konnte man *Francisco Suárez* gewiß nicht machen, es sei denn, daß man jede Neubildung lateinischer Fachausdrücke über die Sprache Ciceros hinaus als „Barbarei" bezeichnet. Daß solche Neubildungen notwendig waren, wenn man Fragen der Metaphysik, die Cicero noch fernlagen, überhaupt behandeln wollte, das sahen auch die Metaphysiker der protestantischen Schulphilosophie ein. *Ernst Lewalter*[3] zitiert dafür den dänischen Polyhistor *Kaspar Bartholinus*, der in seiner „Metaphy-

[1] Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrunderts, in: SFGG 1 (1928) 251–325.

[2] Vgl. die Artikel ‚Barock' in: Der Große Herder 1 (1952) und in: Brockhaus-Enzyklopädie 17. Auflage (1967). *J. Hirschberger* gebraucht schon 1952 unbedenklich den Ausdruck ‚Barockphilosophie', zuerst für die Scholastik dieser Zeit (Geschichte der Philosophie, 2. Bd. 73 und 76), dann auch für die Philosophie der modernen Systematiker (Descartes, Spinoza, Leibniz). „Die Philosophie ist in dieser Epoche so baufreudig wie das ganze Barock" (78).

[3] Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts, Hamburg 1935, 39.

sica maior" (1630) die „Unlatinität" (illatinitas) mancher seiner Fachausdrücke dadurch rechtfertigt, daß „auch den Philosophen Wortneubildungen (onomatopoiein, nach Aristoteles, Kategorien 7, 7a 5f.) erlaubt sind, wo die Lehrer von Latium mit ihrem Wortschatz versagen. Denn die Wörter müssen den Sachen selbst angepaßt werden, nicht umgekehrt ... Daß aber gerade in der Metaphysik ein großer Mangel an (klassisch lateinischen) Wörtern besteht, wer weiß das nicht? Dieser Stoff war eben Cicero unbekannt." Aber warum griff die protestantische Schulmetaphysik nun gerade auf *Suárez*, nicht auf *Thomas* zurück, dessen Latein doch auch nicht als „barbarisch" gelten kann? *Lewalter*[4] antwortet darauf: „Die Frage für die Wittenberger und Helmstedter Professoren war nicht: Thomas oder Suárez?, sondern Metaphysik oder keine Metaphysik? – personell gesprochen: Suárez oder Philippus (Melanchthon) und Ramus? Anders gesagt: Jesuitenmetaphysik oder philippo-rameische Dialektik?" Zu ergänzen wäre wohl noch: Suárez hatte „wohl die ausführlichste systematische Darstellung der Metaphysik, die es überhaupt gibt"[5], geschrieben, während bei Thomas eine systematische Gesamtdarstellung fehlt.

Wie sehr die Disputationes metaphysicae des *Suárez* gerade in Deutschland geschätzt wurden, geht auch daraus hervor, daß dieses Werk, zuerst 1597 in Salamanca gedruckt, von 1600 bis 1630 fünfmal in Deutschland neu gedruckt wurde. Ähnliches gilt von den 4 Bänden der Kommentare des *Pedro Fonseca* zur Metaphysik des Aristoteles, wie auch von den Kommentaren anderer Mitglieder des Kollegs der Jesuiten in *Coimbra* zu weiteren Werken des Aristoteles. Dabei ist zu beachten, daß diese umfangreichen Werke als Textbücher für den Unterricht nicht in Betracht kamen. Anders war es mit den Institutiones Dialecticae des *Pedro Fonseca*, die darum in Deutschland von 1567 bis 1613 sogar 15 Auflagen erlebten. Daß 1613 die Neuauflagen aufhörten, hängt offenbar damit zusammen, daß damals das Kompendium der Dialektik des belgischen Jesuiten *Ph. Du Trieu* eingeführt wurde[6], das von 1615 bis 1752 36 Auflagen erlebte, davon eine stattliche Anzahl in Köln und Mainz und anderen deutschen Städten[7]. Im übrigen scheinen die philosophischen Vorlesungen, mindestens bei den Jesuiten, lange Zeit im Anschluß an die Texte des *Aristoteles* selbst gehalten worden zu sein, sowohl in der Naturphilosophie, zu der auch die philosophische Psychologie (De anima) gerechnet wurde, wie auch in der Metaphysik und Ethik. Damit hängt es auch zusammen, daß eigene Lehrbücher oder Lehrbuchreihen (Cursus) der

[4] Ebd. 18.
[5] *J. Hirschberger*, (Anm. 2), 66.
[6] Vgl. *B. Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 2. Bd. 1 Teil, Freiburg 1913, 525.
[7] Vgl. C. *Sommervogel*, Bibliothèque de la Compagnie de Jésu, 8. Bd., Bruxelles 1898, 234–236.

Professoren im allgemeinen erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aufkamen. Um so mehr häuften sie sich im 18. Jahrhundert. Ähnliches gilt von Büchern über philosophische Einzelfragen.

Die älteste und wohl bedeutendste Hochschule der Jesuiten war Ingolstadt. Andere Studienzentren der Jesuiten waren Wien, Prag, Innsbruck, München, Dillingen, Freiburg, Würzburg, Fulda, Trier, Köln, Münster, Paderborn. In Ingolstadt lehrte 1575–1592 der Spanier *Gregor von Valencia* S. J. [8], der durch seine Vorlesungen und Thomaskommentare die spanische Reform der Scholastik nach Deutschland brachte. Ein anderer, der unmittelbar aus Spanien die neue Scholastik in das Reich brachte, war *Roderigo Arriaga* S. J. (1592–1667), der 1625 an die Universität Prag kam und sich dort hohen Ansehens erfreute. Er ließ 1632 einen Cursus philosophicus als Textbuch in Antwerpen drucken; eine 2. Auflage erschien 1639 in Paris in einem Folioband. Arriaga folgte vor allem *Suárez*, übte freilich auch an ihm als sehr selbständiger Denker in manchen Punkten Kritik [9].

Wie schon im Mittelalter, so war auch in der Barockzeit „die Scholastik" keineswegs eine einheitliche „Schule". *Bernhard Jansen* S. J. (1877–1942) hat sich wie kein anderer in Deutschland mit der Scholastik im 17. und 18. Jahrhundert beschäftigt; nicht alle Richtungen, die er unterscheidet, waren auch in Deutschland vertreten [10]. Die thomi-

[8] Vgl. *W. Hentrich*, Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert, in: v. Rintelen, Hrsg., Philosophia perennis, Regensburg 1930, 293–307. Das Hauptwerk Gregors: Commentaria theologica (zur Summa des Thomas v. Aquin), 4 Foliobände, Ingolstadt 1591–99 und 19 weitere Auflagen.

[9] Vgl. *B. Jansen*, Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts, (vgl. Anm. 10), über Arriaga: 426–429; *ders.*, Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts, (vgl. Anm. 10), über Arriaga: 197–201.

[10] Wir geben hier ein Verzeichnis der einschlägigen Arbeiten *B. Jansens*:
a. Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jh.s in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung, in: ZKTh 57 (1933) 384–410 (im folgenden abgekürzt: DJ).
b. Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktinerorden des 17./18. Jahrhunderts, in: ZKTh 60 (1936) 55–89 (= B).
c. Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts, in: FS 23 (1936) 28–58, 150–175 (= Sc). Auch als Sonderdruck erschienen, Werl 1936, 56 S.
d. Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung, in: Schol. 11 (1936) 1–51 (= A).
e. Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts, in: PhJ 50 (1937) 401–444 (= Sch).
f. Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17./18. Jahrhunderts, in: Schol. 13 (1938) 49–71 (= Th).
g. Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts, in: PhJ 51 (1938) 172–215, 367–384, 457–470. (= J). Auch als selbständiges Buch erschienen, Fulda 1938.
h. Die Philosophia Pollingiana des Eusebius Amort, in: ZKTh 62 (1938) 569–574 (= P).
i. Die Wesensart der Metaphysik des Suárez, in: Schol. 15 (1940) 161–185 (= S).
k. Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant, Paderborn 1940, 86–90; 199–213 (= E).
l. Die scholastische Psychologie vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Schol. 26 (1951) 342–363 (= Ps).

stische Philosophie vertraten natürlich vor allem die Dominikaner. Bekannt sind die mehrbändigen Gesamtdarstellungen der thomistischen Philosophie des Portugiesen *Johannes a S. Thoma*, zuerst 1636 gedruckt, des Franzosen *Antoine Goudin* (1671) und des Italieners *Salvatore Roselli* (1777), die alle in mehreren Auflagen weite Verbreitung fanden. In Deutschland waren es vor allem die Benediktiner, die namentlich an der von ihnen mitbegründeten Universität Salzburg thomistische Philosophie lehrten. Genannt seien die vierbändige Philosophia thomistica Salisburgensis des *Ludwig Babenstuber* O. S. B. (1704) und der dreibändige Cursus philosophicus Sangallensis des *Celestinus Sfondrati* O. S. B. (1695).

Die Schule der Scotisten erlebte gerade im 17. Jahrhundert eine neue Blütezeit. Wie B. Jansen mitteilt, schrieb der bekannte Zisterzienser-Bischof *Caramuel Lobkovicz* 1651 in seiner Theologia fundamentalis: „Die Schule des Scotus ist zahlreicher als alle anderen zusammen." Freilich scheint das mehr für die romanischen Länder und für Irland als für Deutschland zu gelten [11]. Jedenfalls erwähnt Jansen nur einen Deutschen, den Schlesier *Bernhard Sannig*, von dem 1684 in Prag drei Bände in Folio erschienen mit dem Titel: Schola Philosophiae Scotistarum seu Cursus philosophici ad mentem Doctoris subtilis [12]. – Von dem Augustinerchorherrn *Eusebius Amort* (1692–1775) wird noch die Rede sein. – Andere von Jansen erwähnte Schulen, wie die des Heinrich von Gent, dem die Serviten als ihrem vermeintlichen Ordensbruder folgten, scheinen in Deutschland keine Vertreter gehabt zu haben. „Die Bewegung (der ‚Henrizisten') beschränkte sich auf Italien." [13]

2. Der Einfluß der Scholastik in der Barockzeit

Die Barockphilosophie sowohl der katholischen Scholastik wie der protestantischen Schulphilosophie dürfte damals einen breiteren Personenkreis erreicht haben als die humanistischen oder sonstwie nichtscholastischen Denker der Übergangszeit und die ersten großen Systematiker der Neuzeit. Denn diese lehrten zumeist nicht an Hochschulen, sondern wirkten nur durch ihre gedruckten Werke. Auffallend ist jedenfalls, wie wenig sich die Scholastiker der Zeit mit ihnen auseinandergesetzt haben, jedenfalls bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.

Dagegen ist der Einfluß der Scholastik etwa auf *Leibniz*, der „die selbständige deutsche Philosophie der Neuzeit eröffnet" [14], nicht zu

[11] *B. Jansen*, Sc (Sonderdruck) 14.
[12] Ebd. 33–35.
[13] *B. Jansen*, Sch 403.
[14] *J. Hirschberger*, Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 3. Aufl., Freiburg 1952, 75.

unterschätzen. *Max Wundt*[15] bemerkt, daß Leibniz „in der Gedankenwelt der Schulphilosophie groß geworden" ist. *Johannes Hirschberger*[16] schreibt dazu: „Mit dem Namen Leibniz wird die besondere Erkenntnis sichtbar, die sich aus dem Nachwirken der neuen spanischen Scholastik in der Schulphilosophie des 17. Jahrhunders ergibt. Es ist die Einsicht in den Zusammenhang auch der großen deutschen Philosophie mit dem Denken des Mittelalters. Leibniz... kennt die Gedanken der modernen Naturwissenschaft und verwertet sie, bewältigt sie aber auch, indem er die Begriffe der mechanistischen Naturwissenschaft auf letzte Grundlagen zurückführt und nachweist, daß die metaphysischen Begriffe der Scholastik deren notwendige Ergänzung bilden. Was ihm dabei Rahmen und Rüstzeug gab, waren die metaphysischen Grundgedanken der aristotelisch-scholastischen Philosophie, die er auf dem Wege über die deutsche Schulphilosophie kennengelernt hatte." Hirschberger weist weiter darauf hin, daß durch *Christian Wolff* diese Tradition weitergeführt wurde. Wolff kenne über den Thomisten *Dominikus von Flandern* (1425–1481) gut den Kommentar des *Thomas von Aquin* zur aristotelischen Metaphysik[17]. Durch Wolffs und seines Schülers *A. G. Baumgartens* Werke hat auch *Kant* die scholastische Tradition kennengelernt; eine direkte Kenntnis scheint er allerdings nicht gehabt zu haben.

Das Überlegenheitsgefühl der Scholastiker wie auch ihr Einfluß auf *Descartes, Spinoza* und namentlich auf *Leibniz* beruht vor allem auf der an die Hochscholastik anknüpfenden Ontologie (obwohl das Wort ‚Ontologie' noch fehlte) als dem Kernstück ihrer Philosophie und auf ihrer sorgsam ausgebildeten Terminologie. Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß es namentlich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht zuletzt infolge der Abschließung gegen alles Neue zu einer gewissen Erstarrung kam, zu einem bloßen Weitergeben des überlieferten Lehrstoffes. Nicht in einer tieferen Besinnung auf die Grundfragen, sondern in der Diskussion der zwischen den verschiedenen Schulen strittigen Fragen in lebensfernen Subtilitäten suchte man – freilich keineswegs überall – den Fortschritt der Lehre. Es konnte nicht ausbleiben, daß diese Art des Philosophierens Überdruß erregte. Oft genug forderten Fürsten und sogar manche Jesuiten, der dreijährige philosophische Kurs solle auf zwei Jahre verkürzt werden. Selbst Kaiser Leopold I. forderte für die wegen der französischen Besetzung Freiburgs (1677) zeitweise nach Konstanz verlegte Universität den nur zweijährigen Kurs, ließ sich allerdings später wieder um-

[15] *M. Wundt*, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939, 18.
[16] Ebd. (Anm. 14) 75.
[17] Ebd. (Anm. 14) 75 f.

stimmen [18]. Man muß hier bedenken, daß damals noch nicht nur für die Theologen, sondern auch für die Juristen und Mediziner der philosophische Kurs pflichtmäßig war. Mit Recht wurde darum verlangt, daß die Philosophie so gelehrt werde, daß sie nicht nur für die Theologen, sondern auch für die Juristen und Mediziner von Nutzen sei. Für diese wurde allerdings der nur zweijährige Kurs bewilligt, aber daß mit ihm der Grad des „Magister artium" erlangt werde, wurde entschieden abgelehnt, selbst auf die Gefahr hin, daß einige auf andere Hochschulen wechselten, wo sie den akademischen Grad billiger haben konnten [19]. Die Schwierigkeit, die immer wieder zum Schwanken zwischen zwei- und dreijährigem Kurs führte, lag darin, daß einerseits der zweijährige Kurs ein Ganzes sein sollte ebenso wie der dreijährige Kurs, andererseits nicht genug Professoren zur Verfügung standen, um gleichzeitig zwei voneinander selbständige Kurse anbieten zu können. Es hätte größerer geistiger Beweglichkeit bedurft, um einen befriedigenden Ausweg aus dem scheinbaren Entweder-Oder zu finden. Aber eben an dieser Beweglichkeit fehlte es.

3. Die Krise der Barockscholastik

Der Mangel an Beweglichkeit, der in der genannten Frage die Methodik und Pädagogik des Unterrichts betraf, führte zur gefährlichsten Krise der Scholastik, als er sich in der Beantwortung der Frage zeigte: Festhalten am Alten oder Anpassung an das Neue? Die Frage stellte sich für die Erkenntnislehre, wo sie zunächst wenig beachtet wurde, um so unvermeidlicher für die Naturphilosophie, in letzter Folgerichtigkeit auch für die Metaphysik.

Was die Erkenntnislehre angeht, hatten vor allem *Descartes* und seine Anhänger, auf ihre Weise auch *John Locke* und die Empiristen das naive Ausgehen von der sinnlichen Erfahrung, wie es in der Scholastik üblich war, abgelehnt und eine erkenntniskritische Grundlegung im Ausgang vom Selbstbewußtsein gefordert. Ähnlich war schon im christlichen Altertum *Augustinus* in seiner Widerlegung des Skeptizismus vorgegangen. Weniger bekannt ist, daß auch *Thomas von Aquin* die „Rückkehr des Geistes zu sich selbst" als Bedingung der Möglichkeit aller Wahrheitserkenntnis bezeichnet [20]. Leider hat die Scholastik, insbesondere auch die Barockscholastik, die grundsätzliche Bedeutung dieses Textes nicht erkannt und so die Gelegenheit, in den Fragen der Erkenntniskritik ein gewichtiges Wort mitzusprechen, verpaßt. Auch die in der Lehre des Thomas von den „sensibila per accidens" enthaltenen Ansätze zu einer erkenntniskritisch haltbaren

[18] *B. Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 3. Bd., Freiburg 1921, 409.
[19] Ebd. 409–412.
[20] Quaestiones disputatae de veritate q. 1 a. 9.

Auffassung von Grundbegriffen der Metaphysik blieben unbeachtet [21].

So bedenklich das bloße Festhalten an einem unkritischen Dogmatismus war, so abwegig konnte aber auch ein scheinbar fortschrittliches Übernehmen moderner Gedanken werden. Gegenüber dem metaphysikfeindlichen Empirismus zeigte sich die Scholastik allerdings weniger anfällig. Selbst wenn einige, wie z. B. *Arriaga*, in der Auffassung der Allgemeinbegriffe dem „Nominalismus" (genauer: Konzeptualismus) Zugeständnisse machten oder ganz verfielen, sind sie dabei weniger vom englischen Empirismus als vom spätmittelalterlichen, auf *Ockham* zurückgehenden Nominalismus beeinflußt. Jedenfalls kann *Suárez* nicht zu den Nominalisten gerechnet werden [22]. Viel stärker war im 18. Jahrhundert die Abhängigkeit vom Rationalismus, der in *Christian Wolff* seine schulmäßige Darstellung gefunden hat. Der Verfasser hat vor nunmehr 50 Jahren auf die starke Abhängigkeit der Scholastiker, besonders der deutschen Scholastiker der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, von Chr. Wolff hingewiesen [23]. Als Vorbild namentlich für die Metaphysik galt die Methode der Mathematik: Bekanntlich hatte schon *Spinoza* sein Hauptwerk „Ethica *ordine geometrico* demonstrata" genannt. Der Gedanke, allein aus Definitionen und aus ihnen rein analytisch abzuleitenden Sätzen eine Metaphysik aufzubauen, hatte für viele etwas Bestechendes. Von den Jesuiten, die in dieser Weise philosophierten, seien *Benedikt Stattler* (1728–1797) und *Sigismund Storchenau* (1731–1798) genannt. Aber schon vor ihnen hatten Benediktiner wie *Berthold Vogl*, Abt von Kremsmünster, *Frobenius Forster*, Abt von St. Emmeram in Regensburg, und *Ulrich Weiß* vom Kloster Urspring bei Ulm, später in Salzburg, die Umbildung der Scholastik in eine Philosophie Wolffscher Richtung betrieben [24]. Den letzteren nennt B. Jansen einen „mutigen, teilweise verständnisvollen Wortführer des neuzeitlichen Kritizismus" [25]. Er veröffentlichte 1747 „seinen Liber de emendatione intellectus, der auffällig an den reformeifrigen *Bacon von Verulam* erinnert, auch darin, daß die sachliche Leistung hinter dem Programm zurückbleibt" [26].

Freilich gab es auch, wie B. Jansen bemerkt, Scholastiker, die sich um eine rechte Mitte bemühten. „Während die nichtscholastischen Philosophen durch die Gleichsetzung der mathematischen und philosophischen Methode zu ihren erkenntnistheoretischen und metaphy-

[21] Vgl. *J. de Vries*, Grundbegriffe der Scholastik, Darmstadt 1980, 5 f., 91, 100.
[22] Vgl. dazu: *J. de Vries*, Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus, in: Schol. 24 (1949) 321–344.
[23] Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien, in: Schol. 6 (1931) 196–221.
[24] *B. Jansen*, B 84–92; A 6–8; E 201–203.
[25] *B. Jansen*, E 201.
[26] Ebd.

sischen Sätzen, teilweise richtigen, mehr aber noch irrtümlichen, geführt wurden, stößt man bei ... von der Scholastik herkommenden Denkern sehr oft auf vorbildliche, besonnene Maßhaltung, die prinzipiell der rechten Mitte das Wort redet und dies auch tatsächlich durchführt." [27] Zu diesen rechnet er z. B. den *Franziskaner Carolus Josephus a S. Floriano* mit seinem Buch Joannis Duns Scoti philosophia nunc primum recentiorum placitis accomodata, Mailand 1771 [28]. – Aber es ist nicht zu verwundern, daß auch die wenigen aus der Spätscholastik des 18. Jahrhunderts hervorgegangenen Kritiker der Kritik *Kants* diesem nicht gerecht werden konnten; hierher gehören *Benedikt Stattler* mit seinem 1788 in München erschienenen „Anti-Kant" und *Jakob Zallinger* mit seinen Disquisitionum Philosophiae Kantianae libri duo, gedruckt 1799 in Augsburg. Sie sahen nicht einmal das Problem der synthetischen Urteile a priori.

Trotzdem waren nicht die Mängel in der Erkenntnislehre der Hauptangriffspunkt gegen die Barockscholastik, sondern ihr starres Festhalten an der mittelalterlichen Naturphilosophie und ihre Ablehnung der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Lange hatte man sich wenig um sie gekümmert. Die Scholastiker „beachteten stolz die Modebeschäftigung ihrer Zeit nicht", schreibt einer der bekanntesten Thomisten unseres Jahrhunderts, *Jacques Maritain* [29]. Sie verteidigten nach wie vor die auf oberflächlicher Beobachtung und vorschneller Verallgemeinerung beruhenden physikalischen Vorstellungen des Aristoteles und des Mittelalters und das astronomische Weltbild des *Ptolemaeus*, wenn auch etwa mit den Verbesserungen des *Tycho Brahe*, was ihrem Ansehen gewiß nicht förderlich war [30]. Maritain schreibt zu der damaligen Haltung der Scholastiker: „Die ‚Physiker' verteidigten gegen die dekadente Scholastik ein Gut des Geistes: die Freiheit der experimentellen Untersuchung, den Wert und die Legitimität der physikalischen und mathematischen Wissenschaft ... Die dekadenten Scholastiker, die dieses Gut des Geistes verkannten, waren selbst dem ihnen anvertrauten geistigen Gut untreu, ... das danach verlangte, mit dem Wahrheitselement der neuen Physik vereinigt zu werden. Es war in der Ordnung, daß sie besiegt wurden und daß *Descartes* ... die starke geistige Lebenskraft ausnutzte, welche die Verteidiger des Aristoteles verkannt hatten." [31]

---

[27] *B. Jansen*, E 204.
[28] Ebd. 203 f.
[29] *J. Maritain*, Antimodern, Augsburg 1930, 116.
[30] *W. Brandmüller*, Der Fall Galilei, Karlsruhe 1970, 28–31, meint, die unheilvollen Folgen des kirchlichen Verbots, das kopernikanische Weltbild zu lehren, seien vielfach übertrieben worden. Das mag stimmen, was die naturwissenschaftliche Forschung von seiten der Katholiken angeht. Aber auch, was die Entwicklung der scholastischen Naturphilosophie angeht?
[31] *J. Maritain*, (Anm. 29) 116.

Zu diesem erfreulich offenen Urteil *Maritains* scheinen mir allerdings einige Fragen und Bemerkungen am Platz zu sein. Wie denkt sich Maritain die Vereinigung des Wahrheitselements der neuen Physik mit dem den Scholastikern der Zeit anvertrauten geistigen Gut? Wie weit gehen die „Wahrheitselemente" der neuen Physik, und wie weit reicht das überlieferte geistige Gut, das, wie es scheint, nicht angetastet werden darf? Noch zur Zeit Maritains wurde von thomistischer Seite das Problem oft so gestellt: Ist die moderne Physik vereinbar mit der thomistischen Naturphilosophie? Als deren wesentlichster Punkt galt dabei die Zusammensetzung aller (einheitlichen) Naturkörper aus einer Materie, die reine Potenz ist, und einer einzigen substantiellen Form. Es galt also zu zeigen, daß die modernen physikalischen Auffassungen mit dieser Lehre widerspruchslos vereinbar seien. Dies ließ sich auch zeigen, wenn man gewisse Voraussetzungen machte, die allerdings durch die empirische Wissenschaft weder beweisbar noch widerlegbar sind. Aber ist damit nicht gegeben, daß empirische Wissenschaft und Naturphilosophie im Grunde beziehungslos nebeneinander stehen [32]?

Eben dies ist aber gewiß nicht aristotelisch gedacht. Für *Aristoteles* war die Frage ohne Zweifel, ob sie nun ausdrücklich formuliert wurde oder sich einfach aus der Art seiner Beantwortung ergibt: Welche philosophische Auffassung der Körperwelt ergibt sich aus den beobachteten Tatsachen? Aristoteles wendet sich ausdrücklich gegen solche, „die, wenn sie über die Phänomene sprechen wollen, Dinge behaupten, die mit den Phänomenen nicht übereinstimmen. Die Ursache ist, daß sie die ersten Prinzipien nicht richtig ansetzen, sondern alles auf bestimmte feststehende Ansichten (doxai) zurückführen wollen . . . In ihrer Vorliebe (philia) (für ihren Standpunkt) tun sie dasselbe wie jene, die in ihren Erörterungen nur ihre These (thésis) um jeden Preis festhalten wollen (diaphylâttein). Sie nehmen alle Folgerungen (tò symbaînon) in Kauf, als ob ihre Ausgangssätze wahr wären, als wenn es nicht manchmal umgekehrt nötig wäre, die Ausgangssätze nach den Folgerungen zu beurteilen, besonders nach dem Ziel des Forschens.. . . Das Ziel der Naturwissenschaft (physiké) ist aber stets (die Erklärung des) Phänomens." [33] Zu beachten ist hier allerdings, daß Aristoteles keineswegs uneingeschränkt sagt, es gebe überhaupt keine Prinzipien, die durch keinerlei Erfahrung widerlegt werden können (wie das etwa F. Gonseth [34] vertritt), wodurch von vornherein („a priori"!) alle Metaphysik als unmöglich erklärt wird; Aristoteles

[32] Die recht abstrakte Darlegung wird mehr im einzelnen erklärt in den Artikeln „Materie", „Form" und „Akt und Potenz" meines Buches „Grundbegriffe der Scholastik" (Anm. 21).

[33] De caelo, 3. Buch, Kap. 7; 306a 7–9, 11–17.

[34] Vgl. *F. Gonseth*, Hrsg., La métaphysique et l'ouverture à l'expérience, Paris 1960, 139.

sagt nur, daß es machmal (enías) vorkommen kann, daß ohne hinreichende Begründung apriorische Annahmen gemacht werden und daß deren Geltung mit Recht bezweifelt wird, weil sie mit Erfahrungstatsachen nur „gewaltsam" vereinbart werden können; dies aber wird man schwerlich leugnen können.

Ein anderer Punkt, der in Maritains Darstellung verschwiegen wird: Die Starrheit in der Verteidigung der alten Physik war keineswegs allgemein, wenn es auch wahr ist, daß zuweilen gerade die anfechtbarsten Lehren der alten Physik am hartnäckigsten verteidigt wurden. Zunächst fehlte es nicht an Männern, die selbst in der neuen Erfahrungswissenschaft tätig waren, wie etwa der Astronom *Christoph Scheiner* S. J., Professor in Ingolstadt, Innsbruck und Freiburg, der 1611 unabhängig von *Galilei* die Sonnenflecken entdeckte, oder der „Polyhistor" *Athanasius Kircher*, Erfinder der Laterna magica und Begründer des naturhistorischen Museums (Museo Kircheriano) in Rom. In Rom lehrte auch *Joh. B. Tolemeo*, später Kardinal; in seiner Philosophia mentis et sensuum, die 1698 auch in Augsburg gedruckt wurde, verband er in der Naturphilosophie Altes und Neues, Spekulation und Erfahrungswissen; „eine seltene Weite, Beweglichkeit, Unbefangenheit und Freiheit, gepaart mit spekulativer Gründlichkeit und Tiefe und klugem, maßvollem Abwägen charakterisieren diesen Ausgleichsversuch" [35].

Im allgemeinen scheint allerdings die an der neuen Physik anknüpfende Philosophie, wenigstens im 17. Jahrhundert, bei den deutschen Scholastikern – anders als bei den französischen – nur wenig Anklang gefunden zu haben. Unter den Franzosen ist *Marin Mersenne* (1588–1648) aus dem Orden der Minimi (oder „Paulaner" nach dem Stifter Franz von Paula) als erster zu nennen, obwohl er gewiß nicht als Scholastiker gelten kann. Durch seine Begeisterung für die neue Physik, seine eigenen Experimente und seinen ausgedehnten Briefwechsel hat er sicher sehr viel dazu beigetragen, daß die große Bedeutung der neuen Physik und ihre Vereinbarkeit mit dem Glauben vielen unbezweifelbar wurden [36]. Der französische Scholastiker, der sich am entschiedensten um die Einarbeitung der neuen Naturwissenschaft in die alte Philosophie bemüht und in dieser Richtung die deutsche Schulphilosophie beeinflußt hat, war *Joh. B. Du Hamel* (1623–1706), mit *J. B. Colbert* Begründer der französischen Akademie, deren Sekretär er von 1666 bis 1697 war [37]. Der Titel seines Hauptwerkes, das 1678 erstmals erschienen ist, weist auf seine Absicht hin: Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata, in

[35] *B. Jansen*, J 439.
[36] Vgl. *H. Hermelink*, Marin Mersenne und seine Naturphilosophie, in: PhN 1 (1950) 223–242.
[37] *B. Jansen*, Sch 439–444.

Regia Burgundia olim pertractata. Von den sechs Teilen des Werkes sind drei der „Physica" gewidmet. Das Buch, (jedenfalls später) in sechs Bändchen gedruckt, erlebte viele Auflagen.

Von diesem Werk schreibt 1730 der Augustinerchorherr *Eusebius Amort* (1692–1775) vom Kloster Polling in Oberbayern im Vorwort seiner „Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae" [38]: „Niemand unter den Philosophen kennt den Namen ‚Burgundica Philosophia' nicht. Ihr Verfasser ist *Johannes B. Du Hamel*, Priester des Oratoriums Bérulle's . . . Er hat als erster gewagt, die Scholastische Philosophie der Alten mit der experimentellen Philosophie und den mechanischen Prinzipien der Neueren (neoterici) zu verbinden." [39] Sein Buch habe überall solchen Anklang gefunden, daß es sogar für den Kaiser von China in die tartarische Sprache übersetzt worden sei. Du Hamels Zielsetzung will Amort auch zu der seinen machen, ohne jedoch auf die Worte des Meisters zu schwören. „Den Formen und Qualitäten der Peripatetiker habe ich die mechanischen Prinzipien als notwendige Disposition der Materie zugrunde gelegt und so die scholastische Philosophie zu einem dauerhaften Bündnis mit den mechanischen Prinzipien der Neueren verbunden." [40] In einem Punkt freilich mag er den Neueren noch nicht zustimmen: „Die Ruhe der Erde, die selbst unter den Katholiken schon heftig ins Wanken geraten ist, habe ich an ihrem festen Platz beibehalten." [41] – Noch mehr als Eusebius Amort schätzt *B. Jansen* als ausgeglichenen Vermittler zwischen Altem und Neuem *Berthold Hauser* S. J. (1713–1762), der in Dillingen lehrte und von dem 1755–1764 in Augsburg in 8 Bändchen „Elementa philosophiae ad rationis et experientiae ductum conscripta" erschienen [42]. Auch hier sind 5 von den 8 Bänden der „Physica" gewidmet, zu der allerdings auch die Lehre von den Lebewesen und die sensitive Psychologie gezählt wurde, während die Lehre von der menschlichen Geistseele zur Metaphysik gezogen wurde. Was den Inhalt der Naturlehre Hausers angeht, „steht er als berufsmäßiger Physiker ganz auf der Höhe der damaligen Forschung, ist wohlvertraut mit Methoden und Einzelergebnissen der positiven Naturwissenschaften, vernachlässigt andererseits auch hier nicht die Spekulation" [43]. Die Atomtheorie verbindet er mit einem „gemäßigten peripatetischen System", das die Zusammensetzung der Körper aus Materie und substantieller Form auf die Lebewesen und die Elemente einschränkt.

---

[38] *B. Jansen*, P.
[39] Vorwort zu P.
[40] Ebd.
[41] Ebd.
[42] *B. Jansen*, DJ 388–391; J 361–366.
[43] *B. Jansen*, J 365.

Besonders von der Mitte des 18. Jahrhunderts an macht sich der Einfluß der „Aufklärung" immer mehr bemerkbar, die Scholastik wird weithin zum alten Eisen geworfen. Als Beispiel sei etwa *Andreas Gordon* aus dem Regensburger Schottenkloster genannt [44], der 1745 seine „Philosophia utilis et iucunda" in drei Duodezbändchen herausgab. Eigentliche Naturphilosophie lehnt er ab; *B. Jansen* zitiert aus seiner „Physica": „Die Urgründe der Dinge sind im Unzugänglichen der Natur verborgen und können durch keine menschliche Bemühung von da ans Tageslicht gebracht werden." [45] „Die (sogenannte) substantielle Form scheint nichts anderes zu sein als ein gewisser Haufen (congeries) der Gesamtheit von einzelnen Akzidentien und Qualitäten des ganzen Körpers." [46] Das klingt bedenklich an *Humes* Definition der Substanz an [47]. Es scheint fast eine Bankrotterklärung der Naturphilosophie zu sein oder schließlich sogar aller Philosophie, die über rein empirische Wissenschaft hinausgeht. Auch Jansen nennt den ersten Satz „genügend positivistisch, antimetaphysisch" [48].

4. Der Philosophiebegriff der Barockscholastik

Und doch nannten auch die entschiedensten Gegner der überlieferten Philosophie ihre Wissenschaft „Philosophie". Nicht nur die Regierungen, die auf eine Kürzung des philosophischen Kurses drängten, sprachen von der „ebenso nützlichen als angenehmen philosophia experimentalis" [49], sondern auch in den Titeln der Bücher der Barockscholastiker kommt die Bezeichnung „philosophia experimentalis" immer wieder vor, man findet darin nichts Anstößiges. Selbst *Isaac Newton* nannte seine Experimental-Physik schon im Titel seines Hauptwerkes Philosophie, Naturphilosophie: Philosophiae naturalis principia mathematica (1687). Im Vergleich mit der „philosophia experimentalis", deren Nutzen in der technischen Anwendung offenbar war, schien die alte Scholastik „unnütz", im Vergleich mit ihren anregenden Experimenten trockenes, verstaubtes Bücherwissen. Darum heißt sie „utilis et iucunda". Aber ist sie darum auch schon „philosophia"?

Was für ein Begriff von ‚Philosophie' liegt dem zugrunde? Die Frage, was für ein Wissen denn nun eigentlich „philosophisches" Wissen

[44] Über Gordon: *B. Jansen*, B 90–92; A 8–10.
[45] *B. Jansen*, A 9.
[46] Ebd.
[47] „a collection of simple ideas . . ."; „particular qualities which form a substance": Treatise on human nature, Part 1, Section 6 (Philosophical Works, ed. Greene and Grose, Bd. 1, 324). Allerdings ist die Ausdrucksweise Gordons nicht phänomenalistisch wie die Humes, sondern realistisch. Hume würde gewiß den Ausdruck ‚Akzidentien' nicht gebrauchen.
[48] Vgl. Anm. 45.
[49] *B. Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 4. Bd., 2. Teil, Freiburg 1928, 46.

ist, wurde kaum gestellt. Jedermann meinte zu wissen, was das Wort ‚Philosophie' bedeute. Eben die Gesamtheit der Fächer, die in der „philosophischen Fakultät", auch „Facultas artium" genannt, gelehrt wurde. Aber das ist doch eine zu äußerliche und oberflächliche Bestimmung. Man wird fragen: Was ist das, was diese „Fächer" gemeinsam haben und wodurch sie sich von den Fächern der anderen drei klassischen Fakultäten unterscheiden? Bei der Theologie ist dies leicht anzugeben: Sie stützt sich auf göttliche Offenbarung, die Philosophie dagegen auf „das Licht der natürlichen Vernunft". Dies letztere gilt aber auch für die Rechtslehre und die Medizin. Oder sind diese etwa keine Wissenschaften?

Tatsächlich scheinen die Bereiche der (rein menschlichen) Wissenschaft und der Philosophie oft geradezu gleichgesetzt worden zu sein. Man braucht nur etwa die Artikel „Scientia" und „Philosophia" im Lexicon philosophicum des *Rudolf Goclenius,* 1613 in Frankfurt gedruckt, zu vergleichen. Die ‚scientia' wird mit *Aristoteles* (Eth. 6, 3) definiert als „Habitus, den wir durch Beweis gewinnen" (habitus, quem per demonstrationem acquirimus). Sie wird dann eingeteilt in ‚scientia universalis' = ‚philosophia prima' und ‚scientia particularis' die ihrerseits eingeteilt wird in ‚scientia theorica', untergeteilt in mathesis und physica und 'scientia practica' (Ethik, Politik). Wenn hier von philosophia *prima* gesprochen wird, erwartet man, daß es mindestens auch eine philosophia *secunda* gibt, wie sie ja auch tatsächlich bei Aristoteles vorkommt. Sie muß entweder mit der *scientia* particularis zusammenfallen oder wäre nur ein Teil der scientia particularis. Die Einteilung im Artikel ‚Philosophia' legt eher die erste Möglichkeit nahe: Die philosophia particularis fällt mit der scientia particularis zusammen. ‚Philosophia' wird zunächst dem Wortsinn nach als ‚studium sapientiae' gedeutet, dann im Sinn der Peripatetiker als „disciplinae et habitus rerum" definiert, wobei ‚disciplina' bestimmt wird als „scientia acquisita in discente". Daß damit eine deutliche Abgrenzung gegenüber der „scientia" gegeben ist, kann man gewiß nicht behaupten. Besonders auffallend ist die Übereinstimmung der Einteilung der Philosophie mit jener der Wissenschaft. Auch hier zunächst die Einteilung in philosophia universalis und particularis und letzterer in theorica und practica; als Unterteile der ph. theorica werden genannt physiologia, doch wohl = physica, und mathematica; wenn noch andere Teile, insbesondere die logica, hinzukommen, soll schwerlich gesagt werden, sie seien zwar Teile der Philosophie, aber selbst keine Wissenschaften. Jedenfalls fehlt jede klare Abgrenzung der Philosophie von der Wissenschaft.

Ihre Gleichsetzung stimmt überdies mit *Aristoteles* überein. Gewiß nennt er die „erste Philosophie", die das Seiende als Seiendes zum Gegenstand hat, in besonderer Weise „Philosophie" oder auch ein-

fach „Weisheit" (sophía), aber auch Physik und Mathematik heißen nicht nur „Wissenschaften" (epistémai), sondern auch „Philosophie", allerdings „zweite Philosophie" [50]. *Aller* Wissenschaft aber kommt es zu, nicht nur zu wissen, daß etwas ist (tò hóti), sondern auch, warum etwas ist (tò dióti), d. h. die Gründe bzw. Ursachen zu wissen [51]. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Philosophie besteht dann darin, daß die erste Philosophie nach den ersten Gründen fragt (prôta aítia), die zweite Philosophie dagegen noch nicht [52], sondern sich begnügt, die der Erfahrung näheren Ursachen zu erforschen. Die Frage aber, ob es etwas gibt, das mit Recht „Wissenschaft" genannt wird und doch nicht „Philosophie", auch nicht „zweite Philosophie" ist, wird, wie es scheint, nicht gestellt. Die Scholastik hat an der Sprechweise des Aristoteles festgehalten.

Allerdings findet sich bei *Suárez* einmal der Satz, alle seien darin einig, daß die Mathematik von der Philosophie verschieden sei [53]. Und doch nennt er sie ausdrücklich eine Wissenschaft [54]. Man kann freilich fragen, ob er nicht mit dem zitierten Satz nur den Unterschied der Mathematik von der Naturphilosophie (physica) betonen will, die er in einem engeren Sinn einfachhin „Philosophie" nennt. Aber die Frage nach dem Unterschied von Philosophie und Wissenschaft, die uns fast unvermeidbar vorkommt, wurde, wie es scheint, damals tatsächlich nicht gestellt.

Gerade die damalige Entwicklung der Naturwissenschaft, die ganz andere Wege als die überkommene Naturphilosophie ging, obwohl beide den Namen „physica" führten, hätte – sollte man meinen – zu einer Besinnung auf den Unterschied von Natur*wissenschaft* und Natur*philosophie* und damit von Wissenschaft und Philosophie überhaupt führen können. Ein wesentlicher Unterschied beider kann übrigens in doppelter Weise verstanden werden. Entweder wird ‚Wissenschaft' als der übergeordnete (Gattungs-)begriff verstanden, der Philosophie und nicht-philosophische oder – positiv ausgedrückt – Einzel-Wissenschaft zusammenfaßt, oder ‚Wissenschaft' wird der ‚Philosophie' entgegengesetzt als grundsätzlich nicht philosophisch; im letzteren Fall fehlt ein gängiger übergeordneter Begriff, der beide zusammenfaßt; jedenfalls ist in dieser Terminologie Philosophie nicht Wissenschaft, was leicht dazu führt, daß sie als ‚unwissenschaftlich' im abwertenden Sinn erscheint. Tatsächlich versteifte man sich vielfach auf eine einseitige Sicht. Den einen galt nur die überkommene Naturphilosophie etwas, den anderen nur die neue Wissenschaft,

[50] Metaphysik 1, 1–2.
[51] Aristoteles, Zweite Analytik, 1, 2; 71b 21.
[52] Metaphysik 1, 1; 981b 28 f.; 1, 2; 982b 7–9.
[53] *Fr. Suárez*, Disputationes metaphysicae d. 1 s. 2 n. 11.
[54] Ebd. n. 8.

oder wenn schon einmal auch Natur*philosophie* erstrebenswert erschien, so eben nur in einer (geradlinigen?) Weiterführung der neuen Wissenschaft.

Den Weg der Naturphilosophie hatte *Suárez* mit folgenden Worten gekennzeichnet: „Sie beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung, stützt sich aber nicht allein auf diese, sondern die Wahrnehmung dient der Philosophie dazu, durch die Vernunft (intellectus) die *Natur* der Dinge zu erfassen; ist dies einmal geschehen, so gelangt die Philosophie mit Hilfe von unmittelbar (ex terminis) einsichtigen Prinzipien zu Beweisen a priori (demonstrationes a priori) – und damit zu neuen Erkenntnissen. Eine andere Weise, wie mit Hilfe der Metaphysik eine vollkommenere und einsichtigere Erkenntnis der Dinge der Natur erreicht werden sollte, läßt sich nicht ersinnen (fingi non potest)." [55] Im methodischen Vorgehen der Naturphilosophie werden also vier Stufen unterschieden: 1. Eine sinnliche Wahrnehmung (im allgemeinen eine häufig wiederholte Wahrnehmung). 2. Die intellektuelle Erfassung der „Natur", d. h. des allgemeinen, intelligiblen Gehalts des sinnlich Wahrgenommenen („intelligibile in sensibili"). 3. Der so erfaßte intelligible Gehalt wird im Licht eines unmittelbar einsichtigen (etwa metaphysischen?), jedenfalls „a priori" einsichtigen Satzes („Prinzips") betrachtet. 4. So ergibt sich durch deduktiven Schluß eine neue, über die Erfahrung hinausgehende Erkenntnis, die naturphilosophischen Charakter hat.

Die notwendig recht abstrakte methodologische Anweisung sei an einem konkreteren Beispiel aus den Disputationes metaphysicae des Suárez selbst erläutert. In der 13. Disputatio stellt er die Frage, ob eine „erste Materie" (materia prima) anzunehmen sei. Er löst sie in zwei Schritten, indem er zunächst unter erster Materie nur (mindestens) ein letztes Substrat versteht, das selbst nicht wieder ein anderes Substrat voraussetzt; im zweiten Schritt soll gezeigt werden, daß dieses Substrat für alle dem Werden und Vergehen unterworfenen Körper ein und dasselbe ist, natürlich nicht individuell dasselbe, sondern der Art nach. Denn ein solches *gemeinsames* Substrat wird von allen unter der „ersten Materie" verstanden.

Zum ersten Schritt: „Wir sprechen (zunächst) ganz im allgemeinen von einer ersten Materie, d. h. von einem ersten Substrat (subiectum) der Veränderungen und Formen, abstrahieren aber noch davon, von welcher Art (quale) dieses Substrat ist ... So gesehen ist es ebenso evident, daß es eine erste Materie gibt, wie es evident ist, daß es in den Dingen Veränderungen zu verschiedenen Formen hin gibt. Denn bei jeder derartigen Veränderung wird ein (sich durchhaltendes) Substrat vorausgesetzt, wie (früher) schon bewiesen wurde und auch

[55] Disp. met. (Anm. 53) d. 1 s. 2 n. 8.

durch Erfahrung feststeht. Entweder setzt nun dieses Substrat wieder ein anderes voraus oder nicht. Setzt es keines voraus, so ist es erstes Substrat, und wir haben das, was wir suchten. Setzt es aber seinerseits ein anderes Substrat voraus, so kehrt die Frage wieder. Es ist aber einleuchtend, daß es hier keinen Fortgang ins Unendliche geben kann. Also muß man bei einem ersten Substrat stehen bleiben, das heißt: bei einer ersten Materie." [56]

Wie sind in dieser Ableitung die vier genannten Stufen verwirklicht? Die 1. Stufe ist das sinnlich wahrnehmbare Geschehen, etwa das Verdampfen von erhitztem Wasser. Die 2. Stufe ist die begriffliche Erfassung dieses Phänomens als einer Veränderung: Das weniger werdende Wasser verschwindet nicht völlig, sondern geht allmählich in den Dampf über, und auch der Dampf entsteht nicht aus dem Nichts, sondern aus dem seinen Charakter als „Wasser" verlierenden Stoff. 3. Stufe: Es ist einsichtig: Wo eines (hier: der Dampf) aus einem andern (dem Wasser) entsteht, muß etwas beiden Gemeinsames von dem einen in das andere übergehen, auch wenn dieses gemeinsame „Substrat" sinnlich nicht wahrnehmbar ist, sich nicht in seinem gemeinsamen Wesen von den beiden verschiedenen Stoffen wahrnehmbar abheben läßt. Diesen Satz setzt Suárez hier als schon früher begründet voraus. So ergibt sich auf der 4. Stufe, daß es dieses gemeinsame Substrat wirklich gibt. Weiter ergibt sich dann durch den einsichtigen Satz des „ausgeschlossenen Dritten", daß dieses Substrat selbst entweder nicht wiederum aus einem noch weiter von der Erfahrung entfernten Substrat und einer hinzukommenden „Form" zusammengesetzt ist oder nochmals in der besagten Weise zusammengesetzt ist. Ist es nicht zusammengesetzt, so haben wir ein erstes Substrat, eine erste „Materie". Im andern Fall kehrt die Frage wieder. Es stellt sich auch wiederum ein einsichtiges Prinzip ein, das den Rückgang ins Unendliche ausschließt („Infinita non est transire"). So ergibt sich also auch in diesem Fall notwendig ein erstes Substrat, eine „erste Materie". Die Struktur der naturphilosophischen Begründung dürfte damit genügend geklärt sein – und nur darauf kam es hier an.

Der zweite Schritt, der die Einzigkeit eines ersten Substrats für alle Veränderungen (in dieser Welt „unter dem Mond") erweisen will, bedarf dafür einer viel weitergehenden empirischen Grundlage, nämlich des Nachweises, daß *alle* Stoffe dieser irdischen Welt sich – unmittelbar oder mittelbar – ineinander verwandeln lassen (übrigens auch die Voraussetzung der Alchimisten, die aus weniger wertvollen Stoffen Gold herzustellen suchten). Suárez meint dazu: „Es ist evident, daß die dem Werden und Vergehen unterliegenden (Stoffe) so verwandelt werden, daß sie in beiden Richtungen (vicissim ac mutuo) auseinan-

[56] Disp. met. (Anm. 53) d. 13 s. 1 n. 4.

der entstehen; darum müssen sie in *einem* gemeinsamen Substrat übereinstimmen, das in ihnen allen (als gleichartiges) bleibt; denn nur so sind sie dieser wechselseitigen Umwandlung (mutuae transmutationis) fähig. Also ist dieses Substrat das erste und darum die erste causa materialis (aller) Dinge dieser Art [57]."

Man fragt sich verwundert: Woher kann Suárez wissen oder auch nur zu wissen vermeinen, daß alle irdischen Stoffe ineinander umwandelbar sind? Man höre und staune: „Das ist aufgrund der Erfahrung evident. Denn die Elemente wirken gegenseitig aufeinander, und eines wird in ein anderes umgewandelt, mittelbar oder unmittelbar, und auch die Mischkörper entstehen aus ihnen und werden folglich auch in sie aufgelöst, und so geschieht es, daß alles unter dem Mond, soweit es auf seine Natur und Zusammensetzung ankommt, ineinander umwandelbar ist [58]." Er vermeint also, *alle* Elemente, d. h. alle Grundstoffe, aus denen alles andere zusammengesetzt ist, zu kennen. Damit ist offenbar nichts anderes gemeint als die altbekannten vier Elemente: Erde (kalt und trocken), Wasser (kalt und feucht), Luft (warm und feucht) und Feuer (warm und trocken), von denen die Paare, die keine der vier Qualitäten gemeinsam haben, nämlich Feuer und Wasser einerseits, Erde und Luft andererseits nicht unmittelbar ineinander verwandelbar sind, alle anderen grundsätzlich wohl. Das bekannteste Beispiel ist die Verdampfung des Wassers, d. h. seine Umwandlung in „Luft", die durch Erwärmung vorbereitet wird.

Das *alles* mußte den Vertretern der neuen Physik, die mit so großer Sorgfalt das Naturgeschehen beobachteten und durch planvoll ersonnene Experimente die Natur zwangen, auf ihre Fragen zu antworten, primitiv, ja schließlich lächerlich erscheinen. Immerhin wird man aber beachten müssen, daß im Lauf des 17. Jahrhunderts erst vereinzelt Kritik an der aristotelischen Elementenlehre geübt wurde (*Joachim Jungius* um 1650, *Robert Boyle* 1661). Aber daß man beinahe grundsätzlich die einfachen Beobachtungen („obvia observatio") der Alten für eine *philosophische* Naturerkenntnis als ebenso bedeutend, wenn nicht gar als fruchtbarer ansah als die mit so viel Sorgfalt betriebenen Forschungen der neuen Physik, das muß man den allzu konservativen Barockscholastikern zum Vorwurf machen. Dadurch haben sie mit dazu beigetragen, daß nun umgekehrt von manchen Verfechtern der neuen Physik jede über die empirische Forschung hinausgehende Philosophie abgelehnt wurde. So erscheint dann als die einzig echte „Philosophie" die „experimentelle Philosophie". Muß nicht etwa diese Einseitigkeit, die im späteren „Positivismus" ihre Vollendung fand, nun auch abgelehnt werden?

[57] Disp. met. (Anm. 53) d. 13 s. 1 n. 5.
[58] Ebd.

Es hat übrigens lange gedauert, bis sich die „positive" Wissenschaft von allen philosophischen Restbeständen „befreit" hat. Die neue Physik bezeichnete das, wovon die mechanische Bewegung bzw. ihre Beschleunigung abhängt, als „Kraft" und verstand darunter die *wirkende* Ursache der Bewegung bzw. Beschleunigung. Daß diese Auffassung über das empirisch Feststellbare hinausgeht und eine Anleihe bei der Philosophie ist, hat erst *David Hume* erkannt. Das strengere Methodenbewußtsein der späteren Physik führte dazu, daß man unter „Kausalität" im naturwissenschaftlichen Sinn nur mehr die regelmäßige zeitliche Aufeinanderfolge der Phänomene verstand. Ganz streng genommen dürfte diese zeitliche Aufeinanderfolge nicht einmal als „notwendig" bezeichnet werden, da auch diese Notwendigkeit keineswegs empirisch gegeben ist. Dann besagt aber die physikalische „Erklärung" im Grunde nichts anderes als: Dies (etwa das Gefrieren des Wassers) wird jetzt geschehen, weil es unter gleichen Umständen (bei gleich niedriger Temperatur) immer geschehen ist. Das genügt für die technische Verwertung, aber ein „Begreifen" des Geschehens ist allein damit noch nicht gegeben [59]. Jedenfalls deutet sich so ein wesentlicher Unterschied an zwischen rein empirischer „Wissenschaft" (Erfahrungswissenschaft) und „philosophischer" Erkenntnis nicht nur des Seienden im allgemeinen (Ontologie bzw. Metaphysik als „erste Philosophie"), sondern auch der einzelnen Teilbereiche des Seienden in einer „zweiten Philosophie". Ein Beispiel mag auch dies erläutern. Eine rein empirische, sich auf Gegebenheiten der äußeren Sinne stützende Erforschung des Bewußtseins kann nur auf die Milliarden von Nervenzellen (Neuronen) und die Dendriten hinweisen, durch die die Neuronen untereinander verbunden sind. Aber ist durch sie die „Einheit des Bewußtseins" erklärt, die in der (inneren) Erfahrung unzweifelhaft gegeben ist? Es ist ein und dasselbe Ich, das z. B. eine ganze Landschaft mit vielerlei Einzelheiten überschaut, dazu vielerlei Geräusche hört, gegebenenfalls auch Geruchsqualitäten wahrnimmt und etwa die nächstliegenden Bäume betastet und weiter sich etwa an dem Anblick erfreut oder den Benzingeruch unangenehm empfindet usw. Was ist dieses Ich? Ein einzelnes Neuron? Ganz gewiß nicht; wozu sonst die Milliarden von Neuronen? Ihre Gesamtheit? Aber diese besteht aus unzähligen Einzelzellen, die untereinander keineswegs identisch sind und von denen jede einzelne nur einen winzigen Bruchteil des Ganzen darstellen kann. Welches Subjekt sieht das Ganze mit einem Blick? Eine Frage, die durch Gehirnphysiologie allein nicht beantwortet werden kann. Ist es nicht eben eine *philosophische* Frage [60]? Gilt dasselbe nicht auch von den berühmten vier Fragen

[59] Vgl. *J. de Vries*, Materie und Geist, Salzburg 1970, 22–47.
[60] Anm. 59, 86–107.

Kants: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?“ [61] Es sind Fragen, die sich unmittelbar nur auf den Menschen beziehen und doch nicht „einzelwissenschaftliche“, sondern „philosophische Fragen“ sind, ja durch sie wird nach Kant „das Feld der *Philosophie* in weltbürgerlicher Bedeutung“ umschrieben, und doch rechnet er nur die erste Frage zur „Metaphysik“. So drängt sich anstelle der Zweiteilung in allgemeine und besondere Wissenschaft bzw. allgemeine und besondere Philosophie eine Dreiteilung auf in erste und zweite Philosophie *und* (nicht-philosophische) Einzelwissenschaft. Gerade das Aufblühen der neuen Physik im 17. Jahrhundert hätte diese Dreiteilung nahelegen können, aber man blieb bei der alten Zweiteilung, und so war die neue Physik „experimentelle Philosophie“. Aber ist denn nicht beides, alte Naturphilosophie und neue Naturwissenschaft (und ähnlich etwa Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft, Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft usw.), auf einen bestimmten *Teilbereich* eingeschränkt und unterscheidet sich dadurch von der einzig allumfassenden Wissenschaft, der Metaphysik? Gewiß, und doch ist eine wesentlich verschiedene Betrachtungsweise dieser Teilbereiche möglich. Sie können einmal allein in ihrer besonderen Eigenart und den innerhalb ihres Bereiches bestehenden Verhältnissen betrachtet werden – und das ist die einzelwissenschaftliche Betrachtungsweise. Sie können aber auch in ihrem Zusammenhang mit und ihrer Bedeutung für die Gesamtheit alles Seienden betrachtet werden – und das ist ihre philosophische Betrachtungsweise. Dabei ist noch eines zu beachten: Weil der Mensch durch seinen Geist auf das Seiende und das Gute ohne Einschränkung ausgerichtet ist, darum ist auch die Frage nach der Bedeutung der Dinge für den Menschen als ganzen (nicht etwa nur als Lebewesen) eine philosophische Frage. Alles Fragen jedoch, das sich allein auf das sinnlich Wahrnehmbare richtet, bleibt einzelwissenschaftliches Fragen.

Gewiß bleiben hier noch manche Fragen offen, besonders was die Abgrenzung von Einzelwissenschaft und „zweiter Philosophie“, d. h. der philosophischen Einzelfächer angeht. Naheliegend erscheint die Antwort, der philosophische Charakter dieser Einzelfächer komme dadurch zustande, daß die Einzelbereiche im Licht metaphysischer Einsichten betrachtet werden. Dann erhebt sich allerdings nicht nur die Frage, ob denn Metaphysik überhaupt möglich ist, sondern auch die weitere Frage, wie dieses Zusammenwirken von Einzelwissenschaft und Metaphysik im allgemeinen und in den besonderen Fällen zu denken sei. Auf die erste Frage hat der Verf. in seinem Buch „Grundfragen der Erkenntnis“ [62] eine Antwort zu geben versucht. Ein

[61] Kant, Logik; Einleitung III; Akad.-Ausg. Bd. 9, S. 25.
[62] München 1980.

Versuch, auf die zweite Frage eine Antwort zu geben, würde den Rahmen dieses Aufsatzes rettungslos sprengen. Es ist mir auch keine Abhandlung bekannt, in der diese Frage grundsätzlich und einigermaßen erschöpfend behandelt wäre. Ihre Lösung setzt ein vertieftes Verständnis des Vorangehens nicht nur einer einzelnen Wissenschaft, sondern eben des Gemeinsamen verschiedenartiger Einzelwissenschaften voraus, dazu natürlich auch ihrer Grenzen und der Möglichkeiten sinnvoller weitergehender Fragen und ihres Verhältnisses zur recht verstandenen Metaphysik.

ThPh 57 (1982) 21–42

Heideggers Einfluß auf das französische Geistesleben

Elemente eines Rückblicks auf die bisherige Rezeptionsgeschichte*

von Rémi Brague

Vor einem deutschen Publikum über Martin Heideggers Einfluß auf das französische Geistesleben berichten zu dürfen, verschafft mir zwar eine große Ehre, bereitet mir aber doch auch ein leises Unbehagen; denn es bedeutet, über Menschen zu sprechen, die ich persönlich kenne und denen ich mich freundschaftlich verbunden weiß. Eine zweite, grundsätzliche Schwierigkeit kommt hinzu. Was bedeutet „Frankreich" in der Frage nach Heideggers Rezeption in Frankreich? Frankreich als rein geographische Größe kann hier nicht gemeint sein. Es geht ja um die spezifisch französische Geistesart. Doch worin besteht sie? Solch eine Frage zu beantworten, fällt mir schwer. Schließlich bin ich kein unbeteiligter Zuschauer. Ich gehöre selbst dem Phänomen an, das ich erörtern möchte.

Heideggers Einfluß auf das französische Geistesleben ist schon einige Male beschrieben worden. Die Philosophen Jean Beaufret und Henri Birault [1] haben die wesentlichen philosophischen Dimensionen der französischen Heidegger-Rezeption zur Sprache gebracht. Sie ließen freilich die Umstände, unter denen sie sich vollzog, außer acht. Winfried Franzen [2] hat die Akzente anders gesetzt. Er teilt eine Menge von Namen und Titeln mit. Die nachexistentialistische Periode berücksichtigt er allerdings nicht mehr. Ich will nun hier nicht wiederholen, was die Genannten hinreichend geboten haben, sondern versuchen, die Lücken, die sie gelassen haben, auszufüllen. Dabei nenne ich viele Ereignisse, Namen und Titel. Man mag meinen Beitrag auch als eine Art Literaturbericht verstehen.

I. Zur Geschichte der französischen Heidegger-Rezeption

1. Frankreich – ein Sonderfall?

Hat es einen Sinn, nach Heideggers Einfluß gerade auf das französische Geistesleben zu fragen? Was zeichnet Frankreich bezüglich der

* Die Abhandlung gibt den Text eines Vortrages wieder, der am 7. 2. 1981 in Freiburg/Br. im Rahmen einer Tagung gehalten wurde, in der die Vielseitigkeit der von Heidegger angeregten wissenschaftlichen Bemühungen deutlich werden sollte.

[1] *J. Beaufret*, Heidegger vu de France, in: *Ders.*, Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger (Bibliothèque Médiations 85), Paris: Denoël/Gonthier 1971, 197–209; *H. Birault*, Heidegger und Frankreich. Überlegungen zu einer alten Verbindung, in: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposion, Stuttgart 1977, 46–53.

[2] *W. Franzen*, Martin Heidegger (Sammlung Metzler 141), Stuttgart 1976.

Heidegger-Rezeption vor Italien, Japan oder vor den Vereinigten Staaten aus? Vielleicht zunächst dies, daß Heidegger selbst das Gespräch mit den Franzosen schon früh ausdrücklich suchte, während er sich kaum in den angelsächsischen Raum hineinbegab. Und Heideggers Gespräch mit den Franzosen darf als einigermaßen gelungen betrachtet werden. Wie aber steht es heute? Verdient die gegenwärtige französische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken eine besondere Beachtung? Eines steht auf jeden Fall fest: Ob geachtet oder verachtet, der Name Heidegger gehört in Frankreich nicht der Vergangenheit an. Zwar warten die „Vorlesungen", die erst vor kurzem zugänglich wurden, noch auf ihre Übersetzung. Gleichwohl liegt Heideggers Werk schon fast vollständig in sorgfältigen Übersetzungen vor – sogar in Taschenbuchausgaben. Eine verblüffende Ausnahme ist zu erwähnen: Von „Sein und Zeit" ist bislang nur der erste Abschnitt (bis § 44) übersetzt worden. Einige Texte sind im Französischen leichter zugänglich als im Deutschen, z. B. die fast verschollene Rede, die Heidegger 1933 bei der Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg/Br. gehalten hat, oder das Züricher Seminar von 1951 [3]. Es gibt aber ein noch größeres Paradoxon: Die französische Nachschrift dreier in Le Thor (Provence) gehaltener Seminare bildet das Original eines Werkes, das ins Deutsche rückübersetzt wurde. Die Übereinstimmung des französischen Protokolls mit den Heideggerschen Gedanken blieb allerdings nicht unbestritten [4]. Manche Franzosen befassen sich mit der Deutung des Werkes Heideggers. Fortwährend erscheinen Bücher, Akademieabhandlungen über Heidegger [5]. Tagungen finden statt, Rundfunksendungen werden ausgestrahlt. Es sieht also so aus, als ob Heideggers Einfluß heute in Frankreich stärker sei als in Deutschland.

Ein beachtlicher Einfluß des Heideggerschen Denkens auf das französische Geistesleben – das ist die eine Seite. Es gibt aber auch die andere: Heidegger wird bisweilen auch bei uns, und zwar viel-

[3] Die Rektoratsrede wurde von Gérard Granel in einem verbotenen Heft einer Studentenzeitschrift von Toulouse veröffentlicht; vgl. auch L'auto-affirmation de l'université allemande. Discours de Rectorat, 27 Mai 1933, in: M. Heidegger, Discours et proclamations, übersetzt von J. P. Faye in: Médiations (Paris: Denoël & Gonthier) 3 (1961), 145–149; M. Heidegger, Seminaire de Zurich (6. 11. 1951), in: Po&sie (Paris: Berlin) 13 (1980), 52–63.

[4] Die Veröffentlichung verursachte in den Kreisen der Heidegger-Interpreten eine Spaltung. Eine Gruppe schrieb Heidegger einen Brief, der die Übereinstimmung des französischen Protokolls mit dem ursprünglichen Gedanken in Zweifel zog. Der Brief wurde nicht veröffentlicht. Vgl. *A. Renaut*, La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie: de Heidegger à Hegel, in: Les Etudes philosophiques 32 (1977) 485–492, und die Antwort von *J. Beaufret*, À propos de *Questions IV* de Heidegger, ebd. (1978), 233–245. Der deutsche Text: M. Heidegger, Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973. Übers. der französischen Seminarprotokolle und Nachwort von Curd Ochwadt, Frankfurt/M. 1977.

[5] Man entnehme die bibliographischen Daten über diese Arbeiten den üblichen Bibliographien. Ich erwähne sie hier also nur ausnahmsweise.

leicht heftiger als in Deutschland, abgelehnt. Der barscheste und grobschlächtigste Angriff auf Heidegger, den es auf dem deutschen Markt gibt, wurde aus Frankreich importiert[6]. Die Angreifer argumentieren meistens politisch und soziologisch: Heideggers Philosophie sei der Ausdruck der Angst der akademischen Bildungselite vor dem Aufkommen der Rationalisierung und Technisierung der Zivilisation. Diese Kritik kommt deutschen Ohren bekannt vor; denn manche Franzosen entlehnen ihre Argumente den „Frankfurtern" und geben ihnen lediglich einen französischen Anstrich. Da ich vom spezifisch Französischen in der französischen Heidegger-Rezeption sprechen soll, könnte ich sie außer acht liegen lassen, wenn nicht einige Züge von einer typisch französischen Haltung zeugten. Ein Beispiel: Eine bekannte Monographien-Reihe bringt auf dem Umschlag des Heidegger-Bändchens ausnahmsweise nicht das Bild des Philosophen, sondern von in Bäumen spielenden Sonnenstrahlen – ohne Zweifel eine Anspielung auf die wohlbekannte Dunkelheit der teutonischen (Gedanken-)Wälder: für manche Franzosen das schnell assoziierte Gegenstück zur vielzitierten cartesianischen Klarheit[7].

2. Bereiche möglicher Einflußnahme

Stecken wir nun das Feld ab, auf dem von einem Einfluß Heideggers überhaupt gesprochen werden kann. Dabei bin ich mir dessen bewußt, daß „Einfluß" ein unscharfer Begriff ist[8]. Einen ersten möglichen Bereich klammern wir gleich aus: Bekanntlich war Heidegger mit einigen bedeutenden französischen Dichtern und Künstlern befreundet. Sieht man von Paul Celan ab, der zwar die französische Staatsangehörigkeit besaß, aber auf Deutsch schrieb, kann man Georges Braque oder René Char nennen[9]. Kann man hier indes von einem „Einfluß" sprechen, da doch das „Handwerk" des Dichters von dem des Denkers trotz aller Ähnlichkeit grundverschieden ist? Weggenossen sind sie freilich. Aber ihre Wege laufen nebeneinander her.

Wo kann ein Einfluß Heideggers erwartet werden? Während in Deutschland ein Einfluß in praktisch allen Wissensgebieten aufgezeigt werden kann, ist der Einflußbereich in Frankreich enger. Neh-

[6] *P. Bourdieu*, Die politische Ontologie Martin Heideggers, Frankfurt/M.: Syndikat 1976.

[7] Über die Unklarheit des Stils R. Descartes' vgl. *P. Claudel*, Œuvres en prose, Paris: nrf 1965 (Coll. de la Pléiade), 439. Über Descartes' Sprachgebrauch unterrichtet ausführlich *P. Cahné* – ein Schüler von Jean Beaufret – in: Un autre Descartes. Le philosophe et son langage, Paris: Vrin 1980.

[8] Vgl. *M. Heidegger*, Was heißt Denken?, Tübingen 1954, 164: „Was wir als die Wirkungen eines Denkens vor- und feststellen, sind die Mißverständnisse, denen es unausweichlich anheimfällt."

[9] *R. Munier*, der Heideggers Humanismusbrief übersetzt hat, ist auch als Dichter bekannt. Vgl. Contre l'image, nrf 1963 (Coll. Le Chemin); Le seul, Paris: Tchou 1970; D'un seul tenant, Paris: Tchou 1970; zu *M. Deguy* vgl. Anm. 26.

men wir die herkömmliche Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften auf. Im Bereich der Naturwissenschaften hat Heidegger bei uns kaum Einfluß ausüben können. Nun sind diese Wissenschaften natürlich nicht der Ort, wo wir spontan einen solchen Einfluß erwarten. Einige deutsche Forscher haben dennoch das Werk Heideggers als Anregung oder wenigstens als Herausforderung empfunden, ohne daß sie damit die Grenzen ihrer jeweiligen Fächer überschritten. In Frankreich geschah das meines Wissens überhaupt nicht. Vergeblich würde man das französische Pendant zu Forschern wie C. F. von Weizsäcker oder Werner Heisenberg oder sogar zum Logiker und Historiker der Mathematik Oskar Becker suchen. Zwar hat Alexandre Koyré beansprucht, ein Kenner des Werkes Heideggers zu sein. Dennoch bleibt seine Haltung zu Heidegger, die er in einem von Mißverständnissen nicht völlig freien Aufsatz [10] skizziert, entschieden ablehnend. Seine wissenschaftsgeschichtlichen Auffassungen haben mit Heideggers diesbezüglichen Äußerungen nicht viel zu tun. Seit kurzem herrscht indes in den Kreisen der Naturwissenschaftler die deutliche Tendenz, die Frage nach dem Wesen der „Zeit" (im Anschluß an das physikalische Problem der Zeitmessung) erneut zu stellen. Da begegnen manche junge Physiker der Heideggerschen Problematik. Dasselbe gilt für die Frage nach dem „Ding". In Nizza haben vor kurzem Naturforscher und Philosophen in einem Seminar Heideggertexte zu dieser Frage gelesen. Im übrigen mögen Arbeiten, die im Geiste Heideggers vom Wesen der neuzeitlichen Naturwissenschaft handeln, einen Einfluß auf die Naturwissenschaftler ausüben. Aber all das ist über Anfänge noch nicht hinausgekommen.

Auch aus dem Bereich der Geisteswissenschaften ist hier nicht viel zu berichten. Auf dem Gebiet der klassischen Philologie könnte man ein Buch über die frühgriechische Wahrheitsauffassung nennen. Heideggers Auffassung von der Aletheia wird in ihm erwähnt [11]. Das Gespräch über diese Beschäftigung mit Heidegger kann freilich erst einsetzen, wenn der zweite Band erschienen ist.

Aus der Literaturwissenschaft ist die Habilitationsschrift des Heidegger- und Nietzscheübersetzers Julien Hervier zu erwähnen [12]. Maurice Blanchot, ein Schriftsteller und Literaturkritiker, hat in sei-

[10] *A. Koyré*, L'évolution philosophique de Martin Heidegger, in: *Ders.* Etudes d'histoire de la pensée philosophique, Paris: Colin 1961, 247–277; später dasselbe in: *Ders.* Etudes . . . , nrf 1971 (Coll. Bibliothèque des Idées), 271–304; ursprünglich in: Critique 1 (1946).

[11] *J.-P. Levet*, Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque, Bd. 1, Paris: Belles-Lettres 1976, 48 f. Eine eingehende Kritik des Verfahrens, das Heidegger im Umgang mit der Sprache der Vorsokratiker anwendet, liefern *J. Bollack / H. Wismann*, Heidegger l'incontournable, in: Actes de la recherche en sciences sociales 5–6 (1975) 157–161.

[12] *J. Hervier*, Deux individus contre l'histoire. Pierre Drieu la Rochelle, Ernst Jünger, Paris: Klinsieck 1978.

nen Werken [13] zahlreiche Begriffe Heideggers aufgenommen und dessen Hölderlin-Interpretationen mehrfach ausführlich besprochen und gewürdigt. In der Zunft der französischen Germanisten erweckten hingegen Heideggers Arbeiten über Hölderlin, Trakl, Rilke u. a. keinen Widerhall. Der textimmanente Positivismus behält die Oberhand und hemmt jede Reflexion über die Interpretationsmethode. Die Theoretiker des Umgangs mit der Literatur lassen sich lieber von der Soziologie oder von der Psychoanalyse beeinflussen.

Der Psychoanalytiker Jacques Lacan bekennt, der deutsche Denker habe einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt. Davon zeugt das Vorwort, das er der deutschen Ausgabe seiner Schriften vorausgeschickt hat [14]. Lacan kannte Heidegger persönlich. Es ist freilich schwierig, Heideggers Einfluß auf Lacan genau abzuschätzen. Dies schon darum, weil er beim Zitieren gern auf die Anführungszeichen verzichtet. Für Lacan ist Heidegger der große Denker der Sprache, die im Menschen spricht. Lacan selbst bemüht sich um dieses Thema im Kontext der psychoanalytischen Theorie.

3. Die Begegnung der französischen Philosophie mit Heidegger

Bedeutsamer als Heideggers Einfluß auf die Vertreter der Wissenschaften (sciences) ist sein Einfluß auf die Vertreter der Philosophie (lettres). Es würde allerdings zu weit führen, die Geschichte dieser Heidegger-Aufnahme Schritt für Schritt nachzuzeichnen, da sie mehr als fünzig Jahre umspannt. Dabei müßten Dutzende von Namen genannt und gewürdigt werden. Nur einige Hauptlinien seien hier herausgehoben, oder besser gesagt: Einige Anfänge und Wendepunkte seien genannt. Das, was aus ihnen folgte, soll später thematisch zusammengefaßt werden.

Die vermutlich erste Begegnung eines Franzosen mit Heideggers Denken ereignete sich über einen seltsamen Umweg: über Japan. Als Graf Shuzo Kuki, von dem in „Unterwegs zur Sprache" die Rede ist, in Europa studierte, entschloß er sich, seine französischen Sprachkenntnisse aufzufrischen. Er fuhr 1926 nach Paris, und über ein Zeitungsinserat kam er mit dem damals 21jährigen Jean-Paul Sartre in Kontakt. Dieser, ein Schüler der École Normale Supérieure, sollte ihn über die französische Philosophie informieren. Kuki seinerseits berichtete begeistert von seinem Marburger Lehrer. So hörte Sartre von Heidegger schon vor dem Erscheinen von „Sein und Zeit".

[13] Vgl. z. B. *M. Blanchot*, La parole ‚sacrée' de Hölderlin, in: *Ders.*, La part du feu, nrf 1949 (Coll. blanche), 118–136; L'itinéraire de Hölderlin, in: *Ders.*, L'espace litteraire, 1955 (Coll. blanche), 283–292. Blanchots Beitrag zur Heidegger-Festschrift von 1959 wurde später in L'attente, l'oubli, nrf 1962 (Coll. blanche) veröffentlicht. Vgl. auch L'écriture du désastre, nrf 1980 (Coll. blanche), wo auf den Heideggerschen Ereignisbegriff hingewiesen wird.

[14] *J. Lacan*, Schriften Bd. I–III, Olten 1973–1979.

Nach der Veröffentlichung dieses Werkes setzte der Einfluß Heideggers auf das französische Geistesleben ein. 1928 bis 1930 hielt Georges Gurvitch, der später als Soziologe bekannt wurde, eine Reihe von Vorlesungen über die deutsche Philosophie der Gegenwart. 1930 faßte er sie in einem Buch zusammen, dessen letztes Kapitel über Heidegger handelt [15]. An den Davoser Sommerhochschulwochen von 1929 nahmen einige Franzosen teil, sowohl hochberühmte Hochschullehrer – z. B. der Neukantianer Léon Brunschvicg und der Germanist Henri Lichtenberger – als auch Studenten: Jean Cavaillès, Maurice de Gandillac, Emmanuel Levinas, der aus Straßburg kam. 1931 erschien die vermutlich erste Übersetzung von „Was ist Metaphysik?" in der Zeitschrift „Bifur" [16]. 1932 veröffentlichte Emmanuel Levinas, der schon in seiner Doktorarbeit von 1930 [17] Heidegger erwähnt hatte, einen Artikel über Heideggers Seinslehre [18]. Später wandte sich Levinas gegen den einst leidenschaftlich bewunderten Meister und behauptete nun die Priorität der Ethik vor jeder Ontologie. Er setzte bei der Begegnung mit dem Nächsten als demjenigen Seienden ein, das dem Sein nicht untergeordnet werden darf. In diesem Versuch, Heidegger aus den Angeln zu heben, treten deutliche Spuren der jüdischen Ethik zutage.

1937 erschien eine Sammlung ausgewählter Texte aus „Was ist Metaphysik?", „Vom Wesen der Wahrheit", dreizehn Abschnitte aus „Sein und Zeit" (§§ 46–53 – der Tod, und §§ 72–76 – die Geschichtlichkeit), der Schlußteil des Kantbuches (§§ 42–45) und der Vortrag „Hölderlin und das Wesen der Dichtung" von 1936 [19]. Der Übersetzer dieser Texte, Henri Corbin, wurde später durch Pionier-Arbeiten über die islamische Philosophie, zumal Persiens, bekannt. Diese Arbeiten zeigen allerdings nur wenige Spuren eines Heideggerschen

[15] *G. Gurvitch*, Les tendances actuelles de la philosophie allemande, Paris: Vrin 1930; über Heidegger vgl. 207–234.

[16] In: Bifur 8 (1931) 9–27, übersetzt von M. Corbin-Petithenry, eingeleitet durch A. Koyré (5–8). Dieser Text – die erste Übersetzung in eine europäische Sprache – steht nicht in der sonst ausgezeichneten Heidegger-Bibliographie von Hans-Martin Saß, Meisenheim 1968. Zu den Umständen der damaligen Publikation vgl. die Bemerkung von *D. Hollier*, Le collège de sociologie, Paris: Gallimard 1979, 55 f. In Bifur 8 (1931) findet sich S. 169 auch die seltsame Personalien-Notiz: „Heidegger gehört zu den wichtigsten Philosophen aus Deutschland. Er hat die Philosophie des Nichts (néant klein geschrieben) begründet. Es wird erzählt, deren Offenbarung sei beim Skilaufen über ihn gekommen." In demselben Heft erschien einer der frühesten Texte des damals noch ganz unbekannten 26jährigen Jean-Paul Sartre.

[17] *E. Levinas*, Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris: Vrin 1930. Hinweise auf Heidegger ebd. 14 f., 218.

[18] *Ders.*, Martin Heidegger et l'ontologie, in: Revue Philosophique de la France et de l'étranger 53 (1932) 395–431.

[19] *M. Heidegger*, Qu'est-ce que la métaphysique?, suivi d'extraits sur „l'être et le temps" et d'une conférence sur Hölderlin, nrf 1937 (Coll. Les Essais, VII). Mit einem Geleitwort von Heidegger, ebd. 7 f.

Einflusses [20]. Fast gleichzeitig begann Jean-Paul Sartre seine Werke zu veröffentlichen: 1938 erschien „La Nausée", ein Roman, der das Grunderlebnis der Kontingenz zur Sprache bringt; dann 1943 das Hauptwerk „L'Être et le Néant". Von Jean-Paul Sartres persönlicher Entwicklung kann hier nicht gesprochen werden. Seine späteren Stellungnahmen zu Heidegger, den er erst 1953 traf, sind nicht zahlreich und meist ablehnend: Der Fall Heidegger, schreibt er 1960, sei „zu verwickelt, als daß ich ihn hier (d. h. im Zusammenhang einer marxistisch orientierten Kritik der Jasperschen Existenzphilosophie) darstellen könnte" [21]. 1961 schrieb er anläßlich eines Nachrufes auf Merleau-Ponty: „Wo von Offenheit zum Sein geredet wird, da wittere ich die Entfremdung [22]."

Nach dem Krieg spielte der sogenannte Existentialismus eine große Rolle. Heideggers Denken wurde der Sartreschen Philosophie benachbart angesehen. Nachdem man lange von „Heidegger und Jaspers" zu sprechen gepflegt hatte, hieß das Losungswort nun „Heidegger und Sartre". Folglich sahen sich diejenigen, die die Heidegger-Aufnahme fördern wollten, vor die Aufgabe gestellt, die Originalität des deutschen Denkers herauszustellen. Wie es im französischen Sprachraum nicht selten der Fall ist, kam die erste Anregung von der Peripherie her, aus Belgien nämlich, wo Alphonse de Waelhens 1942 das erste Buch veröffentlichte, das ausdrücklich Heidegger gewidmet war [23]. Erst 1948 erschien die erste selbständige Übersetzung eines Werkes: „Vom Wesen der Wahrheit" [24]. Auch sie ist A. de Waelhens (zusammen mit Walter Biemel) zu verdanken. Danach – ab 1953 – erschienen die weiteren Werke in rascher Folge. Später hat de Waelhens einen beträchtlichen Teil seiner Zeit der Deutung des Heideggerschen Denkens gewidmet.

Zwei Namen sollen an dieser Stelle besonders herausgestellt werden. Zunächst ist der 1907 geborene Jean Beaufret zu nennen. Er hat keinesfalls nur durch seine gedruckten, meistens nicht sehr umfangreichen Werke Einfluß ausgeübt. Dabei denke ich an eine Ausgabe des Lehrgedichtes des Parmenides und vor allem an drei Bände mit gesammelten Aufsätzen, die er „Gespräche mit Heidegger" betitelt

---

[20] Über Corbins Entwicklung unterrichtet der Nachruf von *J. L. Vieillard-Baron, H. Corbin* (1903–1978), in: Les études philosophiques 35 (1980) 73–89. Vgl. auch das Corbin-Heft der Cahiers de l'Herne, Paris 1981.

[21] *J. P. Sartre*, Critique de la raison dialectique, nrf 1960 (Coll. Bibliothèque des Idées), 21, Anm. 1.

[22] *Ders.*, Situations IV, nrf 1964 (Coll. blanche), 275 f.; ursprünglich in: Les Temps modernes, oct. 1961.

[23] *A. de Waelhens*, La philosophie de M. Heidegger, Löwen: Nauwelaerts 1942.

[24] *M. Heidegger*, De l'essence de la vérité, Löwen/Paris: Vrin 1948.

hat [25]. Einen tieferen und wahrscheinlich dauerhafteren Einfluß hat er durch seine Tätigkeit als Gymnasiallehrer ausgeübt. In Frankreich gibt es in den Oberstufenklassen der Gymnasien und danach für die Kandidaten der sog. „Grandes Écoles" Unterricht in Philosophie. Manche französische Heidegger-Schüler, z. B. François Fédier, François Vezin, Michel Deguy [26] haben dem Dozieren an einer Universität die unauffälligere, aber vielleicht fruchtbarere Laufbahn des Gymnasiallehrers vorgezogen. Jean Beaufret hat absichtlich darauf verzichtet, auf das Renommée eines selbständigen Denkers zuzuarbeiten. Er wollte im Schatten seines Meisters und Freundes bleiben. Man mag bedauern, daß er bisher nicht gewagt hat, ein ganz eigenständiges Werk herauszubringen. Auf jeden Fall zeugt sein gründliches Heidegger-Studium von einer ganz neuen Haltung Heidegger gegenüber. Während seine Vorgänger sich zwar für Heidegger interessierten, dann jedoch mehr oder weniger ihre eigenen Wege gingen, hat sich Beaufret zeit seines Lebens in das Heideggersche Denken vertieft. Heute steht fest: Fast alle Franzosen, die sich Heideggers Gedankenwelt aneignen wollten – aus welchen Motiven auch immer –, stehen in seinem Sog.

Als Zweiter ist der 1918 geborene Henri Birault zu nennen. Vor einigen Jahren ließ er eine Reihe von Artikeln über Heidegger, die einen Zeitraum von fast dreißig Jahren umspannen, in ein umfängliches Buch einmünden [27]. Für Birault, den Professor an der Sorbonne, ist Heidegger nicht nur ein Gegenstand philosophiegeschichtlicher Forschung, sondern der entscheidende Partner bei dem leidenschaftlichen Gespräch mit Kant, Nietzsche und Pascal.

Jede zustimmende Rezeption hat auch ihre Kehrseiten. Sie kann zu einer verharmlosenden Einbalsamierung verkommen. Im Falle Hei-

---

[25] *J. Beaufret*, Le poème de Parménide, Paris: Presses Universitaires de France, (P. U. F.) 1955; *Ders.*, Dialogue avec Heidegger, Bd. I: Philosophie grecque, Paris: Minuit 1973; Bd. II: Philosophie moderne, Paris: Minuit 1973; Bd. III: Approche de Heidegger, Paris: Minuit 1974. Der erste Band ist von C. Maihofer ins Deutsche übersetzt worden: „Wege zu Heidegger", Frankfurt/M. 1976. Vgl. auch die in Anm. 1 zitierte Aufsatzsammlung, die diejenigen Artikel enthält, die zur ersten Begegnung Heideggers mit Beaufret führten.

[26] Neben seinem Beruf als Lehrer ist *F. Fédier* als Übersetzer tätig. Wir verdanken ihm die französische Fassung von „Unterwegs zur Sprache", von „Vom Wesen und Begriff der Physis", von „Zeit und Sein" usw. Er hat auch B. Allemanns Buch „Hölderlin und Heidegger" übersetzt. *M. Deguy* ist auch als Schriftsteller und Essayist bekannt; vgl. Fragment du cadastre, nrf 1960 (Coll. Le Chemin); Poèmes de la presqu'île, nrf 1962 (Coll. Le Chemin); Le monde de Thomas Mann, Paris: Plon 1962; Biefs, nrf 1964 (Coll. blanche); Oui-dire, nrf 1966 (Coll. blanche); Actes, nrf 1966 (Coll. blanche); Figurations. Poèmes-Propositions – Etudes, nrf 1969 (Coll. Le Chemin); Tombeau de Du Bellay, nrf 1973 (Coll. Le Chemin); Jumelages, Paris: Le Seuil 1978; Made in U. S. A., Paris: Le Seuil 1978. Vgl. auch *P. Quignard*, M. Deguy, Paris: Seghers 1975.

[27] *H. Birault*, Heidegger et l'expérience de la pensée, nrf 1978 (Coll. Bibliothéque de Philosophie).

deggers kommt hinzu, daß sein Einfluß in Frankreich durch ganz bestimmte Persönlichkeiten vermittelt worden ist. Auch ein großer Meister kann nicht verhindern, daß seine Schüler möglicherweise eine Clique von Epigonen bilden, deren Reden und Handeln andere potentielle Schüler abschrecken. Der Weihrauch kann Husten verursachen. Von daher kommt es vielleicht, daß den französischen Heidegger-Schülern oft vorgeworfen werden mußte, sie seien unfähig, mit anderen philosophischen Schulen in ein fruchtbares Gespräch zu treten. Ob die Schuld allein bei den Heidegger-Schülern liegt, mag dahingestellt bleiben. Es ist leider eben auch wahr, daß die möglichen Gesprächspartner sich jedem Annäherungsversuch verschließen. Die Spaltung der Philosophie in Schulen und Richtungen, die nicht miteinander verkehren, ist ein in Frankreich unübersehbares Phänomen [28].

4. Erste Folgen der Begegnung Frankreichs mit Heidegger

Was ist all den „Heideggerianern" gemeinsam? In knapper Form: die Idee der Metaphysik als eines gegliederten und doch einheitlichen Zusammenhangs, auf den es in neuer Weise zu schauen gilt, damit die Grundfrage nach dem Sein anders gestellt und gegebenenfalls beantwortet werden kann. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Heideggers Einfluß dazu führt, daß die Geschichte der Philosophie bzw. der als Metaphysik begriffenen Philosophie als Ganze studiert wird. Dieser Umstand kann vielleicht die seltsame Tatsache erklären, daß die Französischen Heidegger-Schüler wenig über ihren Meister, aber viel über Denker aus früheren Epochen schreiben.

Wer die Metaphysik als ein Ganzes betrachtet, kann unmöglich einer bestimmten Epoche einen deutlichen Vorrang einräumen. Dennoch ist es sinnvoll zu fragen, welchen Denkern die Vorliebe der Franzosen gilt. Die französischen Heidegger-Schüler interessieren sich besonders für deutsche Denker: für die Idealisten (Jacques Taminiaux) [29], für Kant (Gérard Granel) [30], für Hegel (Dominique Janicaud) [31], für Schelling (Jacques Rivelaygue) [32]. Ein ähnliches Interesse

[28] Vgl. dazu *J. Bouveresse*, Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein, Paris: Minuit 1976, II.

[29] *J. Taminiaux*, La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel, den Haag: Nijhoff 1967.
J. Taminiaux hat Hegels „System der Sittlichkeit" übersetzt und eingeleitet. G. W. F. Hegel, Système de la vie éthique, traduit et présenté par J. T., Paris: Payot 1976.

[30] *G. Granel*, L'équivoque ontologique de la pensée kantienne, nrf 1970 (Coll. Bibliothèque de Philosophie).

[31] *D. Janicaud*, Hegel et le destin de la Grèce, Paris: Vrin 1975.

[32] *J. Rivelaygue*, Schelling, du système à la critique, in: Les Etudes philosophiques 31 (1976) 367–377; *Ders.*, Essence et fondement: actualité de la doctrine de l'essence, in: The independent Journal of Philosophy 3 (1979) 17–22.

gilt Husserl (Gérard Granel) [33] und Nietzsche (Michel Haar) [34]. Über Descartes hat Jean-Luc Marion zwei bahnbrechende Bücher geschrieben [35]. Aus dem Bereich der Mediävistik kann ich z. Z. nur die Arbeit von Reiner Schürmann über Meister Eckhart anführen [36]. Die beiden Bücher, die Pierre Aubenque über Aristoteles geschrieben hat, zeugen von einem deutlichen Einfluß Heideggerscher Einsichten [37]. Auf dem Feld der Vorsokratikerforschung ist neben der schon erwähnten Parmenides-Ausgabe von Jean Beaufret auch ein Buch über Heraklit zu nennen, das Kostas Axelos abgefaßt hat [38]. Jean-François Courtine, der sich mit der ganzen metaphysischen Überlieferung vertraut gemacht hat, ist dabei, zahlreiche Vorarbeiten über Suárez und über Schelling durch eine Geschichte der Subjektivitätsmetaphysik abzuschließen.

Philosophiegeschichte wird nicht um ihrer selbst willen betrieben. Das kommt besonders deutlich im Werk von Emmanuel Martineau zum Vorschein. Er hat in zahlreichen Artikeln über unterschiedliche Themen und in einem Buch über Malewitsch [39] versucht, eine Philosophie der Freiheit und der Selbstheit (ipséité) zu entwerfen.

Heideggers Einfluß beschränkt sich selbstverständlich nicht auf die Erforschung der Geschichte der Philosophie. Für manche wird Heidegger zum Ansporn, einen eigenen Denkweg zu gehen. Zur Zeit kann ich gleichwohl kaum einen Philosophen nennen, der in einer freien und schöpferischen Weise Heidegger nachfolgt und also weder in der Erforschung des Heideggerschen Werkes noch in einer bloßen Heidegger-Kritik steckenbleibt. Immerhin kann ich auf das Werk Henri Maldineys hinweisen. In seinen Vorlesungen in Lyon und in zwei Aufsatzsammlungen wertet er seine gründlichen Kenntnisse

---

[33] *G. Granel*, Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, nrf 1969 (Coll. Bibliothèque de Philosophie); vgl. auch die Aufsatzsammlung „Traditionis traditio", nrf 1972 (Coll. Le Chemin).

[34] *M. Haar*, «Nietzsche» in: Histoire de la Philosophie, Encyclopédie de la Pléiade, Paris: nrf 1974, 307–353, und Übersetzungen in der neuen Nietzsche-Gesamtausgabe: F. Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, Paris: nrf.

[35] *J. L. Marion*, Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae, Paris: Vrin 1975; Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement, Paris: P. U. F. 1981.

[36] *R. Schürmann*, Maître Eckhart ou la joie errante, Paris: Denoël 1972.

[37] *P. Aubenque*, Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne, Paris: P. U. F. 1962; La prudence chez Aristote, Paris: P. U. F. 1963; vgl. auch den Nachruf „Heidegger – in memoriam", in: Les études philosophiques 31 (1976) 259–272.

[38] *K. Axelos*, Héraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité, Paris: Minuit 1962. In diesem Zusammenhang wäre auch Barbara Cassins Ausgabe des Ps. Aristotelischen Traktats: de Melisso Xenophane Gorgia zu erwähnen: Si Parménide. Le traité anonyme De MXG. Edition critique et commentaire, Presses Universitaires de Lille III (= P. U. L.) 1980. Vgl. bes. den. S. 70 ff. angestellten Vergleich zwischen Heideggers und Gorgias' Parmenidesauslegungen.

[39] *E. Martineau*, Malévitch et la philosophie. La question de la peinture abstraite, Lausanne: L'Age d'Homme 1977.

über Heidegger für eine Besinnung auf die Kunst (bes. die Malerei und die Dichtung) und die Sprache aus [40].

Es fällt mir schwer, über die sogenannten „nouveaux philosophes" zu sprechen. Dieses Etikett wurde nämlich aus Gründen der Werbung erfunden. Es wird allerdings von denjenigen, denen man es angeklebt hat, meistens abgelehnt. Von einer einheitlichen Schule kann bei den „nouveaux philosophes" ebensowenig die Rede sein wie bei den „Strukturalisten". Das Bild, das einige von ihnen von Heidegger zeichnen, deckt sich oft mit dem der Journalisten: Sie verweisen auf Heideggers Feindschaft der Technik gegenüber, auf seine Sehnsucht nach dem natürlichen Leben usw. und nehmen ihn als Vertreter des ökologischen Bewußtseins in Anspruch.

Die Philosophen, von denen die Rede war, unterscheiden sich dadurch voneinander, daß sie jeweils einen anderen Aspekt des Heideggerschen Erbes betonen. Vielfach wird aber auch das Werk Heideggers in seiner Ganzheit betrachtet und beurteilt. Die Grundfrage lautet für die Franzosen ganz grob ausgedrückt: Wenn die bisherige Philosophie als Metaphysik „verwunden" (ein von Heidegger in diesem Zusammenhang gebrauchter Begriff) ist, was bleibt zu „tun", oder worauf sollen wir warten? Mit anderen Worten: Die Frage nach dem „anderen Anfang" drängt sich auf. In den verschiedenen Antworten liegen Weichenstellungen für die Wege in die Zukunft.

Bisweilen wird die Heideggersche Rekonstruktion der metaphysischen Tradition relativiert, indem die Denker, die Heidegger nur am Rande behandelt, gegen ihn ins Feld geführt werden. So argumentiert man mit Plotin, Spinoza, Fichte, Schopenhauer gegen Heidegger [41].

Wer dagegen der Heideggerschen Destruktion der Metaphysik zustimmt, steht noch einmal am Scheideweg. Entweder er sieht in der Situation, die sich aufgetan hat, den Ansatz für einen neuen Weg nach vorn, oder aber er bestreitet die Möglichkeit einer Alternative und entlarvt jeden Versuch, doch noch einmal ein alternatives Konzept zu entfalten, als Überbleibsel einer heimlich fortbestehenden metaphysischen Haltung. In diesem Fall hat die Destruktion der Metaphysik einen Sinn in sich. Mit einem Durchbruch zu einer „ursprünglichen Erfahrung" wird dann nicht gerechnet. Für solch einen Durchbruch, den Heidegger selbst nur angedeutet hat, hat übrigens Jacques

[40] *H. Maldiney*, Regard, parole, espace, Lausanne: L'Age d'Homme 1973; Aîtres de la langue et demeures de la pensée, ebd. 1975.

[41] In seinem Beitrag „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique", in: Le néoplatonisme (Colloque international du C. N. R. S.), C. N. R. S. 1971, 101–108, bes. 103 f. liefert Pierre Aubenque ein sehr interessantes Beispiel dieses Versuchs, indem er die unbestreitbar heikle Frage stellt, inwiefern der Neuplatonismus noch innerhalb der onto-theologischen Verfassung der Metaphysik bleibt. Nach Aubenque enthält die plotinische Henologie schon die Ansätze zu deren Überwindung. Vgl. auch *J. Derrida*, Marges. De la philosophie, Paris: Minuit 1972, 77, Anm. 27.

Derrida die Formel der „espérance heideggerienne" geprägt [42], eine Formel, die insofern aufschlußreich ist, als das Französische genauer als das Deutsche zwischen dem bloß menschlichen Hoffen (espoir) und der göttlichen Tugend der Hoffnung (espérance) unterscheidet. In Jacques Derridas Skepsis der „espérance heideggerienne" gegenüber begegnen wir einem Versuch, Heideggers Destruktion der Metaphysik gegen Heidegger selbst anzuwenden. Ich weiß nicht, ob Derrida in Deutschland beachtet wird. Wahrscheinlich bleibt sein Einfluß begrenzt, weil er eine schillernde und verschnörkelte Sprache schreibt, die gern mit den verschiedensten Bedeutungsebenen der Wörter spielt – von der gehobenen Fachsprache der Philosophie bis zur obszönen Gaunersprache. Derrida hat sich mit dem Ganzen des Heideggerschen Denkens nicht ausdrücklich auseinandergesetzt. Aber fast jeder seiner Texte läßt die Radikalität seiner Kritik an Heidegger erkennbar werden: Heidegger bleibe in der Metaphysik befangen, die er habe überwinden wollen. Die Gegenüberstellung des Ursprünglichen und des Abkünftigen [43], des Eigentlichen und des Uneigentlichen sei metaphysischer Herkunft. Heideggers Denkweg, der so viel Wert auf die Eigentlichkeit lege, führe eben letztlich doch zu einer Metaphysik [44]. Die Ausführungen Derridas, der mit der Psychoanalyse, der Sprachwissenschaft, der Kunstkritik usw. gescheit umgeht, verdienen unsere Aufmerksamkeit. Es würde freilich den Rahmen dieses Vortrags sprengen, Derridas Werk, zumal sein schwieriges und fremdartiges Spätwerk [45], zu erläutern. Nur auf eines möchte ich noch hinweisen: Derridas vorletztes Buch „La vérité en peinture" [46] enthält ein langes Gespräch „de la vérité en pointure" (pointure = Schuhgröße). Derrida geht von Heideggers Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes" (1935/36; 1950) und von einem kleinen Beitrag des amerikanischen Kunsthistorikers Meyer Schapiro aus. Dieser versucht gegen Heidegger zu beweisen, das Gemälde van Goghs, auf das sich Heidegger in seinem Aufsatz bezogen hatte, stelle die Schuhe des Künstlers dar, die Schuhe eines Städters also und keinesfalls Bauernschuhe, wie Heidegger gemeint hatte. Indem Derrida den Streit zu schlichten sucht, ob Heidegger der Schuh drückt oder nicht, verteidigt er ihn gegen den Angriff Schapiros, der aus dem Geiste des Positivismus stammt, und erlaubt sich gleichzeitig einige treffende, kritische Bemerkungen zu den Voraussetzungen der

[42] *J. Derrida*, a. a. O. 29, Anm. 40.
[43] Ebd. 73.
[44] *Ders.*, De la grammatologie, Paris: Minuit 1967, 41, wo auf einen früheren Aufsatz hingewiesen wird; vgl. *Ders.*, L'écriture et la différence, Paris: Le Seuil 1967, 272.
[45] Vgl. besonders *Ders.*, La dissémination, Paris: Le Seuil 1972; Glas, Paris: Galilée 1974; La carte postale, Paris: Flammarion 1980.
[46] *Ders.*, La vérité en peinture, Paris: Flammarion 1978; hier: S. 291–436: „4. Restitutions – de la vérité en pointure".

Heideggerschen Kunstauffassung. Wohin Derridas Werk insgesamt führen soll, mag dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall vertritt er konsequent eine beachtenswerte Alternative zu Heidegger.

Der andere, schon angedeutete Weg besteht darin, die durch die Destruktion der Metaphysik entstandene Situation als Ausgangspunkt für einen neuen Anfang zu nehmen. Da gabelt sich der Weg noch einmal. Entweder ist das Neue ein „künftiges Denken", oder es ist eine neue Weise, alte Quellen neu zu erschließen. Die erste Richtung hat Kostas Axelos eingeschlagen. Als Schriftleiter der Zeitschrift „Arguments" [47], die sich einst die Aufgabe stellte, das Gespräch mit dem Marxismus aufzunehmen, und in dem unter seinem Namen veröffentlichten Werk [48] versucht er, einen Begriff des Spieles der Welt zu entwerfen, in dem dem Irren ein positiver Sinn zukommt.

Wo dagegen die „espérance heideggerienne" wörtlich verstanden wird, rückt die Frage nach Gott ins Zentrum. Ich begnüge mich hier mit einigen knappen Hinweisen. Früher versuchte man bisweilen, Heideggers Denken des Seins von der thomistischen oder neuthomistischen Ontologie her zu erschließen. So meinte man, mit der Frage, wie der Gott in die Philosophie kommen könne, fertig zu werden. Inzwischen haben sich die Akzente verschoben. Manche haben einen christlichen Standpunkt bezogen und führen von ihm her das Gespräch mit Heidegger. Sie gehen aus diesem Gespräch, wenn sie es ernsthaft aufnehmen, nicht unverwandelt hervor. Sie haben ihr christliches Gottes- und Selbstverständnis neu zu durchdenken. Der Versuch, genau zu verstehen, was Heidegger selbst zur Gottesfrage wirklich gesagt hat, ist noch nicht abgeschlossen [49]. Das zeigte ein 1977 in Paris veranstaltetes Symposion über die Gottesfrage im Werke Heideggers [50]. Die Diskussion kreiste um das schon erwähnte Werk von Levinas und um Jean-Luc Marions Buch „L'idole et la distance", der sich in Anlehnung an Hans Urs von Balthasar auf den zentralen Begriff der trinitarischen Liebe besinnt [51]. Es ist bedauerlich, daß Maurice

---

[47] Die 1956 gegründete Zeitschrift erschien bis 1962. Ein unvollständiger Wiederabdruck liegt in der Taschenbuchreihe „10/18" vor.

[48] *K. Axelos*, Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde, Paris: Minuit 1961; *Ders.*, Vers la pensée planétaire. Le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée, Paris: Minuit 1964; *Ders.*, Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger, Tübingen 1966; *Ders.*, Le jeu du monde, Paris: Minuit 1969; *Ders.*, Arguments d'une recherche, Paris: Minuit 1969; *Ders.*, Pour une éthique problématique, Paris: Minuit 1972; *Ders.*, Horizons du monde, Paris: Minuit 1974; *Ders.*, Contribution à la logique, Paris: Minuit 1977; *Ders.*, Problèmes de l'enjeu, Paris: Minuit 1979.

[49] Vgl. z. B. das Buch von *F. Guibal* S. J., ... et combien de dieux nouveaux. Heidegger, Paris: Aubier 1980, das zu einer Reihe gehört, die die Gottesauffassung der neueren Philosophie darstellt.

[50] *R. Kearney / J. S. O'Leary* (Hrsg.), Heidegger et la question de Dieu, Paris: Grasset 1980 – mit Textauswahl (S. 313–336) und Literaturverzeichnis (S. 337–344).

[51] *J. L. Marion*, L'idole et la distance, Paris: Grasset 1977.

Clavel, der leidenschaftliche Gottsucher, starb, bevor er eine umfangreiche Streitschrift gegen den auch von ihm bewunderten Heidegger vollenden konnte. Die vorliegenden Bruchstücke der Schrift sind kaum entzifferbar. Manche andere, meist zweitrangige Denker erliegen der Versuchung, aus den spärlichen Hinweisen auf Gott eine Heideggersche Theologie zusammenzubasteln. Nur wenigen kommt der Gedanke, das immanente Gefüge des Heideggerschen Denkens auf seine theologisch-christliche Struktur hin zu prüfen. Es ist das Verdienst Ysabel de Andias[52], einige Schritte auf diesem Weg gewagt zu haben.

Das letzte, worauf ich aufmerksam zu machen habe, ist die Wiederaufnahme des Habermasschen Wortes „mit und gegen Heidegger denken". Die „Frankfurter Schule" ist erst vor kurzem in Frankreich wirksam geworden. Es ist schade, aber leider typisch, daß die Gedanken, die vom Ausland – oft von Deutschland – kommen, fast immer nur eingelassen werden, um ältere, in früheren Zeiten importierte Gedanken zu verdrängen. Das Neuere wird als Waffe gegen das Ältere eingesetzt. Die Rezeption Adornos in Frankreich steht in solch einem Zeichen. Heute ist die Möglichkeit gegeben, jenseits aller bloßen Polemik Kritik und Aneignung zu verbinden. Sie birgt Verheißungen in sich. So gilt es, mit Geduld auf das zu warten, was sich aus ihr entwickelt[53].

II. Der Rahmen der französischen Heidegger-Rezeption

1. Die französische Sprache und die Übersetzbarkeit der Heideggerschen Werke

Nachdem ich bisher viele Namen, Ereignisse und Titel aneinandergereiht habe, möchte ich im folgenden über den weiten Rahmen sprechen, innerhalb dessen sich die Heidegger-Rezeption vollzieht. Als Ausgangspunkt habe ich einige Überlegungen zum Problem der Übersetzung gewählt. Die Franzosen lesen Heidegger vorwiegend in Übersetzungen – ähnliches gilt für die Werke der meisten deutschen Denker. Gewöhnlich liegen die Übersetzungen erst zwei oder drei Jahrzehnte nach dem ursprünglichen Erscheinen der Werke vor. Dazu kommt, daß die ersten Übersetzungen oft unbrauchbar sind. Nur die Verleger können sie gebrauchen, und zwar weil sie mit ihren Hinweisen auf sie gegen neue, ernstzunehmende Übersetzungsversuche argumentieren. So ging es, als beispielsweise Schelling ins Französische übersetzt wurde. In dieser Hinsicht hat Heidegger verhältnismä-

[52] *Ysabel de Andia*, Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger, P. U. L./Editions Universitaires, Paris 1975.

[53] Vgl. *L. Ferry / A. Renaut*, Heidegger en question. Essai de critique interne, in: Archives de Philosophie 41 (1978) 597–639.

ßig viel Glück gehabt: Die Übersetzer sind kompetent und für das Werk, das sie bearbeiten, leidenschaftlich interessiert. Das Resultat ist fast immer von guter, oft sogar ausgezeichneter Qualität. Aber damit ist nicht alles gesagt. Ich möchte nämlich die paradox anmutende Vermutung aussprechen, daß die Übersetzungen nicht selten zu gut sind. Ich möchte das an einem Beispiel erläutern.

Heidegger sagt in seinem Vortrag „Zeit und Sein", Hegels System sei „das gewaltigste Denken der neueren Zeit" [54]. Der französische Übersetzer gibt das deutsche Adjektiv durch „tyrannique" wieder, das dem deutschen „tyrannisch" wörtlich entspricht [55]. Nun ist die Übersetzung keinem Geringeren als François Fédier, einem hervorragenden Kenner der beiden Sprachen und des Heideggerschen Denkens, zu verdanken. Von einem bloßen Versehen zu sprechen, wäre zu einfach. Und doch ist und bleibt diese Übersetzung verfehlt. Natürlich hat „gewaltig" mit „Gewalt" zu tun. Im heutigen Sprachgebrauch ist aber der etymologische Ursprung aus dem Bewußtsein gerückt, so daß Wahrigs Wörterbuch als Äquivalente „eindrucksvoll, mächtig, heftig, riesig, groß" angeben kann. Heidegger weist also auf das Monumentale des Hegelschen Begriffsgebäudes hin, keinesfalls auf das Gewalttätige des Vorgehens und auch nicht auf das Gewaltsame der Inhalte. Heidegger hat im übrigen nicht dazu Stellung nehmen wollen, daß das Hegelsche Denken, mitsamt dem deutschen Idealismus, dem Verdacht anheimgefallen ist, den modernen Tyranneien als Krücke gedient zu haben. Dieser Verdacht wurde vor kurzem auch in Frankreich wieder geäußert [56]. In solchen Zusammenhängen ist es kein Wunder, daß mit Verweis auf die erwähnte Übersetzung Heidegger bezichtigt wurde, das Hegelsche System zu grob und zu einfach aufgefaßt zu haben [57]. Versuchen wir, das Knäuel zu entwirren: Eine falsche Übersetzung hat aus einer beiläufigen Äußerung, die die Achtung vor Hegels spekulativer Kraft ausdrücken sollte, eine dogmatische These gemacht. Der Fehler des Übersetzers liegt darin, daß er eine *Über*übersetzung hergestellt hat. Er hat beabsichtigt, einen von ihm in dem Wort „gewaltig" vermuteten, aber verborgenen Sinn durch die Übersetzung ans Licht zu ziehen. In Wahrheit hat er eine Aussage, die in dem Wort nicht enthalten war, in das Wort hineingelesen. Für solch ein *Über*übersetzen kann man sich nicht auf Heidegger selbst berufen. Es kommt zwar bei Heidegger oft vor, daß er die

[54] *M. Heidegger*, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 6.

[55] *F. Fédier*, L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret, Paris 1968, 25. Später hat F. Fédier seine eigene Übersetzung verbessert, indem er statt „tyrannique" (tyrannisch) „impérial" (kaiserlich) schreibt (Questions IV, nrf 1976, Coll. Classiques de la Philosophie 20).

[56] Vgl. *A. Glucksmann*, Les maîtres-penseurs, Paris: Grasset 1977.

[57] *A. Renaut*, Philologie, Philosophie. À propos d'Epicure, in: Le temps de la réflexion, nrf 1980, 415, Anm. 1.

Schale der Wörter aufbricht und zum alten Sinnkern vordringt. Aber er sagt es ausdrücklich, wenn er es tut, und gibt zugleich zu, daß dies Verfahren nicht immer erlaubt sei.

Was sollen wir Franzosen tun? Am besten lassen wir die deutsche Sprache auf sich beruhen und hinterfragen nicht den heutigen Stand ihrer Entwicklung; d. h., wir geben der Versuchung nicht nach, eine tiefere Bedeutung der Wörter aus der Verborgenheit ans Licht zu ziehen. Wir Franzosen neigen bisweilen dazu, die damit gesetzten Grenzen nicht zu respektieren, und zwar vielleicht einfach deswegen, weil wir das Deutsche nicht beherrschen. Eine Sprache beherrschen heißt: von all den Zusammenhängen, in denen ein Wort vorkommen kann, ein implizites Wissen haben. Nun entscheiden diese Zusammenhänge über den jeweiligen Sinn der Wörter. Wer sie nicht kennt, muß den Sinn in dem Wort selbst suchen. Damit haben wir einen ersten Grund.

Ein weiterer Grund liegt in der Sache selbst. Das Problem der Übersetzung, das zunächst ein harmloses zu sein schien, erweist sich jetzt als ein spekulatives. Der Widerhall, den Heidegger in Frankreich gefunden hat, wirft drei Fragen an Heideggers Denken und seine innere Problematik auf. Sie kreisen um das Schwierige, das in der Sprache liegt [58];

a) Wenn wir die Ur-Bedeutung der Wörter nicht zur Geltung bringen dürfen, wenn folglich der gegenwärtige Sprachgebrauch maßgebend bleiben soll, entsteht die Frage, ob wir der Geschichtlichkeit der Sprache genügend Rechnung tragen. Wenn unsere Gegenwart das technische Zeitalter ist, d. h. der Triumph der Metaphysik, die auch die Sprache noch entschiedener als früher prägt, wie kann man zugleich die Metaphysik verwinden und diese Verwindung mittels einer Sprache vollbringen, die gerade heute verständlich bleibt?

b) Wenn – einerseits – eine Übersetzung nur dann genau sein kann, wenn die Sprache die ursprünglichen Erfahrungen zum Ausdruck bringt und alle übrigen Sprachelemente destruiert worden sind; und wenn – andererseits – die Übersetzung nur dann verständlich ist, wenn die Sprache im heutigen Zustand wiederhergestellt ist, stellt sich die Frage, wie die beiden Forderungen der Destruktion und der Wiederherstellung miteinander verwirklicht werden können. Soll man auch die abgebaute Metaphysik irgendwie wiederherstellen?

c) Wenn es bei einer Übersetzung darum geht, nicht die Strukturen und Regeln der Sprache, sondern Sinnzusammenhänge zu übersetzen, die ein bestimmtes sprechendes Subjekt in einer bestimmten Situation geäußert hat, dann stellt sich die Frage, ob der entsprechend dieser Einsicht verfahrende Übersetzer Heidegger selbst gerecht wird, der doch bekanntlich formuliert hat: „die Sprache spricht" (und also nicht: „ich, Heidegger, spreche").

[58] *M. Heidegger*, Identität und Differenz, Pfullingen 1955, 66.

2. Frankreich – ein seiner selbst gewisser Partner?

Ich möchte noch ein weiteres Problem anschneiden. Manche ins Französische übersetzten Texte Heideggers kommen einem noch dunkler vor als ihre deutschen Urfassungen. Woher kommt das? Was ist das für eine Sprache, in die hinein der deutsche Text übertragen worden ist [59]? Kann ein französischer Übersetzer sich ganz in Heideggers deutsche Gedankenwelt hineinversetzen? Kann das nicht nur unter der Bedingung gelingen, daß er die Sprach- und Gedankenwelt des Französischen soweit wie möglich zum Verschwinden bringt?

Um diese ein wenig dunkle These zu erhellen, setze ich neu an: 1937 veröffentlichte Heidegger den kleinen Aufsatz „Wege zur Aussprache". Dort spricht er von dem „verhaltenen Mut zur eigenen Bestimmung, ... (der) die Sichverstehenden ihrer selbst gewiss (macht)" [60]. Damit wollte Heidegger eine Grundbedingung angeben, die das deutsch-französische Gespräch ermöglichen sollte – ein Gespräch, das er ständig forderte. Ist ein solches Gespräch wirklich möglich? Sind die Franzosen im Gespräch mit Heidegger eigenständige und genügend kompetente Partner? Manchmal meint man, einem echten deutsch-französischen Gespräch beizuwohnen. Doch dann stellt man bald fest: Der französische Gesprächsteilnehmer vertritt ein deutsches Denken, das in Deutschland selbst bereits der Vergangenheit angehört. So stehen sich in Wahrheit nur die Repräsentanten zweier Phasen der deutschen Philosophiegeschichte gegenüber.

Es kann aber auch eine grundsätzlichere Schwierigkeit auftreten. Sie lauert uns auch dann auf, wenn ein echtes Gespräch gelingt. Heidegger erwähnt als Beispiel eines geglückten Gesprächs die kritische und vertiefende Rezeption des Cartesianismus durch Leibniz. Descartes war ein in Holland lebender Franzose, Leibniz, der nur selten auf Deutsch schrieb, war dagegen – nach Heidegger – „einer der deutschesten Denker der Deutschen" [61]. Dieser Satz wirkt auf einen Franzosen höchst befremdlich. Er muß beim Lesen stocken. Was heißt hier „deutsch"? Anders ausgedrückt: Wenn man vom *deutschen* Idealismus und von Descartes oder Bergson als von *französischen* Philosophen spricht, benutzt man dann die Adjektive in einem eindeutigen Sinn? Meines Erachtens ist das nicht der Fall. Das Verhältnis der Franzosen und der Deutschen zu dem, was ihnen jeweils eigen ist, ist verschieden. Vielleicht kann man formelhaft so sagen: Deutschland ist das Land, wo die Frage „was ist deutsch?" ernsthaft gestellt und ei-

[59] Vgl. *J. Lacans* französische Fassung des Aufsatzes „Logos", in: La Psychanalyse. Publications de la société française de psychanalyse, Paris: P. U. F. 1 (1956) 59–79.

[60] Zitiert nach *G. Schneeberger*, Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern 1962, 262.

[61] A. a. O. 261.

ner Antwort entgegengeführt wird. Frankreich ist das Land, wo die Frage „was ist französisch?", wenn sie überhaupt gestellt wird, nur ein Achselzucken hervorruft. Ein Franzose ist doch jeder. Daher kommt es vielleicht, daß unsere Literatur auf das Allgemein-Menschliche zielt und daß unsere Schriftsteller mit schlafwandlerischer Sicherheit ein Bild vom Menschen entwerfen, das für alle Menschen gilt – nur für die Ausländer nicht, selbstverständlich. Uns Franzosen fällt es besonders schwer, unsere eigene Tradition wahrzunehmen. Der Mut zur eigenen Bestimmung setzt die Anerkennung des Eigenen voraus. Damit kommen wir dem Unbehagen, das ich am Anfang erwähnte, auf den Grund: Die französische Eigenart impliziert den Verzicht an Reflexion auf sich selbst. Uns ist es eigen, uns um das, was uns eigen ist, nicht zu kümmern.

Ganz anders Heidegger, der in der Auseinandersetzung mit Hölderlin versucht, sich jenseits allen Nationalismus' auf das Deutsche zu besinnen. Ich frage mich, ob Heideggers Äußerungen zum deutsch-französischen Gespräch nicht verraten, daß er Frankreich durch eine deutsche Brille betrachtet, d. h., daß er voraussetzt, die Franzosen hätten dasselbe Verhältnis zu ihrer Eigenart und zu ihrer Tradition wie die Deutschen. Darin hat Heidegger recht: Eine Begegnung zwischen dem französischen und deutschen Denken kann nur gelingen, wenn das Französische, sofern es existiert, sich in seiner Eigenart zur Sprache bringt. Dies zu tun, ist eine Aufgabe, der wir uns zu stellen haben. Daß sie dazu einen Beitrag leisten, darin liegt meines Erachtens die Bedeutung der zu wenig bekannten Arbeiten von Dominique Janicaud über Ravaisson, von Henri Birault über Pascal oder von Emmanuel Martineau über Bernhard von Clairvaux [62]. Ich möchte die These aufstellen: Wir Franzosen werden Heidegger nur dann schöpferisch rezipieren, wenn wir uns auch frei und bewußt auf das, was wir von unserer Tradition her und unserem Wesen nach sind, einlassen. Eine echte Heidegger-Aufnahme könnte bewirken, daß die Franzosen, die Philosophie betreiben, darangehen, sich auf das Französische als solches zu besinnen. Diese Besinnung kann keine Selbstgerechtigkeit zur Folge haben. Ob sie dazu führt, dem Französischen eine Ursprünglichkeit zuzuerkennen oder abzusprechen, mithin es gründlicher in Besitz zu nehmen oder es sich entschlossener in das Gesamtabendländische auflösen zu lassen, ist eine Frage, die nur die Zukunft beantworten kann.

[62] *D. Janicaud*, Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique, den Haag: Nijhoff 1969; *H. Birault*, Nietzsche et le pari de Pascal, in: Commentaire, Paris: Julliard (1978) 291–303; *E. Martineau*, Prudence et considération. Un dessein philosophique de saint Bernard de Clairvaux, in: Les Etudes Philosophiques, Paris: P. U. F. (1980) 23–45.

3. Die Vorgeprägtheit des französischen Bewußtseins

Wie stellt sich das Französische gegenwärtig im Kontext der Frage, ob das Heideggersche Denken auf das französische Geistesleben Einfluß nehmen kann, dar? Wie sieht die Landschaft aus, in die Heidegger verpflanzt werden soll? Welche Schwierigkeiten sind dabei zu erwarten und also auszuräumen? Nur einige Punkte seien hervorgehoben:

a) Gérard Granel hat die ausgezeichnete Bemerkung gemacht: „Sofern sich in Frankreich philosophisches Denken erhalten hat, kreist es fast ausschließlich um das Problem der Wahrnehmung." [63] Sofern dies stimmt, muß das französische Denken angesichts der Tatsache, daß Heidegger gerade nicht mit der Wahrnehmung anfängt, auf Schwierigkeiten stoßen [64]. Deshalb zitiert z. B. Merleau-Pontys „Phänomenologie der Wahrnehmung" [65] nur den Abschnitt aus „Sein und Zeit", in dem es um die „Zeitlichkeit" geht, d. h. von § 45 an, als ob die Grenzen, die Husserl seinem Schüler gewiesen hatte, immer noch gälten. Die Analysen der „Weltlichkeit", die Heidegger in den vorhergehenden Abschnitten ausgebreitet hatte und deren Sinn gerade darin besteht, den Vorrang der Wahrnehmung aus den Angeln zu heben, sind bei Merleau-Ponty nicht berücksichtigt. Es scheint jedoch, daß der zu früh gestorbene Merleau-Ponty später im Begriff war, sich mit Heideggers Werk in ein tieferes Gespräch einzulassen. Davon zeugt das nachgelassene Fragment „Le visible et l'invisible" [66].

b) Die Rezeption Heideggers in Frankreich vollzog sich in einer Atmosphäre, die schon durch sehr verschiedene Einflüsse bestimmt war. Manche dieser Einflüsse waren soeben von Deutschland ausgegangen. Sie haben die französische Heidegger-Rezeption entscheidend geprägt. Als Heideggers Denken die Aufmerksamkeit der Franzosen auf sich zu ziehen begann, waren die für die jüngere Generation maßgebenden Denker nicht mehr Bergson oder die Neukantianer, sondern entweder der spätere Husserl oder Hegel, dessen „Phänomenologie" eifrig gelesen wurde – angeregt z. B. durch die Vorle-

[63] A. a. O. (Anm. 33) 114.

[64] Vgl. *J. Beaufret*, Dialogue avec Heidegger, Bd. III: Approche de Heidegger, Paris: Minuit 1974, 140.

[65] *M. Merleau-Ponty*, Phénoménologie de la perception, 1945 (Coll. Bibliothèque des Idées), dt. Phänomenologie der Wahrnehmung, übers. von R. Boehm, Berlin 1966.

[66] *Ders.*, Le visible et l'invisible (suivi de notes de travail), texte établi par Claude Lefort, nrf 1964 (Coll. Bibl. des Idées). Für eine erste Orientierung über Merleau-Pontys Verhältnis zu Heidegger vgl. *R. Boehm*, Chiasma. Merleau-Ponty und Heidegger, in: *V. Klostermann* (Hrsg.), Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt/M. 1970, 369–393.

sungen von Alexandre Kojève –, oder Nietzsche [67]. Husserl als Verfasser der „Logischen Untersuchungen" war indes kaum bekannt. Lediglich die erste wurde oft zitiert, die für Heidegger wichtigste sechste Untersuchung fast niemals. So wurde das Gespräch selten mit den Denkern geführt, mit denen Heidegger selbst sich schon früh befaßt hatte und die seinem Denken einen entscheidenden Anstoß gegeben hatten. Die geringe Kenntnis dieser Denker hatte zur Folge, daß z. B. Nietzsche als ein Vorläufer Heideggers gelten konnte. Man sprach recht häufig von dem „Paar" „Heidegger und Nietzsche". Auch Hölderlin ist in der Regel nur als von Heidegger interpretierter Dichter bekannt. Mit ihm selbst, d. h. mit seinen Schriften, kam ein Wechselgespräch nicht zustande.

Ein zweiter Punkt liegt mir, der ich als Gräzist tätig bin, besonders am Herzen. Heideggers Denken hat sich bekanntlich aus einem langen Gespräch mit den Griechen entwickelt, vor allem mit Aristoteles. Deshalb wird derjenige, der diese Hintergründe nicht beachtet, Heideggers Denken leicht mißverstehen. Nun war Aristoteles absolut verpönt, als Heidegger in Frankreich bekannt zu werden begann. Léon Brunschvicg, von dem schon die Rede war und der damals an der Sorbonne dozierte, erklärte taktvoll, Aristoteles' Geisteshaltung entspräche der eines Neunjährigen [68]. Er bildete keine Ausnahme: Simone de Beauvoirs „Mémoires d'une jeune fille rangée" enthalten seltsame Anekdoten über Brunschvicgs damalige Schüler [69]. So war es möglich, daß Sartre über die Einbildungskraft und Merleau-Ponty über die Wahrnehmung dicke Bücher schreiben konnten, ohne Aristoteles auch nur zu erwähnen. Gewiß gingen auch die deutschen Neukantianer mit Aristoteles nicht gerade zimperlich um. Aber die Vernachlässigung der Griechen geht bei den französischen Philoso-

[67] Heidegger spielte wahrscheinlich auf diese Wiederentdeckung im französischen Geistesleben der zwanziger Jahre an, als er mit einer gewissen Naivität die „jüngeren Kräfte in Frankreich, die ... sich um ein Verstehen Hegels, Schellings und Hölderlins, bemühen", erwähnt (Schneeberger, a. a. O. Anm. 61). 1929 hatte *J. Wahl* Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel (Paris: Rieder 1929) veröffentlicht. Der entscheidende Anstoß kam aber erst 1933, als *A. Kojève*, selbst Heidegger-Hörer, begann, an der Ecole des Hautes Etudes über Hegels „Phänomenologie des Geistes" zu lesen (Raymond Aron, Georges Bataille, Gaston Fessard S. J., Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau hörten die Vorlesungen). 1936 erschien *P. Bertaux*' Habilitationsschrift „Hölderlin. Essai de biographie intérieure", Paris: Hachette 1936. Zu Schelling kann man noch erwähnen *V. Jankélevitch*, L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling, Paris: Alcan 1933.

[68] *L. Brunschvicg*, Les âges de l'intelligence, Paris: Alcan 1934, 62.

[69] *Simone de Beauvoir*, Mémoires d'une jeune fille rangée, nrf 1958 (Coll. blanche). In der Taschenbuchausgabe S. 329 werden Aristoteles, Thomas von Aquin und Jacques Maritain im selben Atemzug genannt und pauschal zurückgewiesen; S. 443 findet sich eine Anekdote über „Clairault" (Deckname für einen bekannten Philosophiehistoriker, der noch lebt): „Glauben Sie, der Gott des Aristoteles empfindet Lust?" – „Das wünsche ich ihm, ihm zuliebe"; S. 479 heißt es, die „Nikomachische Ethik" des Aristoteles sei „tödlich langweilig".

phen auf tiefere Wurzeln zurück. Es hat zwar stets Forscher gegeben, die über die Griechen wertvolle philologische oder ideengeschichtliche Abhandlungen geschrieben haben. Aber historisches Interesse und denkerische Aneignung sind nicht dasselbe. In diesem Zusammenhang möchte ich fragen, ob je ein griechischer Denker für einen französischen Philosophen ein ernsthafter Gesprächspartner gewesen ist. Die Ausnahmen sind jedenfalls selten und jüngeren Datums [70]. Der Unterschied zur deutschen Kultur fällt auf. Zu Dichtern und Denkern wie Winckelmann, Hölderlin, Nietzsche usw. fehlt jede französische Entsprechung. Hier darf ich auf einen wichtigen Punkt aufmerksam machen: Die Vernachlässigung des Aristoteles und der anderen griechischen Denker durch die französischen Philosophen ist eine Wiederauflage der früheren epochalen Wende der französischen Kultur, die der große Hugo Friedrich die „erneute Latinisierung des französischen Geistes" genannt hat [71].

Es ist für uns Franzosen nicht genug, daß wir uns unserer eigenen Voraussetzungen bewußt werden und von ihnen Abstand gewinnen. Selbst wenn wir gegen die eigenen Denker polemisieren, besteht die Gefahr weiter, daß ihre Gedanken sich durch eine Hintertür wieder einschleichen und unerkannt zur Geltung kommen. Die Franzosen, die von Descartes geprägt sind, verfangen sich leicht in zwei ganz unterschiedlichen Schlingen: Die erste, gröbere, besteht darin, daß Heidegger verdächtigt wird, Descartes' ‚ego cogito' zu umgehen (so Sartre), die zweite darin, daß sie den Schwerpunkt des Heideggerschen Denkens in seiner Kritik am Subjektivismus suchen, als ob Heidegger als Vertreter einer Theorie der objektiven Erkenntnis in Anspruch genommen werden könnte.

c) Ich komme zu einem letzten Punkt. Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit" ist in Frankreich entweder zu rasch anthropologisch oder zu rasch ontologisch gedeutet worden. Einerseits sagte man, Heideggers Anthropologie sei unzureichend; denn wo handele er über die Gesellschaft, die Geschlechtlichkeit usw.? Andererseits hörte man, man bedürfe keiner neuen Ontologie; wie könne Heidegger behaupten, man hätte aufgehört, das Sein zu erforschen, man hätte es vergessen? Thomas von Aquin habe doch Nachfolger gehabt usw. Die Aufgabe, die sich angesichts dieser Positionen stellt, liegt in ihrer Verbindung. Gelingt sie, so werden beide zugleich aufgehoben: Der Sinn von Sein ist auch dort zu erheben, wo er als die Seinsart des Ichs vorkommt. Die Anthropologie wandelt sich zur Analyse des Daseins.

[70] Hamelins Beschäftigung mit Aristoteles, Bergsons Widerlegung der aristotelischen Zeitlehre und sein Interesse für Plotin sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Eine unglückliche Fügung – namens Victor Cousin – machte dem angehenden Aristoteliker Felix Ravaisson eine philosophische Laufbahn unmöglich.

[71] *H. Friedrich*, Montaigne, Bern 1949, 63.

Dem ‚Ego sum' kommt eine ontologische Bedeutung zu, und es darf nicht zugunsten der Seinsart der vorhandenen Dinge vernachlässigt werden. Heidegger wirft bekanntlich Descartes vor, gerade diesen Fehler begangen zu haben. Nun kann man fragen, ob die Kluft, die Ontologie und Anthropologie auseinanderhält, nicht die unausgesprochene Bedingung des modernen französischen Denkens ausmacht, indem sie den Raum für eine selbständige Psychologie, deren Gegenstand der Mensch (nicht das Dasein) ist, offenhält. Daher kommt es vielleicht, daß die Morallehre bei uns unschwer die Oberhand gewinnen konnte. Betrachtet man dagegen die deutsche Kulturgeschichte, so stößt man auf die Spur einer bestimmten Überlieferung, die das Heideggersche Unternehmen vorbereitet und folglich dessen Aufnahme erleichtert. Ich denke dabei an Meister Eckhart, der die existentielle Erfahrung der Faktizität betont und auf jede psychologische Erfahrungssucht verzichtet [72]; an Luther, in dessen Leben und Werk die Unruhe eine so große Rolle spielt [73]; an die Philosophen des deutschen Idealismus, die sich der Idee der Freiheit und der befreiten Vernunft verschrieben. Auf sie alle kann man sich für die skizzierte Auffassung berufen. Kann man ähnliche Persönlichkeiten und Strömungen in Frankreich finden? Bernhard von Clairvaux, Pascal, Rousseau, Baudelaire u. a. kämen in Frage. Sie wären daraufhin zu befragen, ob sie einen Zugang zur Daseinsanalyse als der ersten Stufe des Heideggerschen Denkens bahnen helfen könnten.

Zusammenfassend möchte ich sagen: Wir sollten uns die Rezeption des Heideggerschen Denkens in Frankreich nicht als etwas schon Abgeschlossenes vorstellen! Einstweilen handelt es sich um eine Aufgabe, die noch nicht erledigt ist. Wir dürfen erwarten, daß ein echtes Gespräch zustande kommt, bei dem beide Seiten sich dadurch neu gewinnen, daß die Partner einander zum kritischen Nachprüfen ihrer selbst und ihrer Möglichkeiten bewegen. Das letzte Wort möchte ich Heidegger selbst überlassen: „Es bleibt ... das ausschließliche Vorrecht der größten Denker, sich beeinflussen zu lassen. Die Kleinen dagegen leiden lediglich an ihrer verhinderten Originalität und verschließen sich deshalb dem weither kommenden Ein-Fluß." [74]

---

[72] Meister Eckhart, Predigt 86, Deutsche Werke 3, 482 f. Quint.

[73] Luther, vgl. WA 6, 212.

[74] Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1954, 39. Vgl. auch Gesamtausgabe 39, 85.

ThPh 57 (1982) 43–60

Zur moraltheologischen Beurteilung eines politisch motivierten Hungerstreiks

von Walter Kerber S. J.

Der Hungerstreik der katholischen Häftlinge im Gefängnis von Maze (Nordirland) hat unter anderem auch dazu geführt, daß von verschiedener Seite erneut über die sittliche Erlaubtheit eines solchen Kampfmittels diskutiert wurde. Auch von katholischen Theologen sind darüber schon in der Vergangenheit einander widersprechende Meinungen geäußert worden. Die Frage der sittlichen Erlaubtheit eines politisch motivierten Hungerstreiks verdient aber auch unabhängig von ihrer augenblicklichen Aktualität eine grundsätzliche Erörterung. Sie soll darum hier abstrakt behandelt werden, d. h. unter der allgemeinen Rücksicht, ob ein solcher Hungerstreik jemals als politisches Kampfmittel als sittlich erlaubt angesehen werden kann. Es wird hier also davon abstrahiert, ob etwa im Irland der Gegenwart die eventuell anzunehmenden Rechtfertigungsgründe für einen solchen Hungerstreik gegeben sind. Zur Beurteilung dessen fehlen dem Autor die erforderlichen Informationen. Diese Frage soll ferner objektiv im Hinblick auf die sittliche Richtigkeit eines solchen Handelns beurteilt werden. Es wird also nicht eingegangen auf die subjektive (und damit möglicherweise irrige) Gewissenslage der (etwa in Irland) Streikenden und damit die sittliche Gutheit ihres Handelns oder die Entschuldigungsgründe für einen Gewissensirrtum. Die Frage lautet also: Kann ein Hungerstreik bis zum eigenen Tode in einer politischen Auseinandersetzung aus irgendwelchen Gründen oder unter irgendwelchen Bedingungen jemals sittlich gerechtfertigt werden, und was wären solche möglichen Gründe oder Bedingungen?

Unter „Hungerstreik" wird hier verstanden „die freiwillige und völlige Verweigerung der Nahrungsaufnahme, verbunden mit der ernst gemeinten Drohung, dies bis zur Erfüllung einer politischen Forderung oder dem eigenen Tod fortzusetzen, als Mittel des sog. gewaltlosen Widerstandes". Die Handlung hat eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Erpressung oder Folter; der Unterschied liegt darin, daß nicht einem anderen ein physisches Übel angedroht oder zugefügt wird, sondern das Handeln sich gegen den in Hungerstreik Tretenden selbst richtet. Dabei wird die Absicht verfolgt, den anderen (etwa die Regierung) oder die Öffentlichkeit auf eine als ungerecht empfundene Situation aufmerksam zu machen, und zwar so, daß der andere ins Unrecht gesetzt und ihm die Verantwortung für den eigenen Tod angelastet werden soll. Man will damit die eigene moralische Überlegenheit zum Ausdruck bringen: Der an sich als gerechtfertigt angesehene Gebrauch physischer Gewalt richtet sich nicht gegen das Le-

ben des politischen Gegners, sondern gegen das eigene Leben. Das Ziel (die Überwindung der Ungerechtigkeit) erscheint dem Hungerstreikenden als ein so hohes Gut, daß er sein Leben dafür einzusetzen und notfalls hinzugeben bereit ist. Dadurch soll der andere zu einem als moralisch angesehenen Handeln veranlaßt werden.

I. Die Verurteilung des Hungerstreiks als einer direkten Tötung nach der gängigen moraltheologischen Prinzipienlehre

1. Direkte Selbsttötung als in sich schlechte Handlung

Die katholische moraltheologische Literatur, soweit sie sich überhaupt mit dem Hungerstreik befaßt hat, geht davon aus, daß nach dem Gebot des Dekalogs „Du sollst nicht töten" [1] der Mensch weder über das Leben eines anderen noch über sein eigenes Leben verfügen darf. Dieses Tötungsverbot wird aber insofern nicht absolut und uneingeschränkt verstanden, als *indirekte* Tötung nach dem Prinzip der Doppelwirkung unter bestimmten Bedingungen sittlich erlaubt sein kann. *Direkte* Tötung wird aber (mit Ausnahme des Vollzugs der Todesstrafe gegenüber einem Schuldigen) als eine in sich schlechte Handlung (intrinsece malum) betrachtet, die unter keinen Umständen gerechtfertigt werden kann, auch nicht um eines noch so hohen Zieles willen.

Als entscheidend muß also die Frage angesehen werden, ob der Hungerstreik nach dem Prinzip der Doppelwirkung als nur indirekte Tötung gerechtfertigt werden kann oder als direkte Tötung eine in sich schlechte Handlung darstellt. Darum soll diese Frage zunächst untersucht werden.

2. Das Prinzip der Doppelwirkung

Damit eine Handlung nach dem Prinzip der Doppelwirkung gerechtfertigt werden kann, müssen vier Punkte erfüllt sein:

a) Die Handlung muß in sich selbst gut oder wenigstens indifferent sein; sie darf nicht *in sich schlecht* sein.
b) Die gute Folge muß wenigstens *gleich unmittelbar* aus der Handlung hervorgehen wie die schlechte Folge; der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel.
c) Die böse Folge darf nicht *direkt intendiert*, sondern nur zugelassen werden.
d) Es muß ein entsprechend *wichtiger Grund* vorliegen, der die schlechte Folge aufwiegt.

[1] Ex 20, 13; Dtn 5, 17.

3. Anwendung auf den Hungerstreik

Zu d): Es sei hier unterstellt, daß im Falle eines politisch motivierten Hungerstreiks das letztlich intendierte Ziel die Durchsetzung einer politischen Gerechtigkeitsforderung ist, die an sich einen hohen Einsatz rechtfertigt, selbst den des eigenen Lebens. Ob diese Bedingung erfüllt ist, muß in jedem einzelnen Fall geprüft werden.

Zu c): Beim Hungerstreik wird der eigene Tod nicht in sich intendiert, sondern nur als reale Möglichkeit in Kauf genommen. Dies geht daraus hervor, daß das Ziel des Hungerstreiks gerade dann als erreicht angesehen werden kann, wenn er wegen der Erfüllung der politischen Forderung abgebrochen werden kann. Die Selbsttötung ist kein notwendiges Mittel zur Erreichung des Zieles, wie es beispielsweise der Fall wäre, wenn einer sich selbst tötet, um seine Frau oder seine Kinder in den Besitz einer Erbschaft oder Versicherungsprämie zu bringen.

Zu a) und b): Es bleibt zu prüfen, ob der Hungerstreik als Mittel zur Durchsetzung eines politischen Zieles als wenigstens indifferent angesehen werden kann. Folgt die gute Wirkung beim Hungerstreik gleich unmittelbar aus einer Handlung, die auch eine schlechte Wirkung hat, oder ergibt sich die gute Wirkung erst als Folge aus einer schlechten Handlung oder Wirkung?

4. Hungerstreik als kein bloßes Unterlassen

Wie ist der Hungerstreik als Handlung unter sittlicher Rücksicht näher zu umschreiben? Er kann zunächst nicht als ein bloßes Unterlassen (der Nahrungsaufnahme) angesehen werden, auch nicht als das Unterlassen einer gebotenen Handlung. Dieses könnte durch andere entsprechend wichtige Gründe aufgewogen werden. (Vergleichsbeispiele: das Unterlassen des Gottesdienstbesuches am Sonntag, um eine kranke Mutter zu pflegen; das Unterlassen der an sich verpflichtenden Sorge für die eigene Gesundheit, um gefährlich Kranken beizustehen.) Die Schädigung der eigenen Gesundheit bis hin zur Selbsttötung wird vielmehr als solche und damit direkt als Mittel eingesetzt, um die gewünschten Ziele zu erreichen. Die Verweigerung der notwendigen Nahrungsaufnahme richtet sich als Handlung bewußt und ausdrücklich gegen das eigene Leben selbst. Die Handlung besteht unmittelbar in einer angedrohten und bereits begonnenen Selbsttötung. Ihr moralischer Charakter würde sich nicht wesentlich ändern, wenn an die Stelle des passiven Unterlassens der Nahrungsaufnahme ein entsprechendes aktives Tun träte, z. B. die regelmäßige Einnahme eines langsam wirkenden Giftes, die – wenn lange genug fortgesetzt – den Tod herbeiführen würde. Mit dem Begriffspaar „aktives Tun – passives Unterlassen" läßt sich die moralische Frage des Hungerstreiks nicht lösen.

5. Hungerstreik als Drohung und Erpressungsversuch

Genaugenommen ist es aber gar nicht die (begonnene) Selbsttötung, die als Mittel zur Erreichung des gewünschten Zieles eingesetzt wird, sondern die Drohung mit der endgültigen Selbsttötung, durch die die Regierung zum Einlenken veranlaßt werden soll. Dabei ist aber nicht die Drohung (Erpressung) selbst das eigentlich fragwürdige Element der Handlung. Faßt man nämlich den Hungerstreik als eine Art Erpressung auf, so bleibt zu bedenken, daß die Regierung zu einem Handeln erpreßt werden soll, das nach Auffassung der in den Hungerstreik Tretenden sittlich geboten ist. Eine solche Erpressung als Androhung von Gewalt, die zum Ziel hat, den anderen von einem ungerechten Handeln abzuschrecken, wäre sittlich unbedenklich unter der Bedingung, daß die Art der angedrohten Gewaltanwendung nicht in sich schlecht ist und die Verhältnismäßigkeit der Mittel gewahrt bleibt. Parallelbeispiele: Der Staat „erpreßt" durch Androhung von Gewalt den potentiellen Verbrecher, sein Verbrechen zu unterlassen. Der Eigentümer einer Sache bedroht den potentiellen Dieb mit der Anwendung von Gewalt, um auf diese Weise sein Eigentumsrecht zu schützen.

6. Hungerstreik als angedrohte Gewaltanwendung gegen einen Unschuldigen

Im Falle des Hungerstreiks wird aber Gewaltanwendung nicht gegen einen ungerechten Angreifer angedroht, sondern gegen den Hungerstreikenden selbst. Sich gegen einen ungerechten Angreifer mit Gewalt (einschließlich möglicher Todesfolge) zu verteidigen, wird – bei Verhältnismäßigkeit der Mittel – als Notwehr gerechtfertigt. Die Tötung eines unschuldigen Dritten könnte aber unter keinen Umständen, auch nicht zur Verteidigung eigener Rechte, als sittlich erlaubt angesehen werden. Sie kann darum auch nicht angedroht werden. Eine Drohung von der Art: „Wenn du mir mein gestohlenes Geld nicht wiedergibst, töte ich dein Kind, das sich in meiner Gewalt befindet", kann niemals gerechtfertigt werden. Macht es nun einen wesentlichen Unterschied aus, daß der Unschuldige, dessen Gesundheit und Leben bedroht wird, der Drohende selbst ist? Hat der Hungerstreikende ein Verfügungsrecht über sein Leben in der Weise, daß er es sich selbst nehmen kann, wenn die Regierung seine Forderung nicht erfüllt? Wenn er dieses Recht nicht hat, kann und darf er damit auch nicht drohen.

Führt der Hungerstreik zum Tode, ist dieser zwar bedingt durch ein Unterlassen der Regierung, den als berechtigt angesehenen Forderungen nachzugeben. Aber diese Unterlassung führt den Tod nur unter Bedingungen herbei, die der Streikende selbst gesetzt hat, und unmittelbar wird der Tod vom Streikenden selbst verursacht. Wie im-

mer man die Sache drehen oder wenden mag: Direkte Selbsttötung ist beim Hungerstreik der unmittelbare Gegenstand der Drohung wie auch der Handlung. Physische Gewalt bis hin zur Tötung wird angewandt gegen einen „Unschuldigen" (den Streikenden selbst) für ein Unrecht, das unter den gemachten Voraussetzungen ein anderer (der politische Gegner, die Regierung) begeht.

7. Hungerstreik als angedrohte und begonnene Selbsttötung

Daraus ergibt sich, daß der Hungerstreik nach den Prinzipien der gängigen Moral mit Sicherheit nicht gerechtfertigt werden kann. Sieht man die direkte Selbsttötung als eine in sich schlechte Handlung an, die niemals als Mittel zu einem anderen Zweck, ganz gleich wie wertvoll, vollzogen oder angedroht werden darf, muß der Hungerstreik als unbedingt und unter allen Umständen sittlich unerlaubt verworfen werden.

II. Die Rechtfertigung des Hungerstreiks als eines politischen Kampfmittels innerhalb einer Strategie „gewaltlosen Widerstands"

1. Plausibilitätseinwände gegen ein absolutes Verbot des Hungerstreiks

So schlüssig diese Überlegungen zunächst sind, so bleibt doch ein Unbehagen. Dem Ergebnis, zu dem sie führen, fehlt eine letzte Plausibilität: Rein vom Gefühl her scheint etwas nicht zu stimmen, wenn der Hungerstreik mit dem Selbstmord oder sogar dem Mord moralisch auf ein und dieselbe Stufe gestellt wird. Wenigstens manche Hungerstreikende (etwa Mahatma Gandhi) wurden von der Weltöffentlichkeit und selbst ihren politischen Gegnern gerade wegen ihres Hungerstreiks als sittlich besonders hochstehende Persönlichkeiten anerkannt. Eine ausgesprochen christliche Motivation spielt bei manchen Hungerstreikenden ein wichtige Rolle, wenigstens subjektiv. So berufen sich manche Hungerstreikende der IRA in Irland auf das Evangelium, etwa den Satz: „Es gibt keine größere Liebe als die, wenn einer sein Leben gibt für seine Freunde." [2] Es fällt auf, daß offenbar allein die katholische Moraltheologie mit ihrem Prinzip der Doppelwirkung zu einer solchen eindeutigen Verurteilung des Hungerstreiks als einer Form des Selbstmords gelangt, während außerhalb der katholischen Moraltheologie Verteidiger und Gegner der Möglichkeit eines sittlich erlaubten Hungerstreiks mit anderen Argumenten operieren [3]. Das Prinzip der Doppelwirkung, auf das sich die Verurteilung des Hungerstreiks stützt, ist nicht unmittelbar dem Evangelium, sondern philosophischen Vernunftüberlegungen entnommen.

[2] Joh 15, 13.
[3] Vgl. *S. K. Radcliff*, Art. Hunger Strike, in: ESS VII, New York 1932, 555.

Dem ist entgegenzuhalten: Die bloße Plausibilität ist kein tragfähiges Argument in der Wissenschaft, der Ethik und der Theologie. Das Urteil der Weltöffentlichkeit („Zeitgeist") ist ebenfalls kein zuverlässiges Kriterium der sittlichen Wahrheit, vor allem in schwierigen und emotional belasteten politischen Fragen. Auch bei (subjektiv) hoher ethischer und christlicher Motivation kann einer zu sittlich falschen Mitteln greifen.

Ohne weitere ethische Rechtfertigung kann deshalb trotz dieser Plausibilitätseinwände der Hungerstreik nicht als erlaubt angesehen werden.

2. Das strategische Konzept eines „gewaltlosen Widerstandes"

Bedenkenswerter ist die Tatsache, daß der Hungerstreik diskutiert wird im Kontext einer allgemeineren Strategie der Lösung politischer Konflikte, als ein Mittel zur Humanisierung von bisher gewaltsam ausgetragenen Auseinandersetzungen. In der modernen politischen Theorie ist nämlich – nachweislich auch unter dem Einfluß christlichen Gedankengutes, insbesondere der Bergpredigt – das strategische Konzept eines „gewaltfreien Widerstandes" entwickelt worden, der unter bestimmten Bedingungen an die Stelle der bisher üblichen blutigen Auseinandersetzungen, Kriege und Bürgerkriege treten soll. Der Hungerstreik kann richtig nur verstanden werden als ein Kampfmittel im Rahmen dieser politischen Strategie. Ihre Grundgedanken müssen deshalb wenigstens ansatzweise erörtert werden [4].

In bestimmten Situationen, die nach der bisherigen Kriegsmoral, wie sie auch von der katholischen Theologie vertreten wurde, den Einsatz physischer Gewalt bis hin zur Tötung des politischen Gegners rechtfertigen würden, sollen jetzt andere, diesen Situationen besser angepaßte Kampfmittel verwendet werden. Sie zeichnen sich unter sittlicher Rücksicht durch die folgenden Eigenschaften aus: Sie kommen mit einem Minimum an physischer Gewalt aus. Sie geben weniger Anlaß zu gegenseitigem Haß. Sie respektieren stärker die Menschenwürde und die sittliche Verantwortung auch beim politischen Gegner. Großer Nachdruck wird auf die Einsicht gelegt, daß der politische Gegner, selbst wenn er eine ungerechte Sache verteidigt, als sittliche Persönlichkeit oftmals gar keine subjektive moralische Schuld trägt, sondern als Gefangener eines ideologischen Systems verstanden werden muß. Damit wird es möglich, zwischen Per-

[4] Zur Strategie der Gewaltlosigkeit vgl. das grundlegende Werk von *Th. Ebert*, Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg, Freiburg i. Br. 1968, und die dort angegebene umfangreiche Literatur. – Die Strategie der Gewaltlosigkeit ist besonders geeignet in Situationen, in denen ein zum Widerstand fest entschlossenes, geeintes Volk von einer machtmäßig weit überlegenen fremden Besatzungsmacht unterdrückt wird, der gegenüber ein militärischer Widerstand aussichtslos wäre. Eine solche Situation könnte möglicherweise auch in Polen bald gegeben sein.

son und Sache, zwischen dem politischen Gegner als Mensch und der Ungerechtigkeit, die er vertritt, schärfer zu unterscheiden. Die eingesetzten Kampfmittel sollen an das Gewissen des Gegners, an sein „besseres Ich" appellieren und gewissermaßen in der Person des Gegners einen Bundesgenossen gegen die Ungerechtigkeit zu gewinnen suchen. Auf dieses Ziel hin sind die eingesetzten Kampfmittel abzustimmen. Zur Überwindung politischer Vorurteile genügt erfahrungsgemäß aber nicht der bloß rationale Appell an die Vernunft, sondern „die Vernunft muß durch Leiden gestärkt werden, und Leiden öffnet die Augen für Verstehen" [5]. Kalkuliertes, gezieltes Leiden ist dementsprechend ein wesentliches Element dieser Strategie, aber ein Leiden, das der Vorkämpfer dieser Strategie der Gewaltlosigkeit nicht dem politischen Gegner, sondern sich selbst zufügt. Beim Hungerstreik handelt es sich also um ein Teilelement einer rational durchdachten Strategie politischen Kampfes, die die bisherigen Formen gewaltsamer Auseinandersetzung überwinden will.

3. Strategie der Gewaltlosigkeit und traditionelle Kriegsmoral

Diese Strategie der Gewaltlosigkeit stimmt mit der traditionellen Kriegsmoral in der Überzeugung überein, daß auf den Einsatz von Gewalt zur Wahrung und Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit nicht völlig verzichtet werden kann. Ius est coactivum. Sie unterscheidet sich darin von ihr, daß sie den traditionell anerkannten Kriegsgrund, eine „gravis iniuria proportionata damnis belli" [6] nicht immer als eine ausreichende Rechtfertigung ansieht, Gewalt gegen den Gegner anzuwenden, und nicht einmal immer als das am besten geeignete Mittel, die eigenen politischen Ziele durchzusetzen und Gerechtigkeit zu verwirklichen. In bestimmten Situationen, die im einzelnen noch genauer zu umschreiben wären, genügt ein mit wesentlich geringeren Übeln verbundenes Mittel der Gewaltanwendung gegen sich selbst, um Gerechtigkeit besser und wirksamer herzustellen. Wenn diese Bedingungen gegeben sind, erscheint es geradezu als eine sittliche Pflicht, statt kriegerischer Kampfmaßnahmen die milderen Mittel der Gewaltlosigkeit einzusetzen, zu denen auch der Hungerstreik zu zählen ist [7]. Hätten beispielsweise Mahatma Gandhi und seine Freunde das (wohl als berechtigt anzusehende) Ziel einer Befreiung Indiens von britischer Oberherrschaft mit den traditionellen Mitteln eines gewaltsamen Volksaufstandes verfolgt, wären vermut-

[5] *M. K. Gandhi*, Young India (19. 3. 1925), in: *M. K. Gandhi*, Sarvodaya, Ahmedabad 1954, 84.

[6] So Franz Suarez, De Charitate, Disp. 13, sect. 4, n. 2. Vgl. die ausführlichere Diskussion der Kriegsmoral im folgenden unter Ziffer 2.4.

[7] Es sei nicht verschwiegen, daß manche Anhänger der Gewaltlosigkeit diese als ein universelles Mittel zur Lösung politischer Konflikte ansehen und von hier aus jeden Krieg als unmoralisch verurteilen.

lich Tausende von Todesopfern auf beiden Seiten zu beklagen gewesen, darunter auch viele relativ „unschuldige" britische Soldaten. Die Überwindung des aus diesem Kampf entstandenen politischen Hasses hätte unabsehbare Zeit gebraucht. Durch seine Politik relativer Gewaltlosigkeit, verbunden mit seinem persönlichen Hungerstreik, konnte Gandhi sein politisches Ziel ohne diese ungeheuren Opfer erreichen.

Gegenüber dieser Strategie der (relativen) Gewaltlosigkeit erscheint die klassische Kriegsmoral, wie sie auch von katholischen Moraltheologen vertreten wurde (etwa die Lehre vom „bellum iustum", vom Widerstandsrecht bis hin zum Tyrannenmord), als ausgesprochen undifferenziert, grobschlächtig, ja sogar unmenschlich. Diese Lehre kann hier nicht in allen Einzelheiten und mit den notwendigen Rahmenbedingungen diskutiert werden. Kurz zusammengefaßt ist der Gedankengang aber etwa der folgende: Aus der leicht einsehbaren Notwendigkeit, daß offenkundiges Unrecht nicht ohne weiteres hingenommen werden muß und darf, auch wenn keine höhere Instanz existiert, die Recht und Gerechtigkeit durchsetzen könnte, wird zunächst der allgemeine Schluß gezogen, daß auch Krieg und Akte der Kriegführung nicht als immer in sich schlecht angesehen werden müssen. Der Einsatz physischer Gewalt im Kriege bis hin zur Tötung des Feindes wird gerechtfertigt einerseits aus dem Notwehrrecht gegenüber einem ungerechten Angreifer, andererseits aus dem Recht des Staates, Schuldige zu bestrafen. Nach dieser pauschalen Rechtfertigung wird dann aber der Krieg (und die Anwendung von Gewalt) als ein eigenen Gesetzen unterliegender Ausnahmezustand fast wie ein unvermeidliches Naturereignis hingenommen und nur noch versucht, die schlimmsten Auswüchse des Kriegsgeschehens zu verhindern oder einzugrenzen.

4. Traditionelle Kriegsmoral und moraltheologische Prinzipienlehre

Obwohl nun von den Autoren betont wird, daß zur Rechtfertigung des Krieges selbstverständlich eine causa iusta erforderlich sei, so fällt doch auf, wie wenig sie sich nähere Gedanken darüber gemacht haben, wie schwerwiegend der „gerechte Grund" eigentlich sein müsse, um die Schrecken eines Krieges aufzuwiegen. Thomas von Aquin, dem die Autoren folgen, führt zunächst des längeren aus, daß ein Krieg von der legitimen staatlichen Autorität erklärt worden sein müsse. Zur Umschreibung der causa iusta genügt ihm aber ein einziger Satz: requiritur ut illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur [8]. Fr. Suarez meint zwar, daß als causa

[8] S. Th. II II q 40 a 1 c.

iusta eines Krieges nur eine gravis iniuria proportionata damnis belli in Frage komme, ist aber in der Bestimmung der Schwere des Unrechts eher großzügig [9]. Das entsprach wohl durchaus dem Zeitverständnis.

Wesentlicher ist in diesem Zusammenhang aber die Tatsache, daß in der traditionellen Moral das Verbot der direkten Tötung menschlichen Lebens für den Kriegsfall gegenüber „Kombattanten" weitgehend als suspendiert betrachtet wurde. Bei allen Versuchen, auch für die Kriegführung humane Verhaltensregeln zu entwickeln, blieben grundlegende Fragen ungelöst, die nach der geltenden Prinzipienlehre hätten erörtert werden müssen: Werden durch einen Krieg nicht mit Notwendigkeit Unschuldige direkt verletzt und getötet? Wenn als Rechtfertigung des Krieges die Herstellung der iustitia vindicativa angegeben wird, trifft die Strafe überhaupt je oder im Normalfall die im moralischen Sinne Schuldigen? Sind nicht vielmehr fast alle von den Kriegsfolgen unmittelbar Getroffenen zumindest formaliter als unschuldig anzusehen? Genügt aber die iniustitia mere materialis des Gegners, um seine direkte Tötung zu rechtfertigen? Ist die Unterscheidung des Völkerrechts zwischen „Kombattanten" und „Nonkombattanten" gleichbedeutend mit „Schuldigen" und „Unschuldigen" in dem Sinne, daß es erlaubt sein könnte, die Kombattanten als Schuldige direkt zu töten? Wenn aber Notwehrrecht geltend gemacht wird, welchem Soldaten wurde je zum Bewußtsein gebracht, daß er den Feind nicht töten, sondern nur kampfunfähig machen dürfe servato moderamine inculpatae tutelae, wie jedem Polizeibeamten in einem Rechtsstaat gegenüber einem bewaffneten Verbrecher als selbstverständliche Bedingung des Waffengebrauches eingeschärft wird? Kann und darf die Kriegsmoral die Tatsache einfach übersehen, daß in fast allen Kriegen die Teilnehmer auf beiden Seiten davon überzeugt sind, ihre gerechte Sache gegen einen ungerechten Angreifer verteidigen zu müssen und darum auch zu dürfen? Handelt es sich bei einer solchen gegenseitigen Tötung von (formaliter) Unschuldigen nicht um eine *actio intrinsece mala*, die auch zur Herstellung von Recht und Gerechtigkeit nicht als Mittel erlaubt werden kann?

Eine rigorose Anwendung der moraltheologischen Prinzipienlehre, wie sie traditionell verstanden wurde, müßte zu dem Schluß führen, daß die Art, wie physische Gewalt im Kriege angewandt wird, unter keinen Umständen gerechtfertigt werden kann. Nun wird man allerdings der Kirche sicher keinen allzu schweren Vorwurf dafür machen dürfen, daß es ihr nicht gelungen ist, angesichts der entsetzlichen

[9] 1. c. „In quo tamen considerandum est, non raro apparere iniuriam levem, quae revera gravis est, si omnia spectantur, vel si similes permittantur, quoniam paulatim inde evenire possunt magna incommoda. Sic occupare vel minimum oppidum, verbi gratia, aliquando gravis iniuria erit, vel excursiones facere."

Realität immer wieder aufflammender Kriege eine ihrer Botschaft besser entsprechende Kriegsmoral zu entwickeln und ihr Geltung zu verschaffen. Ist eine solche, der klassischen Prinzipienlehre voll entsprechende und zugleich allen praktischen Notwendigkeiten genügende Moral der öffentlichen Gewaltausübung überhaupt denkbar? Die Kirche mußte sich weitgehend mit allgemeinen Friedensmahnungen und Friedensbemühungen begnügen und versuchen, wenigstens die Einhaltung der Normen des geltenden Völkerrechts verpflichtend zu machen. Tatsache ist aber, daß sie in diesem ganzen Bereich der öffentlichen Gewaltausübung nach außen auf eine rigorose Durchsetzung der Prinzipien des duplex effectus und der cooperatio verzichtet hat und nicht einmal die deutschen Soldaten, die auf seiten Hitlers im Zweiten Weltkrieg kämpften, zum wenigstens passiven Widerstand unter Sünde verpflichtet hat [10].

Nur das eine sollte hier gezeigt werden: Auf diesem ganzen Feld der öffentlichen Gewaltanwendung treten schwierige moralische Probleme auf, die sich mit den Schulprinzipien der Moraltheologie nicht zureichend lösen lassen und tatsächlich in der Vergangenheit auch nicht befriedigend gelöst wurden. Das bedeutet keinen Vorwurf gegen die Moraltheologie oder die Kirche. Um nicht dieses ganze Feld der politischen Konflikte der Gewalt des Stärkeren und Skrupelloseren zu überlassen, mußte die Kirche verhältnismäßig hilflos zusehen, wie Millionen Menschen – darunter auch viele ihrer eigenen Glieder – sich gegenseitig auf den Schlachtfeldern direkt getötet haben aus vergleichsweise unbedeutenden Anlässen, ohne daß man hätte mit Sicherheit angeben können, auf welcher Seite Recht und Gerechtigkeit verteidigt wurden.

5. Hungerstreik als geringeres Übel

Angesichts solcher Überlegungen erscheinen die subtilen Unterscheidungen der Moraltheologen zum Hungerstreik als einem direkten Selbstmord in einem anderen Licht. Der Hungerstreik darf nicht als ein rein individualethisches Problem behandelt werden, sondern nur im Zusammenhang einer allgemeineren politischen Ethik gewaltsamer Auseinandersetzungen. Er kann und darf nur eingesetzt werden in einer bürgerkriegsähnlichen Situation, in der an sich der Einsatz physischer Gewalt bis hin zur Tötung des politischen Gegners

[10] Das Gegenteil ist leider der Fall: Der Wehrdienst für die Armeen Hitlers wurde als Verpflichtung sub gravi den Katholiken im damaligen Deutschen Reich auferlegt und Wehrdienstverweigerer, die diesen Krieg als ungerecht ablehnten, eines Gewissensirrtums bezichtigt. Vgl. etwa *G. C. Zahn*, Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz u. a. 1979. Ludwig Lehmhöfer, Zur tapferen Pflichterfüllung gerufen. Die Katholiken in Adolf Hitlers Krieg, in: Katholische Kirche und NS-Staat, Frankfurt 1981.

gerechtfertigt wäre. Er muß dann aber auch nach denselben Regeln beurteilt werden, mit denen die traditionelle Kriegsmoral die Lösung politischer Konflikte versuchte.

Wenn eine Politik der Gewaltlosigkeit, zu der auch der Hungerstreik als Kampfmittel gehört, dazu führen könnte, daß ein blutiger Krieg oder Bürgerkrieg mit dem Tod von Tausenden von relativ unschuldig Beteiligten vermieden werden kann, wenn diese Politik besser als jede andere dazu geeignet erschiene, zum Frieden und zur Versöhnung beizutragen, dann wäre es unverständlich, im Namen der christlichen Ethik diese Art der Austragung politischer Gegensätze zu verbieten. Wann und unter welchen Bedingungen eine solche Alternative sich stellt, ist hier nicht der Ort zu entscheiden. Im Falle von Mahatma Gandhi scheint diesem Autor aber eine Situation gegeben gewesen zu sein, in der der Einsatz des Kampfmittels Hungerstreik sittlich gerechtfertigt war und auch dann gewesen wäre, wenn er nicht zum politischen Erfolg, sondern zum Tod Gandhis geführt hätte. Daraus ergibt sich, daß der Hungerstreik als ein politisches Kampfmittel der Gewaltlosigkeit zumindest insofern nicht mit Sicherheit als sittlich in sich schlecht verurteilt werden kann, als er das geringere Übel gegenüber blutiger Auseinandersetzung darstellt. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß es sich auch bei dieser Form von „gewaltlosem Widerstand" um einen Einsatz von „Gewalt" – allerdings ganz eigener Art – handelt. Wie alle gewaltsamen politischen Kampfmittel darf es nur unter ganz bestimmten Bedingungen eingesetzt werden.

6. Geringere Gefahr mißbräuchlichen Einsatzes des Hungerstreiks als Kampfmittel

Immerhin müssen für seinen erfolgreichen Einsatz gewisse Voraussetzungen gegeben sein, die einen Mißbrauch weniger wahrscheinlich machen als den anderer politischer Kampfmittel: Schon der eigene Selbsterhaltungstrieb stellt eine gewisse natürliche Schranke gegen den Mißbrauch des Hungerstreiks dar, wie sie für direkte Aggression gegenüber einem politischen Gegner nicht in gleichem Umfang gegeben ist. Weiterhin ist der Hungerstreik als Kampfmittel überhaupt geeignet nur bei großer ethischer Glaubwürdigkeit des Hungerstreikenden. Ein gewöhnlicher Verbrecher, der nicht glaubhaft zu machen vermag, daß es ihm – wenigstens subjektiv – um die Durchsetzung eines sittlichen Anspruchs geht, hat damit kaum Aussicht auf irgendeinen Erfolg. Der Hungerstreik verlagert die politische Auseinandersetzung auf das eigentlich entscheidende Feld der rationalen Erörterung der entgegenstehenden Gerechtigkeitsforderungen. Wenn der eigene Anspruch als völlig unberechtigt erscheint, wird diese an sich scharfe Waffe stumpf. Voraussetzung für den Einsatz dieses Kampf-

mittels ist das Vertrauen in eine Ansprechbarkeit des politischen Gegners oder der öffentlichen Meinung für sittliche Argumente. Wo eine solche Ansprechbarkeit von vornherein als nicht gegeben ausgeschlossen werden muß, stellt der Hungerstreik nur eine sinnlose Selbsttötung dar. Der Hungerstreikende muß sich also in die Position seines politischen Gegners hineindenken. Auch das wirkt eher aggressionshemmend.

Es läßt sich aber nicht ausschließen, daß der Hungerstreik gerade gegenüber einem politischen Gegner mit sittlicher Selbstachtung auch demagogisch mißbraucht werden kann, insbesondere in Zeiten allgemeiner politischer Unruhe und Unsicherheit der öffentlichen Meinung. So können auch stark ideologisierte terroristische Gruppen Druck auf einzelne ihrer Mitglieder ausüben, sich in den Hungerstreik zu begeben, um dadurch über die Massenmedien die Öffentlichkeit für ihre Umsturzpläne günstig zu stimmen. Aber die sittliche Bewertung des Hungerstreiks darf nicht allein von diesen Möglichkeiten des Mißbrauchs her erfolgen. Abusus non tollit usum. Alle politischen Kampfmittel lassen sich mißbrauchen, und aus der Tatsache der Ungerechtigkeit so vieler Kriege folgt noch nicht, daß auch jeder Verteidigungskrieg mit Notwendigkeit ein intrinsece malum sein müsse. Von seinen Folgen her gesehen erweist sich jedenfalls der Hungerstreik als ein weniger dem Mißbrauch ausgesetztes und weniger zu politischer Eskalation führendes Kampfmittel als die traditionellen aggressiven Formen politischer Auseinandersetzung.

III. Der Hungerstreik im Lichte neuerer Überlegungen einer moraltheologischen Methodenlehre

1. Das ethische Paradox

Die bisherigen Überlegungen zur sittlichen Erlaubtheit des Hungerstreiks haben zu einem paradoxen Ergebnis geführt: Einerseits muß nach der klassischen Methodenlehre, insbesondere dem Prinzip der Doppelwirkung, wie es in der moraltheologischen Schultradition zur Lösung derartiger Fälle angewandt wird, der Hungerstreik mit Sicherheit als Selbstmord und damit als eine *actio intrinsece mala* verurteilt werden. Andererseits stellt der Hungerstreik im Kontext einer Strategie „gewaltlosen Widerstandes" unter bestimmten Bedingungen ein humaneres und wohl auch dem Geist des Evangeliums besser entsprechendes Mittel zur Austragung politischer Konflikte dar, als es die traditionelle Moraltheologie anzubieten hatte. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen? Das Problem wird dadurch noch verschärft, daß auch die traditionelle Moraltheologie, wie zu zeigen versucht wurde, für die Fälle kriegerischer Auseinandersetzung ihre eigene Prinzipienlehre, insbesondere das unbedingte Verbot jeder direkten

Tötung Unschuldiger als einer in sich schlechten Handlung, nicht mit voller Konsequenz durchzuhalten vermochte.

2. Die Fragwürdigkeit der Prinzipienlehre der Schultradition

Wenn dies zutrifft, legt sich die Vermutung nahe, daß die Paradoxie nicht in erster Linie auf eine falsche Anwendung der Prinzipienlehre, sondern auf diese Prinzipienlehre selbst zurückzuführen ist. Diese Vermutung wird noch bestärkt durch neuere Untersuchungen zur Methodik der Moraltheologie, die – ganz allgemein und ohne Bezug auf das spezielle Problem des Hungerstreiks – die Lehre von der actio intrinsece mala und von der actio duplicis effectus in Frage stellen. Diese Untersuchungen, die noch nicht abgeschlossen sind, führten zu dem vorläufigen Ergebnis, daß diese Prinzipienlehre offenbar nur einen Teilbereich moraltheologischer Problematik abdeckt und in bestimmten Grenzfällen keine befriedigenden Lösungen zu bieten vermag. Die moraltheologische Forschung bemüht sich darum, in einer allgemeineren, einheitlichen Theorie alle bisher gültigen Einsichten der Moraltheologie in eine neue Synthese aufzunehmen und dabei für einige Randprobleme eine sachlich zutreffendere und einsichtigere Lösung zu finden, die nach den bisherigen Denkmodellen zu Aporien führten. Es soll darum hier versucht werden, noch wenigstens kurz zu umreißen, wie man sich aufgrund dieser neueren moraltheologischen Methodenuntersuchungen eine Lösung des Problems des Hungerstreiks vorstellen könnte [11].

3. Die Tötung eines Menschen als actio intrinsece mala

In der klassischen katholischen Moraltheologie gibt es nur ganz wenige Beispiele für Normen, in denen bestimmte konkrete Handlungen als immer und ausnahmslos in sich schlecht mit dem Anspruch auf universelle Geltung verworfen wurden. Die Verbotsnorm, daß niemand sich selbst oder einen anderen schuldlosen Menschen direkt töten dürfe, ist eines dieser wenigen Beispiele. Gegenüber einer solchen „deontologischen" Normierung läßt sich zeigen, daß gewöhnlich die katholische Moraltheologie die Sittlichkeit einer Handlung entsprechend einer Abwägung der vor-sittlichen, aber sittlich bedeutsamen Folgen dieser Handlung beurteilt, also „teleologisch" argumentiert.

In neueren moraltheologischen Untersuchungen wird nun zu zeigen versucht, daß sich genaugenommen auch das Tötungsverbot eigentlich nur „teleologisch" begründen und sich der Beweis nicht er-

[11] Zum gegenwärtigen Forschungsstand sei verwiesen auf *W. Kerber* (Hrsg.), Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung, Düsseldorf 1982. Dort findet sich auch ein Literaturüberblick zu dieser Frage.

bringen lasse, daß die direkte Tötung eines schuldlosen Menschen immer und mit Notwendigkeit eine in sich schlechte Handlung darstelle. Damit entfällt aber auch die Notwendigkeit, bestimmte zweifellos sittliche Handlungen mühsam durch Anwendung des Prinzips der Doppelwirkung zu rechtfertigen, ohne daß deshalb der Willkür Tür und Tor geöffnet würde [12].

Zunächst ermangelt der Beweis der Verbotsnorm, daß niemand sich selbst oder einen anderen schuldlosen Menschen direkt töten dürfe, einer letzten Schlüssigkeit. Er wird zu führen versucht aus dem Gedanken, daß dem Menschen die Berechtigung fehle, über sein Leben zu verfügen (ex defectu iuris), weil Gott allein der Herr des Lebens sei. Dazu ist zu bemerken, daß Gott der Herr ist über alle geschöpfliche Wirklichkeit in gleicher Weise. Aus der Formulierung „Gott allein ist der Herr des Lebens" läßt sich noch nichts erschließen bezüglich einer berechtigten oder unberechtigten Verfügung über menschliches Leben. Es folgt daraus nur, daß wir Menschen nicht beliebig über menschliches Leben verfügen dürfen, wie über nichts in dieser geschaffenen Welt. Zweifellos hat menschliches Leben als ein ganz fundamentales Rechtsgut höchste Priorität [13]. Es ist schwer, sich ein Rechtsgut vorzustellen, das dem Leben eines Menschen gleichwertig oder höherrangig wäre. Diese Überlegung verleiht dem Gedanken, daß der Mensch *nie* über menschliches Leben verfügen dürfe, hohe Plausibilität.

4. Notwehr als „Ausnahme" vom allgemeinen Tötungsverbot

Tatsächlich gibt es aber solche höherwertigen Rechtsgüter, denen die Priorität gegenüber dem Leben eines einzelnen zugestanden werden muß. Wenn Leben gegen Leben steht, wenn einer von einem anderen angegriffen wird, muß ihm auch das Recht der Notwehr zugestanden werden. Die Begründung liegt nicht etwa darin, daß das Leben des Angegriffenen höherwertig wäre, auch nicht einmal in der Schuld des Angreifers, sondern vielmehr in einem Erfordernis des öffentlichen Gemeinwohls und der Rechtsordnung. Könnten potentielle Mörder damit rechnen, daß auch nur die Mehrheit ihrer möglichen Opfer keinerlei gewaltsame Gegenwehr leisteten, so würde sie das

[12] Zum Folgenden vgl. vor allem *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ²1980, 236–251.

[13] Mit diesem Gedanken begründet auch die Erklärung der Glaubenskongregation über die Euthanasie „Iura et Bona" vom 5. Mai 1980 das Verbot des Selbstmords: „Vita humana est fundamentum omnium bonorum itemque necessarius fons et condicio cuiusvis activitatis humanae necnon consortionis socialis." A. A. S. 72 (1980) 544. Bemerkenswert ist der ausdrückliche Hinweis, daß Fragen des Lebensrechts im politischen Bereich, nämlich Todesstrafe und Kriegsrecht, damit nicht berührt werden sollen. „Hic omnino praetermittuntur quaestiones de poena mortis et de bello, quae postulant ut aliae fiant peculiares considerationes, quae huius Declarationis argumento extraneae sunt." Ibid., Nota 4.

zur Ausführung ihrer Taten nur ermutigen. Das kann aber nicht zugelassen werden. Deshalb muß die Tötung aus Notwehr selbst in solchen Staaten erlaubt werden, die die Todesstrafe abgeschafft haben. Das Prinzip der Doppelwirkung soll eine derartige Notwehr zugleich ermöglichen und begrenzen. Es erlaubt aus einleuchtenden Gründen wenigstens die indirekte Verfügung über menschliches Leben und mildert damit das zunächst absolut verstandene Tötungsverbot. Dabei ist es nicht einmal unbedingt erforderlich, daß der Angreifer in streng sittlichem Sinne schuldig ist. Das Notwehrrecht gilt auch gegenüber einem Angreifer, der – objektiv rechtswidrig – wegen mangelnder Zurechnungsfähigkeit subjektiv unschuldig ist [14]. Es verbietet aber, dem Angreifer mehr Schaden zuzufügen, als zur Abwehr des Angriffs und damit zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung unbedingt notwendig ist.

5. Todesstrafe als „Ausnahme" vom Verbot direkter Tötung

Aber mit der Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung nach dem Prinzip der Doppelwirkung ist die Möglichkeit von „Ausnahmen" vom Tötungsverbot noch nicht erschöpft. Der Vollzug der Todesstrafe, der in der katholischen Moraltheologie im allgemeinen – wenigstens unter bestimmten Bedingungen – als erlaubt angesehen wird, stellt eine direkte Tötung dar. Hier wird zur Rechtfertigung darauf verwiesen, daß der zum Tode Verurteilte auch im subjektiven Sinne schuldig sein müsse und zwar eines Verbrechens, das die Todestrafe „verdient". Außerdem dürfe nur der Staat sie verhängen und vollziehen. Woher der Staat aber das Recht habe, über das Leben eines Menschen – und sei es auch eines Schuldigen – direkt zu verfügen, ist im Rahmen der gängigen moraltheologischen Prinzipienlehre nicht leicht theoretisch schlüssig aufzuzeigen. Gewöhnlich wird damit argumentiert, daß Gott die staatliche Rechtsordnung als unverzichtbare Voraussetzung für menschenwürdiges Leben unbedingt wolle und die Todesstrafe – zumindest als Möglichkeit unter bestimmten Voraussetzungen – zur Aufrechterhaltung dieser Rechtsordnung notwendig sei. Gott teile deshalb dem Staat diese seine Oberherrschaft über menschliches Leben mit.

Hier wird jedoch klar die deontologische Argumentationsweise verlassen und teleologisch argumentiert: Die Abschreckung von einem todeswürdigen Verbrechen, die Bestrafung eines Verbrechers, kurz: die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung erscheint als ein so wichtiges, unabdingbares Gut, daß damit gerechnet werden kann, daß Gott das Recht zur Todesstrafe dem Staat verliehen hat. Anders formuliert: Der eigentliche Gegenstand der Handlung bei der Hin-

[14] Literaturbelege dafür bei *B. Schüller*, l. c. 249, Fußn. 34.

richtung eines Verbrechers ist der unbedingt notwendige Schutz der Rechtsordnung, der nur durch die Todesstrafe (unter den gemachten Voraussetzungen) gewährleistet werden kann. Dieser Umstand spezifiziert die Handlung in der Weise, daß sie nicht als sittlich unerlaubter Mord, sondern als sittlich erlaubte Bestrafung und Abschreckung zu qualifizieren ist, obwohl sie eine direkte Tötung darstellt.

Trotzdem wird das „Herrschaftsrecht Gottes über menschliches Leben" deshalb nicht angetastet, weil die Entscheidung über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Todesstrafe nicht willkürlich getroffen, sondern von Überlegungen abhängig gemacht wird, was wohl dem Plane Gottes mit dem menschlichen Leben in Gemeinschaft am besten entspricht, durch welche Mittel und auf welche Weise das seinem Willen entsprechende menschliche Zusammenleben am besten gefördert wird. Wer zu der Überzeugung kommt, daß zur Sicherung des Gemeinwohls und der öffentlichen Gerechtigkeit die Todesstrafe erforderlich ist, kann auch die Todesstrafe erlauben.

6. Hungerstreik als „Ausnahme" vom Tötungsverbot

Diese Argumentationsweise kann wohl auch auf den Hungerstreik ausgedehnt werden. Es ist sicher, daß Krieg, Blutvergießen, gegenseitige Tötung, Haß der Menschen aufeinander dem Willen Gottes und seinen Geboten absolut widerstreiten. Wenn man nun davon ausgeht, daß einer in einer bestimmten Situation berechtigte Aussicht darauf hat, durch den Einsatz seines Lebens in einem Hungerstreik derartige Scheußlichkeiten zu verhindern und damit dem Gemeinwohl und der Gerechtigkeit zu dienen, ja sogar durch einen Appell an das Gewissen seiner Gegner diese von der Ungerechtigkeit ihrer Sache zu überzeugen und so zur Versöhnung und zum Frieden entscheidend beizutragen – ist sein Hungerstreik als Handlung dann durch dieses Ziel nicht so spezifiziert, daß sie nicht als (begonnene oder angedrohte) Selbsttötung anzusehen ist, sondern vielmehr als Einsatz für eine gerechte soziale Ordnung und den Frieden, zumal wenn sein Leiden und möglicher Tod als der einzig gangbare Weg erscheint, um dieses Ziel zu erreichen? Wäre es unter diesen Voraussetzungen überhaupt erlaubt, den anderen Weg blutiger Auseinandersetzungen einzuschlagen oder zuzulassen, daß er begangen wird?

Auch hier wird das Herrschaftsrecht Gottes über menschliches Leben nicht angetastet, weil der Hungerstreikende über sein eigenes Leben nicht willkürlich verfügt, sondern den Plan Gottes, nämlich Frieden und Gerechtigkeit, zu verwirklichen sucht. Ähnlich wie bei der Begründung der Todesstrafe wird die Entscheidung von Überlegungen abhängig gemacht, was wohl dem Plane Gottes mit dem menschlichen Leben in Gemeinschaft am besten entspricht, durch welche Mittel und auf welche Weise das seinem Willen entsprechende

menschliche Zusammenleben am besten gefördert werden kann. Wenn das Gemeinwohl und die öffentliche Gerechtigkeit aber nur durch Mittel der Gewalt gesichert werden können, wenn beim Einsatz dieser Gewalt mit Notwendigkeit auch (materialiter) Unschuldige getötet werden müssen, dann ist trotzdem nur so viel Einsatz von Gewalt erlaubt, wie unbedingt notwendig erscheint. Sein eigenes Leben einzusetzen dürfte unter diesen Umständen aber mit Sicherheit eine sittlich höher zu bewertende Handlung sein als die direkte Tötung vieler anderer.

Heiligt nach dieser Auffassung vom Hungerstreik aber nicht doch der gute Zweck das schlechte Mittel? Es wurde versucht zu zeigen, daß der Einsatz des eigenen Lebens beim Hungerstreik, obwohl er im Falle des Scheiterns eine direkte Selbsttötung darstellt, gerade kein in sich schlechtes Mittel ist, sondern die unter den verzweifelten Umständen sittlich verantwortete Wahl des geringeren Übels. Die Alternative wäre die direkte Tötung vieler anderer Unschuldiger.

Selbstverständlich bedürfte es nun noch einer weiteren Ausarbeitung der sehr anspruchsvollen Bedingungen, die für eine sittliche Erlaubtheit des Hungerstreiks gegeben sein müssen. Das kann hier nicht geleistet werden. Mit Sicherheit läßt sich aber sagen, daß die Vermutung nicht ausgeschlossen werden kann, daß der Hungerstreik nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv als ein Kampfmittel gewaltlosen Widerstandes unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt werden kann.

7. Praxisbezug

Wenn somit auch gute Gründe dafür sprechen, daß der Hungerstreik nicht unbedingt und in jedem Falle als in sich unsittlich zu verurteilen ist, so kann daraus noch nicht mit Sicherheit auf seine tatsächliche Erlaubtheit geschlossen werden. Die hier vertretene Auffassung ist nur ein erster Rechtfertigungsversuch, der der kritischen Reflexion und Diskussion unter Fachleuten bedarf. Aber auch wenn der Grundgedanke als richtig erwiesen wäre, bedürfte es einer weiteren Erörterung darüber, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, um den Einsatz des Hungerstreiks als eines politischen Kampfmittels in einer gegebenen Situation als sicher gerechtfertigt erscheinen zu lassen.

Eine Bemerkung zu diesen Voraussetzungen sei im Hinblick auf die aktuelle Situation in Irland aber wenigstens noch angefügt: Nach Meinung dieses Autors kann eine Strategie des gewaltfreien Widerstandes und damit auch des Hungerstreiks nur dann angewandt werden, wenn sie konsequent und ausnahmslos verfolgt wird. Ihr eigentlicher Rechtfertigungsgrund liegt in ihrem ethischen Anspruch und

ihrer Glaubwürdigkeit, eindeutig nur der Sache der Gerechtigkeit dienen zu wollen. Werden nun von derselben Organisation gewaltsame und gewaltlose Kampfmittel zugleich eingesetzt, so verliert sie die für die Strategie der Gewaltlosigkeit unbedingt erforderliche moralische Glaubwürdigkeit. Unter dieser Rücksicht erscheinen die strengen Mahnungen des kirchlichen Amtes an die Hungerstreikenden in Irland als voll berechtigt, ihren Hungerstreik unbedingt einzustellen.

ThPh 57 (1982) 61–71

Ist die Freiheit des Willens beweisbar?

Zur Kritik U. Pothasts an einigen modernen Freiheitskonzeptionen

Von Gerd Haeffner S. J.

Eine der ältesten Fragen der Philosophie, die immer wieder neu gestellt und verhandelt werden, ist die Frage, ob und in welchem Sinne menschliches Handeln „frei" aus dem Handelnden hervorgehe (und was folglich der Ausdruck „Handeln" alles bedeuten könne). Im Laufe der Zeit hat sich die Frage differenziert. Der Hauptfrage haben sich Nebenfragen zugesellt: Welche Strategien der Begründung für die Behauptung oder Verneinung der Freiheit lassen sich unterscheiden? Welche soziale und psychologische Funktion hat der Glaube an die Freiheit bzw. die Determiniertheit unseres Handelns? Besonders die letztgenannte Fragerichtung hat ein wachsendes Interesse auf sich gezogen. Zwar besagt die Entdeckung der ideologischen Funktion der Freiheits- oder Determinismus-These unmittelbar nichts für oder gegen deren Wahrheit. Aber sie läßt uns doch mißtrauisch werden und fragen, ob denn die eine oder andere These ihre öffentliche Geltung nicht überwiegend oder gar ausschließlich einem bestimmten Interesse statt vielmehr ihrer eigenen Wahrheit verdanke. Das Mißtrauen wird um so schneller wach werden und wachsen, als wir diesem Interesse niedrige und egoistische Züge zusprechen müssen, die mit der Hoheit und Universalität des Gemeinwohls, welches der Hoheit und Universalität der Wahrheit verwandt ist, im Widerspruch stehen.

Es ist offensichtlich, daß die Idee der Zurechenbarkeit, die ihrerseits die Rechtmäßigkeit allen Strafens fundiert, in der Idee der Willensfreiheit begründet ist. Da der Ruf nach Strafe nicht selten vom unedlen Gefühl der Rache beseelt ist, kann der Verdacht aufkommen, daß der Glaube an die Willensfreiheit keine objektive Basis, sondern nur die subjektive Funktion hat, dem Rachedürstigen ein gutes Gewissen zu geben. Nietzsche hat diesen Verdacht klassisch formuliert: „Überall, wo Verantwortlichkeiten gesucht worden sind, ist es der *Instinkt der Rache* gewesen, der da suchte... Die ganze Lehre vom Willen, diese verhängnisvollste *Fälschung* in der bisherigen Psychologie, wurde wesentlich erfunden zum Zweck der Rache. Es war die gesellschaftliche *Nützlichkeit* der Strafe, die diesem Begriff seine Würde, seine Macht, seine Wahrheit verbürgte."[1] Nun sind solche Verdächtigungen noch kein Beweis im negativen Sinne. Aber sie können einen dazu veranlassen, die bisher vorgelegten Beweise für die Wahrheit der Freiheits-These noch einmal und geschärften Auges einer kritischen Prüfung zu unterwerfen: ob sie wirklich mit objektiven Gründen oder nur mit Appellen an bestimmte Interessen arbeiten.

I.

Hier ist ein Buch vorzustellen, dessen Verfasser sich eine solche kritische Durchmusterung vorgenommen hat. Der Titel des Buches[2], das die erweiterte Fassung einer Bielefelder Habilitationsschrift darstellt, gibt die Richtung gleich in aller wünschenswerten Deutlichkeit an. Es geht darum, Beweise, in denen die Freiheit des menschlichen Willens als Tatsache gesichert werden soll, als unzureichend darzutun. Freilich untersucht der Verf. nicht die notwendige Struktur eines jeden möglichen Beweises der Freiheit, sondern den Wert einiger ausgewählter Argumente aus der jüngeren Geschichte der Philosophie. Daß die Willensfreiheit eines Beweises fähig sein müsse, wenn es sie gibt,

[1] Krit. Gesamtausgabe der Werke VIII/3, 219 (= Schlechta III, 822 = „Der Wille zur Macht" Nr. 765). – Hervorhebungen von Nietzsche.

[2] *U. Pothast*, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht, Frankfurt: Suhrkamp 1980, 478 S.

problematisiert er nicht. Daß die Beweislast in jedem Fall bei ihren Vertretern und nicht bei den Vertretern der gegenteiligen, der deterministischen These liegt, ergibt sich für ihn schon allein daraus, daß die Spitze des Freiheitsgedankens in der Idee der persönlichen Verantwortlichkeit liegt, welche wiederum hauptsächlich dazu verwendet werde, Menschen, von denen eine Schädigung ausgegangen ist, zum Ausgleich eine entsprechende Schädigung zuzufügen, d. h. sie zu strafen. „Umstritten ist der freie Wille nicht so sehr als Bedingung für das Aufstellen von Normen, denn vielmehr als Bedingung für das Verhängen von Sanktionen" (134[3]). Aus diesem Grunde behandelt Pothast (= P.) relativ ausführlich die entsprechenden Grundlagendiskussionen der deutschen Strafrechtslehrer, insbesondere Hans Welzels (315–359), und kommt zu dem Schluß, daß der Wert der Argumente, die für die Annahme einer persönlichen Zurechenbarkeit von Handlungen sprechen, in einem umgekehrten Verhältnis zur Zahl derjenigen Juristen und hohen Richter steht, die von dieser Annahme ausgehen. Doch ist die Auseinandersetzung mit den Juristen nur ein Exkurs. Der weitaus größte Teil der Arbeit beschäftigt sich damit, neuere philosophische Theorien zum Thema „Freiheit und Determinismus" zu präsentieren und zu kritisieren.

Einleitend (38–64) beschäftigt sich der Verf. mit verschiedenen Versuchen, jene These näher zu beschreiben, die mit dem vagen Wort „Determinismus" angezielt wird. Für eine zentrale Formulierung kann die folgende gelten: „Alle Ereignisse stehen unter Gesetzen derart, daß einem Zustand eines deterministischen Systems ein und nur ein anderer Zustand desselben Systems folgen kann" (40). Unterschieden werden eine physiologische Form des Determinismus und eine psychologische. Letztere nimmt an, daß Überlegungen, Wünsche und dergleichen echte Handlungsfaktoren sind, die freilich ihrerseits nur aus der hier und jetzt situierten Triebdynamik mit Notwendigkeit hervorgehen, während der physiologische Determinismus alle (bewußten oder auch unbewußten) psychischen Momente nur für Epiphänomene jenes Prozesses hält, in dem das „Handeln" aus den vorhergehenden körperlichen Zuständen nach physikalisch-chemischen Gesetzen erfolgt. Schwierigkeiten ergeben sich, wenn der Determinismus begründet werden soll. Sein Ausdruck ist ein All-Satz; ein solcher kann als metaphysisches Axiom oder als empirische Hypothese gedeutet werden; beides bringt große Probleme mit sich: einerseits haben Deterministen keine große Lust, sich als Metaphysiker zu verstehen, andererseits sieht man nicht recht, wie eine so umfassende Hypothese empirisch getestet werden soll. Dazu kommen noch Schwierigkeiten, die den beiden Unterformen des Determinismus eigen sind. Der physiologische Determinist muß nicht nur erklären, wie es zum hartnäckigen Glauben an die Effizienz von Überlegungen für das Handeln kommt, sondern hat vor allem die entmutigende Aufgabe, die Vielfalt der Handlungssituationen in physikalisch-chemischer Sprache zu identifizieren. Der psychologische Determinist hingegen steht vor dem Problem, daß weder eine umfassende Beschreibung der Faktoren einer Handlung noch der Rückgriff auf gesicherte psychologische Gesetze in absehbarer Zeit möglich sein werden – vielleicht wird die Übertragung des Modells physikalischer Erklärung auf das Feld der Psychologie nie gelingen. Obwohl nun P. all diese Probleme des Determinismus sieht, neigt er doch zu einer deterministischen Position (psychologischer Form). Freilich formuliert er diese Position sehr vorsichtig. „. . . scheint die deterministische Hypothese bessere Aussichten darauf zu haben, daß man sie plausibel machen kann (trotz Fehlen eines ‚Beweises' oder einer guten Bestätigung, wie wir sie für Naturgesetze kennen). Denn es scheint, als seien wir trotz der methodischen Schwierigkeiten des Determinismus näher daran, bei vielen Handlungen das gesetzmäßige Hervorgehen aus vorausliegenden Bedingungen zu ver-

[3] Vgl. auch 42, 265, 304.

stehen, als bei einer einzigen Handlung die Irrelevanz solcher Bedingungen, zusammen mit Selbstbestimmung" (385, Anm. 104)[4].

Den weitaus größten Teil des Buches nimmt der Versuch ein, neuere Konzeptionen von Freiheit kritisch zu untersuchen (65–274). Hier liegt P.s eigentliche Stärke, hier liegt auch m. E. der bleibende Beitrag zur Diskussion, den sein Buch leistet. Die kritisierten Autoren werden den scharfsinnigen Einwänden des Verf. nicht leicht etwas entgegenzusetzen finden.

Unter der Überschrift „Theorien des freien Selbst" (65–124) werden die Auffassungen von Nic. Hartmann, J.-P. Sartre und R. Chisholm besprochen. P. kritisiert vernichtend, im großen und ganzen wohl zu Recht. Ich greife nur die jeweils zentralen Punkte heraus: Hartmann scheitert daran, daß er nicht zeigen kann, wie sich eine freie Selbstbestimmung einer realistisch aufgefaßten universalen Naturdetermination aufpfropfen kann. Sartre beweist zu viel; nach ihm ginge die gesamte phänomenale Welt aus freiem Entwurf hervor. Chisholm begeht in den Augen P.s den Fehler, daß er die Freiheit nur als notwendige Implikation unseres Sozialsystems, mit seinem Loben und Strafen, aufweist; denn wenn man die Legitimität dieses Systems suspendiert, fällt der Beweis dahin; es müsse umgekehrt erst die Freiheit aufgewiesen werden, damit dieses System als berechtigt dargetan werden kann.

Großer Beliebtheit erfreut sich heute die auf Hume zurückgehende „These der Vereinbarkeit", die im folgenden einer Kritik unterzogen wird (125–175). Moore, Schlick und Strawson sind prominente Vertreter dieser These, die „Freiheit" als das spontane, ungehinderte Hervorgehen einer Handlung aus ihren Ursprüngen deutet – welches Hervorgehen aber doch deterministisch interpretiert werden kann. Dieser Determination widerspricht es nicht, daß zu einer Handlungssituation auch (äußere und verinnerlichte) ethische Handlungserwartungen gehören. Daß es kein Widerspruch ist, eine Ethik aufzustellen und zugleich Determinist zu sein, glaubt auch P. Aber er legt den Finger darauf, daß die mit dem Determinismus vereinbare „Freiheit" nicht hinreicht, um die Idee der Verantwortlichkeit zu tragen und damit Lob und Tadel zu legitimieren. Vom Standpunkt des Verf. aus, dem es um eine grundsätzliche Problematisierung des Systems der Zurechnung geht, zeigt sich die Vereinbarkeitstheorie als Quietiv, das die Sprengkraft des Determinismus-Gedankens zugunsten der herrschenden Zustände neutralisiert. Die Vereinbarkeitsthese, zumal in der „bisher wahrscheinlich optimalen Gestalt", die sie bei Strawson gefunden hat (152), „tendiert . . . dazu, all jene mundtot zu machen, die mit Hinweis auf die mögliche Wahrheit eines solchen Determinismus Veränderungen unserer Praxis fordern" (175).

Wichtig ist für P.s eigene Position die Auseinandersetzung mit dem sog. Epistemischen Indeterminismus (177–201), für den die Autoren St. Hampshire, K. Popper und D. M. MacKay stehen. Ausgangspunkt ist Poppers Vorschlag, den Determinismus in Form einer empirisch testbaren Hypothese zu formulieren: „Für jede wohlbestimmte, endliche Vorhersageaufgabe ist es physikalisch möglich, ein Vorhersagegerät zu konstruieren, das fähig ist, diese Aufgabe zu erfüllen" (184). Popper und MacKay haben nun gemerkt, daß diese These sowohl im Mikro- wie im Makrobereich falsifiziert werden kann: im Mikrobereich wegen des quantenphysikalischen Indeterminismus, im Makrobereich wegen des Problems der Selbstanwendung. Damit ist gemeint: Das Gerät (z. B. das menschliche Gehirn) kann seine gerade erhaltenen Informationen nicht schon unter die Voraussetzungen der Vorhersage gerechnet haben; ebenso kommt es mit der Darstellung der Wirkungen, die es selbst auf andere Geräte, die mit ihm in Verbindung stehen (etwa andere Personen), ausübt, nie nach. Insofern der Vorhersa-

[4] Schon jetzt sei kritisch bemerkt, daß die deterministische Interpretation vieler Handlungen natürlich kein Beweis für den universalen Determinismus sein kann, und daß es zweierlei ist, bestimmte Handlungsweisen bestimmten Handlungssituationen in gesetzmäßiger Weise zuzuordnen oder dieses „gesetzmäßige Hervorgehen aus vorausliegenden Bedingungen" selbst „zu verstehen"; dies letztere Problem ist von ebenso metaphysischem Kaliber wie der Versuch, das freie Hervorgehen zu verstehen.

gende also als realer Teil des Systems betrachtet werden muß, dessen Prozesse er vorhersagt, ist eine universale Vorhersage, prinzipiell und exakt genommen, nicht möglich. In diesem Sinn gibt es für den Handelnden keine wissenschaftliche Determination seiner Handlungen, d. h. er kann davon nichts wissen. P. bemerkt zu Recht, daß auf diesem Wege höchstens das Gefühl der Freiheit erklärt, nicht aber die Tatsache der Freiheit im Sinne der Verantwortlichkeit begründet wird. Dennoch sind ihm die Argumente des epistemischen Indeterminismus wertvoll, weil sie „den Abweis einer geläufigen Form von Selbstdestruktion des handelnden Bewußtseins" leisten, nämlich des Fatalismus (190). Der Fatalist begeht einen Fehlschluß, wenn er aus der Möglichkeit, daß ein idealer Beobachter all sein Tun schon vorhersagen kann, noch bevor es getan ist, schließen will, daß es sich nicht mehr lohne, die Mühe der Entscheidung auf sich zu nehmen, weil eben doch alles komme, wie es kommen müsse. Denn das Überlegen und Entscheiden ist ja einer jener Faktoren, durch die das Tun zustandekommt, und zwar so, daß der Handelnde das Ergebnis selbst nicht voraussagen kann. – Auf dieses Argument werden wir noch zurückkommen müssen!

Unter dem Titel „Gründe versus Ursachen" folgt (203–249) eine Auseinandersetzung mit den von A. Melden und A. Kenny vorgelegten Versuchen, aus einer bestimmten Handlungstheorie einen Freiheitsbegriff zu gewinnen und als objektiv zu sichern. Der beiden gemeinsame Kern der Argumente ist, grob gefaßt, dieser: Das Auszeichnende menschlicher Handlungen ist ihre Intentionalität: daß um eines vorgestellten Zieles willen gehandelt wird. In der Abwägung, welche unter den möglichen Handlungen gewählt werden soll, und in der Begründung, warum diese und nicht jene gewählt worden ist, erscheint dieses Ziel als Grund. Gründe aber „bestimmen" zwar Handlungen, „verursachen" sie jedoch nicht. Es sind streng zwei Sprachspiele zu unterscheiden: das eine ist gekennzeichnet durch die Ausdrücke „Ursache", „Geschehen", „Notwendigkeit", das andere durch die Worte „Grund", „Handlung", „Freiheit". Als *Geschehen* kann eine Handlung zwar – etwa vom Physiker – aus allgemeinen Gesetzen und den Antezedensbedingungen erklärt werden; als *Handlung* aber ist sie nicht so interpretierbar. – P. meldet hier zwei Einwände an: Erstens muß doch die Realidentität dessen festgehalten werden, was einmal im Sprachspiel „Geschehen" und einmal im Sprachspiel „Handlung" auftaucht. Dann aber darf – anders als dies Melden und Kenny tun – auf der Ebene des Sprachspiels „Geschehen" nicht ein durchgängiger Determinismus zugelassen werden, wenn die Rede von der Freiheit der „Handlung" nicht falsch werden soll. Zweitens: Gewiß sind Gründe keine Ursachen (im Sinne der Ereigniskausalität). Wohl aber ist die Zustimmung zu bestimmten Gründen ein kausaler Faktor der Handlung, und wie kann *ausgeschlossen* werden, daß diese Zustimmung selbst nicht das einfache, mit Notwendigkeit sich ergebende Resultat psychischer Prozesse ist? Erst dieser Ausschluß, nicht nur der Hinweis auf einen faktischen Sprachgebrauch, dessen Deutung überdies nicht zwingend ist, kann die Existenz eines Handelns aus Freiheit beweisen.

Ein Handeln, das sich in prägnanter Weise auf Gründe bezieht, ist die theoretische Argumentation. Muß hier, wo die Objektivität der Gründe im Prinzip unzweifelhaft ist, nicht auch der Beweis der Freiheit besser gelingen, und dies um so durchschlagender, als der Determinist selbst argumentiert? So wird man sich mit einem besonderen Interesse der P.schen Widerlegung des berühmten Arguments zuwenden, daß sich die Behauptung eines universalen Determinismus selbst widerlege (251–274). Der Verf. untersucht diesen Beweis in der Form, die ihm Boyle, Grisez und Tollefsen in ihrem Buch „Free Choice" (London 1976) gegeben haben. Wegen der großen Bedeutung dieses Arguments erlaube ich mir, hier etwas ausführlicher zu referieren. – P. faßt die Argumentation der drei Autoren so zusammen: Wenn jemand die Wahrheit des Determinismus vertritt, dann schafft er damit ein Faktum, das die deterministische These falsch macht. Denn: „Wahrheit" ist eine „allgemeine Rationalitätsnorm", d. h. eine Norm, die sagt, daß bestimmte Akte (Thesensetzungen) anderen Akten vorzuziehen sind, wenn, und nur wenn, bestimmte Kriterien erfüllt sind, die rein objektiver Natur sind (also die Be-

rücksichtigung von Vorteil und Nachteil ausschließen). Eine solche Rationalitätsnorm schreibt bedingungslos vor. Nun aber: Jede solche Norm, die bedingungslos eine von zwei offenen Alternativen vorschreibt, ist nur dann in Geltung (in force), wenn die Person, an die sie sich richtet, eine freie Wahl vollziehen kann (das ist die „Schlüsselprämisse" des Beweises). Also wird mit dem Akt der Determinismus-Affirmation die Instanz voraus-gesetzt, die den Inhalt dieser Affirmation falsch macht. Für die Schlüsselprämisse selbst liefern die drei Autoren folgende Begründung: „Eine Norm, die die Wahl zwischen zwei offenen Alternativen vorschreibt, verliert diesen Charakter des Vorschreibens, wenn die Alternativen nicht wirklich offen sind. Offen sind die Alternativen nur dann, wenn die Wahl nicht durch irgendeinen Faktor festgelegt (determiniert) ist. Denn ist jemand zum Ergreifen einer Alternative determiniert, dann *kann* er nicht anders handeln; es wäre unangemessen, von offenen Alternativen zu sprechen. Also setzt eine Norm, die wirklich in der angegebenen Weise etwas vorschreibt, die Fähigkeit zur freien (= nicht determinierten) Wahl voraus" (267). Dieses längere Zitat kann nicht nur eine Vorstellung von der umständlichen Präzision der Formulierungen vermitteln, mit denen sich P. herumschlägt und die er selbst ins Werk setzt. Es mußte vor allem deswegen gebracht werden, weil P. nicht den leitenden Intuitionen der Freiheitstheoretiker nachfragt, sondern nur kritisch untersucht, was davon in Begriffen und Beweisen logisiert vorliegt. – P. konzediert, daß dieses Argument wohl gegen einen physikalistischen Determinismus steche, leugnet aber, daß davon auch derjenige Determinist betroffen sei, der die Kenntnis und Anerkenntnis der Norm selbst zu den relevanten Antezedensbedingungen der Handlung rechne. Auch in einer deterministisch strukturierten Welt gebe es dies, „daß eine Person einer Norm gegenübersteht, diese Norm als etwas erfährt, was ‚bedingungslos eine von zwei offenen Alternativen vorschreibt' und zwar so, daß erst der Akt der Wahl die Entscheidung darüber herbeiführt, welche der beiden Möglichkeiten ergriffen wird. Daß der Akt der Wahl aus der Gesamtheit der vorausliegenden Bedingungen (einschließlich Kenntnis der Norm) gesetzmäßig hervorgeht, steht dazu nicht in Widerspruch" (269). M. a. W.: „An sich" ist alles determiniert; wegen der im Kapitel „Epistemischer Indeterminismus" erwogenen Gründe aber ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß der Handelnde eine echte Alternative zu haben *meint*. P. distinguiert also den Ausdruck „wirklich offen", der in der Schlüsselprämisse, vorkommt so: wirklich offen für das Bewußtsein des Handelnden, *concedo*; wirklich offen für den idealen Wissenschaftler, *nego*. Damit hat er den Widerspruch zwischen dem Inhalt und der Form der Determinismus-Behauptung aufgelöst.

Übergehen wir die beiden Exkurse („Dialektische Vermittlung" [275 bis 313: zu Engels und Adorno] und „Freiheit in einer Grundlegung des Strafrechts" [315–359]) und wenden wir uns gleich dem „Schluß" des Buches zu (361–422)! Aus der fiktiven Perspektive idealer, unparteiischer Beobachter zieht der Verf. folgendes Fazit aus seiner kritischen Durchsicht von Freiheitskonzeptionen: (1) Persönliches *Verdienen* von Leid oder Belohnung setzt Freiheit im „starken Sinn" (so und auch anders handeln können) voraus; es ist nicht mit der deterministischen These vereinbar. (2) Weder die Freiheits- noch die Determinationsthese ist, streng genommen, bewiesen. Da aber die Idee der gerechten Strafe am Begriff des persönlichen Verdienens und damit der Freiheit hängt, folgt, daß das „Verhängen von Folgen mit der Unterstellung des Verdienens nicht gerechtfertigt ist" (382). Da nun aber keine reale Gesellschaft ohne solche Sanktionen auskommt, bleibt nur noch eine funktionale Interpretation für die Idee der Verantwortlichkeit: sie ist eine Ideologie, „ein Mittel zur Stabilisierung moralischer Systeme" (383). (3) Die „starke" Idee der Verantwortlichkeit – „angemessener Adressat für zurechnende soziale Konsequenzen seiner Handlung sein" (384) – ist damit als objektiv unbegründet dargetan. Die Idee einer moralischen Verantwortlichkeit aber, daß an jemanden ethische, d. h. sein Verhalten betreffende Erwartungen gerichtet werden können, bleibt bestehen. Denn diese Erwartungen und deren Internalisierungen gehen ja in den Entscheidungsprozeß ein. Und die Wahlsituation bleibt auch für den determinismus-gläubigen Handelnden das, was sie ist; da er niemals in concreto wissen kann, wie

er sich unweigerlich entscheiden wird, bevor er sich entschieden hat, bleibt eine echte Wahlsituation bestehen, auch wenn die Wahl, im nachhinein gesehen, als der bloße „Prozeß" begriffen werden muß, „in dem sich die Persönlichkeitsstruktur des Handelnden als die kundtut, die sie ist" (390 f.).

II.

Wenn wir uns nun den kritischen Bemerkungen zuwenden, so muß am Anfang der Ausdruck der Bewunderung vor einer so vielfältig verästelten, nüchtern und präzise formulierten Untersuchung stehen. Die Mühe, die es den Leser kostet, die vielen Windungen des Forschungsganges mitzugehen, ist gewiß nur ein Nachhall der Sorgfalt, mit denen P. seine Autoren studiert hat. So mag es sein, daß manche der im folgenden vorgetragenen Bedenken schon im voraus im Gedankengang P.s eine Antwort gefunden haben, wenngleich sie der Rez. aus dem verschlungenen Gewebe von Kritik und Systematik nicht herauslesen konnte. Scheint es doch, als sei die Klarheit des eigenen Entwurfs des Verf. nicht ganz so weit gediehen wie die analytische Schärfe seiner Übersicht über die Beweisversuche anderer. – Zwei Bedenken drängen sich mir auf.

1. Es ist für P. sehr wichtig zu zeigen, daß aus der Überzeugung von der Wahrheit des Determinismus nicht schon notwendig eine fatalistische Einstellung folgt. Zur Begründung weist er darauf hin, daß das theoretische Wissen von der Determiniertheit meines Handelns keinen Einfluß auf mein Handlungsbewußtsein haben könne. „Aus der Betrachtung des epistemischen Indeterminismus ging hervor, daß für eine Person, die über ihr eigenes zukünftiges Verhalten reflektiert, besondere Erkenntnisbedingungen gelten. Eine solche Person kann sich nicht anders verstehen als so, daß es von ihrer eigenen Entscheidung abhängt, wie sie handeln oder nicht handeln wird" (388). Ich glaube, daß der Hinweis auf die Theorie des epistemischen Indeterminismus nicht leistet, was er leisten soll, und daß trotz allem der Fatalismus unausweichlich ist, wenn der Handelnde an den Determinismus glaubt.

Popper und seine Mitarbeiter thematisierten nicht das Handlungsbewußtsein, sondern die Grenzen eines auf Universalität zielenden wissenschaftlichen Vorhersage-Projekts. Dabei ging es darum, daß das Registrieren der Ausgangsbedingungen niemals zu einem Abschluß kommen kann, weil das Registrieren selbst jeweils neue Elemente zu den Ausgangsbedingungen hinzufügt. Das ist so, weil das registrierende Bewußtsein kein ideales, weltloses ist, sondern als verleiblichtes selbst zu jener Welt gehört, deren Prozesse begriffen werden sollen. Der erste Satz des obigen Zitats faßt diese Tatsachen zusammen. Der zweite Satz aber ist zweideutig: Einerseits verwendet er die praktische Kategorie des Selbstverständnisses, andererseits wird nahegelegt, er sei die Folge aus dem ersten, die Theorie betreffenden Satz. Ein solcher Folgesatz müßte wiederum ganz auf die Ordnung des objektiven Wissens bezogen bleiben, etwa so: 'Eine (hinreichend durch Popper aufgeklärte) Person weiß, daß jene objektiven Veränderungen an ihr, die sich durch die Registratur ihres gegenwärtigen Zustandes ergeben, bestimmend in ihr künftiges Verhalten mit eingehen werden.' Damit ist noch gar nichts von der spezifischen Rolle gesagt, die die Selbsterkenntnis (als solche, nicht nur in ihren psychophysischen Korrelaten) im Handlungsbewußtsein spielt. Der Satz über die notwendige Struktur des Selbstverständnisses des Handelnden ergibt sich also nicht aus dem Satz über die Grenzen der Voraussagbarkeit.

Woher ergibt er sich dann? Ist er nicht einfach die Darstellung einer inneren Struktur des Handlungsbewußtseins als solcher? Das Bewußtsein, in dem sich mir meine Handlungssituation *als solche* erschließt, und das Bewußtsein, das ein Erklärung suchender Beobachter von meiner Handlungssituation hat, gehören zwei verschiedenen epistemischen Ordnungen an. Die praktische Überzeugung von der Freiheit gehört zur Struktur des Handlungsbewußtseins, das Postulat der universalen kausalen Rückführbarkeit zur Struktur des erklärenden Bewußtseins. Solange nun diese beiden Formen des Bewußtseins in splendid isolation voneinander vollzogen und auch philosophisch analysiert werden, ergibt sich kein Konflikt, weder praktisch noch theoretisch. Der

Konflikt entsteht praktisch erst aus der realen Interferenz der beiden und theoretisch erst aus dem Vergleich der jeweiligen, den beiden Bewußtseinsformen immanenten Wahrheitsansprüchen.

Auf der Ebene des praktischen Selbstverständnisses übt der Glaube an die Wahrheit der deterministischen Theorie einen mindernden oder gar zerstörenden Einfluß auf das Handlungsbewußtsein aus. Wenn ich weiß, *daß* ein idealer Wissenschaftler schon weiß, wie ich mich verhalten werde und angesichts meiner Vergangenheit und gewisser Gesetze auch verhalten muß, wird mich das fatalistisch stimmen, auch wenn ich nicht weiß, *was* der Beobachter alles weiß. Zwar kann ich mir das Wissen des Beobachters, auch wenn er es mir mitteilte, niemals so zu eigen machen, daß sich dadurch das Handlungsbewußtsein in ein theoretisches Bewußtsein transformierte; aber ist die Offenheit der Alternativen, die zum Handlungsbewußtsein gehört, mehr als eine Illusion, die dem Lebendigen vorausleuchtet, solange es lebt? Objektiv gesehen ist es – von deterministischen Voraussetzungen aus geurteilt – eine Illusion; denn nach diesen Voraussetzungen liegt es seit jeher fest, welche der beiden Alternativen ich „wählen" werde. Die andere Alternative *ist* nicht wirklich offen, auch wenn sie mir offen zu sein *scheint*. Nun kann ich zwar, wie gesagt, auch durch solche Überlegungen mich nicht aus Entscheidungssituationen herauskatapultieren, wenn sie sich einstellen. Es gibt aber zwei Weisen sich zu entscheiden. Die eigentlich freie Entscheidung hat dies an sich, daß man sich zu ihr erst durchringen muß – daß man sich aus der anderen Weise, sein Handeln zu bestimmen, nämlich es von den Umständen bestimmen zu lassen, losreißt. Jede bestimmte freie Entscheidung hat zu ihrer immanenten Voraussetzung den Entschluß zur freien Entscheidung. Indem ich mich vom Gelebtwerden losreiße und mich entschließe, mein Leben selbst in die Hand zu nehmen, drücke ich den Glauben aus, daß die Zukunft in meiner Hand liegt: daß sie anders sein wird, wenn ich mein Schicksal bewußt mitgestalte, als wenn ich mich treiben lasse. Dieses Freiheitspathos wird zerstört, wenn ich an das Wissen des idealen Beobachters denke, in dem der Lauf meines Lebens von seinen Anfängen und Umständen her als immer schon „fertig" vorliegt. Als Handelnder muß ich den idealen Beobachter – den Nachfahren eines „allwissenden" Verstandes-Gottes – vergessen haben, um handeln zu können; beim praktischen Überlegen selbst hat die Dimension der Zukunft den Vorrang, während mich die Identifikation mit der Perspektive des Beobachters zu einem Objekt der Rückschau auf eine „Zukunft" macht, in der nichts anderes als das Vergangene auf mich zukommt. Mag P. mit seiner Bemerkung recht haben, daß der Schluß vom Determinismus zum Fatalismus – beide als Thesen verstanden – nicht unmittelbar zwingend ist (191 f.), so ist doch die Frage, ob der effektive Glaube an die Wahrheit des Determinismus nicht in psychologischer Notwendigkeit eine fatalistische Konsequenz nach sich ziehe.

„Freiheit" ist kein Element einer Theorie, mit deren Hilfe empirische Daten erklärt werden sollen, wie dies für die „Notwendigkeit der Kausalverknüpfung" gilt. „Freiheit" ist ein wesentlich praktischer Begriff. Das Recht der Rede von der Freiheit festzuhalten setzt voraus, daß die Eigenständigkeit der praktischen Wahrheit zugestanden wird. Mir scheint, daß P. dieses Zugeständnis nicht machen würde, ja vielleicht gar nicht recht sieht, was es hier überhaupt zuzugestehen gibt. „Wirklichkeit" ist für ihn, so scheint mir, das, was sich dem objektivierend-konstruierenden Beobachter als wirklich präsentiert. Die transzendentalphilosophische Frage nach der Stelle der wissenschaftlichen Wahrheit im Raum der Wahrheit schlechthin, nach dem Ort des objektiven Wissens im Gesamt des lebendigen Bewußtseins scheint für ihn keinen Gehalt zu haben. Nur in einer solchen Perspektive aber kommt das in den Blick, was der Ausdruck „Freiheit" anzielt. Das hatten wohl auch jene Autoren im Sinn, die die Unterscheidung zwischen der Ordnung der Ursachen und der Ordnung der Gründe unterstrichen. Leider begingen sie zwei entscheidende Fehler, so daß sie der Kritik P.s zum Opfer fallen mußten: Erstens übersahen sie, daß eine (realistisch gedeutete) durchgehende Determiniertheit auf der Ebene der physikalischen Tatsachen nicht mehr mit der Freiheit des handelnden Subjekts vermittelt werden kann. Zweitens stellten sie das Sprachspiel der

Gründe (und damit in gewisser Weise der Freiheit) nur neben dasjenige der Ursachen (und somit der Notwendigkeit), ohne den Nachweis zu führen, daß die Ordnung der Gründe umfassender ist als die Ordnung der Ursachen – weil Kausalableitungen Sätze sind, die begründet werden müssen –, während auf der Gegenseite die Ableitbarkeit der Begründungsordnung aus der Kausalordnung immer nur trocken behauptet, niemals aber einsichtig gemacht worden ist[5].

In jedem Falle wird die praktische Perspektive von allen, die sich überlegen, wie sie handeln sollen, eingenommen, d. h. von uns allen, eingeschlossen jenen, die sich fragen, ob und wie sie ihr eigenes Überlegen (nachträglich) deterministisch deuten sollen. Die Idee eines allwissenden Beobachters hingegen ist das Produkt einer Idealisierung. Gewiß liegt auch dieser Konstruktion eine reale Basis zugrunde. Es gibt ja gewisse konstante Zuordnungen von typischen (inneren und äußeren) Handlungssituationen zu bestimmten Handlungsweisen. Freilich gelingt es nur relativ selten, über eine gewisse statistische Wahrscheinlichkeit hinaus die Notwendigkeit aufzuweisen, daß jemand unter diesen und jenen Bedingungen so und nicht anders handeln mußte. In diesen Fällen – und schon vorher, wo nur eine gewisse Chance für eine solche Notwendigkeit vermutet wird – gestalten wir unsere Reaktionen anders als in den Fällen, wo wir freie Handlungen supponieren. Daß auch diese Freiheit Grade hat (entsprechend dem Maß der Information, des inneren und äußeren Drucks usw.), ist selbstverständlich. Daß jede Handlungssituation von Gesetzen strukturiert ist, ist ebenso selbstverständlich. Nichts aber – so scheint mir – zwingt uns, das Modell des mechanischen Determinismus als erschöpfende Erklärung menschlichen Handelns anzusehen, d. h. aus notwendigen Bedingungen hinreichende zu machen. Wer dies tut, hat das onus probandi. P. selbst gibt zu, daß ein Beweis der deterministischen These nicht möglich sei. Dennoch hält er sie für wahrscheinlicher als die Freiheitsthese, nur weil es nicht gelungen sei, in einem einzigen konkreten Fall die Freiheit des Handelns dadurch über jeden Zweifel erhaben zu machen, daß jede denkbare deterministische Deutung *ausgeschlossen* wird. Dabei setzt er offenbar voraus, daß eine „Theorie" der Freiheit ähnlicher Struktur sei und ähnlichen Wahrheitskriterien unterliege wie eine Theorie naturhafter Prozesse. Wenn aber das mit dem Wort „Freiheit" Bedeutete zunächst nicht eine Kategorie zur Deutung von Phänomenen ist, sondern eine dem Handlungsbewußtsein immanente Überzeugung, dann *kann* diese Freiheit keines positiven Beweises fähig sein. Gegen den Einwand, dann könne es doch so sein, daß alles determiniert ist, kann man – wenn der Verweis auf das eigene Handlungsbewußtsein, den schon Fichte für den einzig möglichen gehalten hat[6], nicht zieht – nichts sagen. Sobald aber diese Möglichkeit (Denkbarkeit) zur Tatsächlichkeit erhoben wird, darf die Forderung eines Beweises, daß alles in der Tat determiniert sei, erhoben werden.

2. Was genau *meint* nun P. eigentlich mit seiner Determinismus-These? Ich habe hier zunächst den Eindruck, daß sein Wortgebrauch da, wo er außerhalb der Interpretation eines bestimmten Autors, im eigenen Namen also, spricht, schwankt. Immer wieder finden sich Formulierungen, die auf einen „weichen", partiellen Determinismus passen: so wenn er betont, daß wir uns unseren *Dispositionen gemäß* entscheiden (269, 361), oder wenn er sich die These zu eigen macht, „alle Handlungen von Personen *oder minde-*

[5] Damit ist nicht ausgeschlossen, daß sich im Einzelfall eine Begründung als nachträgliche Rationalisierung einer triebhaften Motivation entpuppt. – Immerhin macht diese Enttarnung, jedenfalls in der psychoanalytischen Sprache, noch einmal die Voraussetzung, daß triebhafte Ursächlichkeit nach dem Modell der absichtsvollen Handlung gedeutet wird, auch wenn nun alles ins Unbewußte und Automatische verlegt wird. Gewiß wird damit keine unbewußte Freiheit behauptet, wohl aber echte Subjektivität und Spontaneität, die auch als freiheitslose nicht allein nach dem Modell der klassischen Mechanik gedeutet werden darf, das den deterministischen Entwürfen im geheimen zugrundeliegt.

[6] Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98), Einleitung, Nr. 4 und 5 (Gesamt-Ausgabe I, 4 [1970] 191 f.).

stens einige ihrer Charakteristika seien durch vorausliegende psychische Umstände nach psychologischen Gesetzen determiniert" (41)[7]. In dieselbe Richtung gehen entsprechend extreme Formulierungen der Gegenposition: wenn freies Handeln als „akausal" oder gar „kontrakausal" bezeichnet wird oder wenn dem Freiheitstheoretiker die Behauptung von der „Irrelevanz" der vorausliegenden Bedingungen für eine freie Handlung in den Mund gelegt wird. Wird hier nicht, unter dem Titel des „Determinismus", gegen die Vorstellung von einem weltlosen Subjekt gekämpft, das mit den „vorausliegenden Bedingungen" seines welthaften Handelns ebenso umgeht wie ein Techniker mit seinem Material und Werkzeug? Diese Vorstellung ist freilich nur die Karikatur einer Freiheits-These. Denn wer – außer einigen extremen Idealisten – meint denn, daß wir uns auch gegen unsere (Gesamt-)Disposition entscheiden könnten oder daß eine freie Entscheidung ohne die Basis naturhafter Disposition überhaupt möglich wäre? Aber vielleicht wird uns der Verf. hier versichern, daß er durchaus nicht jenes Zerrbild im Auge habe, sondern jedwede, noch so viele Vorbedingungen zulassende Theorie, solange sie nur eine Freiheit behaupte, die nicht mit dem strengen Determinismus vereinbar ist. Gewiß seien ihm manche Formulierungen etwas zu locker ausgefallen. An entscheidender Stelle aber werde ausdrücklich und ganz deutlich definiert, wie er den Ausdruck „Determinismus" verstehe, nämlich als Titel für folgende These: „Die Ereignisse der Welt stehen unter Gesetzen derart, daß einem Zustand des Systems Welt *ein und nur ein* anderer Zustand desselben Systems folgen kann" (42)[8].

Die Formel scheint klar – was aber bedeutet sie in der *Anwendung*? Setzen wir einmal voraus, die deterministische These sei wahr. Dann vertritt auch P. seine These notwendig. Allerdings besteht die Möglichkeit (nicht Wahrscheinlichkeit), daß der Einfluß, den meine Einwände auf ihn ausüben, ihn zu einer Änderung seiner These bewegt. Dabei ist diese Umstimmung (ebenso wie ein Beharren auf der vorherigen These) selbst wiederum notwendig und seit jeher im Weltlauf vorgezeichnet. Da ich nicht weiß, *was* vorgezeichnet ist, ist mein Widerlegungsversuch nicht von vornherein aussichtslos. Nun aber kann man einen Unterschied zwischen zwei Weisen der Beeinflussung unterscheiden: Auf der einen Seite steht das Überzeugen, das mit Gründen arbeitet und auf die eigene Einsicht des Gesprächspartners zielt, auf der anderen Seite steht das Überreden, das die Abhängigkeit des Partners von Angst, Sympathie usw. als Mittel einsetzt. Wie nimmt sich dieser Unterschied in deterministischer Interpretation aus? Der Determinist wird den Unterschied auf der Ebene der verschiedenen rhetorischen Mittel, des Gesprächsverlaufs und der begleitenden Gefühle voll anerkennen, auf der Ebene des Umstimmungsverlaufs aber in beiden Fällen eine Notwendigkeit behaupten. Welche Art von Gesetzlichkeit kommt dabei in Betracht? P. denkt hier besonders an psychologische Gesetze. Er will sich nicht mit dem physiologischen Determinismus identifizieren, der meint, alles Geschehen in der Sprache der Physiologie beschreiben und mit Hilfe physiologischer Gesetze erklären zu können. Die meisten[9] psychologischen Gesetze aber sind solche der Ökonomie im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel; d. h. die infragestehenden Determinismen sind solche der Ziel-Mittel-Relation. Bin ich nun auf ein Ziel (z. B. die Anerkennung durch den Dialogpartner) so festgelegt, daß ich demgegenüber keine Wahl habe, und präsentiert sich eine Handlungsmöglichkeit, die hier und jetzt die einzige Weise ist, jenes Ziel zu erreichen (z. B. dem Partner zuzustimmen), dann vollziehe ich diese Handlung notwendig. So läßt sich dann die Umstimmung durch Überreden gut deuten: ich übernehme eine These als wahr, weil diese Übernahme mir nützt und ich diesem Nutzen gegenüber keine Distanz einnehmen kann. Wie aber soll man das Überzeugen deuten? Hier übernehme ich die These als

[7] Hervorhebung von mir.
[8] Hervorhebung von mir.
[9] Abgesehen von den angeborenen oder konditionierten Reflexen. Daß mit diesen allein nicht auszukommen ist, zeigt die neuere Entwicklung der Verhaltenspsychologie, z. B. A. Bandura. Vgl. *B. Grom*, Rehabilitation des Geistes? Die Wiederentdeckung des Kognitiven und Subjektiven in der neueren Verhaltenspsychologie, in: StZ (1982).

wahr, weil sie mir als wahr erscheint. Diese Fähigkeit nun, das Wahre oder Gute um seiner selbst willen zu bejahen, kann „Freiheit" genannt werden – im Unterschied zum Eingebundensein in die Sinnhorizonte des subjektiven Nutzens. (Daß es ein Meinen gibt und ein Bejahen, das nicht wunschgeleitet, sondern sachorientiert ist, ist hier freilich vorausgesetzt, als eine These, die selbst nicht voll bewiesen werden kann, deren Gegenteil aber auch nicht ohne Selbstwiderspruch behauptet werden kann.) Ist diese „Freiheit" noch deterministisch interpretierbar? Welche Art von Notwendigkeit ließe sich hier noch finden, wenn die Zweck-Mittel-Implikation wegfällt? Den Willen zur Wahrheit einmal vorausgesetzt, ist der Akt der Zustimmung zu einem bestimmten Wahren, wenn es sich zeigt, wohl notwendig, solange ich nicht, wenigstens für diesen Fall, meine Grundhaltung revidieren will. Wie aber entsteht, im Einzelfalle oder habituell, dieser Wille zur Wahrheit? Aus welchen Bedingungen entsteht er notwendig? Es scheint, daß man diese Frage nicht beantworten könne. Denn entweder lassen sich die Bedingungen angeben; dann wird die Zustimmung zur erkannten Wahrheit durch ein anderes Motiv bedingt und bleibt so nicht mehr das, was sie war: un-bedingte Zustimmung. Oder man hält das Phänomen fest und kann dann nur eine tautologische Erklärung geben: daß sich hier eine Fähigkeit und ein Grundwille durchsetzen, die etwas Ursprüngliches, zum Wesensbestand des Menschlichen Gehörendes sind. Gewiß hat auch diese Durchsetzung ihre aufzählbaren Condiciones sine qua non: daß die Denkfähigkeit genügend entwickelt ist, daß sich das Wahrheitsproblem überhaupt stellt, daß ich nicht gerade im Tiefschlaf liege usw. Aber um necessitierende Ursachen handelt es sich dabei offensichtlich nicht.

Nun kann man aber auf der anderen Seite fragen, ob denn der Entschluß, das Wahre, so wie es sich zeigt, anzunehmen, auch in dem Sinne als „frei" bezeichnet werden kann, daß der sich Entschließende „ebenso auch anders" hätte handeln können. Diese Freiheit ist noch nicht gesichert, auch wenn man das Vorherige annimmt. Denn es könnte ja sein, daß zwar keine physiologische und psychologische Notwendigkeit gefunden werden kann, von der behauptet werden dürfte, daß aus ihr der Wille zur Wahrheit erklärbar wird, daß aber eine bisher noch unbedachte Weise der Notwendigkeit hier ins Spiel kommt. Konkret: Jemand wird eben entweder von der Hoheit der Wahrhaftigkeit oder von der Kraft seines Egoismus überwältigt; der Handelnde ist das Objekt von Mächten, nicht das Subjekt der Wahl. Dagegen muß nun gezeigt werden, daß die effektive Fähigkeit, das Wahre (Gute) um seiner selbst willen zu affirmieren, immer auch die andere Fähigkeit intakt läßt: nämlich diese absoluten Werte anderen Werten unterzuordnen, während es auf der anderen Seite einen primären, triebhaften Egoismus gibt, dem so etwas wie absolute Werte gar nicht in das Gesichtsfeld getreten sind und der deswegen nicht moralisch verantwortlich gemacht werden kann. Die genannte Fähigkeit ist mehr als die bloß objektive Möglichkeit, daß der sittlich befreite Mensch wieder in eine bloß triebhafte Motivation zurücksinkt (obwohl es diese Möglichkeit *auch* gibt); sie ist die Fähigkeit, dem als höher erkannten Wert einen niedrigeren *vorzuziehen*. In welchem Maße freilich diese Fähigkeit einem bestimmten Menschen in einer bestimmten Handlungssituation effektiv zukommt, ist sehr schwer zu entscheiden. Vermutlich ist diese Freiheit in jedem Falle geringer, als es der Ruf nach Bestrafung wahrhaben möchte. Es scheint aber angemessener, nicht die Idee der Verantwortlichkeit als solche aufzugeben, sondern den Bereich der „mildernden Umstände" auszuweiten. Nicht nur derjenige, der strafen will, sondern auch derjenige, der bereit ist zu vergeben, muß hoffen, daß der Handelnde zu seiner Tat steht und sie nicht rückblickend auf unpersonale Agentien abschiebt. Freilich macht der Rachedurstige und der Vergebende (neue Gemeinschaft Anbietende) jeweils einen anderen Gebrauch von der Idee der Verantwortlichkeit und damit der Freiheit. Vergeben kann ich, wenn ich die Schwäche der menschlichen Natur kenne; und diese werde ich an mir selbst erfahren und annehmen können, wenn ich selber Vergebung erleben konnte. „Schwäche" aber setzt wiederum ein Subjekt voraus, das daran gehindert ist, voll es selbst zu sein: im Hinblick auf das, was es eigentlich können sollte. So ist auch das Angebot ei-

ner Versöhnung und Wiedereingliederung etwas anderes als ein Reparaturversuch aus dem Geiste der Technik.

Die technische Einstellung und die Überzeugung von der Wahrheit eines universalen wissenschaftlichen Determinismus stehen einander mindestens sehr nahe. Gewiß braucht der Umgang, zumal der heilende Umgang mit schwierigen Menschen, nicht nur viel guten Willen, sondern auch eine gehörige Portion von Erfahrung mit den komplexen Determinismen menschlichen Handelns. Es braucht aber auch den guten Willen – nicht den „gemachten" oder gar nur vorgetäuschten, sondern den schlichten, echten. Der gute Wille kann ebensowenig die Leistung eines willkürlichen Entschlusses wie das Produkt neutraler Kräfte sein. Freiheit und Determination liegen viel enger *ineinander*, als man dies im allgemeinen ins Wort zu bringen vermag. Insofern ist es schade, daß sich P. – im Wissen um die Abstraktheit dieser Gegenüberstellung (43 Anm. 22) – in seinen Diskussionen auf die „klassische" Antithese von Determinismus und (Freiheit als) Indeterminismus festgelegt hat. Für den moralischen Impuls, dem sein Buch verpflichtet ist, wäre eine „weichere" Form von Determinismus, die mit Freiheit vereinbar ist, durchaus hinreichend gewesen, wie er selbst zugibt (43 Anm. 22; 386 Anm. 106). Der Versuch, diese weichere Form an Beispielen zu präzisieren, brächte nicht nur dem Begriff Determiniertheit, sondern auch dem der Freiheit menschlichen Handelns differenziertere Konturen ein. Vielleicht dürfen wir auf eine solche Untersuchung hoffen.

ThPh 57 (1982) 72–80

Die Veröffentlichung der Vorlesungsnachschriften Kants in der Akademie-Ausgabe

Von Giovanni Sala S. J.

Im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts faßte Wilhelm Dilthey, damals Professor der Philosophie in Berlin, den Plan, eine vollständige, kritische Ausgabe der Schriften Kants zu veranstalten. Die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, der Dilthey sein Vorhaben vorgetragen hatte, beschloß 1894 die Kantausgabe unter ihrer Verantwortung und Leitung zu übernehmen. Im Jahre 1896 ergingen Zirkulare an Zeitungen, Zeitschriften, Bibliotheken und Autographensammler mit der Bitte, sie alle möchten die „Ehrenschuld der Nation gegenüber ihrem großen Philosophen" dadurch abzutragen helfen, daß sie die sich in ihrem Besitz befindenden Kant-Materialien zur Verfügung stellten. Unterzeichnet hatten die Mitglieder der Kommission für die Herausgabe der Werke Kants, unter denen Dilthey (Vorsitzender) und Hermann Diels zu nennen sind[1]. Im Jahre 1898 schloß die Akademie den Vertrag für die Veröffentlichung mit dem Verlag de Gruyter.

Die Zeit war für die Edition außerordentlich günstig. Zum einen war damals die Philosophie Kants, und zwar in der Gestalt des Neukantianismus, die führende philosophische Strömung im deutschsprachigen Raum. Ich erinnere nur an die dominierende Richtung der Marburger Schule mit Hermann Cohen, Paul Natorp und dem 1899 bei Cohen promovierten Ernst Cassirer. Zum anderen lebten damals mehrere hervorragende Kant-Forscher, wie es sie weder vorher noch nachher gegeben hat, und die unter der Bezeichnung „Kant-Philologie" zusammengefaßt werden können. Einige Namen seien hier angeführt: der Königsberger Kreis um Rudolf Reicke, nämlich Emil Arnoldt, Arthur Warda, Otto Schöndörffer; außerdem, an anderen deutschen Universitäten, Friedrich Paulsen und vor allem sein Schüler Erich Adickes, Hans Vaihinger, Benno Erdmann. Zu dieser Gruppe ist auch Paul Menzer zu rechnen, der damals noch vor der Promotion stand und der von Dilthey als Sekretär für die Kantvorbereitungsarbeiten gewonnen wurde.

Im Vorwort zum I. Band, der 1902 erschien, S. X–XV, erläuterte Dilthey die vier Teile, die die Ausgabe umfassen sollte: Werke, Briefwechsel, handschriftlicher Nachlaß, Nachschriften der Vorlesungen. Die neue Kantausgabe war nach der Vorstellung ihrer Initiatoren bestimmt, „eine Musterausgabe zu werden für alle ähnlichen Editionen, welche uns das ganze Werk eines Mannes vorführen sollen"[2]. Was die Kantforscher gegen Ende des vorigen Jahrhunderts nicht ahnen konnten, war, daß das unter so günstigen Auspizien angefangene Werk erst sechzig Jahre später, unter gewaltig veränderten Zuständen in der Philosophie und in der politisch-kulturellen Lage, seinen (partiellen) Abschluß finden würde. Daß somit *Kants gesammelte Schriften* (so die Bezeichnung dieser Edition) die Spuren einer so langen Zeit und so vieler Kräfte, die daran gearbeitet haben, trägt, kann niemanden wundern. Nur einer aus der ersten Generation

[1] Vgl. die Abdrucke im ersten Band der ein Jahr später durch H. Vaihinger gegründeten Kant St., Die neue Kantausgabe 148–154. Zur Geschichte der Akademie-Ausgabe vgl., außer den zahlreichen Informationen im Vorwort bzw. in der Einleitung zu den einzelnen Bänden, folgende Aufsätze: *E. von Aster,* Die Neue Kant-Ausgabe und ihr erster Band, in Kant St. 9 (1904) 321–341. G. Lehmann: Zur Geschichte der Kant-Ausgabe: 1896–1955, in: *G. Lehmann,* Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1969, 3–26. *Ders.,* Fragen der Kantedition, ebd., 27–44. *P. Menzer,* Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften, in: Kant St. 49 (1957/58) 337–350. *H. Heimsoeth,* „Zur Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften. Abschluß und Aufgaben", ebd. 351–363.

[2] Die neue Kant-Ausgabe, in: Kant St. 1 (1897) 149.

konnte noch im Jahre 1955 das Erscheinen des letzten Bandes der dritten Abteilung miterleben: Paul Menzer.

1. Die erste Abteilung: *Werke* (1902–1923) gibt in neun Bänden alle wissenschaftlichen Arbeiten Kants wieder, „welche von ihm selbst oder in seinem ausdrücklichen Auftrag veröffentlicht sind" (I, S. X)[3]. Es wurde das Kriterium der chronologischen Anordnung gewählt, mit der Ausnahme der kleinen Abhandlungen und Aufsätze ab 1781, die zusammen im Band VIII veröffentlicht wurden. Jeder Band enthält, außer dem kritisch hergestellten Text, eine „Einleitung", die den Leser über die Entstehung der Schrift und sämtliche dazugehörigen äußeren Tatsachen unterrichtet. Es folgen „sachliche Erläuterungen", die vornehmlich die literarischen Nachweise der zitierten oder bloß angedeuteten Personen, Schriften usw. bieten – alles also, was noch vor einer eigentlich philosophischen Deutung der Schrift liegt, das aber auf die eine oder andere Weise zur Erschließung ihres objektiven Sinnes dienen kann. Es folgt dann, was zu den Lesarten, zur Orthographie, Interpunktion und Sprache gehört.

Daß es um die Jahrhundertwende eine große Anzahl von Kant-Kennern gab, erhellt auch aus den zahlreichen „Fachherausgebern" der Werke, die unter Berücksichtigung ihres Faches gewählt wurden. Wir finden hier bekannte Namen wie Adickes, Erdmann, Külpe, Natorp, Vorländer, Windelband. Allerdings hat dieser positive Umstand einer so großen Zahl von Kant-Kennern auch seine Nachteile gehabt. Nicht zuletzt für Dilthey selbst, der schon im Mai 1897 an seinen Freund Graf Yorck von Wartenburg schrieb: „In Sachen des heiligen Kant lebe ich wie ein Theaterdirektor, dessen Truppe schwer in seinen ästhetischen Grundsätzen zu erhalten ist: jeder will seine chargierte Charakterrolle spielen. Ich hoffe aber doch, das Ensemble aufrecht zu erhalten." Aber auch für die Edition selbst. G. Lehmann urteilt: „Es haben zu viele Forscher an ihnen [den Druckschriften] gearbeitet; zu viele 'Kommissionen' haben dazwischen geredet, und die Editionsprinzipien waren nicht so unfehlbar, wie sie es um 1900 schienen". Insbesondere beklagt sich Lehmann darüber, daß durch die Entscheidung, die völlig uneinheitliche Sprache, Orthographie und Interpunktion der Schriften, so wie Kant sie veröffentlicht hatte, dem in den preußischen Schulen bis 1880 herrschenden Brauch anzupassen, die Urkundlichkeit verloren gegangen ist. Schon Eduard Zeller hatte 1899 Dilthey davor gewarnt, auch mit dem naheliegenden Zusatzargument, daß „vieles, was jetzt correct erscheint, in 100 Jahren vielleicht wieder antiquirt ist"[4].

Allgemein kritisiert wird Band IX, in dem Handbücher zu Vorlesungen über Logik, Physische Geographie und Pädagogik wiedergegeben sind, die Kant durch seine Schüler Jäsche und Rink gegen Ende seines Lebens veröffentlichen ließ. In der Tat bestanden die Vorlagen für die Herstellung des Textes vorwiegend aus Vorlesungsnachschriften. Hinzu kommt der Umstand, daß beide Schüler der ihnen anvertrauten Aufgabe kaum gewachsen waren. Lehmann nennt Band IX eine Mißgeburt, die eigentlich in die 4. Abteilung gehört[5].

2. Ganz anders ging es mit der Veröffentlichung des *Briefwechsels* (Bände X–XIII). Sie war das Lebenswerk des Königsberger Bibliothekars Rudolf Reicke, der die Nachforschungen und die Erläuterung an den Briefen schon lange vor dem Plan Diltheys angefangen hatte. Der Abdruck erfolgte in buchstäblicher Treue ohne alle Modernisierung. Die drei Bände mit dem Text der Briefe konnten noch vor Band I der Gesamtausgabe erscheinen. Die im Jahre 1922 veranstaltete zweite Auflage umfaßte 288 Briefe von Kant und 620 an Kant. Es war Paul Menzer, der nach dem Tode Reickes (1905) in Verbindung mit der Nichte und Sekretärin Reickes Rose Burger die Arbeit an einem vierten Band mit Anmerkungen und Register übernahm bzw. fortsetzte. Im Jahre 1923 erschien ein 699 Seiten starker Band, der als Meisterwerk in seiner Art gilt, und als

[3] Römische Ziffern ohne nähere Angaben beziehen sich auf die Bände der Akademie-Ausgabe nach ihrer durchgehenden Numerierung.

[4] *G. Lehmann*, Zur Geschichte der Kant-Ausgabe, a. a. O. (vgl. Anm. 1), 5 f.

[5] *G. Lehmann*, Fragen der Kantedition, a. a. O. (vgl. Anm. 1), 33.

unerschöpfliche Fundgrube von Informationen den Kant-Forschern große Dienste leistet.

3. Wieder anders steht es mit der dritten Abteilung, nämlich dem *handschriftlichen Nachlaß* (Bände XIV–XXIII). Die Veröffentlichung des umfangreichen, überall zerstreuten, schwer lesbaren handschriftlichen Materials Kants ist unzertrennlich mit dem Namen von Erich Adickes verbunden, der im Jahre 1896 die Arbeit übernahm und über sie im Jahre 1928 wegstarb. Was sie für den Mann bedeutete, bekannte er selber im Vorwort zum Band I (1911): „die Arbeit an dem handschriftlichen Nachlaß Kants ist ein harter, entsagungsvoller Frondienst, dem ich mich niemals würde unterzogen haben, hätte ich auch nur von fern geahnt, bis zu welchem Grade und für wie lange Zeit es die Arbeitskraft eines Menschen in Beschlag nimmt. Nun ich die Bürde einmal übernommen habe, heißt es ausharren" (XIV, S. IX). Der Herausgeber vom Band VI des Nachlasses, Friedrich Berger, der auf Vorarbeiten Adickes' zurückgreifend nach Jahren weiterer eigener Arbeit im Jahre 1934 den Band XIX (nach der Gesamtzählung) veröffentlichte, konnte mit Recht seinem Lehrer „ein heroisches Leben im Dienst an der Wissenschaft" (S. V) bescheinigen.

Adickes gliederte das weitschichtige Material nach Sachgebieten, wie sie sich vor allem aus den Handbüchern (Kompendien) ergaben, die Kant seinen Vorlesungen zu Grunde legte (bzw. legen mußte!), und denen er seine Überlegungen jahrzehntelang einfügte – es waren meistens durchschossene Exemplare. Innerhalb der von ihm bestimmten sieben großen sachlich geschiedenen Gruppen ordnete Adickes den vorhandenen Stoff nach chronologischer Datierung der einzelnen Stücke. Schon vor Adickes hatte B. Erdmann als Kriterium für die chronologische Anordnung der von ihm sogenannten „Reflexionen" inhaltliche Überlegungen zur Entwicklungsgeschichte des Denkens Kants verwendet. Eine solche Ordnung aber hatte den Nachteil, einerseits zu grob zu sein, andererseits das vorauszusetzen, was erst durch den Nachlaß selbst, wenigstens z. T., eruiert werden kann. Ohne bestimmte, anderswoher schon als sicher geltende inhaltliche Anhaltspunkte außer acht zu lassen, und ausgehend von einem Gerüst festdatierter Reflexionen versuchte Adickes handschriftliche und aus der Stellung sich ergebende Indizien zu gewinnen und gelangte mittels ihrer dazu, 33 verschiedene Phasen zu unterscheiden. Die fast einhellige Beurteilung der Sachkenner schreibt dieser, in einer mühsamen Kleinarbeit hergestellten, Anordnung einen hohen Grad an Zuverlässigkeit zu, ja das „Maximum des der Sachlage nach Erreichbaren"[6].

Kant war bekanntlich ein „Federdenker"; er schrieb meistens kurze Notizen nieder im Hinblick auf den mündlichen, freien Vortrag in seinen Vorlesungen. Aber er schrieb öfters auch nur für sich selbst in einer Art Gedankenexperiment. Es sind immer wieder von neuem ansetzende Anläufe, ein bestimmtes Problem in all seinen Aspekten zu erwägen, oder Ausführungen, die einen Ansatz bis zu Ende denken, um zu sehen, was dabei herauskommt. In einer Reflexion, die offensichtlich autobiographischen Charakter hat, schrieb Kant zwischen 1776 und 1778: „Man muß die Sätze in allerlei Anwendungen erwägen und selbst von diesen einen besonderen Beweis entlehnen, das Gegenteil versuchen anzunehmen und so lange Aufschub nehmen, bis die Wahrheit von allen Seiten einleuchtet" (Refl. 5036: XVIII, S. 69).

Man darf hier, in der von Adickes geleisteten und später von Gerhard Lehmann vorbildlich fortgeführten Arbeit der Wiedergabe und Erläuterung des handschriftlichen Nachlasses den wichtigsten Teil der Akademie-Ausgabe sehen. Was Kant für sich in jahrzehntelangen Überlegungen niedergeschrieben hat, gestattet uns heute „in das Keimen und Wachsen [seiner] Gedanken zu blicken" (XIV, S. XXIV), so daß diese 10 Bände der Akademie-Ausgabe eine „unschätzbare Hilfe für genaue Forschung"darstellen[7].

---

[6] *H. Heimsoeth*, Zur Akademie-Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, a. a. O. (vgl. Anm. 1), 358.

[7] *H. Heimsoeth*, ebd.

Die Bände XX–XXIII sind hauptsächlich das Werk von G. Lehmann, der das Unternehmen Adickes' zu Ende führte. Besonders zu erwähnen sind Band XXI und XXII, die das sog. *Opus postumum* enthalten. Ein ausführlicher Index (XXII, 625–748) erleichtert die Benutzung des „monströsesten Produktes aus Kants Feder"[8].

Die handschriftlichen Materialien, die für Band XXIII gedacht waren, wurden zu Kriegsende vernichtet, so daß erst im Jahre 1955, meistens auf den schon gedruckten *Losen Blätter* Reickes basierend, der Schlußband des handschriftlichen Nachlasses in unvollkommener Gestalt erscheinen konnte. Im Vorwort zu diesem Band kündigt Lehmann einen auf zwei Bände berechneten Index der Druckschriften und des Nachlasses an. Aus diesem Plan aber ist bis dato nichts Konkretes geworden.

4. Im Vorwort zu Band I der Akademie-Ausgabe teilte Dilthey mit, „die letzte Abteilung enthält aus den *Nachschriften der Vorlesungen* das Wissenswürdige". Trotz des naheliegenden und nicht zu unterschätzenden Einwandes, diese Art von Überlieferung sei unsicher, was ihre Authentizität anbelangt, dachte Dilthey an einen doppelten Zweck, zu dem die vierte Abteilung dienen sollte: erstens, „die Druckschriften Kants zum Zusammenhang seines Systems zu ergänzen" und zweitens, Aufschlüsse über die Entwicklungsgeschichte Kants zu gewinnen (I, S. XIV). Betreffs der ersten Zielsetzung ist es mehr als fraglich, ob sich das (!) System Kants ergänzen läßt, und zwar gerade durch Vorlesungen, die nach einer anderen, vorgegebenen Schulsystematik eingerichtet waren. Im Hinblick auf den zweiten Zweck dagegen bieten die Kolleghefte Kants nützliche Materialien, auch wenn ihre tatsächliche Verwendung äußerst schwierig ist[9].

Der Beschluß Diltheys, den Vorlesungsnachschriften Kants Eingang in die geplante Standardausgabe zu verschaffen, markierte einen Wendepunkt in der wechselreichen Geschichte dieser Nachschriften. Kant selber hatte sich gegen Ende seines Lebens bemüht, Ausgaben seiner Vorlesungen, auf der Grundlage von Nachschriften seiner Hörer, zu veranstalten. In den ersten Jahrzehnten nach Kants Tode kam es zu einzelnen Veröffentlichungen durch K. H. L. Pölitz und Fr. Chr. Starke, aber die Einstellung der Herausgeber der verschiedenen Gesamtausgaben Kants bis zur Ausgabe Cassirers in unserem Jahrhundert war eher negativ gegenüber diesem zweifelhaften Material. Erst die Arbeit von Max Heinze: *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, 1894, führte eine genaue Analyse der von Pölitz 1821 herausgegebenen *Vorlesungen über die Metaphysik* durch. Heinze studierte die drei von Pölitz benutzten Abschriften und kam zu einer durchaus positiven Würdigung der Vorlesungsnachschriften. Nach Heinzes Dafürhalten wird in den Vorlesungen Unkantisches, d. h. solches, was von Kant nicht vorgetragen sein kann, kaum zu entdecken sein.

Dieses Resultat hat sicher die Entscheidung Diltheys mitverursacht. In der Tat wurde Heinze von ihm beauftragt, die Edition der Vorlesungen zu leiten. Aber die späteren Untersuchungen von Adickes, insbesondere seine Analyse von 20 Kollegheften über Kants Physische Geographie, ergaben, daß zumindest diese Hefte Abschriften oder Kompilationen von ungebildeten Berufsschreibern sind. Das Abschreiben und Kompilieren Kantischer Kollegnachschriften sei, so folgerte Adickes, ein blühender Industriezweig gewesen. Der von Adickes geforderte wissenschaftliche Maßstab für die Bearbeitung des Materials (Stammbaumforschung) erwies sich als so streng, daß niemand ihn anlegen wollte oder konnte. Infolgedessen beschloß im Jahre 1920 die Kantkommission unter Vorsitz B. Erdmanns, die Arbeit an der vierten Abteilung einzustellen. Außerhalb der Akademie-Ausgabe erfolgten dennoch einige Veröffentlichungen

[8] *G. Lehmann*, Zur Geschichte der Kant-Ausgabe, a. a. O. (vgl. Anm. 1), 8.

[9] Zu den Vorlesungen Kants vgl. besonders *G. Lehmann*, Einführung in Kants Vorlesungen, zuerst in: I. Kant, Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik. Bd. I. Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie, Berlin 1961, 7–27. Neudruck in: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1969, 67–85. *Ders.*: Bericht über die Edition von Kants Vorlesungen, in: Kant St. 56 (1965/66) 545–554. Kants Gesammelte Schriften, die Einleitung zu Band XXIV, 954–988 von *G. Lehmann*.

von Vorlesungen, besonders durch P. Menzer, A. Kowalewski (aus der Hinterlassenschaft des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken) und K. Beyer.

Als nach dem Zweiten Weltkrieg die Vorlesungsfrage erneut gestellt wurde, waren die Voraussetzungen für eine etwaige Edition schon deshalb wesentlich verändert, weil durch die Verluste im Krieg (vor allem durch den Verlust der umfangreichen Sammlung an der Universität Königsberg) der Bestand an Handschriften viel geringer geworden war. Für eine stammbaummäßige Rekonstruktion der übriggebliebenen Manuskripte und eine philologisch-inhaltliche Auseinanderlegung und Auswertung auf der Linie der Vorschläge Adickes' fehlte nun einfach die Grundlage.

Im Jahre 1962 faßten einige verdienstvolle Kant-Forscher (J. Ebbinghaus, G. Martin, Kl. Reich) den Beschluß, die Vorlesungen Kants zu veröffentlichen. Die Herausgabe wurde von der Göttinger Akademie der Wissenschaften im Einverständnis mit der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (DDR) übernommen. Die eigentliche Arbeit fiel G. Lehmann zu, der sich schon für die Edition des handschriftlichen Nachlasses ausgezeichnet bewährt hatte. Angesichts der völlig anderen Lage am Manuskriptenbestand schien es Lehmann zweckmäßig, die erhaltenen Handschriften zunächst zu veröffentlichen, wie sie sind. Die Texte sollten also *für* die Forschung präpariert werden, ohne an ihnen selbst schon Stammbaumforschung oder gar Kantexegese zu betreiben. Nur im Falle eindeutig übereinstimmender Abschriften derselben Nachschrift wird nur ein Heft zugrunde gelegt. Während Heinze zu seiner Zeit vorgeschlagen hatte, jeweils die beste Handschrift als Paradigma zu nehmen, gibt es nach dem Urteil Lehmanns keine „besten" Handschriften; sie sind alle schlecht – aber unter verschiedener Hinsicht (XXIV, S. 987).

Der zum Teil schon ausgeführte Gesamtplan sieht vor, das ganze zur Verfügung stehende Material auf fünf Bände zu verteilen: 1. Logik, 2. Physische Geographie, 3. Anthropologie, 4. Praktische Philosophie, 5. Metaphysik. Ein Zusatzband soll die Enzyklopädie- und Physikvorlesungen enthalten, so wie all das, was in der Zwischenzeit noch glücklicherweise auftaucht, eine Art Lumpensammler also. 5. Im Jahre 1966 erschien der erste Band (Bd. XXIV nach der Gesamtzählung) mit den *Vorlesungen über Logik*, der sechs Abschriften und einige Fragmente bzw. Auszüge enthält. Insgesamt geben sie ein ausreichendes Bild von Kants Logikvorlesungen von den 60er bis zu den 90er Jahren. In den Jahren 1968–1972 folgte der fünfte Band (XXVIII der Gesamtausgabe) mit den *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie.* Dieser Band, der in etwa als parallel zu den äußerst wichtigen Bänden XVII und XVIII des handschriftlichen Nachlasses angesehen werden kann, ist im Hinblick auf Kants Entwicklungsgeschichte viel bedeutsamer als der über Logik. Hier soll er etwas ausführlicher vorgestellt werden [10]. Auch diese Vorlesungen reichen von den 60er Jahren bis zum Wintersemester 1794/95 und ermöglichen damit einen Überblick über Kants Metaphysik-Vorlesungen, ihre Um- und Weiterbildung. Das aus Handschriften, aber auch aus Drucken, Teildrucken und Auszügen bestehende Material wird vom Herausgeber unter neun Titel gebracht.

Zu erwähnen ist zunächst die Metaphysik Herders, der von 1762 bis 1764 in Königsberg Theologie und Philosophie studierte und eifrig Kant hörte. Die 166 Seiten der hier gedruckten Metaphysik haben als Grundlage die Handschriften Herders selbst, ausgenommen die Vorlesung über den zweiten Teil der Metaphysik Baumgartens, die bloß nach der von Paul Menzer angefertigten Abschrift wiedergegeben wird. Das Original Herders trat aber kurz vor Beendigung des Satzes zutage und wurde deshalb im Band 28.2,1 nachträglich eingefügt. Herder war viel zu selbständig, um bloß Nachschreiber zu sein. Er gab dem, was er unmittelbar im Kolleg mitgeschrieben hatte, seine

[10] Außer der in der Fußnote 9 angeführten Einleitung Lehmanns zu den Vorlesungen im Bd. XXIV vgl. auch den Beitrag desselben: Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen, in: Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, Hrsg. *H. Heimsoeth, D. Henrich* und *G. Tonelli*, Hildesheim 1967, 144–158.

besondere Diktion und auch gedankliche Umformung. Andererseits kann Lehmann auf Grund seiner Vertrautheit mit den Kantkollegheften das unvergleichlich hohe Niveau der häuslichen Umschriften Herders attestieren.

Bekannt und wichtig sind auch die *Vorlesungen über Metaphysik*, die Pölitz 1821 in Erfurt erscheinen ließ, und mit denen die Kant-Philologie des vorigen Jahrhunderts sich intensiv beschäftigt hat. Als ziemlich einstimmiges Resultat dieser Untersuchungen gilt, daß der Teil über die *metaphysica specialis* (Kosmologie, Psychologie, Theologie) aus der Zeit vor der KrV stammt, und zwar aus den Jahren 1775 bis 1780, während die Ontologie eine spätere Vorlesung vom Wintersemester 1789/90 oder kurz nachher wiedergibt. Da der kompilatorische Charakter der Pölitz-Metaphysik feststeht, wird das Werk entsprechend zerteilt: die *metaphysica specialis* unter Nr. II, die Ontologie unter Nr. V.

Eine wichtige Stellung nimmt auch die Metaphysik Dohnas ein, dessen Kollegheft 1924 von Kowalewski veröffentlicht und nach dem Krieg wieder aufgefunden wurden. Lehmann rollt wieder die Frage auf, ob es sich um eine Nachschrift des Grafen oder um von ihm erworbene Abschriften handelt, ohne aber zu einem gesicherten Resultat kommen zu können.

Den Vorlesungen über Metaphysik werden diejenigen über Rationaltheologie angeschlossen. Als erste kommt die Religionsphilosophie, die Pölitz 1817 und 1830 herausgab. Die von ihm benutzte Vorlage war eine Abschrift von der es zwei Parallelhefte gab: das der natürlichen Theologie Volckmanns und das der Danziger Rationaltheologie, die aber in unserem Jahrhundert abhanden gekommen sind. Glücklicherweise hatte vorher Paul Menzer sie abschreiben lassen. Im Gegensatz zu K. Beyer, der 1937 die Pölitzsche Religionslehre mit den Varianten der beiden anderen Handschriften als Doktorarbeit neu herausgab, hat Lehmann es für zweckmäßig gehalten, nicht den sehr mangelhaften Text von Pölitz allein wiederzugeben, sondern eigens auch die zwei anderen. Die hier niedergeschriebene Vorlesung dürfte auf das Wintersemester 1783/84 zurückgehen. Im Anhang des Bandes (S. 1334–1529) bringt Lehmann eine ausführliche Einleitung zum ganzen Fragenkomplex der von ihm bearbeiteten Vorlagen (Manuskripte, Drucke, Teildrucke, Auszüge): Herkunft, Datierung, Zustand, Wert der einzelnen Vorlagen werden besprochen. Hinzu kommen dann Erläuterungen historischer und bibliographischer Art zu den einzelnen Vorlesungen bzw. Fragmenten.

6. In den Jahren 1974 bis 1979 ist der fast 1600 Seiten starke Band IV (XXVII der Gesamtausgabe) mit den *Vorlesungen über Moral* erschienen. Der Band gibt auch die ganze *Ethica Philosophica* Baumgartens nach der 1. und der 3. Auflage wieder, obwohl wir das persönliche Exemplar Kants mit seinen eigenen Bemerkungen und Hinzufügungen nicht besitzen. In diesem Band findet sich die *Vorlesung über Ethik*, die Paul Menzer 1924 aus drei Handschriften zum ersten Mal edierte. Allerdings benutzt Lehmann als Vorlage nicht die von Menzer zugrundegelegte Handschrift Brauers, sondern eine vierte Handschrift (genau: eine häusliche Umschrift) von G. L. Collins (S. 237–473).

Vom VI. und letzten Band (XXIX der Gesamtausgabe) mit dem Sammeltitel: *„Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I"* liegt nun (1980) der erste Teil der ersten Hälfte vor. Wie schon im Gesamtplan vom Jahre 1966 angekündigt, enthält er Nachschriften der Philosophischen Enzyklopädie und der Physik und Mathematik. Es sind in der Tat fünf Kollegnachschriften, die hier angegeben werden. Zuerst kommt eine *Philosophische Enzyklopädie* aus dem Sommersemester 1775. Unter dieser Benennung verstand man damals einen kurzen Auszug der ganzen philosophischen Wissenschaft. Dieser Vorlesung, die Kant zehnmal hielt, legte er als Kompendium den *Grundriß der philosophischen Wissenschaft* von J. G. H. Feder zugrunde, und zwar die zweite Auflage von 1768. Lehmann bemerkt, daß Kant bei allen Niveauunterschieden sich doch nach seinem „Autor" gerichtet hat. In dieser nur z. T. erhaltenen Vorlesung finden sich einige Seiten (S. 36 ff.), die den von manchen Autoren sog. „Kritizismus um 1775" belegen. Es folgt eine sehr fragmentarische Mathematik-Vorlesung aus Herders Nachlaß. Dann

eine zweiseitige Physik von Herder, in der eine Andeutung auf die zweite Antinomie der KrV anklingt. Als viertes Stück schließt sich die kurze und fragmentarische Berliner Physik an, die nach Lehmann ein Teil der Enzyklopädievorlesung sein könnte. Umfangreicher ist die Danziger Physik, die aus der Zeit der Abfassung der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) stammt. Den größten Teil des Bandes (171–590) nimmt der Nachdruck des ganzen Kompendiums ein, von dem Kant während der letztgenannten Vorlesung einen regen Gebrauch gemacht hat: W. J. G. Karsten, *Anleitung zur gemeinnützlichen Kenntnis der Natur besonders für angehende Ärzte, Cameralisten und Öconomen*, Halle im Magdeburgischen 1783. Lehmann teilt in dieser Hinsicht die Beurteilung von Adickes, daß nämlich „ohne den Text der Kompendien eine Benutzung der handschriftlichen Zusätze wie der Nachschriften nur in sehr beschränktem Maße möglich ist" (XXVII, S. 1040).

7. Der Rahmen dieses Beitrages läßt es nicht zu, das komplexe Problem des Wertes und der Bedeutung der im Erscheinen begriffenen Vorlesungen eingehend zu behandeln. In den oben angegebenen Aufsätzen des zweifelsohne besten Kenners dieses Materials, G. Lehmann, so wie auch in seinen Einleitungen zu den schon edierten Bänden findet man Fakten und Ausführungen, die die vielen und manchmal widerstreitenden Aspekte des Problems betreffen[11]. Einer der Hauptgründe, die einer Benutzung der Vorlesungsnachschriften für die Interpretation der Philosophie Kants im Wege stehen, dürfte in dem von mehreren Autoren bemerkten Umstand liegen, daß „Kant nicht dasselbe gelehrt wie geschrieben zu haben scheint"[12], auch wenn die Rede von einem apokryphen Kant im Gegensatz zum offiziellen Kant der Druckschriften nach Lehmanns Dafürhalten unbegründet ist[13]. Eine beträchtliche, zuweilen überraschende Diskrepanz zwischen dem Vorlesungs-Kant und dem Kant der Druckschriften läßt sich auf alle Fälle nicht leugnen.

Trotz aller gebotenen Vorbehalte gegenüber Schriften, deren Treue zum gesprochenen Wort nicht über allen Zweifel steht, scheint mir die Herausgabe der Vorlesungen wichtig, gerade auch im Hinblick auf den „offiziellen" Kant, vor allem auf den Kant der Kritiken. Lehmann hat vor Jahren folgende weiterreichende These betreffs einer systematischen Kantinterpretation aufgestellt: „Nach der Erschließung des handschriftlichen Nachlasses verliert eine *systematische* Kantinterpretation nichts an Wert. Es scheint aber, als werde sie nur noch in Verbindung mit einer *entwicklungsgeschichtlichen* legitim sein[14].

Zur Erhellung der Entwicklung des kantischen Denkens können die nun zum großen Teil veröffentlichten Vorlesungen wertvolle Dienste leisten. Dazu sind freilich eingehende Untersuchungen zu einzelnen Themen bzw. Perioden des Denkens Kants nötig, deren es bis jetzt nur wenige gibt. Neben den meist kürzeren Aufzeichnungen des handschriftlichen Nachlasses, die sicher einen höheren Wert als Quelle haben, bilden auch die ausführlicheren und systematisch aufgezogenen Kolleghefte eine Fundgrube, aus der Materialien geholt werden können, die zeigen, wie Kant ein und dasselbe Thema mehrfach aufgenommen und nicht selten unter einer jeweils verschiedenen Perspektive behandelt und zu einer anderen Lösung geführt hat. Giorgio Tonelli, der vor kurzem verstorbene, hervorragende Kenner der Philosophie des 18. Jahrhunderts, hat in einer Studie über den Terminus „Zweckmäßigkeit" folgende These aufgestellt, deren Tragweite bei Kant sich nicht auf diesen besonderen Fall beschränkt: „Es ist also

[11] Bei der Lektüre dessen, was G. Lehmann zumindest seit 1961 über Kants Vorlesungen geschrieben hat, fällt auf, daß Schwankungen bzw. Änderungen in seinen Urteilen und Bewertungen unverkennbar sind.

[12] *G. Lehmann*, Einführung in Kants Vorlesungen, in: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1969, 67. Vgl. auch von *demselben*: Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen, a. a. O. (vgl. Anm. 10), 144 f.

[13] *G. Lehmann*, Bericht über die Edition von Kants Vorlesungen, a. a. O. (vgl. Anm. 9), 547.

[14] *G. Lehmann*, Fragen der Kantedition, a. a. O. (vgl. Anm. 1), 43.

ein nicht nur unhistorischer, sondern auch nutzloser Versuch, eine künstliche Zusammenstimmung zu schaffen, wo wir es mit Lehren, die in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Standpunkten entstanden sind, zu tun haben. Die einzige annehmbare Weise, die Frage anzugehen, ist eine *Geschichte der Entwicklung* der verschiedenen Begriffe und der Termini, in denen sie ausgedrückt werden, wobei das Hauptproblem nicht die *Zusammenstimmung*, sondern die *Entwicklung* ist." [15]

Männer wie B. Erdmann, E. Adickes, H. Vaihinger, Kemp Smith haben im vorigen und am Anfang unseres Jahrhunderts schon gute Arbeit geleistet, was die entwicklungsgeschichtliche Rekonstruktion des Denkens Kants angeht, speziell im Hinblick auf die Entstehung der KrV. Seit dem Jubiläumsjahr 1924 und der damals einsetzenden ontologischen Kantinterpretation wurde diese Forschungsrichtung plötzlich abgebrochen. Die offenkundigen Probleme, denen die entwicklungsgeschichtliche Methode nachgegangen war, wurden als nicht existent deklariert oder einfach totgeschwiegen.

Der breit angelegte Kommentar zur transzendentalen Dialektik der KrV eines angesehenen Kant-Kenners wie H. Heimsoeth, der ohne Zweifel große Verdienste hat, beweist *ad oculos*, daß die von Anfang an getroffene Option zugunsten der Einheitlichkeit der KrV die Probleme nicht aus der Welt schaffen kann, die der Text Kants, so wie er einmal ist, aufwirft. Das Resultat, zu dem Heimsoeth unvermeidlich gelangt, ist eine harmonisierende Interpretationsweise, die über sämtliche Unausgeglichenheiten, Sprünge, Widersprüche des Textes hinweggleitet, so daß der aufmerksame Leser gerade dort hilflos vor dem kantischen Text steht, wo er am meisten eine Hilfe braucht. Aber die Notwendigkeit einer entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion als Voraussetzung für die Ermittlung des von Kant in seinen Schriften gemeinten Sinnes gilt auch für die anderen großen Werke aus der kritischen Periode Kants. Ich teile ganz und gar die Meinung Lehmanns, wenn er schreibt: „Von Kants Werken seit der KrV ... gilt, daß sie nicht in einem Zuge geschrieben, sondern komponiert, zusammengesetzt sind, daß viele ihrer Voraussetzungen und Konsequenzen nicht expliziert werden, und daß sie aufgrund der eigentümlich mehrgleisigen, z. T. aporetischen Denkweise Kants Widersprüche enthalten oder doch zu enthalten scheinen" [16].

Ein überzeugendes Beispiel, wie die Berücksichtigung der Vorlesungen einen sonst störenden Passus der KrV erläutern kann, ohne auf apologetische Ausreden zu rekurrieren oder dem Text Gewalt anzuwenden, hat vor kurzem die Untersuchung A. Kalters gegeben [17]. Die ersten drei Absätze, die auf die Überschrift „Kritik des vierten Paralogismus der transzendentalen Psychologie" folgen (A 367–369), sind alles andere als eine Kritik an der „Idealität" der äußeren Gegenstände. Nach Heimsoeth spricht Kant hier noch nicht von seiner eigenen Position aus, sondern will zunächst den überlieferten cartesianischen Beweisgang von einer mittels kausaler Argumentation erschließbaren Außenwelt auf seine Gültigkeit hin prüfen. Im Text Kants aber findet der Leser nichts von einem solchen Vorbehalt; im Gegenteil trifft er zweimal ein emphatisches „Mit Recht", das das zugrundeliegende erkenntnistheoretische Modell und den Beweisgang als stichhaltig hervorhebt. Durch Heranziehung früherer Vorlesungen Kants ist es Kalter gelungen, den Nachweis zu erbringen, daß der fragliche Text eine Position zum Ausdruck bringt, die Kant selber in einer früheren Übergangsphase vertreten und öffentlich vorgetragen hat. Denn obwohl Kant in der *Nova dilucidatio* (1755) und in der Inauguraldissertation von 1770 unbedenklich durch einen Kausalschluß von der Innen- auf die Außenwelt schließt und so den Idealismus ablehnt, beurteilt er schon in der Herderschen Metaphysikvorlesung, und noch entschiedener in dem Teil der Meta-

[15] *G. Tonelli*, „Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft", in: Kant St. 49 (1957/58) 154.

[16] *G. Lehmann*, Fragen der Kantedition, a. a. O. (vgl. Anm. 1), 43.

[17] *A. Kalter*, Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, Meisenheim am Glan 1975, 143–171

physik Pölitz', der auf die Zeit vor der KrV zurückgeht, einen solchen Schluß für unzulänglich und also den Idealismus als zumindest nicht logisch widerlegbar.

G. Lehmann hat mehrmals die Berücksichtigung sowohl des Nachlaßwerkes als auch der Vorlesungen für die Kantinterpretation gefordert. Philologie, historische Untersuchungen, entwicklungsgeschichtliche Methode genügen sicher nicht, um einem Denker wie Kant gerecht zu werden. In den Grundthesen der Transzendentalphilosophie geht es um den Menschen als das Wesen der Wahrheit, der Freiheit und der Verantwortung. Denn Kant hat um die uralten und immer neuen Fragen des menschlichen Daseins gerungen. Eine sachgerechte Auseinandersetzung mit Kant kann also nicht umhin, dasselbe erkennende und wollende Wesen direkt in Betracht zu ziehen. Aber ohne eingehende philologische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen gerät man, bei einem Schriftsteller wie Kant, fast unvermeidlich auf Schritt und Tritt in Pseudoprobleme oder entwickelt Pseudolösungen. In der Tat reicht die bloße Tatsache, daß z. B. an einer oder auch mehreren Stellen der KrV eine These in aller Deutlichkeit ausgesprochen wird, noch nicht aus, um sie als *die* Lehre der KrV hinzustellen. Es muß noch eigens ausgemacht werden, ob nicht an anderen Stellen desselben Werkes das Gegenteil oder immerhin anderes behauptet wird. Eine Sachinterpretation der KrV ist öfters kaum möglich, wenn man vorher nicht den Stellenwert ermittelt hat, den die fragliche Aussage im ganzen Werk einnimmt und zu welcher Schicht sie entwicklungsgeschichtlich gehört. Es gibt freilich kein Rezept, das sämtliche interpretatorischen Probleme automatisch und einhellig lösen kann. Eines aber scheint sicher, daß nämlich der daraus resultierende Kant erheblich verschieden ist von dem zum guten Teil mythisch stilisierten Kant der landläufigen Tradition. Zu dieser Rekonstruktion und Auslegung bietet die Akademie-Ausgabe ein wertvolles und unentbehrliches Arbeitsinstrument, das nur aus der Kleinarbeit vieler Kant-Forscher erwachsen konnte.

Anläßlich der Veröffentlichung des letzten Bandes des handschriftlichen Nachlasses erinnerte der erste Sekretär der Kantkommission, Paul Menzer, an die Hoffnungen Diltheys, daß aus den zerstreuten Fetzen Kantischer Handschriften ein Bild der menschlichen und wissenschaftlichen Entwicklung Kants entstehe, welches dem wilden Hypothesenmachen ein Ende bereiten würde. Sechzig Jahre nachdem Dilthey dies an seinen Freund, den Grafen Yorck, geschrieben hatte, mußte der Nestor der Kant-Philologie zugeben, daß diese Hoffnungen sich bis dahin nicht erfüllt hatten [18]. In diesem Sinne steht eine sachgemäße Verwendung der Akademie-Ausgabe Kants noch vor uns.

[18] *P. Menzer*, Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften, a. a. O. (vgl. Anm. 1), 350.

ThPh 57 (1982) 81–89

Die transzendentale Zerstreuung des Daseins und die Übermacht des Göttlichen bei Heidegger

von Claudius Strube

Es ist üblich geworden, sich gegenüber der Edition der Vorlesungen Heideggers kritisch zu äußern. Die eigentliche Einstellung kann doch aber nur die sein, in ihnen neue Quellen für das Verständnis seiner veröffentlichten Schriften zu erschließen. Eine solche Quelle, und zwar für das Verständnis der ohnehin nur fragmentarisch gegebenen philosophischen Theologie Heideggers, findet sich nunmehr in der Marburger Logik-Vorlesung vom Sommersemester 1928.

Bei der Abhebung des – wie man sagen könnte – *existenzialen* Begriffs der Transzendenz vom theologischen Transzendenzbegriff macht Heidegger die folgende Anmerkung: „Das Problem der Transzendenz ist in die Frage nach der Zeitlichkeit und nach der Freiheit zurückzunehmen, und erst von da kann gezeigt werden, inwiefern zur Transzendenz selbst, als wesentlich ontologisch differenter, das Verstehen von Sein qua *Übermächtigem*, qua Heiligkeit gehört. Es geht nicht darum, ontisch das Göttliche in seinem ‚Dasein' zu beweisen, sondern darum, den Ursprung dieses Seinsverständnisses aus der Transzendenz des Daseins, d. h. die Zugehörigkeit dieser Idee von Sein zum Seinsverständnis überhaupt zu erhellen."[1] Die Aufgabe einer philosophischen Theologie kann also nach Heidegger nicht darin bestehen, ein übersinnlich und unbedingt Seiendes als tatsächlich vorhanden nachzuweisen[2]. Eine solche Aufgabenstellung verkennt grundsätzlich, daß sich uns ein Seiendes nur dadurch zu erkennen geben kann, daß wir aus dem Verstehen seines Seins auf es zurückkommen. Die theologische Frage muß daher transzendentalontologisch gefaßt werden. Statt das Göttliche direkt zu thematisieren und damit ontisch zu fixieren, müssen wir erst einmal das Sein des Göttlichen aushalten. Es gilt also, unser Verständnis von der Heiligkeit zu explizieren und sodann den Ursprung dieses Seinsverständnisses in der Transzendenz des Daseins aufzusuchen.

Die transzendentale Ontologie, die die ursprünglichere Möglichkeit der Metaphysik ist, nimmt es auf sich, atheistisch genannt zu werden, weil sie nicht sogleich von Gott handelt. „Lieber den billigen Vorwurf des Atheismus einstecken, der sogar, wenn er ontisch gemeint ist, völlig gerechtfertigt ist. Ob aber nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist? Und der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ‚Kirche' oder gar die ‚Theologie' jeder Konfession?"[3] Diese Bemerkung zeigt, wie gründlich mißverstanden sich Heidegger durch den Vorwurf des Anthropozentrismus fühlen mußte. In der neuen philosophischen Erkenntnisart, in der tiefer gesehenen Metaphysik, glaubte er eine Möglichkeit entdeckt zu haben, die Religiosität im Menschen besser und gründlicher bewahren zu können, als dies in einer an schnellebige Philosophien angepaßte Theologie geschehen konnte.

Als Ursprung des Heiligen nennt Heidegger die transzendentale Zerstreuung: „. . . nur in und aus der vollen, zum Wesen der Transzendenz gehörigen Streuung . . . kann diese Idee des Seins als Übermacht verstanden werden, nicht aber in einer Ausle-

[1] *M. Heidegger*, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, hrsg. v. Klaus Held, Gesamtausgabe Bd. 26, 211, Anm. 3, Frankfurt 1978.

[2] Die überlieferten Gottesbeweise verwenden den Terminus existentia stets in einer kategorialen Bedeutung, d. h. im Sinne von Vorhandenheit.

[3] a. a. O.

gung auf ein absolutes Du hin, und auch nicht als bonum, als Wert oder als Ewiges."[4] Diesem Hinweis gilt es nunmehr so weit als möglich zu folgen[5].

Das Phänomen des Heiligen versucht Heidegger im Hinblick auf ‚Übermächtigkeit' zu exponieren. Leitend könnte hierbei Rudolf Ottos ‚phänomenologische' Analyse der irrationalen Momente des Heiligen gewesen sein[6].

Das Heilige ist nach Rudolf Otto eine komplexe Kategorie, in ihr verschränken sich irrationale Momente mit rationalen (ontologische und ethische). Den Anteil des Irrationalen nennt er zur Abhebung das Numinose. Zugänglich wird es nur in spezifischen Gefühlen und Gestimmtheiten. „Betrachten wir das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung, sofern sie noch mehr ist als Heilsglaube, Vertrauen oder Liebe, dasjenige, das auch in uns zeitweilig, ganz abgesehen von diesen Begleitern, das Gemüt mit fast sinnverwirrender Gewalt erregen und erfüllen kann, verfolgen wir es durch Mit- und Nachgefühl ... in der Feierlichkeit und Gestimmtheit von Riten und Kulten, in dem, was um religiöse Denkmäler, Bauten, Tempel und Kirchen wittert und schwebt, so kann sich uns als Ausdruck der Sache nur eines nahe legen: das *mysterium tremendum*."[7] Das erste Moment des Numinosen ist das tremendum, denn erlebt wird es in der religiösen Scheu und im mystischen Erschauern. Entwicklungsgeschichtliche Vorstufen sind die dämonische Scheu und der panische Schrecken. Es ist ein seltsam abdrängendes Moment und irritiert alle diejenigen, „die nur Güte, Milde, Liebe, Vertraubarkeit und im allgemeinen nur Momente der Welt-Zugekehrheit im Göttlichen anerkennen wollen"[8]. Im Sinne dieses Moments hat das Heilige die Bedeutung „schlechthinnige Unnahbarkeit"[9]. Das zweite Moment ist die majestas, die tremenda majestas. „Besonders auf dieses Moment der schlechthinnigen Übermacht ... bezieht sich als sein Schatten und subjektiver Reflex jenes ‚Kreaturgefühl', das als Kontrast zu dem objektiv gefühlten Übermächtigen als Gefühl eigenen Versinkens, Zunichtewerdens, Erde, Asche und Nichts Seins sich verdeutlicht ..."[10] Mit dem Moment der schlechthinnigen Überlegenheit verbindet sich als drittes Moment das des Energischen, d. i. das Moment des rastlos und restlos Drängenden, Bezwingenden und Lebendigen. Das vierte Moment, das des Mysteriösen, wird am treffendsten ausgedrückt durch das ‚Ganz andere', das aus dem Gewohnten und ‚Heimlichen' schlechterdings Herausfallende. Das fünfte und letzte Moment des Numinosen ist das Fascinosum. Das Numinose ist nämlich auch „etwas eigentümlich *Anziehendes*, Bestrickendes, *Faszinierendes*, das nun mit dem abdrängenden Momente des tremendum in eine seltsame Kontrastharmonie tritt ... So grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll ist es gleichzeitig. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich zu ihm hinzuwenden ..."[11] Insgesamt ist also das Numinose, das Heilige, insofern es nicht rational faß-

[4] a. a. O.

[5] Ausgespart bleiben muß die Erörterung des Zusammenhanges von Transzendenz und Zeitlichkeit sowie die des Zusammenhanges zwischen diesem Seinsverständnis und dem Seinsverständnis überhaupt.

[6] Heidegger wird wohl die gleiche Einstellung wie Scheler eingenommen haben. „So wenig ich Ottos religiöser Erkenntnistheorie folgen kann, die er in den späteren Abschnitten seines Buches entwickelt, so sehr begrüße ich in dem rein *deskriptiven* Abschnitt seines Buches den erstmaligen ernstlichen Versuch, auf dem Wege der phänomenologischen Wesenserörterung die wichtigsten Qualitäten der Wertmodalität des Heiligen – die aller und jeder Religion Gegenstandsbestimmtheit ist – aufzuweisen." *M. Scheler*, Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke Bd. 5, Bern/München 1971, 166.

[7] *R. Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 4. Auflage, Breslau 1920, 13.

[8] a. a. O. 21.

[9] a. a. O. 22.

[10] a. a. O. 22.

[11] a. a. O. 39.

bar und nur in Form von Begriffs-Analoga andeutbar ist, ein mysterium tremendum et fascinosum.

Um unsere Vermutung zu erhärten, daß das von Rudolf Otto herausgestellte Phänomen der tremenda majestas Heidegger als Leitfaden für die Interpretation des Heiligen gedient habe, rezensieren wir die entsprechenden Stellen in Rudolf Ottos Buch aus der Sicht von „Sein und Zeit“ [12].

Hervorzuheben ist zunächst einmal die Beobachtung der positiven Funktion der Stimmungen und Gefühle. Da Rudolf Otto aber nicht ihre existenziale Funktion erkannte, konnte er seine Einsichten auch nur gemäß dem Gegensatz von Irrationalismus und Rationalismus ordnen. Die eigentliche Schwierigkeit Rudolf Ottos besteht aber darin, die spezifische Gestimmtheit für das Numinose phänomenal zu fassen. Er versucht zwar, die numinose Scheu von der natürlichen Furcht abzuheben, aber ein phänomenologisches Kriterium vermag er nicht aufzuweisen. Das zeigt z. B. sein Versuch, im Grauen eine rohe Äußerung der numinosen Scheu zu sehen. „Denn Grauen ist nicht natürliche, gewöhnliche Furcht, sondern selber schon ein erstes Sich-Erregen und Wittern des Mysteriösen, wenn auch in noch so roher Form, ein erstes Werten nach einer Kategorie, die nicht im übrigen, gewöhnlichen, natürlichen Bereiche liegt und nicht auf Natürliches geht . . .“ [13] Auch auf seiner Vollendungsstufe, auf der es sich dann gänzlich von der dämonischen Scheu unterscheidet, zeigt das Gefühl des Numinosen nach Rudolf Otto noch eine Spur des Grauens. „Das ‚Grauen‘ kehrt hier wieder in der unendlich geadelten Form jenes tiefst innerlichen Erzitterns und Verstummens der Seele bis in ihre letzten Wurzeln hinein. Es packt auch im christlichen Kult in voller Gewalt das Gemüt bei den Worten: ‚heilig, heilig, heilig‘.“ [14] Angesichts der Bedeutung, die Rudolf Otto dem Gefühl des Grauens beimißt, wäre also alles auf eine sichere phänomenologische Unterscheidung des Grauens von der Furcht angekommen. Das ist Rudolf Otto jedoch nicht gelungen. Es gibt zwar einen Unterschied zwischen den beiden Phänomenen, aber der kann auch ein bloß modaler sein. Beim Grauen kommt gegenüber der gewöhnlichen Furcht hinzu, daß „das Bedrohliche den Charakter des ganz und gar Unvertrauten“ [15] annimmt; aber das bedeutet lediglich, daß die nächste Alltäglichkeit erschüttert wird, nicht die Alltäglichkeit überhaupt. Auch das Wovor des Grauens ist ein innerweltlich Begegnendes, nichts Unheimliches. Das Grauen ist somit ein Modus der Furcht. Gesucht wurde von Rudolf Otto jedoch als Kern der numinosen Scheu ein elementares Gefühl für das Unheimliche. „Von ihm und seinem ersten Durchbruche in den Gemütern der Urmenschheit ist alle religionsgeschichtliche Entwicklung ausgegangen. In ihm wurzeln ‚Dämonen‘ wie ‚Götter‘ und was sonst die ‚mythologische Apperzeption‘ oder die ‚Fantasie‘ an Objektivationen desselben hervorbrachte.“ [16] Gibt es also überhaupt eine Gestimmtheit, in der wir das Unheimliche erschließen und in der die Alltäglichkeit von Grund aus erschüttert wird? Eine solche Grundstimmung gibt es in der Tat, es ist die Angst. „In der Angst ist einem *‚unheimlich‘*. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends. Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein. Bei der ersten phänomenalen

[12] Ob auch das andere Moment des Numinosen, das mysterium fascinosum, Heidegger als Leitfaden für die Freilegung des Phänomens des Heiligen diente, kann hier nicht geklärt werden. Es sei aber darauf hingewiesen, daß Jörg Splett in Heideggers späterer Besinnung auf die „Gegnet“ noch eine Spur des von Otto herausgestellten Doppelcharakters des Numinosen bemerkt hat. „In dieser Doppelung von Entzug und Gewährung erscheint so noch einmal, nun ganz in die ruhende Stille der Gelassenheit gesammelt, das berühmte Begriffspaar Rudolf Ottos. So zeigt in der Gegnet sich das Heilige . . .“ *J. Splett*, Die Rede vom Heiligen, Freiburg 1971, 182.

[13] *R. Otto*, Das Heilige, 17.

[14] a. a. O. 19.

[15] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, 9. Aufl., 142.

[16] *R. Otto*, Das Heilige, 16.

Anzeige der Grundverfassung des Daseins . . . wurde das In-Sein bestimmt als Wohnen bei . . ., Vertrautsein mit . . . Dieser Charakter des In-Seins wurde dann konkreter sichtbar gemacht durch die alltägliche Öffentlichkeit des Man, das die beruhigte Selbstsicherheit, das selbstverständliche ‚Zuhause-sein' in die durchschnittliche Alltäglichkeit bringt. Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‚Welt' zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht zusammen."[17]

Nun ist die Angst als solche eine viel zu allgemeine Erschließungsmöglichkeit, als daß sie hinreichte, dem Dasein so etwas wie die schlechthinnige Übermacht zu erschließen. Gesucht wird also eine existenziale Modalisierung der Angst. Bei dieser Suche können die Modi der Furcht als Leitfaden dienen. Es gibt ja keine besondere Sprache für die ursprünglichen Phänomene, das läßt die existenziale Möglichkeit des Geredes gar nicht zu. Auch Angst und Furcht werden zumeist verwechselt. Und oft gibt es in unserer Sprache nur ein einziges Wort für ein Stimmungsphänomen. Und dann kommt alles auf das phänomenologische Kriterium an, nämlich ob es sich um eine alltägliche Stimmung oder um eine Grundstimmung handelt. Dieser Unterschied ist ein transzendentaler, nicht ein gradueller. Ein gewisses Verständnis hierfür, erzwungen durch die Phänomene selbst, zeigte bereits Rudolf Otto. „Und wer imstande ist zu schärferer seelischer Analyse, muß sehen, daß sich solche ‚Scheu' durchaus nicht nur durch Grad und Intensität von natürlicher Furcht unterscheidet. Sie *kann* so stark sein, daß sie durch Mark und Bein geht, daß sich die Haare sträuben und die Glieder schlottern. Aber sie kann auch in ganz leichter Regung und als kaum bemerkte und flüchtige Anwandlung des Gemütes auftreten. Sie hat nichts zu tun mit Intensität. Und keine natürliche Furcht geht durch bloße Intensivierung in sie über. Ich kann über die Maßen voller Furcht, Angst, Schrecken sein, ohne daß auch nur eine Spur vom Gefühl des ‚Unheimlichen' darin liegt."[18]

Was also Rudolf Otto mit der numinosen Scheu suchte, ist die Scheu als Grundstimmung. Zunächst und zumeist ist die Scheu jedoch ein Modus der Furcht. „Ein Besorgen kann seiner eigenen Sache unsicher sein, mit ihr im Grunde unvertraut sein. In diesem Falle kann im Begegnen eines geringfügigen Bedrohlichen ein Fürchten aufkommen, das nun den eigentümlichen Charakter des Bedenklichseins hat, was wir mit *Ängstlichkeit* bezeichnen . . . In diesen Zusammenhang gehören die weiteren Modifikationen der *Schüchternheit, Scheu, Bangigkeit, Stutzigwerden* und dergleichen."[19] Die Scheu gehört also zu den Modi der Furcht, die vor allem die Selbstheit des Fürchtenden modifizieren. Jedes In-der-Welt-sein kann ja nach den drei konstitutiven Momenten der Welt, des In-Seins und des Selbst analysiert werden. So modifiziert das Grauen das Weltliche, wovor sich das Dasein fürchten kann, zu einem ganz und gar Unvertrauten. Das Erschrecken wandelt dagegen nicht den Charakter des Bedrohlichen ab, sondern den Begegnischarakter; beim Erschrecken begegnet das Furchtbare nämlich plötzlich. Im Entsetzen vereinigen sich schließlich beide Modalisierungen. „Und wo nun gar ein Bedrohendes im Charakter des Grauenhaften begegnet und zugleich den Begegnischarakter des Erschreckenden hat, die Plötzlichkeit, da wird die Furcht zum *Entsetzen*."[20] Bei der Scheu sind keine der beiden genannten Modalisierungen entscheidend. Das Bedrohliche kann faktisch geringfügig sein, und die Plötzlichkeit der Begegnung ist gänzlich uncharakteristisch für die Scheu. Der Scheue hat kein rechtes Zutrauen zu sich selbst und seinem Können, d. h. der Scheue befindet sich in einer Möglichkeit des Daseins, das faktische Seinkönnen nicht ausdrücklich und beständig zu vollziehen. Indem der Scheue dergestalt seine eigenen Möglichkeiten nicht oder nicht vollständig anzueignen vermag, erschließt er sich seine Umwelt und Mitwelt als eine sol-

[17] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, 188 f.
[18] *R. Otto*, Das Heilige, 18.
[19] *M. Heidegger*, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Hrsg. Petra Jaeger, Gesamtausgabe Bd. 20, 398.
[20] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, 142.

che, die seine Kräfte zu übersteigen droht. In der Scheu wird das Sein der vorhandenen und zuhandenen Dinge sowie auch das Mitsein als überlegenes erfahren. Aber dies hat die Scheu auch mit der Schüchternheit und Bangigkeit gemeinsam. Bei der Scheu kommt noch das besondere Moment hinzu, daß der Scheue sich dem überlegenen Sein ausgeliefert fühlt; ihm droht ständig die Überwältigung. Dementsprechend ist auch sein intentionales Verhalten durch Zögern und Verzagtheit bestimmt.

Der *eigentlichen* Scheu gehen diese Kennzeichen der Furchtsamkeit gänzlich ab. „Die Scheue ist wohl ein anderes als die Schüchternheit, die in allem, was ihr begegnet, nur zaghaft und unsicher bleibt. Die Scheu dagegen ist gehalten durch das eindeutig Einzige, wovor sie Scheu ist. Die Scheu wird nicht unsicher und hält doch an sich. Ihr Ansichhalten entgeht jedoch der Gefahr, daß die Scheuen sich in eine Bekümmerung um sich selbst verstricken nach der Art der Furchtsamen."[21] Das Ansichhalten der eigentlichen Scheu ist nicht mehr die verzagte Zurückhaltung gegenüber der Um- und Mitwelt. In der Grundstimmung der Scheu geschieht die ursprünglichste Epoché. Die eigentliche Scheu enthält sich der Alltäglichkeit überhaupt. Indem sie sich aber so auch aller gewohnten Maße enthält, nimmt sie der uneigentlichen Scheu die Grundlage für ihre stillen, ichbezogenen Auseinandersetzungen mit der Um- und Mitwelt. „Das Ansichhalten der Scheu kennt aber auch nie den Vorbehalt. Die Scheu ist als ursprünglich gefestigtes Ansichhalten vor dem Gescheuten zugleich die innigste Zuneigung zu diesem."[22] Die Scheu steigert nicht die Subjektivität, sondern bringt gerade vor das, was ‚weiter draußen' ist, als es je ein Objekt sein kann. Die Scheu erschließt die Welt im ursprünglichsten Sinne. Indem sich die Scheu nämlich des zerstreuten Seins bei den verschiedensten Objekten und Subjekten enthält, läßt sie das eindeutig Einzige zur Anwesenheit gelangen. Gegenüber der alltäglichen ‚Welt' und ihren gewohnten Maßstäben ist das eindeutig Einzige des ursprünglichen Waltens von Welt das schlechthin Ungewöhnliche. Vor diesem tritt die Scheu zurück. „Was zur Scheu stimmt, läßt zögern. Doch die zögernde Scheu kennt kein Zagen und Verzagen. Ihr Zögern ist die wartende Entschiedenheit zur Geduld. Zögerung ist hier der längst entschiedene Mut zum Langsamen."[23] Die Scheu kann die Alltäglichkeit nicht auslöschen. Sie kann aber Tage zeitigen, die nicht wie alle Tage sind. Dies geschieht, indem sie sich des unablässigen und fast rastlosen Besorgens enthält. „Im bloßen Aussetzen mit der Arbeit kann schon das An-sich-halten bestimmend sein. Darin kommen wir zu uns selbst. Nicht als würden wir selbstsüchtig auf unser ‚Ich' zurückgebogen. Das An-sich-halten versetzt eher hinaus in einen kaum erfahrenen Bereich, aus dem her unser Wesen bestimmt wird. Aus solcher Versetzung beginnt das Erstaunen oder auch das Erschrecken oder auch die Scheu."[24] An den Feiertagen werden wir frei für das Ungewöhnliche, für das ursprüngliche Walten der Welt. Und erst dadurch können wir unser ursprüngliches Inder-Welt-sein erfahren. Die eigentliche Scheu ist der geschichtliche Ursprung des Feiertages, und an den wirklich gefeierten Feiertagen kann sich die Scheu, d. h. das Zurücktreten vor dem Ungewöhnlichen, wieder entfalten. Solche Scheu hemmt nicht. „Aber sie legt das Langsame auf den Weg. Sie ist die feiertägliche Grundstimmung für die langsamen Stege."[25]

„Die Zögerung der Scheu ist Langmut. Aber die Scheu erschöpft ihr Wesen nicht in solcher Zögerung. Denn in dieser selbst waltet das zugeneigte Hindenken zu dem Gescheuten. Die Scheu ist das an sich haltende, langmütig hinüberstaunende Andenken an Jenes, was nahe bleibt in einer Nähe, die einzig darin aufgeht, ein Fernes in seiner Fülle fern und dadurch für sein zuquellendes Entspringen bereit zu halten. Diese wesenhafte Scheu ist die Stimmung des heimgekommenen *Denkens an* den Ursprung."[26]

[21] *M. Heidegger*, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 2. Aufl., Frankfurt, 124.
[22] ebd.
[23] ebd.
[24] a. a. O., 97.
[25] a. a. O., 124.
[26] ebd.

Im Unterschied zur Angst erschließt die eigentliche Scheu nicht nur die Welt als solche, sondern darüberhinaus als Fülle, als Reichtum. Es ist die Verhaltenheit dieser Scheu, die den inneren Reichtum der Welt bewahrt. „Reichtum ist nie bloßer Besitz; noch weniger ist er die Folge des Besitzes, weil er stets sein Grund bleibt. Reichtum ist der Überfluß dessen, was den Besitz des eigenen Wesens gewährt, indem es den Weg zu seiner Aneignung öffnet und unerschöpflich bleibt an Gebot, für das Eigene reif zu werden."[27] Das, was den Besitz des eigenen Wesens gewährt, ist das Heile. Das ursprünglich Heilgewährende, das Heilige selbst, ist der verborgene Reichtum der Welt. „Überfluß ist aber nicht die Unmenge, die dem Satten als das stets noch Übrige vorliegt. Der echte Überfluß ist das Überfließen, das sich selbst überfließt und so übertrifft. Bei solchem Übertreffen fließt das Überfließende zu sich selbst zurück und erfährt, daß es sich selbst, weil stets übertroffen, nicht genügt. Aber dieses sich übertreffende Sich-nie-genügen ist der Ursprung. Der Reichtum ist wesenhaft Quelle, an der das Eigene erst und allein zum Eigentum wird."[28] Zu jeder Stimmung gehört ein Verständnis. Zur Grundstimmung der Scheu gehört das Wissen, daß das Heilige nicht unmittelbar erfahren werden kann. „Das Heilige als das Unnahbare wirft jeden unmittelbaren Zudrang des Mittelbaren aus seinem Vorhaben ins Vergebliche. Das Heilige setzt alles Erfahren aus seiner Gewöhnung heraus und entzieht ihm so den Standort. Also entsetzend ist das Heilige das Entsetzliche selbst."[29] Im Ansichhalten der Scheu vermeidet das Dasein also jegliche unmittelbare Erfahrbarkeit des Heiligen. Einzig die Scheu ermöglicht dem Heiligen eine Nähe; eine solche allerdings, die das Ganze des Heils zugleich fernhält.

Für die ontologische Interpretation dieses Phänomens bietet sich der Begriff der Möglichkeit an. Denn dasjenige, das alles Faktische wesenhaft übertrifft, nennen wir das Mögliche. Das, was aber noch die alltäglichen Möglichkeiten des Daseins übertrifft, ist das Heile. Das Heilige ist demnach die Welt als das Ganze der reinen Möglichkeiten des Existierens.

Der phänomenologische Weltcharakter des Heiligen ist bislang stets übersehen worden. Allzu schnell hat man das Heilige einer bestimmten Sphäre, der ‚transzendenten', zugeordnet. Der Mythos weiß jedoch von solchen Einteilungen noch gar nichts. Dies zuerst gezeigt zu haben, ist das Verdienst von Ernst Cassirers „Phänomenologie des Mythos".

Nach Cassirer kennt das mythische Bewußtsein noch nicht die für den theoretischen Aufbau des Weltbildes konstitutive Scheidung zwischen dem bloß ‚Vorgestellten' und dem ‚wahrhaft Seienden', zwischen dem ‚Subjektiven' und dem ‚Objektiven'. Das mythische Bewußtsein ‚hat' den Gegenstand vielmehr nur, „indem es von ihm überwältigt wird; es besitzt ihn nicht, indem es ihn fortschreitend für sich aufbaut, sondern es wird schlechthin von ihm besessen . . . Aber eben diese Intensität, diese unmittelbare Gewalt, mit der das mythische Objekt für das Bewußtsein da ist, hebt es nun aus der bloßen Reihe dessen, was immer gleichförmig ist und gleichartig wiederkehrt, heraus. Statt in das Schema einer Regel, eines notwendigen Gesetzes gebannt zu sein, erscheint jedes Objekt, sofern es das mythische Bewußtsein ergreift und erfüllt, wie etwas nur sich selbst Angehöriges, wie etwas Unvergleichliches und Eigenes."[30] Aber die mythische Welt besteht nun nicht etwa aus lauter unverbundenen Einzelheiten. „Denn eben durch ihren Sondercharakter schließen sich alle Inhalte, die dem mythischen Bewußtsein angehören, wieder zu einem Ganzen zusammen. Sie bilden ein in sich geschlossenes Reich – sie besitzen gewissermaßen eine gemeinsame Tönung, vermöge deren sie sich aus der Reihe des Alltäglichen und Gewöhnlichen, des gemeinen empirischen Daseins

[27] a. a. O., 125.
[28] ebd.
[29] a. a. O., 61 f.
[30] *E. Cassirer*: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil. Das mythische Denken. Darmstadt 1964, 94.

herausheben."[31] Das Heilige ist also keine objektive Beschaffenheit, keine vorhandene Eigenschaft bestimmter Objekte oder Objektgruppen. Jeder alltägliche Inhalt kann den auszeichnenden Charakter der Heiligkeit gewinnen. „Indem alles Sein und Geschehen auf den einen Grundgegensatz des ‚Heiligen' und ‚Profanen' projiziert wird, gewinnt es in dieser Projektion selbst einen neuen Gehalt."[32] Den phänomenalen Anhalt für diese Auffassung bietet die von der ethnologischen Forschung immer schärfer herausgearbeitete Mana-Vorstellung. „In dem *mana* der Polynesier, in dem *manitu* der Algonkinstämme Nordamerikas, im *orenda* der Irokesen usf. läßt sich als gemeinsamer Grundbestand nur der Begriff und die Anschauung der gesteigerten, über alle bloß ‚natürlichen' Grenzen hinausgehenden *Wirksamkeit schlechthin* herauslösen . . . Das Mana ist das Machtvolle, Wirksame, Produktive, ohne daß in diese Wirksamkeit die spezifische Bestimmung des Bewußten, des ‚Seelischen' oder Persönlichen im engeren Sinne eingeht."[33] Von hier aus wird sogleich eine Schwäche in der Analyse von Rudolf Otto bemerkbar. Denn indem er die gestimmte Erfahrung der tremenda majestas als Kreaturgefühl bezeichnet, geht er über den phänomenalen Tatbestand hinaus. Um das ursprüngliche Phänomen des göttlichen Seins zu bestimmen, müssen die historischen Deutungen, wie z. B. die des persönlichen Schöpfergottes, zunächst ferngehalten werden. In seiner Kritik der Lehre vom „Abhängigkeitsgefühl" bei Schleiermacher hat Rudolf Otto allerdings einen wichtigen Beitrag geliefert. „Das Korrelat zur ‚Abhängigkeit' wäre auf Seiten der Gottheit die *Kausalität*, nämlich *Allursächlichkeit* und Allesbedingendheit. Das aber liegt zunächst gar nicht im unmittelbaren ‚frommen Gefühle' so, wie wir es im Moment der Andacht auffassen und analysieren, drin. Das gehört vielmehr durchaus auf die *rationale* Seite der Gottesidee, läßt sich in Begriffen scharf entwickeln und hat einen ganz anderen Quell seines Ursprunges. Die ‚Abhängigkeit', die in Abrahams Worten sich ausdrückt, ist nicht die der Geschaffenheit, sondern die der Geschöpflichkeit, ist Ohnmacht gegenüber der Übermacht, ist eigene Nichtigkeit."[34] Was Rudolf Otto hier mit Recht zurückweist, ist der Gott der Philosophen, der Gott als causa sui. „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen."[35] Nur die Scheu vor der Übermacht vermag vor den „göttlichen Gott"[36] zu bringen. Nach wie vor stellt sich daher die Frage, was denn ‚Übermacht' eigentlich besagt. Diese Frage wird aber abgebogen, wenn die Ohnmacht des eigenen Seins als Kreaturgefühl bezeichnet wird.

Was Rudolf Otto mit ‚Geschöpflichkeit' eigentlich meint, ist das, was die Fundamentalontologie phänomenal ursprünglicher als die Geworfenheit des Daseins bezeichnet hat. „In der ‚Geworfenheit' liegt ein Ausgeliefertsein des Daseins an die Welt derart, daß ein solches In-der-Welt-sein von dem, woran es ausgeliefert ist, überwältigt wird. Übermächtigkeit vermag sich als solche überhaupt nur zu bekunden *für* ein Ausgeliefertsein an . . . In solcher Angewiesenheit an das Übermächtige ist das Dasein *von* diesem benommen und vermag sich daher nur als zugehörig zu und verwandt mit diesem Wirklichen selbst zu erfahren. In der Geworfenheit hat sonach alles irgendwie enthüllte Seiende den Seinscharakter der Übermächtigkeit (mana)."[37] In diesem extremen Sinne gilt dies natürlich nur für den Mythos. An diesem läßt sich aber nun einmal sehr gut der ursprüngliche Zusammenhang von Geworfenheit und Übermächtigkeit aufzeigen. Diese methodische Funktion kann der Mythos nämlich deshalb übernehmen, weil

---

[31] ebd.
[32] a. a. O., 96.
[33] a. a. O., 189.
[34] *R. Otto*, Das Heilige, 23.
[35] *M. Heidegger*, Identität und Differenz, 2. unveränd. Aufl., Pfullingen 1957, 70.
[36] a. a. O., 71.
[37] *M. Heidegger*, Rezension zu: *E. Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil, Das mythische Denken. DLZ N. F. 5, Berlin 1928, Sp. 1009.

„das mythische Dasein primär durch die ‚Geworfenheit' bestimmt ist"[38]. Wissenschaft und Technik sind dagegen primär durch die Möglichkeit des transzendentalen Entwerfens bestimmt. Indem das Dasein seine eigene Transzendenz und deren Grundwesen, die Freiheit, erfahren hat, hat es sich auch schon in die Möglichkeit begeben, sich selbst seine Geworfenheit und Ohnmacht zu verdecken. Der freie transzendentale Entwurf der Natur ermöglichte weltgeschichtlich die Vergegenständlichung und damit die Beherrschung der Natur. Doch in dem Maße, wie im Transzendieren des Daseins, d. h. im frei entwerfenden und so alles naturhafte Seiende übertreffende Sein des Daseins, sich die Möglichkeit ausbilden konnte, die Welt zum Gemächte des Menschen werden zu lassen, so konnte sich im selben Maße auch die Ohnmacht des Daseins verdecken. „Sofern nun die Freiheit (transzendental genommen) das Wesen des Daseins ausmacht, ist dieses als existierendes wesensnotwendig immer ‚weiter' als jegliches faktische Seiende. Aufgrund dieses Überschwunges ist das Dasein jeweils dem Seienden über, wie wir sagen, aber freilich gerade so, daß es das Seiende in dem Widerstand allererst erfährt als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist. Die Ohnmacht ist metaphysisch, d. h. als wesenhaft zu verstehen: sie kann nicht widerlegt werden durch den Hinweis auf die Naturbeherrschung, auf die Technik, die heute wie eine entfesselte Bestie in die ‚Welt' hineinwütet; denn diese Herrschaft ist der eigentliche Beweis für die metaphysische Ohnmacht des Daseins . . ."[39]

Die ontologische Analyse des Daseins darf nun allerdings nicht bei der Herausstellung der Geworfenheit stehenbleiben, wenn der Ursprung der Idee der Übermacht vollständig aufgeklärt werden soll. Der Hinweis auf die Geworfenheit reicht nämlich nicht hin, um das Moment der Macht-Fülle in der Idee der Übermacht verständlich zu machen. Nun enthält die Struktur der Geworfenheit aber ein Moment, das die innere Vermannigfaltigung des Daseins ermöglicht. Dieses Moment ist die „transzendentale Zerstreuung"[40]. „Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert."[41] Die faktische Zerstreuung in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens ist aber nicht die einzige Weise der Zerstreuung. Eine andere ist die Zerstreuung in das Man. „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das Subjekt' der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen."[42] Eine ganz andere Möglichkeit der faktischen Zerstreuung ist die Zerstreuung in die Leiblichkeit. „Das Dasein ist als faktisches je unter anderem in einen Leib zersplittert und ineins damit unter anderem je in eine bestimmte Geschlechtlichkeit zwiespältig."[43] Eine weitere wesentliche Möglichkeit ist schließlich die faktische Zerstreuung in die ‚Ereignisse' des Lebens, in die ‚Ereignisse' zwischen Geburt und möglichem Tod. „Das alltägliche Dasein ist in das Vielerlei dessen, was täglich ‚passiert', zerstreut. Die Gelegenheiten, Umstände, deren das Besorgen im vorhinein ‚taktisch' gewärtig bleibt, ergeben das ‚Schicksal'. Aus dem Besorgten errechnet sich das uneigentlich existierende Dasein erst seine Geschichte."[44] Die innere Möglichkeit zur faktischen Zerstreuung und Vermannigfaltigung des Daseins ist also selbst mannigfaltig. Sie hat primär nichts zu tun mit der ständigen Möglichkeit der Zerstreuung, die die Neugier besorgt. Die „*Zerstreuung* in neue Möglichkeiten"[45] ist vielmehr eine Weise, wie sich das

[38] ebd.
[39] *M. Heidegger*, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz GA Bd. 26, 279.
[40] a. a. O., 174.
[41] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, 56.
[42] a. a. O., 129.
[43] *M. Heidegger*, GA Bd. 26, 173.
[44] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, 389 f.
[45] a. a. O., 172.

Dasein zur faktischen Zerstreuung in der Alltäglichkeit zu verhalten vermag. „Das Dasein kann an der Alltäglichkeit dumpf ‚leiden', in ihrer Dumpfheit versinken, ihr in der Weise ausweichen, daß es für die Zerstreutheit in die Geschäfte neue Zerstreuung sucht. Die Existenz kann aber auch im Augenblick und freilich oft nur ‚für den Augenblick' den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen."[46]

Es gibt also für das Dasein eine Möglichkeit, seine alltägliche Zerstreutheit zu überholen. Das erfordert allerdings vom Dasein, daß es sich die Möglichkeit einer Einheit zu verstehen geben kann, die zuvor schon alle mögliche Vermannigfaltigung übertroffen *hat*, und die somit auch stets der Vermannigfaltigung in die verschiedensten Möglichkeiten gewachsen *bleibt*. Die Möglichkeit dieses Einen, das auch schon die entferntesten Möglichkeiten überholt hat und somit dem menschlichen Dasein die unversehrten Möglichkeiten als zukünftige bewahrt, ist die *höchste* Möglichkeit: die Übermächtigkeit selbst. Durch diese Übermacht hat auch das Göttliche da, wo es zur Erscheinung kommt, die ‚Kraft' der Versammlung. „Durch den Tempel west der Gott im Tempel an. Dieses Anwesen des Gottes ist in sich die Ausbreitung und Ausgrenzung des Bezirkes als eines heiligen. Der Tempel und sein Bezirk verschweben aber nicht in das Unbestimmte. Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich um sich die Einheit jener Bahnen und Bezüge, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall die Gestalt und den Lauf des Menschenwesens in seinem Geschick gewinnen."[47]

Mit dem Hinweis auf die Geschichtsmächtigkeit des heiligen Bauwerkes muß die vorliegende Materialstudie enden. Ihre Aufgabe bestand darin, für den von Heidegger behaupteten, aber nirgends explizierten Zusammenhang zwischen der Zerstreuung des Daseins und der Idee der Übermächtigkeit bzw. Heiligkeit eine wahrscheinliche Interpretation zu finden.

[46] a. a. O., 371.
[47] *M. Heidegger*, Holzwege, Frankfurt 1950, 31.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

H e l d, K l a u s, *Heraklit. Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft.* Eine phänomenologische Besinnung. Berlin: de Gruyter 1980. XIV/604 S.

Die Probleme der Heraklitinterpretation sind einmal im Stil, zum andern in der Vielfalt der Aspekte dieses Denkens begründet. Wir besitzen bekanntlich von Heraklit außer dem Anfang seines Buches (Fr. 1) keine längeren zusammenhängenden Texte, sondern nur einzelne Sätze oder Sprüche. Man kann annehmen, daß dieser Zustand der Überlieferung kein bloßer Zufall ist. „Entweder", so urteilt Werner Jaeger, „war sein ganzes Buch in dieser Form geschrieben oder es war besonders reich an solchen Aussprüchen und verlockte spätere Benutzer, das Kapital in kleiner Münze auszugeben." Der Beiname „der Dunkle" bezeugt, daß bereits die Antike zu dem Denken, das sich in diesen prägnanten Sentenzen ausdrückt, nur schwer Zugang gefunden hat. Neuere Interpreten hat Heraklits Stil zur Zurückhaltung gegenüber einer systematischen Deutung veranlaßt, um statt dessen die Nähe seines Denkens zu Paradox, Orakel, Prophetie, Rätsel und Gleichnis zu betonen.

Bereits ein flüchtiger Blick auf die Heraklitdeutung zeigt die thematische Vielfalt seiner Philosophie: 1. Für Schleiermacher (1808), mit dem die moderne Interpretation beginnt, steht die Kosmologie mit ihrer Lehre von der beständigen Bewegung und der bleibenden Gesetzmäßigkeit im Mittelpunkt. Die naturphilosophische Deutung wird auch von Burnets (1892) klassischer Darstellung vertreten, die jedoch insofern eine wichtige Akzentverschiebung bringt, als sie nicht mehr in der Lehre vom Fluß der Dinge, sondern in der Einheit der Gegensätze die eigentliche Entdeckung Heraklits sieht. 2. Einen entscheidenden Einfluß markiert, unter dem Einfluß Hegels, K. Reinhardt (1916): Heraklit nimmt nicht die Fragen der milesischen Naturphilosophie, sondern das logisch-ontologische Problem des Parmenides auf. Mitte seines Denkens ist die Lehre von der Einheit der Gegensätze, mit der er das Parmenideische Problem des Widerspruchs zu lösen versucht. 3. H. Fränkel (1938), E. Kurtz (1971) und W. Schadewaldt (1978) haben die Bedeutung des Logosbegriffs herausgearbeitet. Fränkel hat gezeigt, daß bei Heraklit sich erste Ansätze des klassischen Analogiedenkens finden, das ein Übersteigen der Erfahrungswelt ermöglicht. Damit ist zugleich auf das von W. Jaeger (1947) und W. Schadewaldt betonte theologische Anliegen Heraklits hingewiesen. Der Logos als Proportion ist nach Kurtz und Schadewaldt als das im Wechsel der Gegensätze Beibende zugleich ein ontologisches Prinzip. 4. Die Forschung hat immer wieder darauf hingewiesen, daß bei Heraklit in einem für einen Denker der Frühzeit ungewöhnlichen Maß vom Menschen die Rede ist. Genannt seien B. Snell (1926), der die Bedeutung des Erlebens herausgearbeitet hat, und G. S. Kirk, der durch Interpretationen der kosmologischen Fragmente (1954) gezeigt hat, daß Heraklits Thema die Welt ist, wie der Mensch sie erfährt.

Die Bedeutung der Arbeit von H. läßt sich auf diesem Hintergrund folgendermaßen umreißen: H. wendet sich gegen die These vom paradoxen, rätselhaften Tiefsinn der Sprüche Heraklits. Er stellt sich der schwierigen Aufgabe einer systematischen Deutung, die nach der Einheit der verschiedenen Momente des Heraklitischen Denkens fragt. In einer philosophischen Interpretation, die ihre entscheidenden Anstöße Husserls Begriff der Lebenswelt und Heideggers Vorsokratikerinterpretation verdankt, will er die Ergebnisse der philologischen Forschung, mit der er sich intensiv auseinandersetzt, aufnehmen und vertiefen. Darüber hinaus erhebt die Arbeit den Anspruch, einen klärenden systematischen Beitrag zur gegenwärtigen Situation der Philosophie zu leisten. H. sieht in der Vielzahl der divergierenden philosophischen Strömungen unserer Zeit eine Gemeinsamkeit: Die philosophische Problematik werde jedesmal „grundlegend durch ein Verhältnis bestimmt, für dessen Bezeichnung in beinahe jeder philosophischen Richtung ein bekanntes Begriffspaar zur Verfügung steht", z. B. logisch-wissenschaftliche und alltägliche Sprache, Theorie bzw. Ideologie und gesellschaftliche Praxis, transzendentale und natürliche Einstellung, phänomenologische Reflexion und Lebenswelt u. a. m. (1). Bei aller inhaltlichen Verschiedenheit stellen die genannten Gegensätze Varianten eines Grundverhältnisses dar, das sich folgendermaßen umschrei-

ben läßt: Auf der einen Seite müsse die Philosophie aufgrund ihres traditionellen Selbstverständnisses für sich das höchstmögliche Maß an Verbindlichkeit, Vorurteilslosigkeit und kritischem Bewußtsein in Anspruch nehmen. Auf der anderen Seite sei die Philosophie gerade wegen dieses Überlegenheitsanspruchs in eine radikale Krise geraten; H. spricht von einer vernunftfeindlichen Tendenz. Die Bemühungen, aus dieser Situation einen Ausweg zu finden, bewegten sich zwischen dem Anspruch und den Methoden des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens auf der einen und einer Dimension auf der anderen Seite, die kritisch gegen dieses Denken ins Feld geführt werde und auftrete unter Bezeichnungen wie Leben, Lebenswelt, Empfinden, Unmittelbarkeit, gesellschaftliche Praxis, Alltagssprache usw. Den Überlegenheitsanspruch des Denkens hält H. für unaufgebbar: „Auch derjenige, der in irgendeiner und sei es noch so radikalen Form das Denken zugunsten dessen, wovon es sich unterscheidet, zu depotenzieren sucht, muß sich immer eben dieses Denkens bedienen" (3). Das dürfe jedoch nicht zu einer Isolierung des Denkens von der ihm vorgelagerten Dimension führen. Dieser Gefahr, und das ist ein zentrales Anliegen des Buches, sei nur dadurch zu entgehen, „daß man die Überlegenheitsposition des Denkens nicht naiv einnimmt, sondern gerade das *Verhältnis* des Denkens zu dem, worüber es sich durch Selbstunterscheidung erhebt, *als* Verhältnis thematisiert" (3 f.; Hervorh. des Originals). Die Forderung dieses Verhältnisdenkens führe zurück in die Zeit des historischen Ursprungs von Philosophie und Wissenschaft, in der das Denken derjenigen Dimension, von der es sich abhebt, noch ganz nahe und doch als Denken schon imstande sei, über sein eigenes Verhältnis zu dieser Dimension Rechenschaft abzulegen. „Das Denken erhebt sich hier erstmals über die Befangenheit der lebensweltlichen Denkart, ohne daß sich sein Überlegenheitsanspruch schon zur Lebensvergessenheit der späteren Tradition übersteigerte" (6 f).

Das Buch umfaßt drei Teile, die unabhängig voneinander gelesen werden können; es empfiehlt sich sogar, Teil I zuletzt zu lesen. Teil I „Der Anfang von Philosophie und Wissenschaft als Gegenstand unseres Interesses" (11–126) entwickelt eine Philosophie der Philosophiegeschichte, Grundbegriffe (z. B. den der Lebenswelt) und methodische Voraussetzungen der nachfolgenden Interpretationen. Auf diesen Teil sei hier nicht weiter eingegangen. Der umfangreichste und wichtigste II. Teil „Heraklit. Die Selbstunterscheidung des beginnenden Denkens vom vorphilosophischen Leben" (127–468) ist die überarbeitete Fassung einer Kölner Habilitationsschrift von 1969; H. ist Schüler von L. Landgrebe. Teil III „Parmenides. Die Vorbereitung der Metaphysik" (469–579) soll zeigen, daß der im II. Teil versuchte Zugang zur Vorsokratik sich auch in der Parmenidesinterpretation bewährt. Es kann hier nicht darum gehen, auch nur annähernd einen Einblick in die äußerst differenzierte Heraklitinterpretation zu geben. Ich beschränke mich darauf, in groben, stark vereinfachenden Linien zu skizzieren, wie H. die Frage nach der Einheit des Heraklitischen Denkens beantwortet. – Heraklits Polemik gegen die Vielen zeigt, daß die kritische Selbstunterscheidung des philosophischen Denkens vom außerphilosophischen Leben der Grundgedanke seiner Philosophie ist, von dem die Interpretation auszugehen hat. Das vorphilosophische Denken ist nach Heraklit dadurch bestimmt, daß ihm ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst fehlt. Das philosophische Denken begreift sich als Entfaltung dieses Verhältnisses. H. faßt den Unterschied zwischen philosophischem Denken und vorphilosophischem Leben in die Begriffe Einsicht und Ansicht. In H.s Begriff der Ansicht liegt ein wichtiger und zugleich problematischer Beitrag des Buches zum Verständnis der Vorsokratiker. Der Begriff will den Begriff der Gegebenheitsweisen, den Husserl in der „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie" entwickelt hat, für die Erforschung der Vorsokratiker fruchtbar machen. Er ist dazu deshalb besonders geeignet, weil er hinter den neuzeitlichen Dualismus von Bewußtsein und Gegenstand bzw. Subjekt und Objekt zurückgeht. Eine Ansicht ist eine einseitige Perspektive, in der ein Gegenstand oder die Welt sich darbietet. Entscheidend ist, daß in diesem Begriff das in der Erfahrung Gegebene und die Erfahrung als Akt oder Erlebnis als Einheit gedacht werden. Das Erleben ist im Vollzug der Ansicht unmittelbar beim Seienden. Die Ansicht ist „bewußtseinsmäßiger Vollzug als Erscheinen des Seienden selbst . . ., seiende Bestimmtheit und Weise des Erlebens ineins. Sie ist das reine ‚Zwischen' von ‚bewußtseinstranszendenter Außenwelt' und ‚Bewußtseinsimmanenz' und sprengt so den cartesianischen Dualismus dieser beiden Seiten" (71). H. verdeutlicht den Begriff durch eine Interpretation von Fr. 60 „Der Weg hinauf hinab ein und derselbe". Die beiden Prädikate bezeichnen zwei Weisen, wie verschiedene Menschen ein

und denselben Weg erfahren und ihn entsprechend dieser Erfahrung benennen. „Weg hinauf" und „Weg hinab" sind insofern „subjektive" Ansichten, als sie auf jemand bezogen sind, der den Weg begeht. „Unter ‚Ansicht' sei also verstanden ‚die Sache selbst im Wie ihrer situationsgebundenen Offenheit für Jemanden'. ‚Ansicht' in dieser Bedeutung besagt ineins, daß es die betreffende Sache . . . gibt, daß sie da ist, wie auch, daß sie sich einem Erfahrenden in einer jeweiligen Situation zeigt" (155).

Das Verhältnis von Ansicht und Einsicht läßt sich am besten verdeutlichen, wenn wir zunächst nach dem Verhältnis von Ansicht und Sprache fragen. Im Gebrauch der Sprache, in Namengebung und Aussage, ist die Ansicht im strengen Sinn immer schon verlassen. „Die sich in einer Aussage aussprechende Ansicht weiß, daß sie die ‚Ansicht *von* etwas' ist" (204; Hervorh. des Originals), d. h., in der Aussage wird die Differenz zwischen Sache und Ansicht und damit die Einseitigkeit der Ansicht zumindest implizit bewußt. Namengebung bzw. Aussage sind eine erste Auflösung der Einheit von Sich-Darbieten und Vernehmen, „denn in ihnen spricht sich eine erste Unterscheidung von Sache und Erfahrendem aus" (204 f.). Die Einsicht ist die reflektierte Entfaltung der in der Aussage implizit gegebenen Differenz. Sie erkennt die Ansicht als Ansicht. Dadurch ist sie imstande, den Zusammenhang der Ansichten zu sehen. In der Ansicht erfährt der Mensch sein eigenes Leben „in der Weise der Erfülltheit (Sattheit) *oder* Unerfülltheit (Hunger), der Gebürtigkeit *oder* der Sterblichkeit" (337; Hervorh. des Originals). In der Einsicht gewinnt er dagegen einen der Ansicht überlegenen Standpunkt. Er erkennt, in Heraklits Sprache formuliert, die Einheit der Gegensätze. Die Einsicht erkennt die Identität von Helle und Dunkel, Hunger und Sättigung, Gebürtigkeit und „Sterblichkeit. Deshalb ist sie imstande, die Befangenheit und Beschränktheit der Ansicht als solche zu durchschauen. „Der Mensch im Vollzug der Einsicht macht erstmals das Verhältnis der Ansichten als solches zum Thema, er nimmt m. a. W. zu diesem Verhältnis seinerseits ein neues Verhältnis ein" (169). Entsprechend interpretiert H. den Heraklitischen Logos. Die Grundbedeutung des Wortes sei „Vollzug des Verhältnisses". Auf der Ebene der Ansicht bestehe er darin, daß die Vertreter der Ansichten ohne ausdrückliches Wissen ihre Ansichten „gerade im Auseinandergehen ins Verhältnis der Vereinbarkeit setzen" (181). Auf der Ebene der Einsicht werde dieses Verhältnis als solches vollzogen; Logos bedeutet hier „Vollzug des Verhältnisses *als* Verhältnisses". „Dieser Vollzug schließ aber zugleich die Aufstellung eines neuen Verhältnisses ein, da das Verhältnis der Ansichten nur dadurch als dieses durchschaut werden kann, daß sich der Standpunkt der Einsicht, auf dem dieses geschieht, eigens zum Bereich der Ansichten überhaupt ins Verhältnis setzt." Logos bedeutet daher auch „Vollzug des Verhältnisses von Einsicht und Ansicht" (182; Hervorh. des Originals).

Aussage bzw. Namengebung sind Vollzug der Ansicht, in dem die Einseitigkeit der Ansicht bereits implizit auf den Zusammenhang mit anderen Ansichten hin überschritten ist. Sie verweisen auf eine der Vielheit der verschiedenen Ansichten immer schon zugrunde liegende Einheit, die zu thematisieren Aufgabe der Philosophie ist. Für das Verständnis von H.s Interpretation ist es nun wichtig, daß Namengebung und Aussage nicht selbst der ursprüngliche Vollzug dieser Einheit sind. Sie sind sekundär und beruhen auf einem ursprünglicheren Zugang des Menschen zu dieser Einheit. Damit stellt sich für H. die Aufgabe, die Ebene der Sprache auf einen vorprädikativen Zugang zur Wirklichkeit hin zu überschreiten. Der Begriff der Ansicht als Einheit von Sich-Zeigen und Vernehmen war bisher nur unvollkommen eingelöst, da diese Einheit in der Prädikation immer schon differenziert ist. Die vorprädikative Erschließung, die durch die Einheit von Sich-Zeigen und Vernehmen gekennzeichnet ist, ist jedoch nach H. (hier lassen sich Interpretation und systematische Position wohl nicht mehr trennen) für den Aufbau unserer Welterfahrung grundlegend. Sie vollzieht sich im leiblichen Sichbefinden des Menschen. „Das Sich-Zeigende ist der leiblich Lebende als der in einem bestimmten Zustand Befindliche. Das Vernehmende ist eben dieser selbe leibliche Lebende, dessen Leben nicht nur als Sein in der jeweiligen Lebenslage stattfindet, sondern dabei zugleich sich selbst ansichtig wird" (217). Die prädikativ formulierte Ansicht ist nur auf dem Boden dieser vorprädikativen Erschlossenheit möglich. Sie bringt das einzelne als das Lebensförderliche oder Lebensabträgliche zur Sprache. H. verweist darauf, daß diese Interpretation Heideggers These von der Aussage als abkünftigem Modus der Auslegung (Sein und Zeit § 33) und Husserls Unterscheidung von vorprädikativer und prädikativer Erfahrung in „Erfahrung und Urteil" voraussetzt (218 Anm. 10). Auf diese Weise gelingt es H., was hier nicht weiter verfolgt werden kann, den anthropozentrisch-erlebnismäßigen Aspekt der Philosophie Heraklits in seine Interpretation

zu integrieren. Zugleich ist damit der Ansatz für die Deutung der Heraklitischen Kosmologie gewonnen. H. stellt sich die Aufgabe, Heraklits „Feuer-Kosmologie" lebensweltlich zu interpretieren. Gegen ein objektivistisches Mißverständnis ließen die Elemente sich als Weisen des leiblichen Sichbefindens verstehen; sie bezeichneten „die gegensätzlichen Grundgestalten des Wie der leiblichen Befindlichkeit im Weltganzen, d. h. aber die vorprädikativen Grundweisen ansichtshafter Welterfahrung" (343). Hier geht H., worauf er ausdrücklich hinweist (345 f.), über Heraklit hinaus. Heraklit kenne die lebensweltliche Relativität der Elemente, aber er mache sie im Unterschied zum Interpreten nicht als solche zum Thema seiner Ausführungen. H. stellt deshalb der Interpretation der einschlägigen Fragmente eine umfangreiche phänomenologisch-systematische Abhandlung über die lebensweltliche Motivation der Vierqualitätenlehre voran (355–394).

Die Gemeinsamkeit von Heraklit und Parmenides – damit komme ich zu einigen kurzen Hinweisen auf Teil III – sieht H. darin, daß beide über das Überlegenheitsverhältnis des Denkens zur lebensweltlichen Denkart Rechenschaft ablegen. Der Doxa-Teil des Parmenideischen Lehrgedichts habe die Ansichten der Lebenswelt zum Thema; er solle die Frage beantworten, wie die ansichthafte lebensweltliche Erfahrung überhaupt möglich ist. Aufgrund seines Seinsbegriffs könne Parmenides jedoch dieses sein eigentliches Problem nicht zureichend lösen. Wie das Denken des Heraklit sei auch das des Parmenides phänomenologisch zu interpretieren. Im Unterschied zu Aristoteles, dessen Denken wesentlich durch die Struktur tí katà tinós bestimmt ist, beruhe für Parmenides die sprachliche Orientierung in der Welt auf einer vorprädikativen Erschlossenheit. H.s Begriff der Ansicht ist auch für seine Parmenidesinterpretation leitend. In der Doxa begegnen dem Menschen zuständliche Bestimmtheiten, d. h. er vollzieht Ansichten. Eine crux jeder Parmenidesinterpretation ist die Frage nach dem Subjekt und der Bedeutung des éstin in Fr. 2, 3. H. liest: „Das Sein ist" (507), was für ihn sachlich zusammenfällt mit der Deutung von H. (nicht, wie S. 514, E.) Fränkel, der das éstin in Fr. 2, 3 als impersonalen Satz, entsprechend dem Satz „Es regnet", versteht. Das Parmenideische „Sein" bedeutet „das vernehmbar-anwesend-Vorliegen reiner zuständlicher Bestimmtheit" (507 Anm. 1). H. versteht das Partizip tò eón wie den Infinitiv eînai. Es bezeichne das Seiendsein oder Sein selbst. „Das Sein" „ist der Infinitiv, der als Sammeltitel für alle Infinitive überhaupt fungieren kann. Die einzelnen Infinitive . . . bezeichnen den Zustand, der dem daran Teilhabenden seine Bestimmtheit verschafft . . . Das Sein meint so die Bestimmtheit als solche in ihrer Funktion als Ursache oder Grund für das einzelne an dieser Bestimmtheit Teilhabende" (510). Mit diesem Seinsbegriff übersteige Parmenides die Prädikation und die in ihr sich zeigende ontologische Differenz von Bestimmtheit und Bestimmtem. tò eón meine die ontologische Indifferenz, das „reine Seiende", das nichts anderes ist „als das gegenwärtig Vorliegen und Sich-Zeigen selbst" (513).

Die bleibende Bedeutung des Heraklit und Parmenides, so läßt die These des Buches sich zusammenfassen, beruht auf ihrem Aufweis einer vorprädikativen Erschlossenheit, die für das Weltverhältnis des Menschen grundlegend ist; das philosophische Denken ist Entfaltung dieses Zugangs. Die entscheidenden Fragen an diese eindringende, geschlossene und perspektivenreiche Untersuchung beziehen sich auf den Begriff der vorprädikativen Erschlossenheit. Dabei ist die historische von der sachlichen Problematik zu unterscheiden. Falls Heraklit und Parmenides einen vorprädikativen Zugang zur Welt oder Wirklichkeit vertreten haben: Liegt eine sachliche Notwendigkeit vor, über Aristoteles hinaus auf sie zurückzugreifen? Oder trifft sie zu Recht der bereits von Aristoteles gegen die Vorsokratiker erhobene Vorwurf, sie verständen das Denken von der Wahrnehmung her (De anima 427 a 21 f.)? Wie sind Befindlichkeit, Stimmungen usw. zu interpretieren? Erschließt sich in ihnen ein vorprädikativer Zugang zur Wirklichkeit, oder sind die Analysen der Aristotelischen „Rhetorik" im Recht, daß diese Phänomene ihrerseits im Urteil fundiert sind? Sind Ansichten oder reine Bestimmtheiten uns vorsprachlich gegeben, oder beruht unser *Zugang* zu ihnen auf der prädikativen Struktur der Sprache, womit freilich in keiner Weise gesagt sein soll, daß es sich um etwas nur Sprachliches handelt? H. betont mit Recht die Bedeutung der impersonalen Sätze („Es ist Nacht"; „Mir ist wohl") für das Denken der Vorsokratiker; er wendet sich gegen ein vorwiegend am Gegenstand orientiertes Seinsverständnis. Aber haben nicht auch die impersonalen Sätze prädikative Struktur? Bei Heraklit und Parmenides bricht das Bewußtsein vom Unterschied zwischen der Einheit der Welt und der perspektivischen Mannigfaltigkeit auf (vgl. 70). Kann dieser Prozeß anders als durch die

beginnende Reflexion auf die Sprache erklärt werden? Wie immer diese Fragen in einer vertieften Auseinandersetzung mit H. zu beantworten sind, die Frage nach der Möglichkeit eines vorprädikativen Zugangs zu dem, was wir mit „ist" meinen, möchte ich entschieden verneinen. Deshalb sehe ich keine Möglichkeit, Parmenides anders denn als Anfang der Reflexion auf das „ist" unserer Sprache zu interpretieren.

F. Ricken S. J.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz, *Die Metaphysik des Aristoteles.* Frankfurt/M: Klostermann 1979. 304 S.

Der seit seinem vor 40 Jahren erschienenen Plotinbuch (Plotin als Interpret der Ontologie Platos, 1941) bekannte Interpret der antiken Philosophie greift in dieser Arbeit Heideggers Forderung nach der Überwindung der Metaphysik auf. Volkmann-Schluck (im folgenden: V.) verfolgt mit seiner Aristotelesdeutung ein zeitkritisches Anliegen. Die geistige Situation der Gegenwart lasse sich kennzeichnen als Vollendung der Metaphysik im Sinne des „Austrags ihrer letzten, äußersten Möglichkeit" (8). Die Herrschaft der Metaphysik zeige sich als Herrschaft der technisch geprägten Wissenschaften über die Welt und das Weltverhältnis des Menschen. Eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit unserer Zeit erfordere daher die Frage nach dem Wesen der Metaphysik, und hier lege es sich nahe, auf Aristoteles zurückzugehen, der „als Vollender des griechischen Anfangs der Philosophie die Metaphysik in den Beginn ihrer geschichtlichen Entfaltung gebracht hat" (13). V. versucht deshalb, gegenüber einer Philosophie, die sich als Sprachanalyse, Wissenschaftstheorie oder Soziologie versteht, die Fragestellung der Aristotelischen Metaphysik zu entfalten, um dadurch auf das von der Metaphysik immer schon in Anspruch Genommene, aber niemals zur Sprache Gebrachte hinzuweisen.

Von einem einleitenden Paragraphen und einer Schlußbetrachtung, in denen die angedeuteten Zusammenhänge ausgeführt sind, abgesehen besteht das Buch aus Interpretationen zur Metaphysik, Physik und De anima. V. geht aus von Met. VI 1, wo Aristoteles die Aufgabe der Metaphysik als Frage nach den Anfangsgründen und Ursachen des Seienden, insofern es seiend ist, bestimmt. V. arbeitet anhand dieses Textes das Verhältnis zwischen der ersten Philosophie und den Einzelwissenschaften, die Rangordnung der speziellen Ontologien Physik, Mathematik und Theologie sowie das Verhältnis zwischen der Wissenschaft vom Seienden als Seienden und der Theologik heraus (15–30). Die Durchführung der Grundfrage der Metaphysik ist zunächst anhand einer vollständigen Interpretation des Buches Zeta (VII) dargestellt (31-138): Die Frage nach der Seinsweise der anderen Kategorien führt zur Frage nach der Usia. Usia im eigentlichen Sinn ist das Wassein (Eidos) der Einzeldinge. Met. VII arbeitet den ontologischen Vorrang des Eidos heraus, indem es dessen Ungewordensein, Unvergänglichkeit und Ursächlichkeit aufzeigt. Der Schritt von der Ontologie der veränderlichen Einzeldinge zur ontologischen Metaphysik des unbewegten Bewegers wird von Aristoteles in Met. XII vollzogen. V. interpretiert zunächst die Kapitel 1–5, die nochmals eine Ontologie der veränderlichen Substanzen entwickeln (139–159). Der Aufweis der Existenz des unbewegten Bewegers in XII 6 setzt die Ewigkeit der Zeit voraus; V. geht deshalb ausführlich auf die Aristotelische Zeitanalyse in Phys. IV 10–14 ein (159–186). Aus der Interpretation der Kapitel Met. XII 6, 7 und 9, die sich mit der Existenz und dem Wesen des unbewegten Bewegers befassen, seien zwei für V.s weiteren Gedankengang wichtige Punkte hervorgehoben: 1. Die Gotteslehre von Met. XII ist zunächst im eigentlichen Sinn des Wortes metaphysisch. „Sie ist *meta*-physisch, sofern sie über die Natur hinausdenkt; sie ist meta-*physisch*, sofern das über die Natur Hinausliegende dann als hinreichend geklärt und erfaßt gilt, wenn aus ihm einsichtig wird, wie die Natur so zu sein vermag, wie sie sich von sich her gibt und zeigt" (188; Hervorh. des Originals). Dieser, heute oft mit Geringschätzung betrachtete, metaphysische Zugang sei jedoch nur ein Aspekt der Aristotelischen Gotteslehre, der durch eine anthropologische Sicht ergänzt werde. Denn auf die Frage nach dem Wesen des unbewegten Bewegers antwortet Aristoteles mit dem Begriff des Nus. Damit komme jedoch „der Mensch auf eine betonte Weise ins Spiel. Zwar gelangt die höchste Ursache von der Natur her als reine Energeia in den Blick. Aber die Bestimmung dessen, was dieses Seiende von solch ausnehmender Seinsart in seinem Wesen sei, wird erst im Blick auf das Eigene des Menschen, den Nous, auslegbar" (201). 2. Wie ist es zu verstehen, wenn Aristoteles das Göttliche als Denken des Denkens bestimmt? V. geht von der Wesenserkenntnis aus. Das Eidos liegt in der Einzelsubstanz, z. B. im einzelnen Menschen, vor, jedoch

nicht als eines, sondern als das der jeweiligen Einzelsubstanz eigene. Die Wesenserkenntnis versammelt nun das Eidos „zur Einheit seiner selbst, so daß es in der Wesenserkenntnis als es selbst anwesend ist". So sind das Eidos als gedachtes und das Denken dasselbe, „und die Wesenserkenntnis ist in gewisser Weise eine Selbstanschauung des wesentlichen Denkens" (205). Das Eidos ist jedoch das Sein des einzelnen Seienden. Ist es als eines nur in der Noesis anwesend, so ist diese die Anwesenheit des Seins selbst. Beim göttlichen Nus handelt es sich nun um eine Noesis, „die nicht die Anwesenheit von diesem oder jenem Eidos dieses oder jenes Seienden ist, sondern die Anwesenheit . . . des Eidos, welches das Seinswesen überhaupt ist" (206). Mit dem Gottesbegriff von Met. XII ist daher die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein gestellt, die den weiteren Fortgang des Buches bestimmt.

V. entfaltet zunächst anhand von De anima III 4–6 und 8 die Frage nach dem metaphysischen Wesen des Denkens (208–232). Der menschliche Nus ist, für sich genommen, bloßes Denkendseinkönnen, der Ort für die mögliche Anwesenheit der Eidē. Es verdankt seinen Übergang in die Wirklichkeit einem Denken, das nur als reine Wirklichkeit gedacht werden kann, dem hervorbringenden Nus. Nun ist aber auch das oberste Prinzip der Natur, der unbewegte Beweger, reine Tätigkeit. V. fragt deshalb, „ob der erste Anfangsgrund der Welt und der Wirklichkeitsgrund des menschlichen Denkens nicht das eine und selbe sind" (230 f.). Bevor der abschließende Teil der Interpretation darauf eine Antwort gibt, klärt V. die Herkunft der Begriffe Dynamis und Energeia, durch die Aristoteles das Sein des Geistes (und des Seienden überhaupt) auslegt (233–258). Ihr Ursprungsbereich sei der Wesensbereich des Lebens. V. geht deshalb auf De anima I 1, II 1, 2 und 5 ein. Der überzeugende Grundgedanke der Interpretation lautet: Am Lebendigen wird deutlich, daß die erste Entelechie die zweite braucht, um sich im Sein zu erhalten. Nur durch den Gebrauch und den Vollzug seiner Fähigkeiten kann das Lebendige sich im Leben erhalten.

Wie aber verhalten sich der hervorbringende Nus und der unbewegte Beweger zueinander? V. entwickelt seine Antwort anhand des Aristotelischen Wahrheitsbegriffs (259–289). Die Metaphysik geht an zwei Stellen auf den Wahrheitsbegriff ein, in VI 4 und IX 10. Diese beiden Abhandlungen scheinen nicht übereinzustimmen. Nach VI 4 sind wahr und falsch Prädikate des Logos, nicht der Sache selbst; deshalb wird hier das Sein im Sinne von Wahrsein (vgl. Met. V 7) aus der ontologischen Untersuchung ausgeschieden. Dagegen betont der erste Satz von IX 10, Sein als Wahrsein sei Sein im eigentlichsten Sinn. Nach V. ist die Behandlung der Wahrheit in VI 4 vorläufig; sie bedürfe einer Fundierung. Wahr und falsch haben nach VI 4 ihren Ort im Zu- und Absprechen, was ein Zusammensetzen und Trennen ist. Dabei bleibt die Frage nach dem Erfassen des Einfachen, das zusammengesetzt bzw. getrennt wird, offen. Die Wahrheit der Aussage ist daher fundiert im Erfassen (noeîn) des Eidos. Dieses Erfassen ist die Anwesenheit des Eidos selbst. Im Nus ist das Eidos als es selbst anwesend. Das Eidos ist aber das Sein des Seienden. Im Nus ist daher das Sein selbst als solches anwesend. „Beruht das Wahrsein des Wesens im Denken und ist dieses nichts anderes als die Anwesenheit des Wesens selbst, dann ist auch das Wahrsein des Wesens die Anwesenheit des wesentlichen Seins und deshalb die alles beherrschende Weise von Sein" (281 f.). Denken und Sein sind also in der Weise aufeinander hingeordnet, daß das Sein erst im Denken zu seiner Offenbarkeit und damit seiner Vollendung kommt. Sein ist, wie es der scholastische Satz omne ens est verum sagt, wesenmäßig auf Erkennen bezogen und kommt erst im Erkanntsein zu seiner vollen Wirklichkeit. V. macht sich den Einwand, ob in seiner Interpretation der Aristotelische Seinsbegriff nicht subjektivistisch mißdeutet werde. „Würde die Identität von Denken und Sein nicht besagen, daß das Sein in der Vorgestelltheit seiner im menschlichen Vorstellen besteht?" (283). Die Lösung dieses Einwands beantwortet zugleich die Frage nach dem Verhältnis des hervorbringenden Nus zum unbewegten Beweger. Die Noesis, welche die Anwesenheit des Seins selbst ist, ist nicht die des Menschen, sondern die Noesis ihrer selbst, an der der Mensch nur teilhat. Der hervorbringende Nus und der unbewegte Beweger sind dasselbe. Das Denken des unbewegten Bewegers ist die Anwesenheit des Seins selbst; an ihr hat der Mensch als denkendes Lebewesen teil.

In einer Schlußbetrachtung (290–304) plädiert V. mit Heidegger für einen „Rückgang in die Metaphysik", der zugleich Abschied von und Überwindung der Metaphysik ist. Die Metaphysik stelle die Frage nach dem Seienden als Seienden. Diese Frage sei nur dadurch möglich, daß das Sein sich in die Offenbarkeit seiner selbst begeben habe. „Die Metaphysik verdankt mithin ihre Grundfrage und so sich selbst dem Ereig-

nis, daß das Sein von allem, was ist, sich in die Offenbarkeit begibt und so vor das Denken gelangt" (291). Die Grenze der Metaphysik liege darin, daß sie dieses Ereignis, dem sie sich selbst verdankt, nicht bedenke. Das die Zusammenkunft von Denken und Sein ermöglichende Ereignis der Offenbarkeit werde als solches nicht gedacht. In aller Metaphysik liege daher etwas Ungedachtes beschlossen.

V's Buch stellt eine interpretatorische Leistung von hohem Niveau dar, die auch der voll anerkennen muß, der Heideggers Vorwurf von der Seinsvergessenheit der Metaphysik nicht teilt. Es zeichnet sich aus durch große Nähe zum Aristotelestext; auf weite Strecken hin ist es ein fortlaufender Kommentar zu den angeführten Kapiteln. V. versucht, sich in die Sprache des Aristoteles einzufühlen. Er macht sich frei von der traditionellen Begrifflichkeit, ohne dabei in sprachliche Verstiegenheiten zu verfallen. In großer Sorgfalt und Klarheit wird unter ständigem Rückgriff auf die zur Rede stehenden Phänomene der Aristotelische Gedankengang nachgezeichnet. Als besonders beeindruckendes Beispiel sei die Interpretation der schwierigen Kapitel Met. VII 4–6 genannt. Auf die Literatur ist nicht ausdrücklich eingegangen. Aber wer mit dem Aristotelestext auch nur etwas vertraut ist, sieht, daß eine solche Darstellung ohne langes intensives Studium auch der Kommentatoren nicht möglich ist. V. weist eigens darauf hin, daß das Buch ohne die Arbeiten Heideggers zur griechischen Philosophie nicht möglich gewesen wäre. Die immanente Geschlossenheit der Deutung zeigt die Fruchtbarkeit der These, daß die Grundbegriffe der griechischen Philosophie dem Bereich des Sehens entnommen sind. Damit ist freilich auch die Frage aufgeworfen, wie eine solche Philosophie gegen den Vorwurf des späten Wittgenstein, das Denken lasse sich durch Bilder verführen, verteidigt werden kann. – Das große Verdienst des Buches liegt darin, daß es mit meisterhaftem Einfühlungsvermögen und zugleich in kritischer Distanz dem heutigen Leser einen Zugang zur Metaphysik des Aristoteles erschließt.

F. Ricken S. J.

Storm, Heinrich G. J., *Die Begründung der Erkenntnis nach Bernhard von Clairvaux* (EHS, R. XX, 33). Frankfurt/M.–Bern–Las Vegas: Lang 1977. 363 S.

In dieser Arbeit, einer Münchener Dissertation, verfolgt der Verf. das Ziel, die über das gesamte Werk Bernhards verstreuten Ansätze zur Begründung wissenschaftlicher Erkenntnis systematisch zusammenzufassen (12). Dabei kann es sich aber nicht um das Herausarbeiten einer ausdrücklichen philosophischen Lehre handeln, sondern nur darum, „das wissenschaftliche Gerüst durch die Anwendungsbereiche hindurch sichtbar zu machen" (16). Mit einem kritischen Blick auf die Forschungsgeschichte stellt der Verf. fest: „Daß der ‚Mönch und Mystiker' Bernhard nicht nur *für* die Philosophie, sondern auch *in* ihr eine Bedeutung haben könnte, mag auch heute noch auf Erstaunen oder Ablehnung stoßen" (14). Die Gründe dafür sieht er in der fortdauernden Einschätzung des Abtes als Antipode Abälards – und damit der sich entfaltenden Dialektik – und ebenso in der schon angesprochenen Beobachtung, daß Bernhard kein eigentlich philosophisches Werk geschrieben hat. – Nach der Einleitung (I. Teil), in der das Verstehensprinzip der ganzen Untersuchung dargelegt und das Thema umgrenzt wird, geht die Studie in drei Schritten vor. Zunächst fragt der Verf. nach der doxischen und formalen Begründung der Erkenntnis nach Bernhard (II. Teil). Der zweite Schritt, die materiale Beschreibung der Erkenntnis (III. Teil), stellt den Aufstieg von der menschlichen Selbsterkenntnis und Welterkenntnis zur Gottesschau dar. Der dritte Schritt der Untersuchung (IV. Teil) handelt dann von der Ableitung und Erkenntnis der weltlichen, geschaffenen Wirklichkeit aus dem als wahr erkannten Urprinzip. – Die Arbeit schließt im V. Teil mit der Rückfrage nach dem Anfang. Seine Ausgangshypothese, daß Bernhard auch in der Philosophie bedeutsam sei, findet der Verf. voll bestätigt. Als grundlegendes Ergebnis habe sich gezeigt, daß die Prinzipien in Bernhards Denken rational begründbar und in sich kohärent sind (355). Darüber hinaus versteht es der Verf., einsichtig werden zu lassen, worin die konkrete philosophische Bedeutung – auch die aktuelle – liegen mag: Nicht das Sein, sondern das Soll steht bei Bernhard im Mittelpunkt des Fragens. Diesem Akzent entspricht offensichtlich auch das Wahrheitsverständnis, das die Übereinstimmung von Soll und Sein als Wahrheit begreift. Wahrheit stellt sich für den Kirchenlehrer nicht als ein bloßer Wissensgegenstand dar, sondern als Forderung an den freien Geist, sich der werthaften Wirklichkeit in freier Entscheidung zu stellen, d. h. in wahrer Erkenntnis. Es gelingt dem Verf., die lebendige Einheit philosophierenden Geistes zu skizzieren, aus der heraus nach Bernhard erst

Sein und Soll als ihre Einzelmomente erkannt werden können. – Diese Studie regt zu weiterem Bernhard-Studium an, was nicht zum geringsten auch Absicht einer philosophischen Arbeit über den Kirchenlehrer sein sollte. R. Berndt S. J.

Lessing-Konferenz Halle 1979. Teil 1 u. 2. Hrsg. *Hans-Georg Werner* (Wissenschaftliche Beiträge 1980/3 [F 21]). Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1980. 719 S.

Nur langsam, jedoch noch rechtzeitig zur 200. Wiederkehr von Lessings Todestag am 15. Februar 1981 erscheinen die Berichtbände von jenen wissenschaftlichen Kongressen, die aus Anlaß des 250. Geburtstages Lessings im Jahr 1979 abgehalten wurden. Der hier vorzustellende Doppel-Band sammelt Referate, Gesprächsbeiträge und Diskussionen anläßlich einer wissenschaftlichen Konferenz in der DDR an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg vom 15.–18. Mai 1979. Die besondere Bedeutung von Lessings Werk und Person für die marxistische Geschichtsschreibung und Literaturwissenschaft bestätigt sich darin auf eindrucksvolle Weise. Freilich nimmt man die beiden voluminösen Bände nicht ohne Skepsis und mit gemischten Gefühlen in die Hand. Schließlich bekräftigt bereits die regierungsamtliche Eröffnungsrede nachdrücklich die ideologische Ausrichtung dieser Konferenz: Weil Lessing „den Typus des kämpferischen, auf gesellschaftliche Wirkungen ausgehenden und der Idee des Fortschritts verpflichteten Schriftstellers repräsentiert" (5), soll der Kongreß einen Beitrag leisten „zur Klärung des historischen Verhältnisses von Marxismus einerseits und Aufklärung – als einer spezifischen Ausprägung vorrevolutionärer bürgerlicher Ideologie – andererseits" (6 f). Befaßt man sich näher mit den einzelnen Beiträgen, so verliert sich der anfängliche Argwohn allerdings rasch. Wenngleich viele ihrerseits eine schwer übersehbare „ideologische Präokkupation" (153) zur Grundlage ihrer Ausführungen machen (welcher Vorwurf freilich hier der westlichen Lessingforschung gilt!) und manche Fragestellungen entweder von vornherein ausgeblendet oder aber ideologisch umgebogen werden, bleibt auch so noch die Vielfalt der Perspektiven beachtlich; manche hier nur knapp angerissene These verdiente sogar eine ausführlichere Beachtung und Weiterbearbeitung, auch oder gerade durch die westliche Lessingforschung. Darüber hinaus berührt es angenehm, daß keineswegs nur linientreue Referenten und Diskutanden zu Wort kommen, sondern (wenn auch in kleiner Zahl) zuweilen sogar solche, die sich dem gängigen Muster der marxistischen Lessing-Interpretation kaum einfügen. Nicht zuletzt dadurch, zugleich aber auch durch eine Fülle von wertvollen Arbeiten zu bislang wenig beachteten Aspekten von Lessings Werk und seiner Wirkungsgeschichte sichert sich dieser Berichtsband einen hervorragenden Platz in der Forschungs- und Rezeptionsgeschichte. Geschickt aufgeteilt und akzentuiert erscheint die Fülle des dargebotenen Materials: Eine Folge von neun Vorträgen spricht zunächst in umfassenderer Weise wichtige Problemkomplexe an (11–190). Daran schließen sich drei große Arbeitsgruppen an, deren erste den „Dichter und Kritiker" Lessing behandelt (193–267), während die zweite seine „philosophischen und ästhetischen Schriften" zum Thema hat (269–369). Den größten Umfang mit weit mehr als 200 Seiten nimmt die dritte Arbeitsgruppe mit der Betrachtung der „Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte" (373–624) ein. In dieser Konzentration auf rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen deutet sich offenbar ein stillschweigender Konsens von östlicher und westlicher Lessingforschung an; immerhin hat auch das im selben Jubiläumsjahr 1979 in Wolfenbüttel gehaltene internationale Symposium über „Lessings Bild in der Geschichte" diesen Aspekt besonders hervorgehoben (vgl. den eben erschienenen, von H. G. Göpfert hrsg. gleichnamigen Berichtsband, Heidelberg 1981). Die (allerdings in mancher Hinsicht weniger gelungene) Abrundung des DDR-Kongresses bilden zwei Podiumsgespräche, deren erstes „zum philosophischen Denken Lessings: Toleranz, Wahrheit, Parteilichkeit" (627–651) Stellung nimmt, während das zweite aktueller „Lessing und das Theater der DDR" (655–668) betrachtet. Einen kurzen Einblick in eine „Grafikmappe hallescher Künstler anläßlich des 250. Geburtstages von Lessing" (671 ff) sowie zwei hilfreiche Register zu den zitierten Werken Lessings sowie den erwähnten Personen beschließen diese beiden inhaltsschweren Bände.

Für die inhaltliche Vorstellung muß in diesem Rahmen ein eher kursorischer Durchgang in bewußt subjektiver Akzentuierung genügen: Gleich der erste der einleitenden Vorträge packt ein bis heute unausgestandenes Problem mutig an: In welche Richtung soll die kritische Weiterführung der bahnbrechenden marxistisch orientierten Lessing-

Studien von Franz Mehring (Die Lessing-Legende, 1892/93) und Paul Rilla (Lessing und sein Zeitalter, 1958) geschehen? Während dabei insgesamt wenig Sensibilität für die theologischen „Untiefen" von Lessings Werk und Person erkennbar ist, bleibt erstaunlich genug, daß als „Schlüssel zum Verständnis für Lessings Welt- und Religionsanschauung" (37) ausgerechnet eine seiner „theologiekritischen Schriften" herangezogen wird, nämlich sein „Testament Johannis", in dem er die *Praxis* der Liebe schroff dem *Dogma* des Glaubens entgegensetzt. Die übrigen Vorträge überzeugen oft genug eher durch ihre Themenstellung als in ihrer Durchführung: Nicht nur die philosophischen Probleme von Lessings „Gesprächen für Freimäurer" werden hier verhandelt, sondern ebenso der Kontext der französischen Aufklärung (souverän und in manchem bewußt Widerspruch anmeldend dargeboten von *R. Mortier* aus Frankreich) und die methodologischen Aspekte von Kritizismus und Historizität bei Lessing (mit der ernüchternden Feststellung: „Lessing hat immer dort aufgehört, wo sein Wissen und seine eigene Zeitgeschichte aufhörten. Seine Bescheidung vor der Geschichte stand in umgekehrtem Verhältnis zu seinen Forderungen an die Zeit"; 104) sowie die drei wichtigen Dramen aus der Spätzeit, „Minna von Barnhelm", „Emilia Galotti" und „Nathan der Weise" (wobei mit gewissem Recht, jedoch zu großer Einseitigkeit darauf hingewiesen wird, es habe „kein deutscher Zeitgenosse die Macht des Geldes und die aus ihr entstandenen Moralprobleme so beharrlich und so realistisch reflektiert wie Lessing"; 182).

Die Thematik der ersten Arbeitsgruppe ist nahezu ausschließlich beherrscht von der Diskussion um Lessings „Emilia Galotti", die einsinnig als „politisches" und „antidespotisches" Drama (17, 201) im Dienst an „der ideologischen Formierung des Bürgertums" (169) interpretiert wird und so die „richtige" ideologiegeschichtliche Einordnung des Dichters Lessing am ehesten ermöglicht. Dabei hätte allerdings *Heidi Ritters* sehr erhellender Beitrag über „Publikumreaktionen in den ersten Aufführungen der ‚Emilia Galotti'" (233 ff) durchaus zeigen können, daß diese These zumindest der frühen Rezeptionsgeschichte kaum entspricht. Leider verschenkt hat *W. Schubert* sein ebenso brisantes wie aktuelles Thema „Tradition bei Lessing" (241 ff); hier liegen längst eindrucksvollere Studien vor (vgl. paradigmatisch W. Barner, Produktive Rezeption. Lessing und die Tragödien Senecas, München 1973).

Sehr interessante Beiträge bietet die zweite Arbeitsgruppe: Nach fundierten Referaten über Lessings „Laokoon" und seine Rezeption der aristotelischen Tragödientheorie werden einige noch kaum erforschte Themen berührt: *J. Dummer* beleuchtet auf exzellente Weise „Lessings Stellung in der Wissenschaftsgeschichte" (305 ff), wobei er zu dessen antiquarischen Studien u. a. feststellt, diese seien „weniger aus Zufall entstanden als vielmehr das Produkt fortgesetzten methodischen Umganges mit den antiken Texten" (307). Ähnliches dürfte übrigens für die weitaus größte Zahl von Lessings Arbeiten gelten, die weniger die Züge eines titanisch-genialen Geistes tragen als die Spuren eines ebenso mühsam wie sorgfältig arbeitenden Forschers. Mindestens ebensoviel Beachtung verdient *W. Siegmund-Schultze* mit seinen Überlegungen über „Lessing und die Musik" (327 ff), die allerdings reichlich knapp und fragmentarisch geraten sind. Brisant erscheinen die darauffolgenden, eher philosophisch geprägten Themen: Das Freiheitsproblem in Lessings Sicht ortet *Anita Liepert* weniger in einer absoluten Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit als vielmehr im Vorfeld des idealistischen Versuches, „Freiheit in der Vermittlung von Handeln und Gesetz/Notwendigkeit" (341) anzusiedeln. Wird hier schon die Geschichtsphilosophie Lessings tangiert, so geschieht dies thematisch in den folgenden, allerdings völlig konträren Beiträgen: Gegenüber der (in diesem Sammelband ebenso mutigen wie erstaunlichen) Feststellung des renommierten theologischen Lessingforschers *H. Schultze,* Lessings Geschichtsdeutung habe „ihr Proprium gegenüber der Aufklärung nicht in dem Prinzip des Fortschritts, sondern darin, daß er dies Prinzip an seine theologische Interpretation bindet" (347), insistiert *W. Zieger* in seinen Überlegungen „zur Säkularisierung theologischer Kategorien in Lessings ‚Erziehung des Menschengeschlechts'" auf einem Verständnis der Kategorie „Offenbarung" als „Selbstoffenbarung der menschlichen Vernunft" (354, 356); ähnlich „antireligiös" deutet *J. Teller* auch die Seelenwanderungslehre Lessings (358 ff). Kein Wunder, wenn Schultzes „theologische" Lessingdeutung in der anschließenden Diskussion auf heftigen Widerspruch stößt und demgegenüber eine „antitheologische Grundposition Lessings" (368) behauptet wird!

Eine wahre Fundgrube für bislang entweder wenig bekannte oder völlig unbekannte Aspekte von Lessings Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte bieten die vielgestaltigen

Referate der dritten Arbeitsgruppe. Die Perspektive reicht hier von Zeitgenossen Lessings im östlichen Raum über die Rezeption in östlichen Ländern sowie in Amerika (darüber referierte immerhin ein Mitglied der amerikanischen „Lessing-Society"!) und Griechenland bis hin zu aktuellen Fragen der kulturellen und theatralischen sowie dramaturgischen Rezeption. Wer hätte denn schon gewußt, „daß die bulgarische Kritik – nach der deutschen selbstverständlich – die größte Zahl der Jubiläums-Artikel, -Analysen, -Rezensionen, -Reden usw. veröffentlichte" (429) im Lessingjahr 1929? Und wem ist schon bekannt, daß Lessing „unter den südslawischen Aufklärern seine Verehrer [hatte], die ihn ihren zeitgenössischen Lesern vermittelten" (440)? Und wer könnte schon beurteilen, daß die „Slowakei in puncto Lessing-Rezeption einiges nachzuholen" (471) hat? Oder wer weiß schon Genaueres über den „Berliner Lessing-Verein von 1879" (558 ff)? Und wer hätte schon Einblick in die Behandlung Lessings in den Schulen der DDR (585 ff)? Die Fülle solcher u. a. Informationen in diesem hochinteressanten Teil ist nahezu erdrückend, in jedem Fall aber bereichernd. Das gilt auch für die Information von *D. Fratzke* über „Möglichkeiten und Grenzen der Lessing-Rezeption durch das Lessing-Museum Kamenz" (611 ff). Wie aktuell Lessing sein kann, zeigt sich nicht nur an seinem „Interesse an Stoffen mit sozialkritischem Gehalt", sondern auch darin, „daß die Grundzüge des Lessingschen Antikeverständnisses in die marxistisch-leninistische Erbtheorie eingegangen" sind (607 f).

Die Einführungen zum abschließenden Podiumsgespräch beleuchten noch einmal kritisch die mehr theologischen Aspekte von Lessings Werk. Dabei wird einerseits seine Nähe zu Materialismus und Spinozismus hervorgehoben, andererseits aber betont, daß Lessings sämtliche „theologischen Argumentationen eigentlich nur die Funktion haben, sich von der Theologie, d. h. von bestimmten Bindungen einer historisch vergangenen Stufe zu befreien" (650). Auf diese Weise wird die (zugleich als abschließendes Urteil zu betrachtende) Feststellung verständlich, daß „Lessing als eine Übergangsgestalt angesehen werden müsse" (ebd.).

Ein zusammenfassendes Gesamturteil verbietet sich angesicht der Vielfalt und unterschiedlichen Qualität der einzelnen Beiträge. Dennoch erscheinen vier mehr allgemeine Bemerkungen angebracht: 1. Auffallend ist – im Blick auf die reiche Fülle westlicher Lessing-Studien – die monologische Struktur der meisten Referate; ideologisch weniger adaptierbare Studien werden mit souveräner Nichtachtung gestraft. 2. Für die künftige Forschung (gleich, ob östlicher oder westlicher Prägung) dürften jene Studien von größter Bedeutung sein, die durch ihre Beschränkung auf einen Aspekt und dessen solide Behandlung sich als Spezialstudien erstklassiger Art auszeichnen; da hier am wenigsten ideologische Momente zur Geltung kommen, dürften sie auch für die künftige westliche Bemühung um Lessing bahnbrechend oder wegweisend werden. 3. Eine erhebliche Erweiterung der rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Perspektive gerade in der westlichen Lessingforschung dürften die vielfältigen Beiträge zur östlichen Lessingrezeption darstellen; die wahre und Länder wie Ideologien übergreifende Bedeutung von Lessings Werk wird hier eindrucksvoll und überzeugend erkennbar. 4. Über die Diskussion um eher inhaltliche Aspekte von Lessings Werk hinaus müßte die Diskussion zwischen westlicher und östlicher Lessingforschung und -interpretation noch mehr um die hermeneutischen Voraussetzungen geführt werden. Leider findet sich auch in diesem umfangreichen Berichtsband kein einschlägiger Beitrag, der nüchtern und unvoreingenommen die unübersehbaren und markanten Unterschiede zwischen marxistischer und eher westlich orientierter Lessinginterpretation auf ihre hermeneutischen (bzw. im anderen Sprachspiel: ideologischen) Implikationen hin hinterfragt. Solange dies jedoch nicht oder nur unzureichend geschieht, erscheint ein fruchtbarer Austausch zwischen diesen konkurrierenden Gestalten gegenwärtiger Lessingforschung kaum möglich. Daß eine solcher Diskurs in tatsächlichem Geben und Nehmen zumindest nicht undenkbar ist, könnte eine intensivere Beschäftigung mit diesem wertvollen Kongreßbericht zeigen. A. Schilson

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* Hrsg. *von Giorgio Colli, Mazzino Montinari.* München-Berlin-New York: dtv/de Gruyter 1980. 8800 S.

Seit 1967 erscheinen Nietzsches Schriften in der neuen, von G. Colli († 1979) und M. Montinari veranstalteten Kritischen Gesamtausgabe der Werke (KGW) und der

Briefe (KGB). Damit kommen die mehrfachen Ansätze der Nietzsche-Philologie endlich zu einem befriedigenden Abschluß. Wie man weiß, hat es vor allem um die ursprüngliche Gestalt des Nachlasses, insbesondere der späten Jahre, ein langes Tauziehen zwischen den Vertretern des von Frau Förster-Nietzsche geleiteten Archivs und verschiedenen unabhängigen Forschern gegeben. Zum erstenmal ist dieser Nachlaß nun in der KGW ohne Hinzufügungen und Weglassungen und ohne Gruppierungsarbeit so publiziert, wie er sich in Nietzsches Notizheften findet. Gewiß wird auch diese neue Ausgabe nicht die ungeteilte Zustimmung aller Nietzsche-Spezialisten finden. Dennoch werden sich wohl alle darin einig sein, daß hier eine gewaltige editorische Leistung gelungen ist. Daß diese Leistung von zwei ausländischen Gelehrten erbracht wurde, ehrt diese; daß sich erst zwei ausländische Verlage (Adelphi, Mailand und Gallimard, Paris) zum Risiko entschließen mußten, ein solches Werk herauszugeben, bevor sich ein deutscher Verlag bereitfand, in das Unternehmen miteinzusteigen, ist eine Tatsache, die die deutsche Geisteswelt doch etwas beschämen sollte.

Gewissermaßen als Wiedergutmachung dieses Versäumnisses kann man es empfinden, wenn uns nun eine vorzügliche, vergleichsweise billige – knapp DM 300.– teure – Studienausgabe geschenkt wird, die auf der Grundlage der KGW erarbeitet worden ist. Es handelt sich um 15 broschierte Bände mit einem durchschnittlichen Umfang von 580 auf sehr dünnes Papier gedruckten Seiten. Die Ausgabe enthält die von Nietzsche selbst veröffentlichten oder zum Druck vorbereiteten Werke von 1869 bis 1889 – die Philologica ausgenommen – (Band 1–6) sowie die nachgelassenen Fragmente aus demselben Zeitraum (Band 7–13). Band 14 enthält eine Einführung in die gesamte Ausgabe und einen ausführlichen (hauptsächlich philologischen) Kommentar zu allen Texten. Eine „Chronik zu Nietzsches Leben vom 19. April 1869 bis 9. Januar 1889", eine Konkordanz zur KGW sowie ein Gesamtregister findet man im 15. Band.

„Die Textgestaltung ist identisch mit derjenigen der KGW. Einige Stichproben legen sogar die Annahme nahe, daß die Berichtigungen, die der KGW nachträglich angefügt werden mußten, in die vorliegende „Kritische Studienausgabe" (KSA) schon eingearbeitet worden sind. Die Verschiedenheiten zwischen der KGW und der KSA lassen sich in drei Klassen einteilen: (1) Stücke der KGW, die nicht in die KSA eingegangen sind: Beschreibung und genaues Inhaltsverzeichnis der Manuskripte (z. B. in KGW IV/4, 493-572); Reproduktionen der originalen Drucke der Titelseiten der Werke, Faksimiles von Handschriften; gewisse weiterführende Erläuterungen oder Briefe in der Chronik. (2) Stücke, in denen die KSA der KGW voraus ist: In KSA 14, 37-774 findet man schon den ganzen Kommentar zu den Texten Nietzsches, während in der KGW davon erst ein Teil veröffentlicht ist (KGW IV/4, 119 bis 356 ≈ KSA 14, 81–202 und KGW IV/4, 357–488 ≈ KSA 14, 555–624). In diese Kategorie gehört auch das Gesamtregister (KSA 15, 276–367), – ein erweitertes Namen-Register; für die „Sachen" wird man also vorläufig weiterhin auf Schlechtas Nietzsche-Index (München 1964) zurückgreifen müssen. (3) Eine verschiedene Anordnung der Text-Massen: In der KGW sind Nachlaß, Kommentar und Chronik jeweils den einzelnen Werken bzw. Werkgruppen zugeordnet, während sie in der KSA getrennt für sich nach den Werken kommen. Dieses Vorgehen war wohl deshalb unvermeidlich, weil die Kommentarbände zur KGW – bis auf einen, IV/4 – noch ausstehen. Es hat freilich den großen Nachteil, daß KGW und KSA in der Paginierung voneinander abweichen. Diesem Nachteil soll die „Konkordanz zur Kritischen Gesamtausgabe" (KSA 15, 213–259) abhelfen. Die Konkordanz ist von der KSA – zur KGB-Paginierung hin angelegt; die Konsultation in umgekehrter Richtung erfordert schon einige Übung, weil z. B. auf KSA 1, 510 (≡ KGB IV/1, 82) KSA 1, 511 (≡ KGB III/2, 1) folgt. Wäre es nicht möglich gewesen, die Bände 1–13 der KSA zusätzlich mit den Paginierungen der KGW auszuzeichnen? Man hätte beim photomechanischen Nachdruck die alten Seitenzahlen einfach stehen lassen und die neuen in der Mitte hinzufügen können. Der Gewinn für den Benutzer, der ja doch bald nur nach der KGW zitieren wird dürfen und für alle Leser der Nietzsche-Literatur, die sich über die Vielzahl der zitierten Ausgaben ärgern, wäre beträchtlich gewesen.

Darin liegt die einzige ernste Kritik, die ich an diesem Werk äußern zu müssen glaube. Ein schöner, nicht erfüllter Wunsch wäre freilich der, die von J. Salaquarda in den *Nietzsche-Studien* (Bd 9 [1980] 446–490) publizierte Konkordanz zwischen den Fragmenten aus dem „Willen zur Macht" (²1906) und dem Nachlaß der achtziger Jahre im dritten Band der Schlechta-Ausgabe einerseits und der KGW andererseits wegen ihrer großen Nützlichkeit auch in die KSA aufzunehmen. Aber vermutlich wünscht man sich

hier schon mehr als eine „Kritische Studienausgabe", deren Erscheinen sehr dankbar begrüßt werden muß, leisten kann. G. Haeffner S. J.

Janke, Wolfgang, *Historische Dialektik.* Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx. Berlin: de Gruyter 1977. XII/533 S.

Dialektik ist seit einiger Zeit zu einem intensivem Forschungsfeld geworden. So bemüht man sich z. B. in der marxistischen Philosophie verstärkt darum, die Eigenart der materialistischen Dialektik im Unterschied zur sogenannten idealistischen Dialektik deutlicher herauszuarbeiten. Und in der Hegel-Forschung versucht man, die Struktur und Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Dialektik genauer nachzuzeichnen, als dies in dem bisherigen Standardwerk von Richard Kroner geschehen war. Aber eine ausgeglichene, d. h. die verschiedenen Formen der Dialektik gleichermaßen berücksichtigende Darstellung und Geschichte der Dialektik stand noch aus. Diese Lücke schließt die historisch-typologische Untersuchung von Wolfgang Janke.

Drei Bedeutungen umfaßt der Titelbegriff. ‚Historische Dialektik' besagt zunächst einmal, daß die Dialektik als eine *Epoche* anzusehen ist, d. h. „als eine ungeheure, aber vergangene Sache" (2). Für Janke präsentiert sich die Dialektik in der Gegenwart nur noch in wesenlosen Surrogaten (z. B. als historischer Materialismus). Die *Erinnerung* an die erschließende Kraft der Dialektik ist daher zugleich „Kritik des dialektischen Ungeistes" in der Gegenwart. – Sodann besagt 'Historische Dialektik' die Darstellung der Geschichte der Dialektik und ihrer Formen. Die Vielfältigkeit der Formen sei durch den einsträhnigen Teleologismus Hegels, der ja auch vom Marxismus mittels der Hypothese der materialistischen Umstülpung übernommen worden sei, verstellt worden. ‚Historische Dialektik' ist demnach auch Rekonstruktion der inneren Typologie der Dialektik. – Schließlich verfolgt der Verf. auch systematische Absichten. Dies verträgt sich mit dem Titel, insofern der Verf. sein Verhältnis zur Geschichte der Dialektik in Anlehnung an Heideggers existenzialen Begriff der Geschichtlichkeit als Destruktion bestimmt. Ein solches Verhältnis unterläuft in der Tat die übliche Unterscheidung zwischen historischer und systematischer Einstellung. „Destruktion des Überlieferten löst weder die wesenhafte Vergangenheit in Nichtigkeiten auf, noch hebt sie Momente des Fortschreitens auf, und schon gar nicht hält sie jede Vergangenheit für wert, durch das Leben verurteilt zu werden. Sie kritisiert in positiver Absicht" (2). Historische Dialektik als Destruktion der Dialektik hat also zur Aufgabe, die innere Grenze der Dialektik überhaupt sichtbar zu machen und dadurch unbefragte Grunderfahrungen freizulegen.

Wegen der Fülle der Einzelanalysen empfiehlt es sich für die Rezension, das Buch gemäß den drei genannten Bedeutungen durchzugehen. Zuvor sei jedoch darauf aufmerksam gemacht, daß der gelungene Titelbegriff bereits durch Arnold Ruge vergeben worden ist. In der 1845 verfaßten Schrift „Unsre letzten zehn Jahre" bezeichnet dieser eine die Geschichte mitmachende Zeit-Kritik als „historische Dialektik". Praktiziert worden sei diese von den inzwischen verbotenen Hallischen und Deutschen Jahrbüchern. Deren Aufgabe sei „die Kritik auf allen Gebieten, auf dem der Kunst, der Wissenschaft, überhaupt der geistigen Wirklichkeit" – gewesen – „die Begleitung der werdenden Geschichte mit der Teilnahme des Praktikers und mit der Kritik des Philosophen." „Die Jahrbücher . . . machten von Anfang an die Entwicklung zum Prinzip. Sie wollen die Geschichte mitleben und mitmachen, sie stellen daher an sich selbst die Zeit dar. Eben so angeregt, als fortreißend werden sie die bewußte Praxis der historischen Dialektik, eine bis dahin unerhörte Erscheinung." (Gesammelte Schriften, 6. Bd., Mannheim 1847, 74 f.) Selbstverständlich hat Ruges Begriff der historischen Dialektik nicht die Bedeutungsvielfalt des hier vorliegenden Titelbegriffs. Der Hinweis auf Ruge ist hier lediglich philosophiegeschichtlich zu verstehen.

1. Kritik des dialektischen Ungeistes. Nichts ist kennzeichnender für die Vergangenheit der Dialektik als solche Versuche, die Dialektik für die Gegenwart zu 'modernisieren', wie das z. B. in der Auslegung der Dialektik als einer Art Forschungslogik geschieht. Bei solchen Versuchen, bei denen die Dialektik zu einer Variante der Trial-and-error-Methode wird, bleibt von der Dialektik nicht mehr übrig als ihre triadische Gestalt. Die Kritik des Verf. beruhigt sich aber nicht bei diesem Hinweis auf die Reduzierung der Dialektik. In der methodologischen Deutung der Dialektik drückt sich für ihn überhaupt ein Mißverständnis über den Methodencharakter der Dialektik aus. Natürlich sei die Dialektik eine Methode, aber doch nicht unabhängig von der ‚Sache

selbst'. „Was Dialektik überhaupt sein kann und wie es mit der Fülle ihrer Gestalten bestellt ist, das ergibt sich von der Sache her, der diese Methode adäquat ist und durch deren Entfaltung sie sich ausweist und rechtfertigt" (7). Der Verf. macht damit sogleich deutlich, daß die ‚Sache' der Dialektik nicht mehr bekannt ist. – Außer durch die methodologische Perspektive wird das dialektische Gerede der Gegenwart auch durch die Annahme gefördert, die Geschichte sei ein genuiner Bereich der Dialektik. Nach Ansicht des Verf. müsse in dieser Hinsicht bereits Hegel verantwortlich gemacht werden. Denn dieser habe nicht sehen wollen, daß die Kategorien des Fortschritts, der Entwicklung, des Weltplans und der „List der Vernunft" prinzipiell pseudodialektisch seien. „Die Macht des Negativen, die in der Logik den Prozeß der absoluten Gedanken belebt und bestimmt, kommt in der Dimension der Geschichte zu einem privaten Übel und einer quantité négligeable herab, die nicht erhebt und verbindet, sondern einfach verschwindet" (23). Aufgrund dieses und einer Reihe weiterer plausibler Argumente kommt der Verf. zu der weitreichenden Konsequenz, daß es keine Möglichkeit gibt, „Geschichte aus ihr selbst dialektisch zu begreifen" (25). In der Tat, wäre die dialektische Negativität in der Dimension der Geschichte so kraftlos, wie der Verf. es darstellt, dann fehlte einer Geschichtsdialektik auch der Charakter der Notwendigkeit. Doch gilt das für Hegel? M. E. hat die dialektische Negativität in der Hegelschen Geschichtsphilosophie ihren Ort im Begriff des Volksgeistes. Dieser ist als Subjekt der Entwicklung ein bestimmter Geist, und als solcher muß er seine Bestimmtheit auch voll und ganz herausbringen; „aber diese Vollbringung ist zugleich sein Untergang und dieser das Hervortreten einer anderen Stufe, eines anderen Geistes. Der einzelne Volksgeist vollbringt sich, indem er den Übergang zu dem Prinzip eines anderen Volkes macht, und so ergibt sich ein Fortgehen, Entstehen, Ablösen der Prinzipien der Völker." (Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg 1955, 65).

2. Die Geschichte der Dialektik. Als echtes Thema der Dialektik läßt der Verf. einzig das endliche Selbstbewußtsein gelten. Dessen Entfaltung bestimmt die innere Geschichte der Dialektik. Aus der thematischen Umgrenzung der Dialektik ergibt sich zunächst einmal ein Bestimmungsgrund dafür, was in diese Geschichte gehört und was nicht. So geht der Verf. z. B. überhaupt nicht auf die Dialektik in Hegels „Logik" ein; auch über den Marx der Pariser Manuskripte geht der Verf. nicht hinaus, die vieldiskutierten Bemerkungen von Marx im „Kapital" über seine dialektische Methode blieben unanalysiert. Natürlich wirkt die Ausscheidung solch gewichtiger Textstellen äußerst provozierend. Man muß jedoch bedenken, daß hier erstmals ein einheitliches Konzept für die Dialektik entworfen wird. Faßt man die Hegelsche Logik als eine „Dialektik des göttlichen Begriffs" (27) auf, so gehört die spekulative Logik zwar faktisch zur Geschichte der Dialektik, aber nicht zu ihrer inneren Geschichte. Von daher wird auch die zweite Konsequenz aus der Umgrenzung der Dialektik verständlich; sie betrifft den ‚Verlauf' der Strukturgeschichte der Dialektik. Bislang galt die spekulative Logik als Höhepunkt der Dialektik, was der Marxismus zumindest für die ideelle Gestalt der Dialektik ebenfalls anerkannt hat. Für den Verf. dagegen bildet die beim späten Fichte durchgestandene Krise der limitativen Dialektik den eigentlichen Höhepunkt. Denn beim späten Fichte vereinigt sich die „Entschlossenheit, die Allheit menschlichen Wissens aus dem Selbstbewußtsein dialektisch zu entfalten", mit der „Besonnenheit, durch welche sich das menschliche Selbstbewußtsein dadurch, daß es sein Prinzip vernichtet, in das unvordenkliche Leben Gottes versenkt" (32). – Insgesamt konstatiert der Verf. sechs Grundformen der Dialektik; für andere Formen oder auch Zwischenformen wie z. B. Schleiermachers Dialektik ist diese Typologie allerdings noch offen. Der Verf. stellt die folgenden Formen dar: die transzendentale D. Kants, die limitative D. Fichtes, die antagonistische D. Schillers, die phänomenologische D. Hegels, die existenziale D. Kierkegaards und die Dialektik der Entfremdung beim jungen Marx. Obwohl diese Formen gemäß dem typologischen Konzept nicht mehr mittels solcher Begriffe wie ‚Vorstufe' und ‚Abfall' gereiht werden können, so lassen sie sich doch nach zwei Phasen der Strukturgeschichte einteilen. Die ersten drei Formen zeigen „die (nicht- teleologische) Entfaltung" (32) und die letzten drei Formen die Selbstaufhebung der Dialektik an. – Daß der Verf. in der limitierenden Auflösung der Freiheitsantinomie bei Kant die eigentliche Geburtsstätte sieht, dürfte nicht überraschen. Darauf haben ja Hegel u. a. immer wieder hingewiesen. Aber man fragt sich doch, wie denn die kosmologische Dialektik zur Auffassung des Verfs. passe, wonach einzig das Selbstbewußtsein den Boden für die Dialektik abgebe. Dieses für ihn wichtige Problem löst der Verf. durch die Interpretationsthese, daß die von Kant vorgenommene Anwendung seiner

Lösung der dritten Antinomie auf das zwischenmenschliche Handeln nicht nur eine angemessene Erläuterung dieser Lösung sei, sondern überhaupt deren eigentliches Gebiet darstelle (vgl. 92). „Das hat weitreichende Folgen: In Rücksicht auf das existierende Selbst des Menschen werden Widerspruch und Einheit von Fremd- und Selbstbestimmung, von Ich und Welt ihren dialektischen Rückhalt erhalten. Und in den Verhältnissen des Mitseins mit Anderen wird eine Dialektik der Freiheit die Probe auf Verwirklichung oder Entfremdung des Selbstbewußtseins machen" (92). In der richtig verstandenen Anwendung wächst die kosmologische Dialektik also über sich hinaus. Insofern der Widerspruch, wie die Anwendung zeigt, letztlich in der Wirklichkeit des reinen Ich wurzelt, so muß die limitierende Auflösung dieses Widerspruchs wiederholt werden. Aus der kosmologischen Dialektik muß eine analytische Dialektik des Selbstbewußtseins werden. – So interpretiert der Verf. den eigentlichen Anfang der modernen Dialektik. Wo aber hat sie ihr Ende? Nach Ansicht des Verf. komme es bereits in Hegels „Phänomenologie des Geistes" zum Abbruch der phänomenal einzig ausweisbaren Dialektik, der Dialektik des Selbstbewußtseins. Unausweichlich werde aber die Selbstaufhebung der Dialektik erst dann, wenn sie im Hinblick auf das Faktum der Entfremdung als spiritualistischer Götzendienst bei Marx kritisiert werde. Indem Marx das menschliche Sein auf die gegenständliche Lebenstätigkeit menschlicher Arbeit zurückgeführt habe, habe er der Dialektik auch ihr ureigenstes Element geraubt. „Nur solange Sein als Tathandlung des Selbstbewußtseins und der Arbeit des Geistes gedeutet werden kann, verlaufen Leben und Methode dialektisch im unausweichlichen Fortgange von Entäußerung, Veräußerung und Rückkehr zu sich durch Wegarbeiten der Entfremdungen" (510). Eine Dialektik der ökonomischen Entfremdung lasse sich daher im strengen Sinne nicht etablieren. Damit ist die Dialektik aber überhaupt am Ende, sie ist in eine Aporie geraten. Versucht sie umwillen der Endlichkeit des menschlichen Daseins auch noch den Menschen in seiner Faktizität miteinzubeziehen, dann muß sie den Boden des Selbstbewußtseins verlassen. Versucht sie aber dies, dann nimmt sie sich den Modus der Notwendigkeit.

3. *Die Destruktion der Dialektik.* Die innere Grenze der Dialektik zeigt sich für den Verf. bereits in ihrem Anfang. Die kosmologische Antinomie, die ja den Anstoß für die Ausbildung der modernen Dialektik gebildet habe, bewege sich nämlich in einem von der Cartesischen Tradition geprägten Horizont. Welt zeige sich darin nur als entgegenstehendes Ding, dessen Anderssein der selbstbewußte Geist aufzuheben versuche. Demgemäß sei auch die Dialektik in die Aufgabe gebannt geblieben, „den Cartesischen substanzialen Gegensatz von Vorstellendem und körperhaftem Ding aufzuheben: Der Vorgang der Entsubstanzialisierung von objektiver Welt und Ich-Subjekt wurde zum dialektischen Prozeß und Leben des Subjekt-Objekt selber" (97). Dies ändere sich auch nicht, wenn – wie bei Marx – die theoretisch-mathematisch erschlossene Körperwelt auf die Verweisungszusammenhänge der Warenwelt zurückgeführt werde. Auch dann bleibe noch der Cartesianische Weltbegriff leitend. „Welt (naturhafte Körperwelt wie geschichtliche Menschenwelt) wird als theoretisch zugängliches und praktisch manipulierbares Ganzes von Produktionsverhältnissen in die Berechnung des Willens genommen" (502). Wenn also die Dialektik in allen Formen von dem Cartesianischen Weltbegriff bestimmt wird, dann kann ihre Grenze erst endgültig durch die Aufdekkung eines ursprünglicheren Weltbezuges des Menschen gezogen werden. Ohne daß es der Verf. ausdrücklich sagt, versteht sich die Historische Dialektik offensichtlich als die noch immer fällige Vorbereitung von „Sein und Zeit". C. Strube

Sachsse, Hans, *Kausalität – Gesetzlichkeit – Wahrscheinlichkeit.* Die Geschichte von Grundkategorien zur Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979. VIII/203 S.

Der Verfasser verfolgt in diesem neuen Werk geschichtlich die Grundbegriffe der Kausalität, Gesetzlichkeit und Wahrscheinlichkeit von den Mythen und Weltreligionen über die großen metaphysischen Systeme bis zum modernen naturwissenschaftlichen Weltbild. – Zu Beginn des 1. Kap. über die Frage „Was ist eine Ursache?" erklärt der Verf. das Kausalprinzip wie folgt: Ex nihilo nihil fit, aus nichts wird nichts, alles hat seinen Grund, hat seine Ursache; „es gibt keinen Zufall, alles ereignet sich mit Notwendigkeit so wie es geschieht, es ist deterministisch bestimmt, und die Rede vom Zufall bedeutet nur, daß wir den Grund nicht wissen" (1). Weil das Kausalprinzip für *alle*

Dinge die *Existenz* einer Ursache fordert, ist es nach dem Verf. weder beweisbar noch widerlegbar. An der griechischen Mythologie illustriert der Verf., daß das Kausalprinzip allein die Notwendigkeit aller Ereignisse, nicht aber ihre Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit verlangt. Jene Form der Notwendigkeit, die sich keinen erkennbaren Regeln fügt, bezeichnet er als individuelle Kausalität (5). Er meint, das so verstandene Kausalprinzip sei das Fundament der christlichen Theologie geworden und die Notwendigkeit im Ablauf aller Ereignisse folge aus dem Begriff des allmächtigen und allwissenden Schöpfers. Die „strikte Kausalität" ist zugleich „strikte Finalität" (14). Es ist „letzlich nur eine Frage der Veranschaulichung, ob man sich den Prozeß als vom Anfang geschoben oder vom Ende gezogen vorstellt" (15). Der Zusammenhang von Ursache und Ziel ist keineswegs auf bewußte Prozesse beschränkt, sondern er ist ein allgemeiner Sachverhalt, der mit der Struktur und Irreversibilität des Zeitflusses zusammenhängt (17). Der allgemeine Determinismus ist für den Verf. mit der Willensfreiheit vereinbar, weil dem Menschen „die Sicht des totalen Zusammenhangs in der Entscheidungssituation grundsätzlich nicht zur Verfügung" steht; „daher ist er praktisch frei ... Und weil der Mensch frei ist, weil seine Zukunft offen ist, kann er das Kausalprinzip grundsätzlich nicht beweisen; diese Unbeweisbarkeit folgt auch aus der Natur des Kausalprinzips: seine Geltung bedingt, daß derjenige, der als Glied des Systems dem Kausalprinzip mit unterworfen ist, es nicht aufweisen kann, weil er infolge der vom Kausalprinzip geforderten Wechselbeziehung aller Glieder untereinander durch seinen Aufweis in das System eingreift und es verändert" (29 f). Bei der Darstellung der Auffassungen der neuzeitlichen Philosophen zeigt der Verf. am meisten Sympathie für Leibniz, den „überzeugten Deterministen", „der als erster eine Theorie der Individualität liefert, die er eben aus dem Determinismus ableitet" (41). Der Verf. wirft Hume und Kant vor, sie hätten die Kausalität mit der Gesetzlichkeit identifiziert und der Erfahrung der individuellen Kausalität keine Beachtung geschenkt (47). Die „wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur" Kants hat sich „auf dem Gebiet der Naturwissenschaft als falsch erwiesen, oder – wenn man es vorsichtiger formulieren will – als inadäquat, als zu primitiv, als nicht brauchbar" (52). Bei den Deutungen der Kausalität im 19. und 20. Jahrhundert kommt S. zum erstenmal auf die Quantentheorie zu sprechen: „Man ist darauf gestoßen, daß es grundsätzlich unmöglich ist, die strikte Kausalität physikalisch nachzuweisen, da sich aus dem Beobachteten der Zugriff der Beobachtung nicht eliminieren läßt... Die Frage, ob trotzdem das Kausalprinzip gilt oder ob es neben den Regelmäßigkeiten in der Natur auch ursachlose Ereignisse gibt, wird zur Zeit von den Fachleuten kontrovers beurteilt" (61 f).

Das 2. Kap. stellt die Frage: Was bedeutet Gesetzlichkeit? Als erster hat Francis Bacon den Eigenwert der Gesetzlichkeit als der rein funktionalen Beziehung erkannt und die als Antwort auf die Warumfrage verstandene Kausalität verdrängt. Vier Momente haben der mechanischen Deutung der Naturgesetze ihre Attraktivität verliehen: die leichte Mathematisierbarkeit, die strikte Notwendigkeit, die Detailerfassung der Sachverhalte und der einfache Bezug zum alltäglichen Umgang (71). „Mit der Säkularisation ist Gott als Gesetzgeber aus dem Bild der Natur verschwunden. Die Gesetze haben sich sozusagen selbständig gemacht" (73). Aber bereits Newton brach mit dem mechanischen Weltmodell, dann auch Maxwell (73–78). Die mechanischen Analogien versagten auch in der Atom- und Elementarteilchenphysik. Gegenüber den veränderlichen Teilchen der Materie sind die Formen, die mathematischen Symmetrien das Beharrende, wie der Verf. mit Berufung auf Heisenberg betont (81). Die Nautrwissenschaften bieten nur ein Teilwissen von der Natur, ihre Exaktheit beruht auf ihrer Beschränkung auf das Beobachtbare (82). Das positivistische Wissenschaftskriterium hat sich nicht einmal in der Naturwissenschaft durchhalten lassen (84). „Der alte Streit zwischen Rationalismus und Empirismus hat seine Synthese gefunden durch das Modell der dualen Erkenntnis im sogenannten hypothetisch-deduktiven Verfahren" (85), wonach es nicht möglich ist, „eine Theorie unbezweifelbar zu bestätigen" (86). Der Verf. verdeutlicht u. a. an der Bohrschen Atomtheorie, daß die Beobachtungsbegriffe und die theoretischen Begriffe nicht scharf unterscheidbar sind. Die Theorien sind eine Sache des Einfalls, der Intuition, sie enthalten als Entwürfe Vermutungen und insofern einen überempirischen, geistesgeschichtlich bedingten Anteil (92 f). Verifikation und Falsifikation, also die empirische Erfahrung, liefern keine hinreichende Begründung für die wissenschaftlichen Theorien (93). Mit Th. S. Kuhn ist der Verf. der Meinung, der Fortschritt der Naturwissenschaft sei kein rationaler Prozeß. Mit zunehmender Komplexität der Sachverhalte verliert die Begründung immer mehr ihren intersubjekti-

ven Charakter (98). S. bekennt sich zum kritischen Realismus, nach dem „der von der Erkenntnis angezielte Gegenstand eine unabhängig von der Erkenntnis vorhandene und von dieser niemals ausschöpfbare Gegebenheit darstellt, von der wir uns also immer nur ein mehr oder weniger vollkommenes Abbild, ein Modell machen können" (98 f). Es folgt eine Auseinandersetzung mit der marxistischen Sicht von Gesetz und Zufall (99–109).

Das 3. Kap. behandelt das Thema „Was hilft uns Wahrscheinlichkeit?" Der Verf. bezeichnet die Wahrscheinlichkeit als intersubjektiv, weil sie nicht auf individuellen Vermutungen beruht, sondern auf Möglichkeiten des Wissens, die für alle Subjekte gleich sind (110). Er führt sie klassisch als das Verhältnis der günstigen zu den möglichen Fällen ein (111). Wahrscheinlichkeit sagt über den Einzelfall nichts aus, individuum est ineffabile. „Die strikt exakte Prognose scheitert an der vollständigen Erfassung des Wenn. Das bedeutet aber, daß alle auf Naturgesetzen beruhenden Prognosen nur Erwartungswerte liefern (113). Wahrscheinlichkeitsaussagen betreffen nicht die Sachverhalte an sich, sondern unser Wissen über die Sachverhalte (116). Die Wahrscheinlichkeiten von Theorien, von deren richtiger Einschätzung die Steuerung des Erkenntnisfortschritts abhängen würde, lassen sich nicht quantifizieren. Alle Angaben von bezifferter Wahrscheinlichkeit können sich nur auf Klassen vergleichbarer Fälle von Objekten, Zuständen und Ereignissen beziehen (117). Die Mikrophysik ist allerdings auf eine nicht mehr aufhebbare Vereinzelung der Elementarprozesse gestoßen, die als Zufälligkeit, als Unbestimmtheit zum Ausdruck kommt (119). Die Unbestimmtheit in der Physik liefert aber kein Argument gegen den Determinismus, allerdings auch kein Argument für ihn (125).

Es gibt in der Welt immer mehr als wir wissen können, aber auch das Subjekt stellt für sich selbst eine letztlich unerkennbare Wirklichkeit dar (135 f). Gegen diese Auffassung des kritischen Realismus wenden sich die monistischen Konzepte des Buddhismus, Berkeleys, Fichtes und Hegels. Der Verf. setzt diese Identitätsphilosophien in enge Beziehung zum positivistischen Prinzip Einsteins, Heisenbergs, Marchs und von Weizsäckers, das vom Nichtbekannt-sein-Können im mathematisch-naturwissenschaftlichen Sinne auf das Nicht-Existieren schließt (141–144). Der Verf. betont, daß nicht die Quantentheorie als solche, sondern nur ihre monistisch-positivistische Interpretation die Tür zu akausalen Wirklichkeitsbildern geöffnet hat (148). Die im Alltagsleben ständig angewandte, auf Einzelfälle gerichtete, außerlogische, nicht irrtumsfreie Erkenntnisweise nennt S. Intuition; ihr Umfang könne kaum überschätzt werden (153–158). Auf der Basis von Wertintuitionen kann der Mensch in der Gemeinschaft zu gegenseitiger Abstimmung und Normierung kommen (161). Das intuitive Verstehen ist angesichts der heute rational nicht mehr kalkulierbaren Entscheidungen in ungewöhnlichem Maße herausgefordert (164). Die Intuition gründet nach dem Verf. in jenem Modell der Welt, das dem Menschen phylogenetisch und ontogenetisch im Prozeß der aktiven Anpassung eingeprägt wurde und bruchstückartig durch äußere Gegebenheiten bewußt wird. Diese geschenkartige Gegebenheit unterliegt auch ethischen Bedingungen (172). Insbesondere das Verständnis menschlichen Verhaltens und zwischenmenschlicher Beziehungen ist auf jene intuitive Einsicht angewiesen, die sich weder logisch noch verbal explizieren läßt und doch sehr hohe Grade an Erkenntnissicherheit und Verläßlichkeit erreichen kann (172 f). Der Mensch ist als Ganzes umfassender, komplexer und breiter angelegt, als es seine logischen Systeme beschreiben können (174).

S.s Buch ist an Einsichten und Anregungen reich, fordert aber auch zu Einwendungen und Ergänzungen heraus. Vor allem vermißt der Rez. eine klare Unterscheidung des metaphysischen Kausalitätsprinzips („Alles kontigent Seiende ist verursacht") und des Grundsatzes der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität im Sinne Kants („Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung"). (Vgl. J. de Vries, Grundfragen der Erkenntnis, S. 140–142). Während das erstgenannte Prinzip metaphysisch und deshalb empirisch weder beweisbar noch widerlegbar ist, kann das zweite Prinzip empirisch sehr wohl widerlegt werden. Grundsätzlich reicht dazu eine einzige Ausnahme von den beobachteten Verknüpfungen von Ursache und Wirkung aus, praktisch für die Wissenschaftler allerdings erst dann, wenn die Ausnahme auch reproduzierbar ist. Seit den siebziger Jahren nimmt die Mehrheit der Physiker an, der Determinismus sei im Bereich der Mikrophysik auf reproduzierbare Weise empirisch falsifiziert worden. Schade, daß der Verf. der Zeit und Geschichtlichkeit nur wenig Aufmerksamkeit schenkt. Denn erstens ist der Determinismus mit der Zeit-

lichkeit (wie auch der durchgehenden Individualisierung der Seienden) schwer vereinbar. Zweitens hätte nach Ansicht des Rez. eine Berücksichtigung der Zeitlichkeit und damit der in die Zukunft weisenden Möglichkeit den Verf. auch zu einem philosophisch und quantentheoretisch befriedigenderen Wahrscheinlichkeitsbegriff geführt. Deshalb bedauert der Rez., daß die Studien C.F.v. Weizsäckers, z. B. in „Die Einheit der Natur" (S. 247–249), vom Verf. nicht ausführlicher besprochen worden sind. Die Auseinandersetzung mit dessen transzendentalphilosophischem Ansatz hätte ferner eine Überwindung der hypothetisch-deduktiven Wissenschaftstheorie ermöglicht, die uns ja kein „durch Begründung gesichertes Wissen" (84) bieten kann. Der Vorwurf des Positivismus an die Adresse der Kopenhagener Deutung wird von Weizsäcker im zitierten Werk ausdrücklich entkräftet (226). Einstein und Heisenberg haben sich gleichfalls vom Positivismus distanziert, obwohl sie zugaben, von diesem bei ihren großen Entdeckungen beeinflußt worden zu sein. Im Literaturverzeichnis weist der Verf. auf einen Artikel aus dem Sammelband „Offene System I" (hrsg. v. Ernst v. Weizsäcker) hin. Der dort ebenfalls veröffentlichte bedeutsame Beitrag von C. F. von Weizsäcker über „Evolution und Entropiewachstum" (200–221) wird vom Verf. leider nicht gewürdigt. Nach Ansicht des Rez. bietet gerade dieser Artikel eine befriedigendere Lösung für das in diesem Titel angesprochene Problem als die vom Autor bevorzugte Standard-Lösung. Der Rez. sieht eine innere Inkonsistenz in der Auffassung des Verf. über die Grenzen der Erkenntnis. Ist jede Art menschlicher Erkenntnis in jeder Hinsicht begrenzt, so ist es überhaupt nicht einsichtig, wie der Mensch diese Grenzen entdecken könnte. Zum Teil begründet der Verf. die Begrenztheit der begrifflichen Erkenntnis aus den Grenzen der mathematisch-logischen Theorien (28). Er weist aber mit Recht darauf hin, daß der Mensch als Ganzes umfassender angelegt ist, als es seine logischen Systeme beschreiben können (174). Aufgrund seiner Intiutionstheorie hätte der Verf. diese Unstimmigkeit aufheben können. Diese Theorie, der originellste Teil des Werkes, würde eine entsprechende Vertiefung und argumentierende Absicherung verdienen. Die transzendental ableitbare Unbegrenztheit des menschlichen Geistes ist es, die auch die Willensfreiheit des Menschen ermöglicht, die durch die bruchstückhafte Erkenntnis der Zukunft entgegen der Ansicht des Verf. eher eingeschränkt als eröffnet wird. (S. auch W. Büchels Beitrag in Zeitsch. allg. Wissenschaftstheorie *13* 1/1982).

J. Boór

2. Neuere Strömungen

Ollig, Hans-Ludwig, *Religion und Freiheitsglaube.* Zur Problematik von Hermann Cohens später Religionsphilosophie. Königstein: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum [Hain, Scriptor, Hanstein] 1979. 377 S.

Hermann Cohen, der Begründer und neben Paul Natorp und Ernst Cassirer wichtigster Vertreter der Marburger Schule des Neukantianismus, hat zwar in allen Philosophiegeschichten jüngeren Datums einen festen Platz, doch gibt es heute kaum noch jemanden, der es für sinnvoll hält, ihn dort nicht einfach ruhen zu lassen. Die letzte große Cohen-Monographie (von Walter Kinkel) stammt aus dem Jahre 1924.

Daß die Untersuchung des Cohenschen Ansatzes, gerade auch seiner Religionsphilosophie, aber nicht zur bloßen Fleißübung in Sachen Philosophiehistorie geraten muß, sondern durchaus einen Beitrag zur Sachdiskussion der Gegenwart leisten kann, und zwar selbst dann, wenn auf hermeneutische Klimmzüge unter dem Diktat des Aktualisierungsinteresses verzichtet wird, dokumentiert die vorliegende, leicht überarbeitete Fassung der Dissertation von Hans-Ludwig Ollig. Im Rückgriff auf einen zu wenig beachteten Interpretationsansatz des frühen Cassirer, der anhand der Kant-Kommentare und des „System(s) der Philosophie" das Kantische „Bestimme dich aus dir selbst" als Leitidee Cohens herauszustellen sucht, formuliert O. als Generalthese seiner Arbeit, das Grundthema von Cohens philosophischem Schaffen (bis hin zum Spätwerk) sei die Bewährung seines idealistisch-jüdischen Freiheitsglaubens. An der Religionsphilosophie der Berliner Zeit möchte der Verf. die Entfaltung dieses Themas eingehender analysieren. Doch: „Soll die religionsphilosophische Konkretion dieser Thematik nicht in der Luft hängen, dann muß auch deren allgemeinphilosophische Konkretion in die Betrachtung mit einbezogen werden" (4), dann muß im Durchgang durch Cohens Opus im ganzen deren sachliche Vorbereitung sorgfältig verfolgt werden.

Die Einteilung der Arbeit entspricht diesem Vorhaben: *Teil 1* (9–47) behandelt „Cohens philosophische Ursprünge", der umfangreiche Teil 2 (48–229) mit dem Titel „Cohens systematischer Ansatz" befaßt sich mit der Kant-Interpretation (54–109) und dem „System" (109–229), Teil 3 (230–352) mit „Cohens späte(r) Religionsphilosophie". Ein kurzer „Ausblick" (353–365) beschließt die Abhandlung.

In seiner Untersuchung der *Ursprünge von Cohens Denken* berücksichtigt der Verf., die opinio communis differenzierend, neben den speziellen Rahmenbedingungen Völkerpsychologie (37–44) und Neukantianismus (23–37) auch die allgemeine philosophische Situation der 60er Jahre (13–23) sowie den besonderen lebensgeschichtlichen Kontext (10–13). Dieser ist nach O. durch zwei (sich überschneidende) Spannungsfelder bestimmt, deren synthetisierende Aufhebung Cohen zeitlebens beschäftigt; das eine betrifft „das Verhältnis des Juden Cohen zu seiner deutschen Umwelt", das andere des rationalistischen Systemdenkers Cohen zu seiner tief im Emotionalen verankerten Religiosität". – Mit dem Stichwort ‚Synthese' läßt sich aber auch, wie O. im Anschluß an die Forschungen von Hans-Martin Saß überzeugend darlegt, die allgemeine philosophische Problemlage der 60er Jahre charakterisieren: Nach der Phase der Destruktion der idealistischen Tradition in den 30er und 40er Jahren, dem Materialismusstreit der 50er Jahre, rückt im darauffolgenden Jahrzehnt der Versuch einer Vermittlung der veränderten wissenschaftlichen (und gesellschaftlichen) Gegebenheiten mit den Werten der idealistischen Tradition ins Zentrum des Interesses. Neukantianismus und Völkerpsychologie sieht der Verf. auf dieser Entwicklungslinie: Denn das Spezifikum der Kantrezeption des Neukantianismus – dieser nicht ganz unproblematische komplexe Begriff wird gründlich analysiert – liegt im Gegensatz zur spekulativen und systemgebundenen Deutung durch den Spätidealismus (Weisse, Fichte, Lotze) in seinem erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretisch-methodologischen Grundmotiv. Die Auseinandersetzung mit der materialistischen Popularphilosophie und dem naturwissenschaftlichen Objektivismus wird so geführt, daß man – „zugegebenermaßen einseitig und eklektizistisch – auf das antiobjektivistische Moment bei Kant rekurriert, das in dem genuin Kantischen Begriff des Apriori impliziert ist" (35). In die gleiche Richtung zielt die Kritik der Völkerpsychologie an den sich positivistisch verstehenden Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften. Lazarus und Steinthal wollen mit ihrem Konzept einer sozialpsychologischen Deutung kultureller Phänomene (das Cohens erste Veröffentlichungen aus den Jahren 1865–69 wesentlich bestimmt) das idealistische Freiheitsmoment gegen einen planen Kulturpositivismus durch den empirischen Aufweis ihrer subjektiven Vermittlung verteidigen. Allerdings mit unzureichenden Mitteln. „Faktisch fällt man sowohl im frühen Neukantianismus, der das Kantische Apriori als angeborene Gattungsorganisation mißversteht, als auch im Falle der Völkerpsychologie, die die geistige Spontaneität in der Mechanik psychischer Prozesse festzumachen sucht, auf höherer Ebene doch wieder in einen Objektivismus zurück" (48). – Die kritische Reflexion dieser Inkonsequenz bringt Hermann Cohen auf den eigenen Weg.

Den *systematischen Neuansatz* deutet O. im Zusammenhang seiner hermeneutischen Vorbemerkungen zu *Teil 2* (48–59) formal vom „zentralen Moment der Erzeugung qua poietischer Praxis (her) als operative Theorie, und zwar näherhin als operativ-funktionale Theorie" (48): Ausgangspunkt sind nicht ‚bloße Gegebenheiten', sondern die auf ihre sie ermöglichenden Bedingungen hin zu reflektierenden menschlichen Handlungen (Operationen) in Wissenschaft und Kultur, durch die ‚Wirklichkeit' konstituiert wird. Der Formalismus operativ-funktionaler Begründung dient jedoch – dies ist die eigentliche Pointe der Cohen-Interpretation des Verf. – einem „praktischen Worumwillen", der Rechtfertigung einer ethischen „Anthropologie radikaler Selbstbestimmung" (53). Der gängigen geltungs- und systemtheoretischen Cohen-Interpretation Hans Wagners und seiner Schule wird damit eine stärker an der Philosophie nach dem Weltbegriff orientierte Auslegung zur Seite gestellt. Es wird der Versuch unternommen, „Cohens systematischen Ansatz gewissermaßen gegen den Strich auf seine existentiellen Implikate hin zu interpretieren" (54), so daß verständlich wird, warum Cohen sein Lebenswerk mit einer Religionsphilosophie und nicht, wie ursprünglich geplant, mit einer Psychologie als Zusammenfassung der einzelnen Systemteile beschließt.

Die erste Entwicklungsstufe der operativen Theorie Cohens bilden die Schriften zu den drei Hauptwerken der Kritischen Philosophie: „Kants Theorie der Erfahrung", 1871 (54–79); „Kants Begründung der Ethik", 1877 (79–93); „Kants Begründung der Ästhetik", 1889 (93–102). Schon auf dieser Stufe wird, so faßt O. das Ergebnis seiner

Untersuchungen zusammen (102–109), die ursprüngliche Kantische Systematik um eines konsequent operativen Vorgehens willen beträchtlich modifiziert: In jeder der drei Provinzen des Geistes geht es um die „Erzeugung" eines bestimmten Kulturgegenstandes; es werden die „Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung, der moralischen Erkenntnis und des ästhetischen Gefallens zurückgeführt auf apriorische Leistungen des transzendentalen Bewußtseins, das als ‚letzte Quelle aller objektiven Besitze' (. . .) ineins als formale Begründung und sachliche Herstellung (. . .) der genannten Gegenstände fungiert" (103 f.). Das konkrete Subjekt verschwindet zugunsten des transzendentalen Kultursubjekts. Und das Kantische Ding an sich wird zum bloßen Grenzbegriff, der die Unendlichkeit unserer Erkenntnisaufgabe anzeigen soll. – Den in den Kantschriften angelegten Ansatz denkt Cohen dann im „System der Philosophie" – „Logik der reinen Erkenntnis", 1902, „Ethik des reinen Willens", 1904, „Ästhetik des reinen Gefühls", 1912 – konsequent zu Ende. Der Übergang zu dieser zweiten Entwicklungsstufe der Philosophie Cohens erfolgt jedoch bereits in der 1883 veröffentlichten Abhandlung „Das Prinzip der Infinitesimalmethode", wo die Kantische (!) Trennung von Anschauung und Denken ganz aufgegeben und in Anknüpfung an Kants Theorie der intensiven Größe das ihr spezifische Gesetz der Kontinuität zum Prinzip des Ursprungs für das endliche Etwas bestimmt wird. Leider ist der Verf. nicht näher auf sie eingegangen, sondern verweist lediglich auf das „System", in dem dieser Gedanke entfaltet werde. Das ist in der Tat der Fall; denn nunmehr wird das jeweils bezogene Faktum rein „aus dem Zusammenhang produzierenden Bewußtseins begriffen" (D. Adelmann, zit. 209). Als operatives Grundaxiom fungiert die These: „Die Erzeugung ist das Erzeugnis". Der Autor geht ausführlich (unter breiter Berücksichtigung der Sekundärliteratur) auf die drei Systemteile ein („Logik": S. 110–142; „Ethik": S. 142–172; „Ästhetik": S. 172–204) und ist bemüht, die immer wieder von Sprüngen durchzogenen Gedankengänge sorgfältig nachzuzeichnen. Dabei wird deutlich, welche Fülle von Themen Cohen zugleich zu behandeln sucht, wie er daran freilich auch scheitert. In erster Linie aber zielt die Darstellung der „System"-Schriften auf den Nachweis, daß die innere Ambiguität der Philosophie Cohens wesentlich durch deren operativ-funktionale Grundintention bedingt ist, und zwar deshalb, weil sie eine adäquate Behandlung und die Bewältigung des Problems der Gegebenheit (quoad obiectum et quoad subiectum) verhindert. O.s Ergebnis: Das ungelöste Empfindungsproblem markiert die Grenze des Versuches der „Logik", durch die Auffassung des Gegenstandes als x unendlicher Bestimmbarkeit die ontologische Problematik zu eliminieren. In der „Ethik" ergeben sich Schwierigkeiten einmal aus Cohens Bemühung, „den Willen nicht auf das Denken der Gesinnung und der Absicht abzuschließen, sondern die Methode der Reinheit in die ausführende Tat hineinzustrecken" (132, zit. 171), zum anderen aus der Frage nach der Realisierbarkeit des sittlichen Ideals im Geschichtsprozeß. „Im ersten Fall wird der transzendental-logische Ableitungsgang verlassen zugunsten des empirischen Aufweises einer psychischen Funktion (. . .), im zweiten Fall tritt durch die Einführung Gottes als des Garanten für die Verwirklichung des Sittlichen die Frage nach dem logischen Status dieser Hypothesis auf, insofern sie keine ‚logisch-methodische', sondern eine ‚existentiale' Möglichkeit impliziert" (171). Stärker noch als die „Ethik" beherrscht die „Diskrepanz zwischen Cohens operativem Begründungsversuch und seinem gleichzeitigen Rekurs auf psychologische Tatbestände" (202) die Grundlegung der „Ästhetik". In dieser Schrift rückt zwar erstmals der Begriff des Individuums ins Blickfeld der Überlegungen, doch dringt Cohen hier ebenso wie im nicht ausgeführten Psychologiekonzept (das in einem besonderen Kapitel der Arbeit kurz besprochen wird) „nicht zum konkreten Menschen durch, sondern nähert sich diesem Problem wiederum nur in methodischer Verschlüsselung" (215). – Legt man, wie es im Rückblick auf den Weg durch das „System" am Ende des zweiten Teiles geschieht, die ausgeführte Gestalt des Cohenschen Ansatzes „extern" als Transzendentalphilosophie oder als Geschichtsphilosophie aus, kann das nach O. den Eindruck der Ambivalenz nur bestätigen: „So ist im Sinne Cohens das Denken einerseits ‚autonomes Prinzip, reine Erzeugung', aber andererseits doch nicht so, ‚daß aus seiner Bestimmtheit alles Bestimmte abgeleitet werden könnte', vielmehr bleibt es rückgekoppelt an das Faktum der Wissenschaft, bzw. Kultur" (218). Und die Geschichte wird zwar als Ort ungebrochener Selbstrealisierung menschlicher Freiheit verstanden, doch muß zur Sicherung des postulierten unendlichen Kulturfortschritts auf eine nichtmenschliche Instanz, eben auf Gott zurückgegriffen werden. Zu Recht bezieht der Verf. diesen Befund auf Dieter Henrichs These über die Grundstruktur der modernen Philosophie.

Denn Cohen scheitert genau an dem Problem, das nach Henrich den Entwicklungsprozeß der neueren Philosophie überhaupt determiniert; er bekommt die ihr gestellte Aufgabe nicht in den Griff, „beides zugleich zu sein: Theorie der Autonomie und Erkenntnis der Ursprünge autonomen Denkens" (Henrich, zit. 226), Theorie der Freiheit und Erkenntnis der nicht verfügbaren Voraussetzungen menschlicher Selbstverwirklichung. O. umschreibt den Sachverhalt in seiner abschließenden Charakterisierung der Theorie Cohens wie folgt: „Richtig herausgearbeitet ist das Moment der Freiheitstranszendenz auf unendliche Verwirklichung hin ... Unbefriedigend bleibt hingegen Cohens Behandlung der praktischen Vermittlung des Freiheitsvollzugs ... Denn die Faktizität der Objektwelt als des Materials menschlicher Freiheit bzw. des konkreten Subjekts als des Vollzugsorgans menschlicher Freiheit ist unterbestimmt, wenn sie lediglich als unendliche Konstitutionsaufgabe gesehen wird ... Die für den Freiheitsvollzug vorausgesetzte Faktizität kann also gerade nicht in den Vorgang operativer Konstitution zurückgenommen werden ..." (226).

Mit der Frage, ob *Cohens späte Religionsphilosophie* – „die durch die Behandlung des Verhältnisses ‚Einziger Gott – Individuum' gekennzeichnet ist und so den konkreten Ort von Cohens Freiheitsglauben angibt" (247), ihn also nicht mehr nur indirekt als Apriori (Kant-Interpretation) oder transzendental-subjektive Hypothesis (System) thematisiert – dem Problem der faktischen Vermittlung des Freiheitsvollzugs besser gerecht zu werden vermag, ist der Leitfaden für den *dritten Teil* von O.s Dissertation bezeichnet. Die Diskussion dieser Frage erfolgt vor dem Hintergrund des in den 20er Jahren beginnenden Auslegungsstreits um eine „existentiell-ontologische" oder eine „methodologisch-idealistische" Interpretation des Spätwerks sowie vor dem Hintergrund aktueller religionsphilosophischer Auseinandersetzungen. – Bevor O. sich jedoch Cohens wichtigsten Beiträgen zur Religionsphilosophie, der 1915 erschienenen Programmschrift „Der Begriff der Religion im System der Philosophie" (= BR, 247–274) und dem 1919 aus dem Nachlaß veröffentlichten Werk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums" (= RV, 275–352) zuwendet, entwickelt er zunächst kurz dessen systematische Position in Sachen Religion während der Marburger Jahre (231–247). Dabei ist es sein Ziel zu zeigen, daß bereits zu dieser Zeit die Problematik der Berliner Schriften „grundgelegt" ist, und verständlich zu machen, „wie die neben der Beschäftigung mit dem System der Philosophie gewissermaßen nur eine sekundäre Rolle spielende religionsphilosophische ‚Seitenlinie' der Marburger Zeit in die religionsphilosophische ‚Hauptlinie' der späten Berliner Zeit einmünden konnte" (232).

In BR, wo Cohen erstmals für alle Systemteile den Gedanken vom Sonderbeitrag der Religion für das Kulturleben der Menschheit entfaltet, erfolgen O.s Darstellung zufolge die entscheidenden Weichenstellungen für jene Entwicklung, die schließlich in RV voll zum Tragen kommt. Sie ist in den Rezensionen von E. Troeltsch und K. Bornhausen, deren kritischer Würdigung sich der Verf. weitgehend anschließt, treffend beschrieben. So hebt Troeltsch hervor, „daß hier in die reine Systematik ein reales Lebenselement einbricht, eine starke jüdische Religiosität, die weiß, daß Gott nicht ... bloße Garantie der Zukunftsmenschheit ist" (zit. 270). Die Gottesvorstellung – so Bornhausen – „erhält von der Korrelation mit dem Individuum allein einen neuen begrifflichen Inhalt, die objektiven ethischen Werte werden jetzt individuell in religiöser Sprache formuliert"; es wird der „ganze religiöse Gedankenkreis von Cohen in das Gleichnis eingesponnen, Gott sei eine dem Menschen korrelate und mit dem Individuum in zweckvoller Wechselbeziehung stehende Potenz" (zit. 271). Freilich, O. betont in seiner Untersuchung ebenso wie die beiden genannten Autoren auch, daß Cohen in BR nicht eine grundsätzliche Revision der Marburger Position im Sinn hat: Es wird nach der Stellung der Religion innerhalb des Systems gefragt. Mit ihr darf nach Cohen nicht anders als mit den anderen „Grundmächten der Kultur" verfahren werden. „Von ihrer Faktizität gehen wir aus und fragen daraufhin nach ihrem Rechte" (8 zit. 248). Gleichwohl bildet sie für ihn „an sich ... keine hinlängliche Instanz für die transzendentale Anfrage", – die „Einheit des Systems weist keine Lücke auf, welche die Religion ausfüllen könnte" (10 zit. 249). Anders formuliert: Die „Eigenart" des Kulturfaktums Religion verdankt sich für Cohen eben nicht einer selbständigen, d. h. Denken, Wille und Gefühl nebengeordneten Bewußtseinsrichtung, sondern ist „bedingt durch einen neuen Inhalt, durch eine neue Modifikation desjenigen Inhalts, dessen Erzeugung durch eine reine Bewußtseinsart bereits gesichert ist" (44 zit. 250). Dementsprechend besteht die Aufgabe der Religionsphilosophie darin, die Vorbedingungen zu durchdenken, die in den systematischen Richtungen des Bewußtseins für die religiöse

Eigenart vorliegen und dem Begriffe des Systems gemäß verwendet und aufgesogen werden müssen" (15 zit. 249).

Die in diesem Satz ausgesprochene ‚transzendental-subjektive Sicht' (von Religion) wird in Cohens Opus postumum beibehalten. (Insofern also unterscheidet sich das Spätwerk im ganzen nicht von den frühen Beiträgen zur Religionsphilosophie und dem System.) Weit mehr noch als in der Programmschrift jedoch finden sich nunmehr „religionsphänomenologische Passagen neben solchen, die eine Rationalisierung religiöser Inhalte implizieren" (341). Unter den Stichworten Volk Israel, bzw. Gesetz, Gebet, Tugend und unter dem Stichwort sündiges Individuum diskutiert Cohen im Rahmen seiner Arbeit im Freiheits/Autonomieproblem jetzt auch ausführlich die gesellschaftliche und religiös-institutionelle sowie die individuelle Vermittlung des religiös-sittlichen Freiheitsvollzugs. Und spätestens dieser Zusammenhang offenbart auf unübersehbare Weise die Bedeutung des „a priori judaïque" (Dussort) für Cohens systematischen Ansatz. Mit Recht betont O. daher in seinem Resümee zu RV (329–337): „Es (sc. das a priori judaïque) wirkt sich qua Freiheitsglaube nicht nur als psychologische Verstärkung eines bereits anderwärts feststehenden Standpunktes aus, sondern geht als innerstes Movens von Cohens Schaffen unmittelbar in seinen Ansatz ein, ohne daß man, plakativ gesprochen, das Idealistische und Jüdische im nachhinein fein säuberlich auseinanderdividieren könnte" (337). – Angesichts der Fülle von Themen, die Cohen in RV zu durchdenken sucht, kann es nun kaum überraschen, wenn eine überzeugende systematische Zuordnung der transzendentalen und der phänomenologischen Thematisierungsebene nicht gelingt. Von daher wird auch verständlich, warum RV sowohl als Inauguration eines „neuen Denkens" (Rosenzweig) wie auch als bloße Fortführung des idealistisch-kritizistischen Ansatzes gedeutet werden konnte. O.s Untersuchung, die sich auf die Themen Gotteslehre, theologische Anthropologie, Messianismus, Unsterblichkeit und politische Theologie konzentriert, stellt eine gelungene Weiterführung der bisher wenig beachteten Interpretation von Miskotte dar. Letzterem zufolge muß man bei der Deutung von RV davon ausgehen, daß für Cohen die Korrelation (!) als Ganze das ens realissimum ist, und läßt sich erst auf dieser Basis die Frage nach dem Status der Relate sinnvoll diskutieren. „Von hierher kann – so der Verf. – am ehesten die innere Einheit von RV Cohen-immanent aufgewiesen werden ... Inhaltlich ist das, was Cohen mit Korrelation bezeichnet, identisch mit dem Vollzug von Freiheit im religiös-sittlichen Bereich. Der monotheistische Gott fungiert als das unendliche Wovonher ... dieses Freiheitsvollzugs ... Auch wenn Gott ‚nur' Voraussetzung des Freiheitsvollzuges ist, darf er nicht als bloße Idee im Sinne einer leeren Abstraktion verstanden werden, sondern erweist sich, insofern der Freiheitsvollzug statthat, als reale Macht desselben, ebenso wie die vollziehende Freiheit in realer Mächtigkeit zu denken ist" (335).

Die Interpretation schließt mit einem Versuch, die „aktuelle Problemanzeige" (337–352) und „Ansatzpunkte zum Weiterdenken" (353–365) von RV herauszuarbeiten. Beide Abschnitte geben eine Vielzahl von Anregungen und in sich jeweils bedenkenswerten Perspektiven zu methodischen und inhaltlichen Problemen gegenwärtiger Religionsphilosophie. Der Autor diskutiert u. a. das Verhältnis von Vernunft- und Offenbarungsreligion im Hinblick auf den universalen Geltungsanspruch der jüdisch-christlichen Tradition, im Zusammenhang der Analyse des religiösen Aktes das Verhältnis von Reflexion und Erfahrung, sodann das Problem des Zusammenhangs von Kultur und Religion: Ist Religion zureichend als umweltstabilisierende Wirklichkeitskonstruktion zu bestimmen, der Kontext sozialethischer Kontingenzbewältigungspraxis der adäquate Referenzrahmen für Religion? Und vor allem das Grundproblem aller neuzeitlichen Religionsphilosophie, wie Gott unter der Bedingung menschlicher Freiheit gedacht werden kann. Doch wäre weniger hier mehr gewesen; das gebotene Panorama ist zu vielseitig. Dadurch entsteht der Eindruck der Diskontinuität. Zudem fällt auf, daß manchmal etwas sprunghaft und oft nur knapp auf Cohen Bezug genommen wird. Gleichwohl – am positiven Gesamturteil rüttelt dieser Einwand nicht: Olligs Arbeit ist, aufs Ganze gesehen, die heute wohl beste Cohen-Monographie.

K. Ebeling

Ollig, Hans-Ludwig, *Der Neukantianismus.* (Sammlung Metzler 187). Stuttgart: Metzler 1979. IX/175 S.

Der Neukantianismus, der in der Hauptsache beinahe in die bloße Historie abgedrängt zu sein schien, wird hier kraftvoll und kundig in Erinnerung gerufen, und das

von einem der besten Kenner. Hans-Ludwig Ollig, dessen Abhandlung *Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von Hermann Cohens später Religionsphilosophie* (1979) noch auszuschöpfen bleibt, stellt seiner bei Karl Lehmann entstandenen Dissertation eine beachtliche lexikalische Übersicht über mehr als ein Jahrhundert neukantianischer Varianten zur Seite, die gleichermaßen für den Anfänger wie für den grundsätzlich Kundigen sogleich unverzichtbar geworden ist. Ebenso der nuancierte bibliographische Abriß von O. Liebmann und F. A. Lange bis zu R. Zocher, W. Cramer und H. Wagner wie die nachfolgende ausgewogene Problemanzeige der neukantianischen Strömungen vergegenwärtigen eindringlich, daß ein *Ende* des Neukantianismus gar nicht abzusehen ist. Es wäre zwar nicht deckungsgleich, aber doch gleichzeitig mit dem Ende einer Auseinandersetzung mit Kant selbst. Insbesondere die der Frankfurter Schule Cramers und der Bonner Schule Wagners Verpflichteten entheben dieser Sorge, wenn sie denn bestünde. Die Bemerkung des 25jährigen Otto Liebmann, „damals sah es bei uns einen Moment lang so aus, als sei die Philosophie entweder ganz in den Boden der Spezialwissenschaft eingesickert oder nur noch als der Vergangenheit überlassenes Gut historiographischer Darstellung vorhanden" (*Kant und die Epigonen* [1865] 223), mag inzwischen manchem anmuten wie 1965 notiert. H.-L. O.s Verdienst ist es, jedem, der an die große Tradition einer Rückkehr zu Kant anknüpfen will und muß, den mühsamen Weg der erst selbst zu begehenden Irrtümer abzukürzen und schneller das zu erkennen, was trägt.

Neben der neukantianischen Wirkung auf die Theorie der Natur- und der Geisteswissenschaften einerseits, die Sozial-, Rechts- und Erziehungsphilosophie andererseits gilt zu Recht der Religionsphilosophie des Neukantianismus besonderes Interesse. Zeigt sich in ihr doch besonders eindringlich die Krise. Auch darin ist die Darstellung O.s zuverlässig. Die neokantianische Philosophie der Religion läßt, wie vertraut, nicht immer mehr gut erkennen, welche m. E. gerade auch für die Theologie befreiende Wirkung von Kants eigener Kritik der Religion ausgegangen war und weiter ausgeht. Die vorherrschende Reduktion der Religion auf eine Variante der Ethik, jedenfalls die inzwischen erstaunliche Verfügung über einen Gott als ‚Kulturwert' und der dadurch unkenntlich gewordene Gott Hiobs zeigen auch Fruchtloses am Neukantianismus, das nicht wiederholt werden sollte, aber wohl doch wiederholt werden wird. Die Neigung des geradlinigen Neukantianismus, die Subjektivität des Subjekts zu überschätzen, sieht man etwa von der Spätphilosophie Cohens und Natorps ab, stößt auf die insoweit überragende Modernität Heideggers, der sich immer wieder dagegen verwahrt hatte, den Gott zu einem ‚Wert' herabzuwürdigen, aber auch auf die diagnostische Kraft und Entschiedenheit von Habermas, der sich weigert, den Gott kommunikativ zu verrechnen. Mit O. zu sprechen: „das Moment der Unverfügbarkeit, das den Gott der klassischen religiösen Tradition auszeichnet" (159), droht im Neukantianismus vergessen zu werden. Das Beispiel mag erneut ins Gedächtnis rufen, wie gefährlich es ist, ‚Schulen' zu bilden und sich ‚Schulen' anzuschließen, man habe denn die Größe eines Max Weber. Auch deshalb tut es gut, O. zu lesen, der selbst kein Neukantianer ist, soweit ich ihn verstehe. Mit Spannung darf auf die von ihm geplante Textsammlung zum Neukantianismus bei Reclam gewartet werden. H. Ebeling

Kleppel, Erich, *Autonomie und Anerkennung.* Eine Untersuchung des Verhältnisses der Grundlagen der südwestdeutschen Kantschule zum Sittlichkeitsbegriff Kants (Europ. Hochschulschriften R. XX, 31). Frankfurt/M. – Bern – Las Vegas: Lang 1978, 216 S.

Die Forschungssituation in puncto Neukantianismus im allgemeinen und südwestdeutscher Schule im besonderen ist nach wie vor unbefriedigend. Daher leitet der Verf. seine Untersuchung über den systematischen Ansatz der südwestdeutschen Schule mit einem Blick auf dieselbe ein. Ihm sei, so schreibt er, „bei Durchsicht der Sekundärliteratur über den SW-deutschen Neukantianismus keine zusammenhängende und zusammenfassende Darstellung der philosophischen Grundposition desselben zu Gesicht gekommen" (17). Dieses Manko sei um so gravierender, als im übrigen eine Menge von Literatur zu Sachfragen existiere, die sich im Laufe der Entwicklung des Neukantianismus ergeben hätten. Im Vordergrund stehe das Interesse an der vom südwestdeutschen Neukantianismus entwickelten Methodik der Kulturwissenschaften. Dessen ungeachtet sei eine Beschäftigung mit der philosophischen Grundposition dieser neukantianischen Schulrichtung erforderlich. – Im Sinne dieses Desiderats bemüht sich K. um eine „text-

immanente und möglichst originalgetreue Wiedergabe" von deren philosophischem Ansatz, d. h. der „Wertlehre im engeren Sinne" (13) auf dem Hintergrund der Kantischen Problemstellung. – Als bleibendes Verdienst Kants wird herausgestellt „die Bereicherung des philosophischen Problemkatalogs um die transzendental-problematische (in der theoretischen Philosophie) sowie um die transzendental-apodiktische Fragestellung (in der praktischen Philosophie)" (12).

Als Grundthese des südwestdeutschen Neukantianismus stellt K. dagegen die „Wertbetroffenheit der elementaren Subjektivität" heraus, die weniger im praktischen als im theoretischen Bereich zum Tragen komme, was eine Beschränkung auf die ethischen Werte verbiete: „Das Charakteristische des Wertes ist nicht, bloß eine ihn praktisch anerkennende Handlung zu fordern – das käme auf einen bloßen Wortstreit zwischen moralischem Imperativ und Wert hinaus –, sondern sich ebenso in Bereichen bemerkbar zu machen, die gegen Handlungsaufforderungen zunächst indifferent erscheinen. Daß nicht nur jede Tätigkeit, sondern jeder bewußte Subjektzustand wertgeleitet ist, hat als die eigentliche, umgreifende Leistung des Wertbegriffs zu gelten" (18). Der Vergleich zwischen der Kantischen und der neukantianischen Position geht, darin dürfte das wesentliche Ergebnis der Untersuchung K.s liegen, zuungunsten der letzteren aus. – Auf Windelband geht K. nur kurz ein, da er „in seinem ... Denkansatz ... weder mit Kant noch mit dem Neukantianismus in Deckung zu bringen ist" (ebd.). K.s Hauptaugenmerk gilt vielmehr Rickert, dessen Erkenntnislehre mit Kant die negative Stoßrichtung gemein hat. Allerdings geht Rickert noch über Kant hinaus. „Während Kants Analytik der reinen Vernunft allein auf die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt zusteuert, womit die notwendigen, für sich nicht hinreichenden Bedingungen von Erkenntnis gemeint sind, will Rickert darüber hinaus eine Doktrin des richtigen Erkennens liefern, nicht nur einen Garant der Möglichkeit von Wahrheits*findung*, sondern eine solche für die materielle Wahrheit schon vorliegender Sätze a posteriori" (ebd.). In den Kant gewidmeten Ausführungen zeigt K., daß Rickert die Ausgangsfrage der kritischen Erkenntnistheorie stillschweigend mit derjenigen verquickt, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Erkenntnis qua *Prozeß* in Gang kommt bzw. sich fortsetzt (18). Nicht mehr „die ursprüngliche Synthesis", sondern „diejenige einer Folge von Produkten der ersteren" stehe zur Debatte. Denn nur an diese, nicht an jene sei eine Dialektik der Vernunft anzuschließen. Folglich muß, so K.s Folgerung, „eine Verbindung von Verstandeskategorien und praktischem Gesetz ... bei Kant auf eine viel sublimere Art ... gesucht und gefunden werden" als im Neukantianismus, wo man mit der „plakativen Behauptung des praktischen Primats" (ebd.) arbeitet. – Die gemeinsame Wurzel des praktischen Primates bei den Neukantianern und des Primates der praktischen Vernunft bei Kant liegt zwar im Begriff der Autonomie. Indem der Neukantianismus diesen aber mit dem Begriff des transzendentalen Wertes identifiziert und seine „übergreifende Gültigkeit für alle ‚Abteilungen der Vernunft', d. h. für jedes subjektspezifische Verhalten behauptet" (20), beraubt er ihn, wie K. sagt, seiner eigentlichen Bedeutung. Gerade die „Ablösung des Wertbegriffes von dem scheinbar letzten Hindernis an seiner universalen Gültigkeit" mache ihn zu einem „subjektiven Blendwerk". Durch die „Ausklammerung des Modus des Anerkennens aus dem Begriffe des Selbstzwecks" erscheint dieser „niemals als er selbst, sondern stets in den Grenzen des Anerkennungsmodus" (ebd.). Die Anzahl der spezifischen Grundwerte hänge von der Anzahl der spezifischen Grundmöglichkeiten ab, zu ihm Stellung beziehen zu können. Bei Kant hingegen werde das Anerkennen gleichwertig in den Begriff des Selbstzwecks einbezogen. „Indem etwas um seiner selbst willen anerkannt wird, geschieht auch das Anerkennen um seiner selbst willen" (ebd.).

Aufs Ganze gesehen diagnostiziert K. für den neukantianischen Wertbegriff eine Reihe von Inkonsistenzen. Er spricht von einem Unbehagen, das auch bei einer vollständigen Analyse der Wertbedeutung innerhalb der neukantianischen Systeme noch bleibt und weniger auf einer mangelnden Definition des allgemeinen Wertbegriffs basiert als auf der „Unmöglichkeit der Einsicht in das, was wohl unter diesen Allgemeinbegriff als seine Besonderungen falle" (ebd.). Einzig Lask habe hier eine Klärung versucht, sei aber über den Hinweis nicht hinausgekommen, die „inhaltliche Ausdifferenzierung der rein formalen Geltungssphäre geschehe auf Veranlassung des Kontaktes mit dem logisch nackten Material" (ebd.). Hinzu kommen auch für den formalen Wertbegriff „nicht zu beseitigende Unklarheiten bezüglich dessen, was seine Geltung heißen soll" (21). – K.s Fazit: Der neukantianische Versuch der Begründung der Wertphilosophie sei „zum Scheitern verurteilt". Es sei daher auch „müßig, sich um die Va-

lenz des Wertbegriffs, sei es bei Rickert und seinen Weggefährten oder überhaupt, und um die Übertragbarkeit des Wertgedankens auf die Grundlagen der Kantischen Philosophie zu sorgen, solange eine kompetente Philosophie der Werte noch nicht geschrieben ist" (ebd.).

Dieses negative Resultat legt natürlich die Frage nahe, warum denn die Untersuchung überhaupt unternommen wurde, zumal der Verf. gleichzeitig einräumen muß, „daß die Abschnitte über die Neukantianer lange Strecken hindurch von rein philologischer Natur und Interesse sind" (23). In seinem Vorwort geht K. dieser Frage nach. Wirkungsgeschichtliche Überlegungen weist er ab. Ihm kommt es vielmehr darauf an, „das Ansehen der philosophischen Sekundärliteratur als solcher zu stärken, ihre Eigenständigkeit als philosophisches Betätigungsfeld zu behaupten und zur Besinnung auf eine reine Praxis des philosophischen Sekundärschriftstellertums aufzufordern" (13). Diese Aufgabenbestimmung verbindet er mit dem „Bekenntnis, daß sowohl der Vorrat an philosophischen Einfällen zur Neige geht als auch die Zeit der interpretatorischen Durchdringung des Erstandenen gekommen ist" (14). Die Neukantianismuspartien seiner Untersuchung will er verstanden wissen als „ein Protokoll über die Grenzen des Verstehens, wobei der Weg durch die Hindernisse markiert wird, an denen nicht zu entkräftende Einwände das Weiterfolgen versperrten" (ebd.).

Ist dieses methodische Selbstverständnis des Verf. nicht frei von Eigenwilligkeiten, so gilt das nicht minder für die Sprache, in der die Untersuchung abgefaßt ist. Beides dürfte die Rezeption der Resultate dieser an sich verdienstvollen „Erstbearbeitung" (14) nicht gerade erleichtern. H.-L. Ollig S.J.

Ruh, Ulrich, *Säkularisierung als Interpretationskategorie.* Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte (Freiburger theologische Studien 119). Freiburg: Herder 1980. 478 S.

Die Dissertation befaßt sich nicht historisch mit dem Säkularisierungsprozeß in dessen Stufen und Einzelströmungen; sie geht auch nicht auf die damit verbundenen theologischen Grundfragen im Rahmen des Verhältnisses Glaube – Welt ein, sondern beschränkt sich weitgehend darauf, Aspekte der Interpretations- und Argumentationsfigur „Säkularisierung" bei bestimmten Autoren und in bestimmten Bereichen kritisch zu sammeln. – Das 1. Kap. versucht den gegenwärtigen Fragestand einführend zu umreissen. Religionssoziologische, säkularisierungstheologische, rechtsgeschichtliche und ideologiekritische Stellungnahmen zum Problem des Säkularisierungsbegriffs werden vorgestellt. – Im 2. Kap. verfolgt R. die Kritik Hans Blumenbergs an „Säkularisierung" als einer geistesgeschichtlichen Interpretationskategorie. Die These, daß „Säkularisierung" eine Kategorie abgebe, die neuzeitliche Geschichte aufzuschließen helfe, muß sich in der Erforschung dreier Problemfelder bewahrheiten: erstens im Bereich der Geschichte einzelner Gehalte der christlichen Überlieferung in der Neuzeit; zweitens im Bereich des Ursprungs und der Konstituentien der Neuzeit überhaupt; drittens im Problemfeld der genuinen Geschichte des Christentums bzw. dessen geschichtlichen Wandlungsmöglichkeiten (vgl. 64). – Das 3. Kap. behandelt den Begriff und das Problem Säkularisierung im Werk von Ernst Troeltsch. Dessen Opus bietet viele Möglichkeiten, den Begriff Säkularisierung als Interpretationskategorie für historische Zusammenhänge zu verwenden. Er ist bei Troeltsch noch nicht eindeutig bestimmt. – Wie die Entwicklung des Säkularisierungsbegriffs in der theologischen Diskussion von Emanuel Hirsch, Werner Elert, Karl Barth, Friedrich Gogarten und Peter Wust weitergetrieben worden ist, wird im 4. Kap. untersucht. – Die geschichtsphilosophische Seite der Säkularisierungsproblematik thematisiert R. entlang Karl Löwiths These, daß alle Philosophie der Geschichte ganz und gar abhängig sei von der theologischen Ausdeutung der Weltgeschichte als eines Heilsgeschehens. In der Einbeziehung der Vorgeschichte dieser These und auch zeitgenössischer Parallelentwicklungen kommen R.s Fähigkeit zur klaren und synthetisierenden Inhaltsangabe wie auch sein Problembewußtsein besonders gut zur Geltung. – Die interessante These Carl Schmitts: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe", bedenkt R. im 6. Kap. – Wichtig, da die philosophische und theologische Diskussion in die Literaturwissenschaft hinein erweiternd, ist das 7. Kap., in dem der „Säkularisierung als sprachbildender Kraft" nachgegangen wird. – Das 8. Kap. versucht einige Ergebnisse festzuhalten, geleitet durch die Frage nach dem Ort der Interpretationska-

tegorie zwischen Philosophie, Theologie und Neuzeittheorie. Der Begriff Säkularisierung ist nachgewiesenermaßen relativ unbestimmt und vielfältig verwendbar. Seine ideenpolitische Anfälligkeit fällt auf. Insbesondere die Theologie weist R. darauf hin, „daß bei der Argumentation mit dem Denkmodell Säkularisierung die Gefahr besteht, die unerläßliche Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken und der modernen Gesellschaft entweder zu sehr als Legitimitätsstreit oder aber zu retrospektiv zu führen, die eigentliche Diskussion dadurch aber eher zu umgehen als wirklich aufzunehmen" (360).

Insgesamt gesehen mag auffallen, daß ausdrückliche Reflexion auf hermeneutische Fragen fehlt, die es in bezug auf Möglichkeiten und Grenzen von Interpretationskategorien durchaus gibt, insbesondere wenn diese Kategorien die Geschichte betreffen. Von hierher hätte die Diskussion, nicht nur mit Karl Löwith, mehr Nahrung beziehen können. Auch mag man eine eigene positive Bestimmung von Säkularisierung und deren systematische, alle Bereiche integrierende Begründung vermissen. Jedoch ist es erklärtes und erreichtes Ziel der Quellenstudie, nur auf die genannten Autoren und die sie betreffenden bisherigen Erkenntnisse einzugehen, und zwar im Sinne einer Vorarbeit für gegenwärtige Auseinandersetzungen mit dem Problemfeld Säkularisierung.

F. T. Gottwald

Baumgartner, Hans Michael/Sass, Hans-Martin, *Philosophie in Deutschland 1945-1975. Standpunkte, Entwicklungen, Literatur.* Meisenheim: Hain ³1980. 58 S.

Es ist eine gewiß schwierige, aber eben deshalb auch dankenswerte Aufgabe, die sich Baumgartner im 1. Teil dieses Bändchens gestellt hat: in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit dessen, was in den letzten Jahrzehnten in der Bundesrepublik (und in Österreich) als Philosophie angeboten worden ist, gewisse Hauptlinien der Entwicklung sichtbar zu machen und so eine Übersicht zu ermöglichen. Er unterscheidet vier Phasen der Entwicklung, die sich natürlich nicht zeitlich scharf voneinander abheben, wie besonders in den Literaturangaben zu den einzelnen Abschnitten (26–31) deutlich wird. Die 1. Phase kennzeichnet er als die Zeit der Wiederanknüpfung an die Philosophie der 20er Jahre und an ältere Traditionen; sie ist vorherrschend bis Mitte der 50er Jahre. Die 2. Phase „läßt sich durch das Stichwort ‚Internationalisierung der philosophischen Forschung' kennzeichnen". Insbesondere geht es um die Rezeption der angloamerikanischen Philosophie, in der zugleich die Tradition des „Wiener Kreises" wieder aufgenommen wird. Auch die Diskussion um die philosophische Bedeutung der Logistik bereitete den Boden für eine internationale Öffnung der deutschen Philosophie. Ähnliches gilt von der Sprachphilosophie, während die Hermeneutik mehr auf deutsche Traditionen zurückgriff. Die 3. Phase kennzeichnet B. als „Phase der Konfrontation" einmal zwischen Kritischer Theorie und Kritischem Rationalismus, in der sich unversöhnbar einerseits ein Begriff der Vernunft als Einheit von Theorie und Praxis, andererseits die Ablehnung dieser Einheit als eines spekulativen Mythos entgegenstanden. Andere Konfrontationen gab es im Bereich der Gesellschaftstheorie und der politischen Philosophie. Die letzte, „erst einige Jahre dauernde Phase . . . läßt sich begreifen als Rückkehr zur kritischen, jetzt aber tatsächlich miteinander geführten Detaildiskussion. Sie ist bestimmt durch die merkliche Horizonterweiterung der ehemaligen Kontrahenten Analytische Philosophie bzw. Kritischer Rationalismus und dialektische Philosophie bzw. Kritische Theorie" (17). „Ihre Chance ist die gemeinsame Erkundung neuer Möglichkeiten im Stil kooperativer Kommunikation" (19). Es folgt ein Anhang mit sehr dankenswerten Zusammenstellungen von „Organisationsformen" (Hochschulen, wissenschaftliche Gesellschaften, Institute für Editionen usw.), Zeitschriften, Kongressen, Literatur. Im ganzen erhält man den Eindruck, daß die deutsche Philosophie sich heute weithin auf Rand- oder Teilgebiete beschränkt, während die großen zentralen Fragen fast nur mehr in den Editionen der „Klassiker" zur Sprache kommen.

Der 2. Teil, von *H. M. Sass* erarbeitet, behandelt die Philosophie in der DDR. Im Gegensatz zur bundesdeutschen Philosophie ist sie streng einheitlich: „Marxismus-Leninismus". „Die Dominanz der sowjetischen Herrschaft in Osteuropa hat den Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen sich die Philosophie der DDR entwickeln konnte" (33). „So prallen im Selbstverständnis von marxistisch-leninistischer Weltanschauung und wissenschaftlichem Sozialismus zwei Prinzipien aufeinander, deren Unverträglichkeit

nach einer plausiblen Aufhebung dieses Gegensatzes ruft: Wissenschaftlichkeit und Parteilichkeit" (34). S. legt ausführlich dar, wie man sich die Aufhebung dieses Gegensatzes zu einer notwendigen Einheit zurechtdrechselt. Weiter ist die Rede von der Kritik der „bürgerlichen" und „revisionistischen" Philosophie, von der Aneignung des philosophischen Erbes, der marxistisch-leninistischen Wissenschaftstheorie und den kulturellen und politischen Funktionen der Philosophie. „Das Prinzip der Parteilichkeit, für das die politische Partei die Richtlinienkompetenz hat, zwingt die Philosophie, sich in dem offiziellen Raum zu bewegen, der durch die Interessen der Staats- und Parteikader bestimmt ist" (43). Anerkannt wird allerdings, daß im Bereich der geschichtlichen Forschung ernstzunehmende Arbeit geleistet wird. Die „Philosophiegeschichte stimuliert das eigene philosophische Denken, und die philosophiegeschichtliche Interpretation läßt manches sagen oder auch durch den so Interpretierten sagen, was man direkt nicht als Produkt des eigenen Denkens hätte präsentieren dürfen", namentlich wenn solche Diskussionen nur denen zugänglich sind, die das moderne Gelehrtenlatein lesen können (43). J. de Vries S. J.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. *Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welte* in Verbindung mit *Robert Scherer.* Freiburg: Herder 1980 ff. Band 1: 136 S., Band 11: 136 S., Band 21: 143 S.

Unter Mitwirkung zahlreicher, international anerkannter Wissenschaftler sind im Herder-Verlag die ersten Bände der Enzyklopädie: „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" erschienen. Es ist nicht allein die interdisziplinäre Wahl der über 100 Mitarbeiter, sondern auch die Art der Ausarbeitung und gut verständliche Form der Darstellung der Einzelbeiträge, die dieser erst Ende 1982 vollständig vorliegenden Bibliothek besondere Aufmerksamkeit zuteil werden läßt. Abweichend vom Verfahren einer lexikalischen Ordnung und Präsentation des Themenstoffs wählten die Herausgeber das in Deutschland seltenere Modell der Enzyklopädie. Orientiert am großen Vorbild der ab 1751 unter der Leitung von D'Alembert und Diderot in Frankreich erschienenen „Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers" stehen die keineswegs auf Vollständigkeit und abschlußhafte Definitionen bedachten Beiträge und Essays in einem umfassenden Gespräch untereinander, das der Leser durch ein eingearbeitetes Verweissystem gut nachvollziehen kann. Dieser Dialog ist dem Leben des Christen in einer durch Säkularisierung, technische Rationalität und einen heraufgezogenen Nihilismus bestimmten Welt gewidmet und kann als eine Fortsetzung des Gesprächs auf der Ebene der Wissenschaften verstanden werden, das mit dem II. Vatikanischen Konzil in der katholischen Kirche aufgebrochen ist. So bildet denn auch die theologische Verarbeitung der Herausforderung der europäischen Aufklärung das, in vielen Einzelthemen variierte, Grundthema der „Enzyklopädischen Bibliothek".

Der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Aufklärung geht insbesondere der Band 21 der Reihe nach. Hier erörtert der Tübinger Fundamentaltheologe *Max Seckler* den klassischen Streitfall, der historisch zur wechselseitigen Abgrenzung und Feindschaft von Kirche und aufgeklärtem Bürgertum geführt hatte (28–54). Gemeint ist das Verhältnis von „Aufklärung und Offenbarung", das nicht zuletzt durch schwerwiegende Selbstmißverständnisse auf beiden Seiten belastet war. Seckler erblickt in der innertheologischen Überwindung des extrinsezistischen Verständnisses der Übernatürlichkeit des Offenbarungsgeschehens – im II. Vaticanum auch kirchenamtlich vollzogen – die entscheidende Wende in dieser Auseinandersetzung. Dem kirchlicherseits gewandelten Offenbarungsverständnis zufolge „teilt Gott sich selbst (Seipsum) mit" (57). Damit geht es „um eine Sinnfigur von Offenbarung, in welcher diese nicht mehr als autoritäre Mitteilung von Willensdekreten oder als Kundgabe übernatürlicher Lehren erscheint, sondern als Selbstmitteilung Gottes zur Teilhabe und Gemeinschaft, als Nahekommen der alles und alle erlösenden und richtenden Wirklichkeit Gottes" (58). Dieses interpersonale Offenbarungsverständnis ist geeignet, den „Sachbereich" theologischer Aussagen gegen den „Geltungsbereich" vernünftiger Kritik abzugrenzen, ohne diese unsachgemäß zurückzuweisen. Mit Blick auf das „Solvere rationes" des Thomas von Aquin fordert Seckler die Theologie auf, die gegen die Offenbarung eingebrachten Einwände argumentativ auf deren eigenem Feld zurückzuweisen, „nicht indem sie die Sache der Offenbarung rational zwingend demonstriert, sondern indem sie sich auf Ar-

gumente jedweder Art, die gegen die Sache des Glaubens sprechen, argumentativ einläßt" (69).

Während Seckler so das ein wenig zu harmlose Bild einer einträchtigen Korrelation und Vermittlung von Aufklärung und christlicher Botschaft entwirft, berücksichtigen andere Beiträge stärker die innere Dialektik der Aufklärung, zu der sich das Christentum in einer kaum aufhebbaren Spannung, sowohl argumentativ als auch institutionell-sozial, befindet. Ansätze hierzu bieten die Überlegungen der Politikwissenschaftler *Iring Fetscher* unter dem Titel „Ordnung und Freiheit" (8–39) und *Gesinde Schwan* unter der Überschrift „Partizipation" (44–78) im 11. Band der o. g. Bibliothek. In diesen beiden Aufsätzen wird – unter sozialwissenschaftlichem Aspekt – die „unvernünftige Form" der aufgeklärt-bürgerlichen Vernunft demonstriert, die aus dem biblisch-christlichen Impuls einer sozialen Veränderung einer folgenreichen Korrektur unterworfen werden muß (37; 76). Auch die Überlegungen *Henri Bouillards,* Fundamentaltheologe in Paris, im 1. Band reflektieren diese Differenz, wenn er den „radikalen Unterschied" (121) zwischen dem philosophischen und christlichen Transzendenzbegriff entwickelt. Sein dem Thema „Transzendenz und Gott des Glaubens" (88–131) gewidmeter Beitrag arbeitet in einer überzeugenden Weise die sachliche Kontinuität zwischen der platonischen Philosophie und der vom christlichen Zeugnis sich emanzipierenden neuzeitlichen Metaphysik seit der Aufklärung heraus. Daß die Tradition der philosophischen Reflexion des Absoluten, gleich ob in der Figur der Idee des Guten, des Über-Einen, des Seins, der spekulativen Idee oder des Sinns gefaßt, nicht als die „natürliche" Grundlage des christlichen Redens von Gott, nicht als „natürliche Theologie" in Frage kommen kann, zeigen sehr eindringlich die philosophischen Tendenzen der späten Neuzeit. Bouillard erörtert in diesem Zusammenhang die philosophischen Entwürfe von Eric Weil in Frankreich und von Karl Jaspers, Martin Heidegger und Walter Schulz in Deutschland (92–105). Im Prozeß der europäischen Aufklärung erkennt die christliche Theologie Bouillard zufolge zunehmend die Unmöglichkeit, sich künftig noch eine unmittelbare Hilfe von seiten der metaphysischen Philosophie zu erwarten, da diese nicht länger „den Gott Abrahams" oder „den Gott der Philosophen" (Pascal) in Betracht zieht. Die Distanz zur philosophisch-aufgeklärten Vernünftigkeit markiert sein Begriff von „theogonaler Erfahrung" (124), mittels deren sich der christliche Glaube sein eigenständiges Konstitutions- und Existenzmedium artikuliert. Aus der Tradition des christlichen und, wie der „Dialog" betitelte Beitrag von *Emmanuel Levinas* zeigt (64–85), auch aus der des jüdischen Sprechens von Gott als von einer heilsgeschichtlich handelnden Person entnimmt Bouillard die entscheidenden Argumente, mit Hilfe derer er die christliche Theologie letztlich einer philosophischen Rede vom Absoluten entgegensetzt.

Deutlicher noch als die bisher genannten Beiträge formulieren die Überlegungen von *Richard Schaeffler* eine Kritik an der Aufklärung, die aus einer vernünftigen Einsicht in deren innere Aporetik entspringt. So reflektiert der in Bochum lehrende Philosoph in seiner begriffsgeschichtlich verfahrenden Untersuchung zum Verhältnis von „Kritik und Anerkennung" im Band 21 den geistesgeschichtlich bemerkenswerten Umstand, daß die alten Zuordnungen: autonom-kritische Vernunft hier und religiös motivierte, affirmative Anerkennung dort ihre frühere Plausibilität verloren haben. Ein neuer Dogmatismus und die Gefahr des Skeptizismus bedrohen das Programm der Aufklärung von innen, so daß die Notwendigkeit einer immanenten Selbstkorrektur der „Kritik" und ihres Verhältnisses zur „Anerkennung" unabweisbar erscheint (115–125). Schaeffler bedient sich hierbei in fruchtbarer Weise des Kantischen Programms einer immanenten Kritik der aufklärerischen Vernunft, die ihre Grenzen überschreitend auch ihre innere Kohärenz und Begründbarkeit verliert. Sie wird notwendigerweise dogmatisch und verirrt sich in den unaufgeklärten Widerspruch zwischen ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch. Aus dieser Aporie kann sie sich Kant zufolge nur befreien, wenn sie sich bewußt in den Zusammenhang der christlichen Hoffnungs- und Gnadenlehre stellt. „Es ist eben diese Anerkennung einer ungeschuldeten Gnade, durch die Kants Kritik von jeder Ideologisierung bewahrt blieb, die die übrigen Formen der emanzipatorischen Kritik immer wieder korrumpiert und das Wechselspiel von Dogmatismus und Skeptizismus wiederhergestellt hat" (126). Schaeffler erblickt in dem aus dem NT entwickelten theologischen Verständnis von „Stellvertretung" und „Partizipation" (130) diejenige gesuchte Möglichkeit zu der, schon von Kant zumindest postulierten, Korrektur an den Einseitigkeiten des aufklärerischen Programms. Auf diese Weise will Schaeffler die „Kritik" unter der Gestalt der Teilhabe am Kreuz Christi und

die „Anerkennung" unter dem Vorbehalt der göttlichen Gerechtigkeit im Jüngsten Gericht zu „Wege(n) für eine Praxis der Hoffnung – jenseits des Zwanges zur ideologieträchtigen Selbstgerechtigkeit oder zu jener skeptischen Verzweiflung" (137) werden lassen. „Eben damit aber leistet diese christliche Weise von Kritik und Anerkennung einen spezifischen Beitrag zur Überwindung der gegenwärtigen (‚zweiten') Krisis der Kritik" (137).

Diese in ihrem Interesse, in ihrer Thematik und ihrem Problembewußtsein unterschiedenen Beiträge spiegeln einerseits die geistige Offenheit dieses wissenschaftlichen Forums wider, in dessen Dialog andererseits auch das einheitliche Konzept eines erneuerten Christentums sichtbar wird. Es bleibt freilich kritisch anzumerken, daß in den Beiträgen der Enzyklopädie die historisch-praktische Basis der angesprochenen Fragenkreise und das Desiderat einer sozialgeschichtlichen Zuordnung der neuzeitlichen Identitätsproblematik des Christentums und der Kirche weithin ausgeblendet bleiben. So fehlen bei der hier besprochenen Thematik der Aufklärung z. B. Diskussionen ihres europäisch-bürgerlichen Charakters und ihrer technisch-quantifizierenden Rationalität – und dies ganze 36 Jahre nach dem ersten Erscheinen der „Dialektik der Aufklärung" von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno! M. Lutz-Bachmann

3. Metaphysik. Gottesfrage

Brugger, Walter, *Summe einer philosophischen Gotteslehre.* München: Johannes Berchmans 1979. 583 S.

Dieses Werk will, wie es im Vorwort heißt, „die Gesamtheit der in dieser Disziplin erörterten Probleme darlegen und einer Lösung zuführen" (25). Zunächst könnte man meinen, das Ziel sei zu hoch gesteckt; denn wie sollte es möglich sein, selbst in einem Buch von 447 Textseiten, die Gesamtheit der in der Geschichte der Philosophie aufgetauchten Probleme hinsichtlich der Gottesfrage zu bewältigen? Trotzdem ist dem Verfasser zu bescheinigen, daß er sein Versprechen gehalten hat. Um keine Enttäuschungen zu erleben, muß man allerdings wissen, was hier mit dem Ausdruck „diese Disziplin" gemeint ist. Das vorliegende Werk folgt im Aufbau und weitgehend auch im Gedankengang der vom Verfasser 1964 in zweiter Auflage lateinisch veröffentlichten „Theologia naturalis", es steht also in der Tradition der scholastisch-neuscholastischen Traktate. Das heißt aber, es ist ein Teil einer umfassenden Systematik, es setzt die allgemeine Ontologie und eine die Möglichkeit der Metaphysik begründende Erkenntnislehre voraus (vgl. 33). Dagegen ist nichts einzuwenden. Insofern es verschiedene philosophische Disziplinen gibt, ist eine Arbeitsteilung unter ihnen selbstverständlich und auch sinnvoll. Nicht ganz unproblematisch wird freilich die Sache, wenn (wie es hier der Fall ist) eine solche philosophische Gotteslehre als Einzeldarstellung erscheint. Von ihrem Selbstverständnis her kann sie sich nicht mit Fragen der allgemeinen Seinslehre und noch weniger mit erkenntnistheoretischen Fragen in der nötigen Ausführlichkeit auseinandersetzen. Sie muß sich mit kurzen Hinweisen und gedrängten Zusammenfassungen begnügen. Für den, der in der gesamten scholastischen Systematik gut zu Hause ist und sie auch bejaht, bedeutet das natürlich keine Schwierigkeit. Für alle anderen ergeben sich daraus jedoch Probleme, da bekanntlich die wichtigen Entscheidungen in bezug auf die philosophische Gotteserkenntnis ausnahmslos bereits in der Erkenntnislehre fallen. Die erklärte Absicht des Verf. ist zwar, für alle zu schreiben, also auch „für Menschen, die nicht an Gott glauben, die von seiner Nichtexistenz überzeugt sind, die der Frage seiner Erkennbarkeit gegenüber skeptisch eingestellt sind, die aus wissenschaftstheoretischen Gründen schon die Frage nach Gott für unzulässig halten" (27). Doch dürfte das Werk von seiner ursprünglichen Konzeption her, da es eben nur einen Teil eines Gesamtsystems darbietet, tatsächlich nur jene ansprechen, die mit dem scholastischen Gedankengut vertraut sind. Dies muß man von Anfang an im Auge behalten, sonst besteht die Gefahr, daß man mit falschen Erwartungen an das Werk herangeht und ihm deshalb nicht gerecht wird. – Die Einteilung des Werkes ist klar und übersichtlich. In der Einleitung bestimmt der Verf. seinen Standpunkt und gibt, wie schon angedeutet wurde, seine Voraussetzungen an, indem er nach einer historischen Rückschau die Frage nach der Möglichkeit und der Methode der philosophischen Gotteslehre aufgreift und ihre Beziehungen zu anderen Wissenschaften erläutert. Die Ab-

handlung selbst gliedert sich in fünf ihrer Länge nach sehr unterschiedliche Teile. – Der erste und längste Teil (43–276) ist dem Erweis der Existenz Gottes gewidmet. Einführend wird zunächst gezeigt, daß es notwendig ist, die Existenz Gottes aufzuweisen. Daran schließt sich eine kurz gehaltene, aber bedeutsame Analyse der Frage an, wie der Nachweis der Existenz Gottes zu erbringen ist. Sie läuft darauf hinaus, daß der eigentliche Bezugspunkt jeder Existenzbehauptung unsere eigene, in jeder Handlung unleugbar vollzogene Existenz ist. Also nicht durch Begriffe oder Vorstellungen, sondern nur dadurch, daß etwas auf uns einwirkt und somit in irgendeiner Weise zum Kontext unserer eigenen Erfahrung gehört, können wir die Gewißheit von etwas real Existierendem gewinnen. „‚Gott existiert' bedeutet demnach für unsere Fragestellung, daß zum Kontext unserer Erfahrung als dessen notwendige Voraussetzung ein wirksames Prinzip gehört, das sich dem Sein nach absolut, welttranszendent und personal ansprechbar erweist" (48).

Der tatsächliche Aufweis der Existenz Gottes geschieht (wie das aus der systematischen Einteilung klar hervorgeht) in drei Schritten. – Der erste Schritt ist der Erweis eines in seinem aktuellen Sein absoluten Wesens. Auf dieser Stufe bleibt es noch in der Schwebe, was dieses Absolute sei (es könnte noch pantheistisch interpretiert werden), trotzdem ist die hier vermittelte Einsicht: es gibt Absolutes, höchst bedeutsam. Sie ist „der noch zu entfaltende Kern der Gottesidee, der allem übrigen seine unüberwindbare Festigkeit gibt" (54). – Der folgende zweite Schritt ist der Erweis der Existenz eines überweltlichen Absoluten. Diesbezüglich legt B. neun sich mehr oder weniger voneinander abhebende Gedankengänge vor (60–193). Die ersten fünf sind verschiedene Formen des Kausalitätsbeweises, dessen Struktur einleitend in klarer Weise zusammengefaßt wird. Dann folgen der Kausalitätsbeweis aus der Vervollkommnung, aus der Veränderlichkeit, aus der Begrenzung und Vervielfachung der Vollkommenheiten und aus der Teleologie. Die weiteren Gedankengänge, die nicht das metaphysische Kausalitätsprinzip, sondern das Prinzip des hinreichenden Grundes verwenden, sind: der Beweis aus der Exemplarität, das Argument aus der realen Stufenordnung einfacher Vollkommenheiten, der Beweis aus der Naturtendenz des Geistes, der Beweis aus der ethischen Verpflichtung und schließlich der Beweis aus der Realität des Möglichen und der Ideal-Objekte. In der Vielfalt der Beweisführungen geht es nach B. nicht darum, die Gewißheit der Einsicht zu erhöhen, sondern um die Erschließung immer neuer Aspekte unserer Gotteserkenntnis. – Zum Schluß wird dann noch der dritte Schritt vollzogen, indem gezeigt wird, daß die bisherigen Beweise alle dasselbe überweltliche und absolute Wesen meinen, dem auch das Personsein zukommt (194–203).

Nachdem die Existenz des transzendenten und personalen Absoluten aufgezeigt wurde, behandelt der Verf. die abzulehnenden Wege der Gotteserkenntnis. Dazu zählt er den sogenannten „ontologischen" Gottesbeweis, die (uns eben nicht gegebene) unmittelbare Intuition Gottes und die irrationale religiöse Erfahrung. In diesem Zusammenhang wird dann auch geklärt, warum Offenbarung bzw. der dieser Offenbarung entsprechende Glaube nicht als logisch erster Weg der Gotteserkenntnis in Frage kommt. Anschließend werden noch einige umstrittene Wege der Gotteserkenntnis diskutiert. Das sind Beweisführungn, denen zwar eine gewisse Wahrscheinlichkeit, nicht jedoch volle Gewißheit zukomme. Dazu gehöre das Argument aus der Religionsgeschichte und der ständigen Überzeugung der Völker vom Dasein göttlicher Wesen, das Argument aus dem zeitlichen Anfang des Weltalls einerseits bzw. der energetischen Prozesse und des Lebens andererseits. – Angesichts der Argumente, die für das Dasein Gottes sprechen, werde der als Tatsache anzuerkennende Atheismus zum Problem. Deshalb folgt den Untersuchungen über die Existenz Gottes ein kurzes Kapitel über den Atheismus (241–249). Hier wird zum einen die Frage der psychologischen und moralischen Möglichkeit des Atheismus behandelt, zum anderen werden die von den Atheisten gebrauchten Argumente zurückgewiesen. – Den Schluß des ersten Teiles bildet eine Auseinandersetzung mit der agnostischen Lehre Kants (250–276). Nach einer kurzen Skizze der philosophiegeschichtlichen Position Kants wird eine chronologische Übersicht aller Stellen im Werke des Königsberger Philosophen geboten, in denen die Argumente für die Existenz Gottes oder deren Voraussetzungen zur Sprache kommen. Anschließend geht B. auf die verschiedenen Argumente in der Reihenfolge, in der sie jeweils zum ersten Mal im Kantschen Schrifttum vorkommen, ein. Diese Seiten gehören zu den besten des gesamten Werkes. Die Darstellung der Gedankengänge Kants ist auch in ihrer Kürze nuanciert, die eigenen Stellungnahmen gehen auf das Wesentliche und sind sehr instruktiv. Sie zeigen, daß der Verf. den Stoff souverän beherrscht. Sehr

wichtig ist dabei, daß die Thesen Kants vor allem einer inneren Kritik unterzogen werden, indem immer wieder auf latente Widersprüche in den Stellungnahmen Kants zum Gottesproblem hingewiesen wird.

Der zweite Teil (277–336) behandelt die Wesenheit und die entitativen Attribute Gottes. Zunächst wird unsere Weise, die Wesenheit Gottes zu erkennen, reflektiert. Hier kommen die analoge Erkenntnis Gottes, die negative Theologie, die paradoxen Redeweisen und die symbolische Gotteserkenntnis zur Sprache. Dann bestimmt der Verf. die sogenannte „metaphysische Wesenheit" Gottes dahingehend, daß Gott das subsistierende Sein selbst ist. Darauffolgend werden die entitativen Attribute Gottes besprochen. Das sind: die Allvollkommenheit und Unendlichkeit, die Einfachheit, die Einzigkeit, die Unermeßlichkeit und Allgegenwart, die Unveränderlichkeit und Ewigkeit. Ein eigener Abschnitt ist der Frage der Unterscheidung der göttlichen Attribute gewidmet. Der zweite Teil schließt mit einer Diskussion des Problems der äußeren Beziehungen Gottes. B. ist ein entschiedener Verfechter der thomistischen These, nach der es in Gott keine Beziehungen zur existierenden Welt in der Seinsweise realer Relationen geben kann. – Die besten Ausführungen findet man gewöhnlich in den Zusätzen. So sind vor allem die Überlegungen, die das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen bzw. die „Koexistenz" von Zeit und Ewigkeit Gottes thematisieren, besonders wertvoll. – „Das Wirken Gottes und die operativen Attribute" lautet die Überschrift des dritten Teiles (337–427), der sich in zwei große Abschnitte gliedert, nämlich in das Wirken Gottes in sich selbst und in das Wirken Gottes „nach außen". Im ersten Abschnitt, der das Erkennen und das Wollen Gottes behandelt, werden wir unter anderem über die Stellungnahmen und Argumente der nachtridentinischen Scholastik hinsichtlich der Frage: „Wie erkennt Gott die zukünftigen freien Akte der Geschöpfe?" genau und übersichtlich informiert. Mit großem Scharfsinn vertritt B. die These, „daß es keine objektive Wahrheit der reinen Futuribilien gibt und demnach auch keine göttliche Erkenntnis reiner Futuribilien" (359).

Der Abschnitt über das Wirken Gottes nach „außen" bestimmt zunächst die Macht Gottes als Allmacht und setzt sie in Beziehung zum göttlichen Erkennen und Wollen. Dann werden der Reihe nach behandelt: die Schöpfung und Erhaltung der Welt, die Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten (auch mit den freien Handlungen) des Geschöpfs, das Ziel der Werke Gottes, die Vorsehung und die Weltregierung Gottes. In diesem Zusammenhang kommt auch das „Theodizeeproblem" zur Sprache. Das Problem des Übels in der von Gott geschaffenen und gelenkten Welt wird nicht verharmlost, doch betont B. zu Recht, daß man es niemals so stellen darf, als stünden sich einerseits Vorstellungen über Gott und andererseits unleugbare Tatsachen gegenüber, denn die Vorstellungen über Gott sind keine bloßen Vorstellungen, sondern Einsichten, die ihrerseits auf Tatsachen beruhen. „Was sich also gegenübersteht, sind Tatsachen zusammen mit ihren notwendigen Bedingungen ihrer Möglichkeit und ‚brutale' Tatsachen, d. h. bloße, ungedeutete, noch nicht auf die letzten Bedingungen ihrer Möglichkeit untersuchte Tatsachen" (417). Der Pantheismus ist das Thema des vierten Teiles (429–441). Nach einer historischen Übersicht und Begriffserklärung wird die philosophische Bedeutung des Pantheismus herausgestellt. Darauf folgt seine Zurückweisung, deren Kern der Aufweis ist, daß die substantielle Wesenheit aller Dinge nicht der Sache oder dem Begriff nach ein und dasselbe sein kann mit dem Absoluten. Der ganz kurze fünfte Teil trägt die Überschrift: „Gott für uns" (443–447). – Was bedeutet die mitsamt seiner Eigenschaften aufgewiesene Existenz Gottes konkret für den Menschen? Ausgehend von dieser existentiellen Frage möchte B. am Ende seiner philosophischen Gotteslehre zeigen, daß sich in der Perspektive der gewonnenen Einsichten eine weitergehende Frage stellt, nämlich die, ob sich in der Geschichte der Welt bzw. der Menschheit nicht vielleicht Hinweise finden lassen, aufgrund derer dann zu sagen wäre, daß Gott sich darüber hinaus, was von den notwendigen Strukturen der Welt her uns einleuchtet, kundgetan hat. Solche Hinweise müssen jedenfalls geprüft werden, doch ist das nicht mehr die Aufgabe der philosophischen Gotteslehre. Am Ende des Werkes wird auf 123 Seiten (449–572) ein Literaturverzeichnis in Kleindruck geboten, in dem die ausführlichen bibliographischen Angaben der „Praelectiones Theologiae naturalis" von Paul Descoqs aus den Jahren 1932–1935 weitergeführt werden sollen. Diese Bibliographie ist nach der Einteilung des Werkes gegliedert, so daß man die gesuchten Angaben ohne Mühe findet. Für die hiermit geleistete Arbeit sei dem Verf. eigens gedankt. Ein Personen- und Sachregister schließen die Arbeit ab.

Angesichts der großen Fülle des Stoffes könnte man auf viele Einzelheiten näher ein-

gehen. Im folgenden seien aber nur einige, mir besonders wichtig erscheinende Punkte zur Sprache gebracht. Obwohl die Arbeit B.s durch die Klarheit der Gedanken und die logisch exakte Beweisführung besticht, wirkt der Versuch, alles so minuziös wie möglich darzulegen, manchmal für das Verständnis hemmend. Besonders dort, wo es um den Aufweis der Existenz Gottes geht, sind die Argumente wegen der Form, in der sie B. vorlegt, oft nur mühsam mitzuvollziehen. Die zu weit getriebene Unterteilung der ineinander verschachtelten Syllogismen macht den Gedankengang nicht selten unübersichtlich. Dadurch verschwindet genau jene Einsicht, auf die es im Argument eigentlich ankommt, sehr leicht aus dem Blickfeld des Lesers. Die Folge davon ist, daß man in den Einwänden bzw. in den Antworten auf die Einwände die entscheidenden Gedanken nicht selten deutlicher, weil kürzer und übersichtlicher angeboten bekommt als in den Beweisen selbst.

Zu den verschiedenen Formen der Gottesbeweise ist im allgemeinen zu sagen, was bereits mehrfach angedeutet wurde, daß sie weitgehend systemimmanent argumentieren. Die aristotelisch-thomistische Begrifflichkeit wird vorausgesetzt bzw. kurz eingeführt, und auf sie aufbauend wird dann der Gedankengang entfaltet. Auf die ursprüngliche Erfahrung, die dieser Begrifflichkeit zugrunde liegt, wird zwar hingewiesen, doch spielt diese in der Argumentation eine untergeordnete Rolle. In dieser Hinsicht ist der Gottesbeweis aus der ethischen Verpflichtung, der nicht zum traditionellen scholastischen Repertoire gehört, eine große Ausnahme. Die hier gebotene, sich von Kant inspirieren lassende, aber trotzdem selbständige Analyse der moralischen Verpflichtung und die daran anknüpfende Beweisführung dürften auch für nicht scholastisch Geschulte sehr anregend sein. – Die ganze Problematik des scholastischen Wesensdenkens erscheint dagegen konzentriert im Beweis aus der Realität des Möglichen und der Ideal-Objekte. B. bestimmt die Ideal-Objekte als „Gegenstände unseres Verstandes, deren Sosein an sich selbst unabhängig ist von ihrem Gedachtsein durch uns und von ihrer Gegebenheit in Raum und Zeit . . .“ (181). „Die Ideal-Objekte . . . schließen a) weder eine konkrete Weise der empirischen Verwirklichung noch eine abstrakte Weise des begrifflichen Gedachtwerdens ein, sondern b) besagen einzig einen verstehbaren Gehalt an sich, ein absolutes oder relatives Sosein, das seinem bloßen Inhalt nach betrachtet wird“ (182). Zur weiteren Verdeutlichung wird auf den Text von Thomas von Aquin: Quodlibetum VIII q.l a.l hingewiesen. Hier ist nun zu fragen: Wie soll sich denn „ein verstehbarer Gehalt an sich, der seinem bloßen Inhalt nach betrachtet wird“, von einer „abstrakten Weise des begrifflichen Gedachtwerdens“ unterscheiden? Diese Verschiedenheit wird offensichtlich nur behauptet, einsichtig gemacht wird sie nicht. Den gegen die Scholastik oft gemachten Vorwurf, sie hypostasiere Abstrakta, kann man hier mit Recht erheben. Im Hintergrund der von B. vorgebrachten Meinung steht eine Auffassung des Universalienproblems, die das Allgemeine und das Einzelne als sich ausschließende Gegensätze betrachtet und deshalb davon ausgeht, das Allgemeine müsse etwas von den Einzeldingen Abgetrenntes, in sich (aber ohne Seinsakt!) Subsistierendes sein, um als reales Allgemeines aufgefaßt werden zu können. Was dann das Argument selbst betrifft, ist zwar zuzugeben, daß ihm eine richtige Einsicht zugrunde liegt. Denn aus der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der eingesehenen (durch unsere Vernunft erfaßten) Wahrheiten kann man tatsächlich auf das Absolute als existierende Realität schließen. Nur ist dabei der Mittelbegriff nicht die „an sich Gegebenheit der Ideal-Objekte“, sondern die „relative Absolutheit“ unseres Verstandes. Somit läuft also dieser Gottesbeweis auf den Beweis aus der Naturtendenz unseres Geistes hinaus. Oder anders gesagt: Im Beweis aus den Ideal-Objekten, denen eine Real-Möglichkeit zukommen sollte, wird übersehen, daß wir immer von der uns (oder einem anderen existierenden Wesen) erkannten und uns so gegebenen Wahrheit reden, wenn die Ewigkeit der Wahrheit (oder das ewige Gegebensein einer Möglichkeit) zur Sprache gebracht wird. Wir entdecken m. a. W. die absolute Dimension des ewig und unwandelbar Wahres denkenden realiter existierenden Subjekts, das aber, weil es selbst nicht ohne weiteres absolut ist, eine letzte Begründung für die von ihm allein nicht herstammen könnende Absolutheit des von ihm Gedachten fordert.

Wie aus dem obigen Referat hervorgeht, bietet das Werk eine überaus reiche Fülle von Gedanken. Es fast tatsächlich eine ganze Tradition zusammen, aber nicht in der Weise einer Kompilation, sondern als eigenständige Synthese, in der die Probleme selbständig und scharfsinnig durchgedacht und einer Lösung zugeführt werden. B. scheut sich nirgends vor eindeutigen Stellungnahmen, sein Standpunkt ist jeweils klar umrissen. Wer also mit dem Stoff und mit der aristotelisch-thomistischen Erkenntnis-

lehre und Metaphysik weitgehend vertraut ist und sich der sogar unter diesen Umständen nicht geringen Mühe unterzieht, das ganze Buch genau zu lesen, dem werden die Ausführungen viel geben, auch dann, wenn er den verschiedenen Begriffserklärungen oder Gedankengängen nicht in allem meint zustimmen zu können. Denn die Überlegungen B.s fordern in jedem Fall zu intensivem Mitdenken heraus und sind auch dann wertvoll und bereichernd, wenn man mit ihnen hier und da nicht einverstanden ist.

B. Weissmahr, S. J.

Kenny, Anthony, *The Five Ways. Saint Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1980. 131 S.

Wir haben mit diesem Buch einen Neudruck der Ausgabe aus dem Jahre 1969 vor uns. Ein Grund für die Wiederveröffentlichung wird nicht angegeben. Auf jeden Fall ist erstaunlich, daß diese hochspezialisierte Untersuchung solches Interesse fand trotz des Eingeständnisses, das Thema müsse heutzutage „betrüblich anachronistisch" erscheinen (1). Die Absicht geht auf die Prüfung der Tragfähigkeit der „fünf Wege", mag Thomas sie als vollwertige Beweise genommen haben oder nicht. Betont wird ausdrücklich, daß nur der Text in der Summa Theologiae analysiert wird; andere Texte, wie vor allem aus der Summa contra gentiles, werden natürlich herangezogen, soweit sie zur Klärung beitragen. Um es nun gleich zu sagen: Dem Verf. zufolge scheitern die Beweisgänge hauptsächlich an ihrem Hintergrund, der antik-mittelalterlichen Kosmologie. In ganz besonderer Weise gilt das für den 2., 3. und 5. Weg. Die Gliederung des Buches macht es sich leicht, sie gibt einfach die quinque viae wieder. – Es wird wohl nicht nötig sein, ausführlich zu referieren. Fast alles oder das meiste, was vorgebracht wird, sowohl in Interpretation wie Kritik, ist bekannt oder läßt sich auf Bekanntes zurückführen. Was nicht heißen soll, daß nicht immer wieder auch Formulierungen auftauchen, die auf den Modus der Begegnung „moderner", zumal angelsächsischer Mentalität mit der klassischen Metaphysik helles Licht werfen. Die Auswahl der Sekundärliteratur zeigt zudem, daß vornehmlich an sprachanalytisch orientierte Leser gedacht ist (123). – Via prima: Es wird zugegeben, daß es sich um eine „metaphysische" Auslegung von „Bewegung" mittels der Begriffe Potenzialität und Aktualität handelt (10). Nach längerer Erörterung des Terminus „moveri" und seines Umfeldes heißt es zur Frage des Prinzips „omne quod movetur ab alio movetur", warum könne etwas nicht in Bewegung sein, *ohne* durch etwas, durch sich oder durch ein anderes, bewegt zu sein (19)? Antworten auf diese Frage in der scholastischen Tradition werden nicht diskutiert. Ebenso bestritten wird die allgemeine Geltung des Satzes „de potentia non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquid actu"; nur verraten die Gegenbeispiele ein krasses Mißverständnis seines metaphysischen Sinnes – ein Kanzlermacher müsse nicht selbst Kanzler sein, wer tötet, müsse nicht selbst tot sein – (21). Ferner sei die Unmöglichkeit des „regressus in infinitum" nicht bewiesen; hier schließt der Verf. sich Cajetan an (26), dessen Gegenargumentation unabhängig von ihm ja auch Nicolai Hartmann vorbringt. Nach doch wohl unnötig breiter Kontrastierung der antiken und der Newtonschen Bewegungslehre stimmt C. Suárez zu, die via prima sei nicht beweiskräftig (33). Via secunda: Sie gehe von einer archaischen Fiktion aus, von mittelalterlicher „astrology" (44), insofern causae per se ordinatae angenommen werden, die eine Kausalität himmlischer Körper in bezug auf irdische Verursachungen zulassen (z. B. bez. Zeugung). Via tertia: Interessant ist die Diskussion des Begriffs der „Notwendigkeit" (nach der Rezeption der Averroistischen Definition von necessitas durch Thomas – vgl. 48). Der Weg verlaufe nicht einfach von kontingentem zu notwendigem Sein, sondern von verursachter Notwendigkeit zu unverursachter (ebd.). Am schärfsten beanstandet wird dann der Übergang von der Möglichkeit der einzelnen Seienden, auch nicht zu sein, zur Möglichkeit, daß alle zusammen einmal nicht existierten („quantifier-shift fallacy", vgl. 56, 63). Die klassische Reflexion auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Übergangs von der suppositio distributiva zur collectiva wird freilich nicht berührt; die umstandslose Übertragung eines Prädikats von Elementen einer Menge auf die Menge als Ganze war nie erlaubt. Das Kausalitätsprinzip wird in diesem Zusammenhang erneut in Frage gestellt; der Verf. weiß nicht zu sagen, ob es jemals in seiner Geltung aufgewiesen worden sei (67). Via quarta: Obwohl sich Thomas nicht auf Plato, sondern auch hier nur auf Aristoteles beruft, kann man den platonischen Einschlag der Argumentation nicht verkennen. Aber die Beziehung des Aquinaten zur platonischen Ideenlehre ist schwierig zu bestimmen (77). Das alles macht die via quarta sehr proble-

matisch, zumal wenn die Definition Gottes als „ipsum esse subsistens" in ihrer Konsequenz liegt. Das komme, so der Autor, auf die platonische Idee eines Prädikats („... est esse...") hinaus, die bestenfalls uninformativ, schlimmstenfalls überhaupt nicht nachvollziehbar sei (95). Via quinta: Keiner der Gründe, die Thomas für Zielstrebigkeit nicht-personaler Wesen anführt, hält der Kritik stand (100 ff.). – Es wurde bereits angedeutet, an welchen Punkten der Darstellung und Kritik, bei allem Konsens in anderen, Gegendarstellung und Antikritik ansetzen könnten. Fachlich Engagierten sei empfohlen, die teils kürzeren, teils längeren Bemerkungen zu den quinque viae bei W. Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre (1979, 54, 71, 79, 125, 141), nachzulesen. Im übrigen wird kaum jemand von denen, die sich an Thomas orientieren, diese Beweise so wiederaufnehmen, wie sie dastehen. H. Ogiermann S. J.

Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la Somme théologique Rolduc 1979 sous la direction de *Léon Elders* (Studi Tomistici 9). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1980. 151 S.

Die Beiträge sind zum Teil übergreifend, zum Teil behandeln sie die einzelnen „Wege". *N. Luyten* arbeitet die Grundidee des „ersten Weges: ex parte motus" heraus. Obwohl als gangbarer Weg der Gotteserkenntnis erweisbar, kann er wegen der heute anders gearteten geistesgeschichtlichen Situation keineswegs mehr als die manifestior via zu Gott gelten. – Bei der secunda via (aus den wesentlich geordneten Ursachen) stellt *G. Verbeke* die Frage „L'univers est-il l'œuvre de Dieu?". Bevor er die Antwort, die Thomas gibt, erläutert, zeigt er in der Auseinandersetzung mit der Kritik an diesem Beweisgang, wie sehr der Zugang zu einem philosophischen Beweis von der persönlichen Haltung des Menschen abhängig ist. Die summarische Darlegung des Beweises in der „Summa" muß nach dem Vf. durch andere Texte untermauert werden, damit sie sich als gültig erweist. – Die tertia via (aus den Dingen, die ihrer Natur nach entstehen und vergehen) wird von *J. W. Walgrave* dargestellt. Die Schwierigkeiten dieses Weges beruhen nach dem Vf. darauf, daß Thomas metaphysisch notwendige Gedankengänge mit mittelalterlichen Weltbildvorstellungen verbindet; diese heben jedoch jene in ihrer Gültigkeit nicht auf. – *M. Corvez* behandelt die quarta via (aus den verwirklichten Graden reiner Vollkommenheiten) sowohl unter der Voraussetzung einer realen Unterscheidung von Existenz und Essenz endlicher Wesen als auch ohne diese Voraussetzung. Er betrachtet den Beweisgang in beiden Fällen als gültig. Was von den auf endliche Weise verwirklichten reinen Vollkommenheiten gilt –, daß sie die wirkliche unendliche Vollkommenheit voraussetzen – gilt nach dem Vf. auch von der menschlichen Intelligenz und dem Willen, und zwar nicht nur von ihrem Formalobjekt her, das auf das absolut Wahre und Gute verweist, sondern auch von den Verwirklichungen ihrer Akte her, durch die sie (inhaltlich) mehr oder weniger wahr oder gut sind. Auf ähnliche Weise ließe sich der Beweis von der existentiellen Freiheit und Personalität aus führen.

Drei weitere Beiträge behandeln übergreifende Themen. *B. Lakebrinks* Beitrag über „Die metaphysischen Voraussetzungen der thomistischen Gottesbeweise und die moderne Philosophie" setzt sich der Hauptsache nach mit der transzendentalen Beweisführung Karl Rahners auseinander. Die Darlegung des Vf.s erweist sich, sobald man Rahners Text im Zusammenhang liest, gelinde gesagt als ein grobes Mißverstehen, wobei der Vf. sich nicht um die von Rahner aus Thomas beigebrachten Texte kümmert, dafür aber Heidegger und Nietzsche in unverantwortlicher Weise in Rahner hineindeutet. (Die Stellenangaben zu Rahner sind übrigens mehrfach unzutreffend.) – *J. Malik* stellt die Frage „Gibt es einen eigenen Gottesbeweis, der ausgeht vom Streben des Menschen nach Erkenntnis und Glück?" und verneint sie für Thomas, wobei der Vf. m. E. das objectum formale des Willens mit dessen angemessenem Ziel verwechselt (126) und die Glückseligkeit in einer dem Geist als solchen widersprechenden Weise als bloße Selbsterfüllung betrachtet (128). N. Luyten wendet sich ausdrücklich (30), M. Corvez zumindest der Sache nach gegen diese enge Betrachtungsweise. – Auch *L. Elders* Beitrag „Les cinq voies et leur place dans la philosophie de Saint Thomas" sucht die fünf Wege als die für Thomas einzig gültigen Gottesbeweise aufzuweisen. Neben Bedenkenswertem enthält sein Beitrag auch recht willkürliche Gedankenverbindungen.
W. Brugger S. J.

Herrmann, Eberhard, *Die logische Stellung des ontologischen Gottesbeweises in Charles Hartshornes Prozeßtheologie und neoklassischer Metaphysik* (Studia philosophiae religionis 7). Lund: CWK Gleerup 1980. 92 S.

Obwohl Hartshorne nach seinem eigenen Zeugnis von der neoklassischen Metaphysik her zu Anselms Gottesbeweis kam, trifft nach Herrmann (H.) in logischer Hinsicht das Umgekehrte zu: Die modale Version des ontologischen Gottesbeweises, die Hartshorne gibt, ist ihrerseits die logische Voraussetzung der neoklassischen Metaphysik, wozu sie allerdings nicht geeignet ist (4). H. sucht dies nachzuweisen, indem er Hartshornes Theorie der metaphysischen Tautologie, die Funktion der metaphysischen Wahrheiten, die klassische und neoklassische Metaphysik in ihrer Auffassung von Gott, dann Anselms Gottesbeweis mit Hartshornes Kommentar und dessen modaler Version darstellt und mit kritischen Fragen und Bemerkungen begleitet. Diese Kritiken (an zehn Einzelpunkten) sind meist zutreffend und bedenkenswert. So will z. B. Hartshorne die von ihm so genannten „metaphysischen Tautologien" (Sätze, die weder Faktenaussagen noch logische Tautologien oder Kontradiktionen sind, wie etwa die totale Negation „Es gibt keine Welt") dadurch als sinnvoll erklären, daß dies bedeute: „Gott weiß, daß er keine Welt erschaffen hat." H. wendet dagegen ein, daß der Satz, als totale Negation verstanden, zu dem Widerspruch führt, das Universum beinhalte alles, was es überhaupt gibt, und zugleich nicht alles, was es überhaupt gibt, nämlich das göttliche Bewußtsein (7–8); ferner: daß der Satz „Es gibt keine Welt" zwar nicht verifizierbar, aber falsifizierbar ist, was genügt, ihn als sinnvoll zu verstehen (8). – Zusammenfassend bemerkt H. (86), daß Hartshorne nicht durchgehend mit demselben Sinnbegriff arbeitet. Einmal verwendet er den Sinnbegriff, wie er im logischen Empirismus zu finden ist, ein andermal in einer Bedeutung, die mit der Erfahrung von Werten (Existenz einer Perfektion) zu tun hat, wobei er von dem, was einen Wert *hat*, zu dem übergeht, was ein Wert *ist*. Nach H. hat jedoch der ontologische Gottesbeweis in seiner modalen Form, auch wenn er gültig ist, nichts mit Fakten zu tun und ist, weil er für die Existenz der Perfektion nicht relevant ist, keine Grundlage für Hartshornes Prozeßtheologie. – In H.s Auseinandersetzung mit Hartshorne vermißt man – trotz vieler richtiger Einzelbemerkungen – eine gründliche, erkenntnistheoretisch-ontologische Modalanalyse, aus der hervorginge, daß die Existenz des absoluten Grundes nicht nochmals ein „Faktum" sein kann. H. wie Hartshorne unterliegen letztlich demselben Postulat des logischen Empirismus. Eine weitere Frage: Wenn sich H. schon auf Hartshornes Aufsatzsammlung „The logic of perfection and other essays in neoclassical metaphysics" (Lasalle, Ill., 1962) beschränken wollte, ohne auf Hartshornes Buchveröffentlichungen (1964, 1965, 1967) zum selben Thema einzugehen, warum verschweigt er diese Veröffentlichungen? W. Brugger S. J.

Jäger, Alfred, *Gott. Zehn Thesen.* Tübingen: Mohr (Siebeck) 1980. 160 S.

Eine längere Einleitung „Gott im Zentrum" (7–45) führt an die zehn Thesen über den „ungedachten Gott" heran. Sie lauten: 1. Gott: das Nichts als ens realissimum; 2. Gott: das ganz Andere im Unterschied zum Einen; 3. Gott: das radikale Jenseits und die Mitte des Einen; 4. Gott: der grundlose Sinn des Einen; 5. Gott: der Urzufall im Gefüge der Welt; 6. Gott: das Wahre in der Wahrheit; 7. Gott: das zudenkende Ungedachte; 8. Gott die Stille der Sprache; 9. Gott: das Eminente als Wesen von Gemeinschaft; 10. Gott: die Gegenwart der Zukunft. – Diese Thesen entstanden aus einer Auseinandersetzung mit Heidegger, mit dem Deutschen Idealismus und der Freiheitsphilosophie Schellings. Sie sind eine Umarbeitung der Seiten 445–483 von Jägers Buch „Nochmals Heidegger" (1978), wo sie nach dem Verf. zu sehr eingemauert waren (34, Anm. 16). Sie wollen die Grenzen der metaphysischen Möglichkeiten aufzeigen (35), wobei zu beachten ist, daß „Metaphysik" von J. auf Pantheismus oder Panentheismus eingeengt wird (88, 91). Die negative Theologie wird in diesen Thesen übersteigert (49). Die Paradoxien häufen sich. Eine Schrift, deren Sprache sehr eigenwillig ist und deren Aussage-Intentionen man streckenweise fast nur erraten kann, läßt sich kaum diskutieren. Wenn Theologie Denken Gottes ist (31) – wie immer man das verstehen mag –, dann kann Theologie ausgehen von und enden in einer Stille vor dem ganz Anderen (160), muß aber selbst doch konsistentes Denken und bestimmtes Reden sein, wenn sie nicht allen Kredit im Dialog der Wissenschaften verlieren soll.

W. Brugger S. J.

Boeder, Heribert, *Topologie der Metaphysik* (Orbis Academicus, Sonderband 5). Freiburg/München: Karl Alber 1980, 714 S.

Ziel der weitausgreifenden (von der Philosophie der Vorsokratiker bis zur sprachanalytischen Philosophie der Gegenwart reichenden) Untersuchung B.s ist im Anschluß an Heideggers Idee der Seinsgeschichte eine Nachzeichnung des Gangs abendländischer Metaphysik. Der Ausgangspunkt der Untersuchung wird durch die These markiert: Der einzig wirkliche Fortschritt der Metaphysik seit Hegels Zeiten – der Verf. denkt konkret an Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' – war deren Untergang. „Die Metaphysik behauptet sich nicht einmal mehr als Wissenschaft, geschweige denn als Erste" (16). Gegenwärtiges Bewußtsein ist von der Überzeugung getragen: „Metaphysik kann nicht sein ... muß nicht sein ... darf nicht sein." (Ebd.) Dieses Urteil einer weltlichen Vernunft, die sich im Gegenzug zur sog. natürlichen Vernunft ausschließlich als menschliche (Produktivitäts-)Vernunft versteht, erläutert B. wie folgt: „Metaphysik kann nicht sein, wenn ihr Anspruch, Wissenschaft zu sein, von einer Vernunft geprüft wird, welche sich in ihrer Weltlichkeit nicht als ‚Vermögen der Prinzipien' verstehen kann." Sie muß nicht sein, denn die für die weltliche Vernunft maßgeblichen Wissenschaften „bedürfen von sich her keiner architektonischen Einheit, also auch keiner Ersten Wissenschaft", denn „sie stehen in einem technischen Zusammenhang" und „trennen und verbinden sich je nach den wechselnden Bedürfnissen ihrer Forschung". Metaphysik darf schließlich nicht sein, „denn ihr Anspruch zu wissen, ‚was jedermann notwendig interessiert', scheint von einer Anmaßlichkeit zu sein, welche das rationale Gespräch unter allen Betroffenen, ihre Mitbestimmung in dem, was sie zuhöchst angeht, niederhält", und erweist sich so als „Hort einer totalitären Gesinnung" (17).

B. konkretisiert die Metaphysikkritik dann weiter an der weltanschauungsgeschichtlichen Position Diltheys, der lebensweltlichen Position Husserls, sowie der alltagsprachlichen Position Wittgensteins. Außerdem bezieht er die zeitdiagnostische Metaphysikkritik Marxens, Nietzsches und Heideggers mit ein. Galt Marxens Kapitalismuskritik, Hegels Metaphysik als ideologischer Schein, so schrumpfte die Metaphysik für Nietzsches Analyse der nihilistischen Moral auf die „Wesenlosigkeit einer Fabel" zusammen (28). Heidegger hingegen sah die Sinnwidrigkeit der Technik grundgelegt in der Seinsvergessenheit der abendländischen Metaphysik. Heidegger ist es freilich auch, der die Metaphysik nicht einfach als Chimäre wie Wittgenstein abqualifiziert, sondern als solche versteht, die nur in der „Hinnahme ihrer geschichtlichen Notwendigkeit" zu ‚verwinden' ist (29). Einerseits kommt es darauf an, „Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik zu denken", andererseits gilt es aber auch, die Metaphysik zu sich selbst freizulassen, d. h. „zu dem Begriff von ihr, den sie sich selbst von ihr erbracht hat, und zwar in der ihr eigenen ‚reinen' und ‚conceptualen' Vernunft" (32).

Letzteres versucht B. in seiner Topologie der Metaphysik einzulösen, wobei er ausdrücklich betont, daß eine solche Topologie nur der erste Teil eines Unternehmens sein kann, „dessen anderer das Gefüge des nachmetaphysischen Denkens betrifft und dessen letzter sich der Vorgabe des Wissens annimmt, die in der Topologie durch Auffindung der epochalen Prinzipien herausgehoben worden ist" (38).

B. unterscheidet im einzelnen eine „Dreifalt ebenbürtiger Epochen" (50) metaphysischen Denkens, dessen Beginn durch Parmenides, dessen Mitte durch Augustin und dessen Ende durch Hegel angezeigt wird. Für die These, daß die Metaphysik ihren ersten Anfang mit Parmenides nimmt, beruft sich B. nicht nur auf seinen Hauptgewährsmann Heidegger, sondern auch auf Hegel. Parmenides hat nämlich Hegel zufolge nicht nur vom „Sein als dem ersten unmittelbaren Gedanken" geredet, von dem aus dann Heraklit den notwendigen Schritt zur „Bestimmung des Werdens" als des „Zweiten" habe tun können, er ist es auch gewesen, der durch die „Erhebung in das Reich des Ideellen", konkret des Seins als des Wahren gegenüber den Meinungen und Vorstellungen, eigentliches Philosophieren in Gang gebracht hat (55). Für Heidegger hingegen steht Parmenides' Philosophieren bereits unter dem Geschick der Seinsvergessenheit, insofern hier das Seiende vom Anwesen her gedacht wird.

B. betont, daß dieser Einsicht des Parmenides bereits die Entwicklung des musischen Wissens (Homer, Hesiod, Solon) bzw. des kosmologischen Wissens (Anaximander, Pythagoras, Heraklit) vorausging, die eine verschiedene Bestimmtheit des Anwesenden (als des Verbindlichen, Verfügbaren, Nötigen) bzw. verschiedene Formen der Anwesenheit bei ihm (als dem Kosmos von allem, der Harmonia in allem und dem Logos zu allem) vollzogen. Außerdem macht er deutlich, daß Platon und Aristoteles bei aller

Kritik an der Bestimmtheit des parmenideischen Seienden die Grundeinsicht des Parmenides nicht angetastet haben. Während bei Platon das Seiende in seiner Vollkommenheit der „Grund der Beziehung auf es" wird „in der Weise des Erstrebens" (122), nimmt Aristoteles Abschied von der „Darstellung des Guten im widerwärtigen Element einer menschlich bestimmten Welt" und „zeigt die Ruhe der Wissenschaft, welche überall und von einem Ersten her die schon erbrachte Ordnung des Ganzen betrachtet" (141).

Bei der Epoche des mittleren Anfangs der Metaphysik spricht B. von einem parallelen Beginn in der natürlichen Philosophie und im christlichen Wissen, wobei letzterem allerdings eine größere Dignität zukommt (13). Nachdem Aristoteles das Sinnfällige als „das auf uns hin Frühere" in seiner Wissenschaftsfähigkeit erschlossen hatte, sah sich das natürliche Denken erstmals in der Lage, „die Gemeinplätze des menschlichen Verstehens ... wissenschaftlich zu durchdringen" (171), und zwar nicht in bewußter Gegnerschaft gegenüber der Metaphysik, wie bei der anthropologischen Übersetzung des parmenideischen Seienden als Natur (Empedokles), sondern in Indifferenz gegenüber derselben. Konkret nennt B. drei Ausprägungsformen natürlicher Philosophie, nämlich die ‚dogmatische' Schulphilosophie stoischer Provenienz mit ihrem Beitrag zu Fragen der Logik, Ethik und Physik, die philosophische Skepsis (Sextus Empirikus) und die Gnosis. Gemeinhin wird diese natürliche Philosophie als Spätgestalt griechischer Philosophie angesehen, doch bleibt dabei ihre eigentümliche Natürlichkeit verdeckt, die darin liegt, „daß sie von keinem Bestimmungsgrund eines vorphilosophischen Wissens her beansprucht ist" (205). Daher auch ihr Drang, aus sich selbst Weisheit zu sein, der sich freilich als Schein erweist, wie der Übergang zur Gnosis und die damit verbundene Übernahme einer vorgegebenen Geschichte als der „Offenbarung des für sie bestimmenden Wissens" (ebd.) deutlich macht.

Diese Übernahme ist auch für das christliche Wissen charakteristisch, das sich freilich von der Gnosis unterscheidet durch das Tun der Wahrheit unter dem abstoßenden Zeichen des Kreuzes (207). Wie Parmenides in der ersten Epoche gegenüber der Eröffnungsphase einen Einschnitt darstellt, so in der zweiten Epoche die Philosophie Plotins gegenüber der natürlichen Philosophie und dem christlichen Wissen. Parmenides „schnitt das kosmologische Wissen mit der Einsicht in die notwendige Geschiedenheit des ‚wie es ist' und ‚wie es nicht ist' ... Plotin fordert hinsichtlich des Ersten: ‚Man soll überhaupt auf nichts hin Ihn ansprechen; Er ist nämlich, was Er ist, und vor ihnen' ... nämlich der Mannigfalt des Gegebenen" als der „Herr" und damit ebenso „wie das parmenische ‚Seiende' die vollkommene Darstellung des Verbindlichen" und „kein Erstes zu weiterem" (215). Die Metaphysik der mittleren Epoche beginnt also mit einer „Verdeutlichung des absoluten Unterschieds, in dem sich das einmalige Eine als Bestimmungsgrund für das All des Geistes erweist" (238).

Doch blieb es nicht bei dieser plotinischen Negation, sondern es kam bei Augustinus zu einem Zusammenschluß von Metaphysik und christlichem Wissen. „Während das plotinische Eine sich ‚Sonstiges' – Geist und Seele – unterstellt", ist es bei Augustinus so, daß der Herr selbst, „indem er Fleisch wird, sich den Händen der Menschen ausliefert" (684). Die ebenso freie wie liebende Zukehr zu der Lehre, die der geschichtlich einmalige Mittler ist, geht nicht nur über den natürlichen Geist der Erkenntnis hinaus, sondern verdankt sich – darin besteht die Paradoxie des augustinischen Ansatzes – der Erwählung der trinitarischen Liebe, die die einen zur Seligkeit, die anderen zum Gericht bestimmt. Wenn sich die Metaphysik in der ersten Epoche „des Erscheinenden unter der Maßgabe des ‚Seienden'" annahm, dann in der zweiten Epoche „des ‚natürlichen' Geistes unter der Maßgabe der erleuchteten Erkenntnis" (275). Nachdem bereits Porphyrios eine Substanzialisierung des plotinischen Herrn unternommen hatte, versucht parallel dazu Anselm eine Rationalisierung der göttlichen Substanz. B. erinnert hier an die Formel von Anselms Proslogionbeweis, Gott sei etwas, als das nichts Größeres vorgestellt werden kann. Thomas von Aquin markiert für ihn den Endpunkt der Entfaltung des metaphysischen Wissens in der zweiten Epoche. Wenn bei Aristoteles die Erste Philosophie als theologische Wissenschaft bestimmt war, da sie von dem Ersten Beweger handelte und als solche die erste unter den ihrerseits vorrangigen theoretischen Wissenschaften war, während die zweite Philosophie von der Natur handelte, so ist „die thomasische Erste Philosophie dadurch ... bestimmt, daß die Erste Wissenschaft dem sich offenbarenden Gott selber eigen ist", während die Theologie zu verstehen ist als zweite und untergeordnete „der wesentlich ‚praktischen' Heiligen Lehre dienenden Wissenschaft ... erbracht von der natürlichen Vernunft im Lichte der Offenbarung" (660).

Anders als bei der ersten Epoche unterscheidet B. bei der zweiten eine Verschließungsphase gegenüber dem empfangenden Prinzip. Was sich bei Porphyrios und Anselm bereits andeutete, kommt bei den Denkern der Verschließungsphase (Scotus, Occam, Cusanus) als sog. natürliche Theologie voll zur Geltung. Die Vernunft wird nunmehr selbständig, treibt freilich gleichwohl noch Metaphysik im Sinne einer „Erkenntnis, deren Gegenstand über den Bereich des Natürlichen hinausreicht" (303). Indem „ihr ‚Übernatürliches' der Sache nach aus dem Offenbarungswissen bestimmt" (ebd.) ist, verbleibt sie im Bereich des mittleren Prinzips. Das natürliche Erkennen sucht nunmehr seine Gewißheit allgemein im Begreifen des individuellen Seienden. Scotus operiert im Gegenzug zur thomasischen Bestimmung Gottes „durch ein Sein, das nur sein Eigenes sein kann, mit einem allgemeinen Begriff des Seienden, „innerhalb dessen die erste unterscheidende Bestimmtheit, nämlich die Unendlichkeit, Gott in seiner Eigenheit erfaßt und von allem Sonstigen abhebt" (343). Ähnlich wendet Occam im Gegenzug zu Augustinus' Bestimmung Gottes als der einzigen unwandelbaren Wahrheit auf Gott einen allgemeinen Begriff unwandelbarer Wahrheit an. Vor dem Hintergrund der Unendlichkeit dieses Wahrheitsbegriffs erweist sich die Individualität Gottes in der Unbeschränktheit seines Willens, mit der er alle Vorherbestimmung wahr macht, ohne dabei an irgendeine von ihm selbst gesetzte Ordnung gebunden zu sein. Schließlich wird bei Cusanus auch die plotinische Einfachheit des Einen auf die Ebene der Allgemeinheit gehoben. Für Cusanus tritt die konkrete Individualität des unendlichen Gottes im Geist hervor, der „nicht nur das Hinausgehen des göttlichen Wortes in die Gestalt des Menschen vollbringt, sondern auch die Vereinigung der von diesem Erwählten, der Mannigfalt der triumphierenden Kirche, mit der substanziellen Einfachheit der Trinität – ohne diese Mannigfalt in dem Einen untergehen zu lassen" (344).

Das Prinzip der letzten Epoche der Metaphysik ist die Offenbarung der Freiheit des Absoluten. B. beginnt hier mit einer Darstellung des realisierten Wissens in der absoluten Kunst (Michelangelo), der absoluten Religion (Luther) und der Natur-Weisheit (Bruno, Baco, Galilei), die allerdings „den Vergleich mit dem, was Michelangelo und Luther vollbracht haben, nicht aushält und in die neuere Wissenheit vergeht" (359). An letztere knüpft die natürliche Metaphysik (Descartes, Spinoza, Leibniz) an, die mit der „Gewißheit der natürlichen Vernunft" (441) operiert, deren Weisheit sich niederschlägt in einer „aus der Freiheit der ‚theoretischen Vernunft' erbrachte(n) ‚universale(n) Wissenschaft'" (443). Wurde die Natur-Weisheit durch Descartes auch philosophisch überwunden, der den Menschen nicht bloß als vernünftiges Lebewesen, sondern als Vernunftwesen im Gegenüber zur Natur begriff, so hielt sich andererseits die Natur-Weisheit in den Philosophien eines Hobbes, Locke und Hume, die das Andere zu der natürlichen Metaphysik qua Erster Philosophie darstellen (447).

Die Erschütterung der natürlichen Metaphysik als universaler Wissenschaft erfolgte nicht durch die „Forschungsergebnisse sonstiger Wissenschaften", sondern ergab sich aus der Notwendigkeit heraus, „die Freiheit vor der Naturerkenntnis zu retten" (445). Dies ist die Leistung Kants, der einen entscheidenden Einschnitt darstellt nicht nur gegenüber der rationalen Schulmetaphysik und der ihr voraufgehenden natürlichen Metaphysik, sondern auch gegenüber der Metaphysik der beiden älteren Epochen. Kant „schneidet" nämlich den „theoretischen Begriff von Gott und gibt das Begreifen des Gesetzes dem Subjekt anheim, das aus der praktischen Idee der Freiheit nur sich selbst unterworfen ist" und daher „sich selbst durchsichtig ‚ist' im Sich-selbst-Bestimmen" (454). ‚Zurecht gebracht' wurde Kant, der ursprünglich dem „‚verblendeten Vorzug' des theoretischen Vernunftsgebrauchs" zugeneigt hatte, durch Rousseau, der Kants Aufmerksamkeit auf das Gefühl der Freiheit gelenkt hatte (472). Wenn die neuere Metaphysik „auf das Ganze des Bewußtseins" gesehen ihren Beginn nimmt mit Descartes, so beginnt sie „gesehen auf das wahre Ganze der Idee mit Kant" (348). Die entscheidende Einsicht, die dem kantischen Opus zugrunde liegt, ist dabei folgende: „Die vormetaphysische Gewißheit der Freiheit bedurfte als Gewißheit einer Metaphysik, welche sie vor einer wissenschaftlichen Erkenntnis in Schutz nahm, die ihren Gegenstand nicht anders denn unter der Naturnotwendigkeit stehend betrachten kann" (ebd.).

Auch in der letzten Periode der Metaphysik kommt es zu einem Zusammenschluß, und zwar der hegelschen Metaphysik „mit der kantischen über die Mitte der fichteschen" (678). Denn bei Kant tritt „die Freiheit in erster Stellung auf – als notwendig vorauszusetzende Idee –, bei Fichte in mittlerer Stellung – nämlich als diejenige der Bewußtseinstätigkeit, bei Hegel aber in resultativer Stellung – erbracht als diejenige der Idee und der Philosophie" (680). Die Bedeutung von Jacobi und Schelling liegt darin,

daß sie für Fichte und Hegel in ähnlichem Sinne Anstoß waren wie Hume für Kant (579).

Die nachhegelsche Philosophie subsumiert B. unter dem Stichwort Verschließung des Ganzen der Metaphysik. Nunmehr wird die Metaphysik „gerade in ihrer zur Wissenschaft des reinen Begriffs vollendeten Gestalt als abstoßend empfunden" (686) und dagegen bei Feuerbach die Unmittelbarkeit des Sinns im Verhältnis von Denken und Sein propagiert. Während es für Feuerbach kein Drittes gibt, nimmt die weltliche Vernunft bei Marx, Nietzsche und Heidegger gegenüber dem als Produktions-Prozeß, als Leben oder als Lichtung gedachten Sein durchaus ein Drittes in Anspruch, nämlich die Wissenschaft, den Glauben und die Besinnung, allerdings in Verstellung der epochalen Prinzipien, die sich bei Hegel, Augustin und Parmenides herausgebildet haben. B.s ‚Ausblick': Das Entgegensetzen des Anderen zu den Endgestalten des ‚Bisherigen' verschaffe „dem Künftigen zwar eine Bestimmtheit, aber nicht die Ankunft". Die Verzweiflung des Erwartens könne allerdings auch zu einer Gabe werden, „insofern sie einen zu der Vernunft bringen kann, welche die Vernunft im weltlichen Denken aufdeckt" (699). Hinzu kommt das „Loben angesichts des Vollbrachten", in welchem „die reine weltliche Vernunft die Sprache zu ihrem Werk" lernt (702).

So weit in groben Umrissen der Gang der Untersuchung, die bis in den Sprachgestus hinein Heidegger verpflichtet ist, was ihren Mitvollzug bei aller von B. bewußt gesuchten Textnähe nicht immer leicht macht. Zweifellos liegt das Verdienst der Arbeit in dem Versuch, das Ganze der abendländischen Metaphysik (und Metaphysikkritik) in den Blick zu nehmen und sich nicht auf einzelne Aspekte bzw. einzelne Autoren zu beschränken. Denn, auch darin ist B. zuzustimmen, nur so wird die Leistung, die die Metaphysik erbracht hat, entgegen aller oberflächlichen metaphysikkritischen Polemik ins rechte Licht gerückt. Zweifel sind freilich angebracht, ob es dem Verf. gelungen ist, dieses Ganze *vollständig* zu thematisieren. Er nimmt zwar für seine Darstellung „aus dem Gefüge der Sache selbst Vollständigkeit" in Anspruch (51), doch vermißt man aus dem Bereich der mittelalterlichen Metaphysik etwa Namen wie Eriugena oder Bonaventura, denen Dempf in seiner ‚Metaphysik des Mittelalters' umfangreiche Betrachtungen gewidmet hat, ebenso wie man aus dem Bereich der neuzeitlichen Philosophie Namen wie Pascal, Schopenhauer und Kierkegaard vergeblich sucht. Zur Begründung für solche ‚Lücken' gibt B. an, wirkungsgeschichtliche Überlegungen lägen ihm fern. Statt von „verschwommenen und im Laufe der Zeit immer wieder größer oder kleiner werdenden ‚Größen' der Philosophie-Geschichte" sei in seiner Darstellung „allein von denen die Rede, die zum gemeinsam vollbrachten Werk der Metaphysik nötig gewesen sind" (51). Er verbindet diese Auskunft mit einem polemischen Hinweis auf Dionysios Areopagita. Wenn dieser in seiner Darstellung „ohne eigenen Ort" bleibe, obwohl er eine größere Leserschaft und Verehrung gefunden habe als Plotin, dann repliziert B.: „Wen mag dies wohl verdrießen?" (ebd.).

Ebenso wie Heideggers seinsgeschichtliche Besinnung „nur scheinbar eine gemeinsame Sache mit der Philosophie-Historie haben kann und deren Berichtigungen an ihm vorbeireden" (28) nimmt auch B. bis auf das seiner Untersuchung beigefügte Verzeichnis der Bibliographien zu den einzelnen Autoren von der philosophiehistorischen Forschung keine Notiz. Besonders deutlich wird die Distanz zur „weitläufige(n) Gelehrsamkeit" (169) der Philosophiehistorie daran, daß er Stoa, Skepsis und Gnosis der Epoche des mittleren Anfangs der Metaphysik zuschlägt, wobei er sich ausdrücklich von den großen Linien absetzt, welche nach dem gängigen Verständnis der Philosophiehistorie von der griechischen Philosophie zur Neuzeit führen. Deutlich wird sie freilich auch in der Interpretation des deutschen Idealismus. Selbst wenn man B. zugutehalten kann, daß er nicht nur den heideggerschen, sondern auch den hegelschen Gedanken „kritiklos" übernimmt (46) und daher zwangsläufig Fichte und Schelling in einer bloßen Vorläuferfunktion zu Hegel interpretieren muß, ist es doch zu bedauern, daß er nicht eingeht auf das in der Nachkriegsphilosophie – u. a. auch von Autoren, die aus der Heidegger-Schule kommen oder Heidegger nahestehen – intensiv diskutierte Problem, ob für die Vollendung des deutschen Idealismus nicht auch die Spätphilosophie Fichtes und Schellings in Frage kommen. Was seine Gesamtkonzeption angeht, wäre eine Auseinandersetzung mit Kaulbachs ‚Einführung in die Metaphysik' gewiß reizvoll gewesen, die zwar nicht von epochalen Prägungen, aber immerhin auch von einem geschichtlichen Prozeß metaphysischer Argumentationen ausgeht.

Ungeachtet der zweifellos positiv zu bewertenden Geschlossenheit der Darstellung und ungeachtet manch wertvoller Interpretation im Detail dürfte sicherlich eine Gren-

ze der Untersuchung in dem liegen, was neuerdings wieder von Mörchen als Kommunikationsdefizit nicht nur Heideggers selbst, sondern auch seiner Schule diagnostiziert wurde. H.-L. Ollig S. J.

Kuhn, Helmut, *Der Weg vom Bewußtsein zum Sein.* Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 519 S.

In der Einleitung umreißt K. kurz das Programm seines umfangreichen Alterswerkes. Gegenstand der phänomenologischen Untersuchung ist das Bewußtsein. Dieses soll einer dimensionalen (1. Teil) bzw. strukturellen (2. Teil) Analyse unterzogen werden. Dabei gilt: „Die Dimensionen lassen das Bewußtsein als Zustand, die Strukturen als Tätigkeit und Geschehnis in Erscheinung treten" (9). Erst nachdem die „Totalgestalt des Bewußtseins" mit Hilfe einer dimensionalen Analyse „ausgemessen" ist, läßt sich dessen „Bewegung" deutlich machen (ebd.). Beide Aspekte, sowohl der statische Aspekt des Gefüges der Dimensionen wie auch der dynamische Aspekt des strukturellen Werdens, erweisen sich als beherrscht von jeweils einer Grundfigur, das dimensionale Feld von Bipolarität, das strukturelle Feld vom Symbol des Aufstiegs. Die Grundfigur der Polarität macht K. fest an den vier konstitutiven Gegensatzpaaren Ich und Welt, Selbst und Gemeinschaft, Erkennen und Tun, actio und passio. Diese vier Polaritäten oder Dimensionen bilden gemeinsam den „Raum aller Sinnhaftigkeit" und zugleich den „Raum, in dem sich eine binar gestaltete Wirklichkeit enthüllt" (ebd.). Zur Begründung für das unübersehbar sich Aufdrängende solch konstitutiver Dualität verweist K. auf „die frühesten Dokumente eines logisch noch unentwickelten Nachdenkens über die Welt" (ebd.) und erwähnt hier das Yang und Yin im alten China und die konstitutive Bedeutung von Peras und Apeiron im griechischen Denken. Aber auch in Zeiten der Reife und Überreife schlägt K. zufolge diese Dualität der Wirklichkeit in subtil durchgebildeten Ausformungen wieder durch. Als Kronzeugen in der Gegenwart gelten ihm dabei die ersten lebensphilosophischen Veröffentlichungen von R. Guardini, die den Gegensatz zum Thema haben, sowie Lévi-Strauss' System der pensée sauvage, das nach dem Prinzip einer multipolaren Gegensatzlehre aufgebaut ist. Die dynamische Struktur bestimmt K. näher als „Weg" oder „Aufstieg" (10) und verfolgt diesen Weg im 2. Teil in den Grundbereichen der menschlichen Geistestätigkeit Philosophie, Kunst, politische Praxis und Glaube. Auch bei dem Weg- bzw. Aufstiegsmotiv handelt es sich um ein Ursymbol, das „weitergereicht" wurde „im denkerischen Gespräch der Menschheit" (ebd.). K. erinnert hier an das Tao im fernöstlichen Altertum, den visionären Aufstieg bei Parmenides und Platon, die aus biblischer Überlieferung stammende Himmelsleiter, die scala perfectionis in der Mystik, den erlösenden Aufstieg in Faust II und das Leitermotiv bei Wittgenstein und Beckett, das hier freilich eine eigentümliche Brechung erfährt. Wichtig für das Motiv des Weges ist vor allem das Zusammen von Kontinuität und Diskontinuität. „Der Weg kann oder muß sogar zum Scheideweg werden, der Schritt, im entscheidenden Augenblick, zum Sprung" (11). Allerdings bleibt nur in der Beziehung auf den Weg als Prinzip der Kontinuität der Sprung sinnvoll. Das tragische Drama, so fügt K. erläuternd hinzu, kann sich nämlich „nur auf dem Hintergrund des dahinfließenden Ethos abspielen " (ebd.). Daher bedeutet „das augenblickliche Abreißen des Weges" auch „nicht, daß er sich im Ungangbaren verliert und das Denken der Beliebigkeit ausliefert". Vielmehr erfordert es „die Motorik der zu betrachtenden und zugleich zu vollziehenden Bewegung auch von einem ‚unbegehbaren Weg' zu sprechen, ... einer letzten Wegstrecke, die sich nicht zu einer Methode, will sagen zu einem wissenschaftlichen legitimierten Verfahren ausbauen läßt" (ebd.). Dies ist für K. der Punkt für ein „mögliches Zusammenfließen von Glauben und Wissen" (ebd.).

Da jede systematische Argumentation in der Philosophie immer in einer bestimmten Weise philosophiegeschichtlich verortet ist, bemüht sich K. auch um eine philosophiegeschichtliche Ortsbestimmung seines Ansatzes. Der Ausgang vom Bewußtsein sucht der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Philosophie seit Descartes Bewußtseinsphilosophie ist. Allerdings möchte K. die Frage, ob wir hinter Descartes zurückkönnen, nicht mit einem glatten Nein beantworten, sondern sieht auch die Möglichkeiten zu einem freilich eingeschränkten Ja. Einerseits ist das kosmologische Denken des vorcartesischen Zeitalters zwar verständlich, taugt aber nicht mehr als unmittelbarer Ausgangspunkt philosophischer Besinnung. Das ist allen archaisierenden Bekenntnissen zum Platonismus, Aristotelismus und Thomismus entgegenzuhalten. Auf der anderen Seite

ist auch die Bewußtseinsphilosophie in die Krise geraten. K. dokumentiert das ausführlich in seiner Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Transzendenzphilosophie, die den Gegenstand zum Produkt einer ihn konstituierenden Bewußtseinsleistung herabsetzt. Dem dadurch drohenden Verlust des Objekts – K. erwähnt in diesem Zusammenhang Heideggers Rede vom ‚Ende der Philosophie' – kann aber durchaus begegnet werden durch „eine Wiederaufnahme und ein Weiterdenken des von Brentano und Husserl in die moderne Philosophie eingeführten Begriffs der Intentionalität und der intentionalen Struktur des Bewußtseins" (13). Nicht durch Kompromiß, sondern durch Radikalisierung, nämlich auf dem Weg der modernen Bewußtseinsphilosophie, ist so eine Annäherung an die vormoderne und vorcartesische Kosmologie möglich. Aus dieser philosophiegeschichtlichen Ortsbestimmung folgt, 1. daß K. nicht bei einem durch Reduktion gewonnenen Vernunft-Ich bzw. einem transzendentalen Ego ansetzt, sondern ausgeht von dem „unverkürzten Reichtum eines von der Lebenserfahrung gesättigten Bewußtseins" (ebd.), 2. daß er sich der Methode der ‚zetetischen' Phänomenologie bedient, die das aktuelle Bewußtsein auf seine sinnbestimmenden Prinzipien untersucht, und 3. daß er Gott als den „Urgegenstand" bzw. das „summum obiectum" (14) nicht ausklammert, da er zudem noch der Überzeugung ist, „daß Philosophie immer schon aus sich selbst im Begriffe ist, Theologie zu werden oder eine Theologie zu begründen" (ebd.). Da die moderne Philosophie zweimal begründet wurde, durch Descartes und durch Hegel, ist auch eine Positionsbestimmung gegenüber Hegel erforderlich. Ähnlich wie gegenüber dem Cartesianismus hält K. auch gegenüber dem Hegelianismus eine Einschränkung und Abgrenzung für erforderlich. Hegels Bedeutung liegt für ihn darin, daß dieser das Prinzip der Geschichtlichkeit entdeckt habe. Das bedeutet: Geschichte ist nicht ein Geschehen, das wir gewissermaßen nur von außen registrieren, sondern wir selbst „*sind* dieses Geschehen" (15). Allerdings muß, um nicht in einen „alle Begrifflichkeit auflösenden subjektiven Historizismus" abzugleiten, an der bei Hegel selbst noch zu findenden Einsicht festgehalten werden, „daß der Jetzt-Augenblick . . . seine Geschichtlichkeit nur dann offenbart, wenn er sich im nunc stans . . . auf Ewiges bezieht" (ebd.). – Neben der systematischen Positions- und der philosophiegeschichtlichen Ortsbestimmung geht K. auch auf die „literarische Form der Gedankenentwicklung" (11) ein, die er praktiziert. Er bezeichnet sie als ‚meditatio'. Als Forschungsmethode und zugleich als konkret-existenzielle Erfahrung entspricht sie dem, „was Platon uns als Aufstieg aus Unwissenheit und Zerissenheit zu erleuchtendem Wissen und sicherer Begründung vor Augen führt" (28). Weder die didaktische Form, „die eine These voranstellt, um ihre Begründung nachfolgen zu lassen", noch die systematische Form, „die von obersten Prinzipien ausgehend ein System, d. h. ein zusammengefügtes Ganzes, vor Augen stellt", scheint ihm für den Weg vom Bewußtsein zum Sein geeignet, sondern die Meditation als „die am wenigsten anspruchsvolle Form" (11), die aber so am ehesten geeignet ist, zum denkenden Mitvollzug einzuladen. Worauf K. hinauswill, ist eine ‚Philosophie nach dem Weltbegriff' oder eine Philosophie des common sense.

Selbstverständlich ist es nicht möglich, im einzelnen nachzuzeichnen, wie K. dieses in der Einleitung entworfene Programm einlöst, und die Fülle der Aspekte aufzulisten, die er auf mehr als 500 Seiten in einem teilweise verschlungenen Gedankengang zur Sprache bringt. Wir müssen uns auf das Grundsätzliche beschränken. K.s Grundanliegen kommt präzis in der Titelformulierung zum Ausdruck. Es geht ihm um den Weg vom Bewußtsein zum Sein. Diese Formel freilich ist mehrdeutig. Zunächst meint sie eine das Bewußtsein betreffende Relation, die besagt: Bewußtsein ist immer „Bewußtsein von Etwas, das wir als seiend ansprechen" (345). Bewußtsein ist demnach seinem Wesen nach relational. „Es ist Selbstbeziehung. Sich auf ein Seiendes, einen Gegenstand beziehend, weiß es sich als seiend" (ebd.). Doch ist die Relationalität des Bewußtseins nur die eine Seite. „Erst wenn wir den Formalbegriff ‚Beziehung' durch den Realbegriff des ‚Weges' ersetzen, haben wir es mit der wirklichen Erfahrung des Gegenstandes und dem wirklichen Ich des Bewußtseins zu tun" (346). Denn es stimmt zwar: Bewußtsein ist nicht ohne Gegenstand, Ich nicht ohne Sein, doch gilt gleichzeitig auch: „Weder Bewußtsein noch Gegenstand sind einfach da", vielmehr eröffnen sie „mit ihrem Gegebensein . . . einen Weg, der Gegenstand den Weg der Erweiterung und Vertiefung der Welterkenntnis, das Bewußtsein den Weg der Selbsterkenntnis" (347). Dabei handelt es sich nicht wirklich um zwei Wege, sondern um „zwei Aspekte des *einen* Lebensweges, der durch die Welt führt" (ebd.). Wichtig ist, daß sich beide Bewegungen zudem verschränken. „Die Vertiefung in den Weltgegenstand muß schließlich auf ein

Stück Welt stoßen, das ich selbst bin. Und gleichermaßen muß die Vertiefung in das Selbstbewußtsein die Welthaftigkeit und -haltigkeit des Ichs zu Gesicht bekommen" (ebd.).

Beide Bewegungen, die egologische Besinnung und die kosmologische Betrachtung, schließen sich aber nicht zu einem sich selbst begründenden Kreis. Erforderlich ist vielmehr der „Überschritt zu einem trans-egologischen und trans-kosmologischen Sein" (53), das K. näher bestimmt als „Reich der rationalen Allgemeinheit, der intelligiblen Formen und ... Gesetzlichkeiten" (70). Doch auch damit ist die Bewegung des Transzendierens noch nicht abgeschlossen. Es stellt sich nämlich die Frage, ob nicht „ein Sein jenseits der Transzendenz" (73) als der „Sphäre eidetischer Wesenheit" (91) gedacht werden muß, das imstande ist, „das Nebeneinander und Ineinander von Idealität und Realität in sinnvoller Beziehung zusammenzufügen" (73). So stößt K. schließlich auf den Bereich der Trias des Seins, Wahr-seins und Gut-seins schlechthin, für den er die hyperbolische Kennzeichnung „Super-transzendenz" (438) verwendet. Von diesem gilt: Das „Seiend-seiende" übersteigt nicht nur das zeitliche Sein der welthaften Existenz, sondern auch das „zeitlose Sein der eidetischen Entitäten" (252). Einzig dieses Sein „*ist* im vollen Sinn des Wortes" (ebd.). Ebenso gibt es eine „Dualität von Wahrheiten im Plural und *der* singulären Wahrheit" (ebd.) und ein „schlechthin Gute(s), von dem alle Güter und Werte, alle inneren und äußeren Vollkommenheiten, alle Tugenden der einzelnen und alle Wohlordnung von Gemeinschaften ihr Gut-sein herleiten" (ebd.). – An dieser Stelle des Weges kommt das Moment der Diskontinuität zum Tragen. „Das passende Bild ... ist nun nicht mehr der von Stufe zu Stufe führende Aufstieg, sondern der Sprung von Ufer zu Ufer – vom Seienden-im-ganzen zum *Sein*, von Wahrheiten zu *Wahrheit*, von Gütern zum *Guten*" (254). Obwohl die Kontinuität des Weges vom Bewußtsein zum Sein auf diese Weise eine Unterbrechung erleidet, „die den Reisenden vor die Wahl zwischen Ergriffenheit und Absturz stellt" (257), dominiert am Ende doch die Kontinuität. „Die abgebrochene Bahn stellt sich wieder her" (ebd.) dank der „Initialkraft" der Liebe – das Wort hier in seiner ganzen „Vielschichtigkeit" genommen, „die von der elementaren Begehrensliebe als vis unitiva bis hinauf zur Gottesliebe reicht" – und dank der „Finalkraft" des Seins, das, um in eine solche Beziehung eintreten zu können, freilich als Seiendes gedacht werden muß. So wenig mit einer solchen formalen Bestimmung gesagt sein mag, K. wagt es doch, „diesen Inbegriff von Transzendenz Gott zu nennen" (ebd.). Spezifisch für einen solchen Gottesbegriff ist, daß bei ihm die polaren Begrenzungen zerbrechen, die dem sinnhaften Sein auferlegt sind. „Aktivität wird zu reiner Spontaneität, die, zugleich als Ausdruck absoluten Aus-sich-selbst-Seins, reine Subjektivität bedeutet" (ebd.). Mit ihr in Beziehung zu treten, bedeutet „einen Zuwachs intimer Sozietät zu erfahren, die über alle Formen menschlicher Gemeinschaftlichkeit hinausliegt" (ebd.). Schließlich entspricht der „transpolaren Einzigartigkeit die denkbar kompakteste Substantialität: In dem summum ens fließen Sein, Wahrheit und Gut-sein zusammen" (ebd.). K. geht es nicht darum, einen Gottesbeweis zur Erörterung zu stellen, sondern er möchte nur den Versuch unternehmen, „die Hervorbringungen des menschlichen Geistes als Zeugnisse bewußter oder unbewußter, geschenkweise empfangener und tätig rückerstatteter Gottesliebe zu deuten" (ebd.). So gesehen führt die Betrachtung des Weges vom Bewußtsein zum Sein auf die Dialektik von menschlicher ascensio und göttlicher decensio (443), die nach K. als *ein* Geschehen zu denken sind, wofür er Heraklit bemüht, der in Fragment 60 betont: „Aufstieg, Abstieg – ein und derselbe."

Liegt in der Herausarbeitung des „Primat(s) der Ontologie" (449) und der Notwendigkeit einer „ontologische(n) Affirmation" (465) das sachliche Schwergewicht der Arbeit, so verbindet K. diese gewiß bedenkenswerte Einsicht, die heute in einem starken Maße in Vergessenheit zu geraten droht, mit zeitdiagnostischen Überlegungen, die allerdings analytisch unbefriedigend bleiben, weil er sich zur Kennzeichnung der Gegenwartssituation einer Fülle von Ismen bedient und zudem in seine Auseinandersetzung mit der „katastrophischen Nachkriegszeit" (71) oft eine undifferenzierte Polemik einfließt. Ein Beispiel für den abundanten Gebrauch von Ismen ist etwa K.s Feststellung, der Darwinismus sei nur die „Welle einer tiefergehenden Strömung", in der sich so verschiedenartige Tendenzen zusammenfinden wie „Hegelianismus, Marxismus und Positivismus und, in einer späteren Phase, Historizismus, Heideggerianismus und Chardinismus" (108). Mit letzterem ist die philosophische Konzeption Teilhard de Chardins gemeint, die K. unter die „Ersatzpflanzungen szientifistischer Schwärmerei" (385) rechnet. Darwins Lehre von der Entstehung der Arten ist für den „Höllensturz der phi-

losophischen Allgemeinbegriffe" mitverantwortlich ebenso wie der „nahe am Abgrund der Chronolatrie gebaute Temporalismus" Heideggers (108). Unter unseren Augen formieren sich die „Kolonnen eines aktiven und weltweiten Futurismus", dessen „ideologische Speerspitze" das „Bündnis von Chardinisten und Marxisten" bildet, wobei sich auch die Strukturalisten diesem „progressistischen Heerzug" anschließen (109). K. wendet sich gleichermaßen gegen den „Totalitarismus im Osten und den ihm Vorschub leistenden Sinistrismus im Westen" (409). Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist die Lageeinschätzung der universitären und kirchlichen Situation: „Inzwischen sind in der freiheitlichen, d. h. nichttotalitären Welt die negativen Bedingungen für eine globale Totalisierung geschaffen worden. Die nachkonziliare Kirche und die zur Gruppenuniversität deformierten Universitäten haben ihre von außen bestürmten Tore von innen geöffnet. Wie mit einem Schlag verschwanden geistliches Kleid und professoraler Talar aus dem Bild der Öffentlichkeit – welch symbolische Geste ist doch das Ablegen des unterscheidenden Gewandes! Das geistige Leben, vom Sinistrismus ergriffen, bereitet seine Kapitulation vor" (432 f). Die Konsensustheorie der Wahrheit wird wie folgt abgewiesen: „Nicht nur, daß sie dem Soziologismus, vor allem in seiner neomarxistischen Prägung, als fügsamer Prinzipienlieferant dienstbar ist – sie liefert geradezu die Formel für die Aufhebung der Grenze, die Philosophie von Ideologie unterscheidet" (217). Die Idee der Herrschaftsfreiheit ist „ein von Ideologie genährter Wahn" (415). Die Verfechter der Emanzipation werden als „Schreier" eingeführt, die „schreien nach dem von ihnen, nein *aus* ihnen selbst zu erbauenden Gefängnis" (409). Der Sozialismus wird einfachhin mit politischem „Surrealismus" gleichgesetzt (438). Die Kunst der Avantgarde, die K. als „Anti-Kunst" charakterisiert, weil sie sich nicht mehr als „festlich-spielerische Offenbarung der Schönheit der Welt" (438) versteht, erscheint als „heimliche Verbündete" (491) des Totalitarismus.

Bei diesen und anderen polemischen Wertungen des Autors fragt es sich, ob sich der Autor nicht, um die Zeit wirklich von innen her wirkungsvoll zu kritisieren, weit stärker auf ihre Probleme und Kategorien hätte einlassen müssen. Denn so sympathisch sein engagiertes Plädoyer für die in eine „tödliche Verdorrungskrise" (438) geratene Tradition berührt, das Vermittlungsproblem, das die Moderne stellt, ist mit polemischer Abgrenzung und Etikettierung allein nicht zu lösen. H.-L. Ollig S. J.

Crosby, Donald A., *Interpretative Theories of Religion* (Religion and Reason 2). Den Haag/Paris/New York: Mouton Publishers 1981. XI/335 S.

Die Reihe, in der das Werk erschienen ist, trägt den Untertitel: „Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion", worin bereits vorgezeichnet liegt, daß es da eher um reine Methoden- und Theoriefragen geht als um die Diskussion der „Wahrheit" von Religion. Der Verf. verbleibt jedenfalls auf der Ebene der Untersuchung, was mit Religion gemeint ist und welche „Denkmuster" religiöse Aussagen zu Systemen verknüpfen. Als Hauptabsicht der Analyse bezeichnet er eine Antwort auf die Frage nach der Art des Grundinteresses des Menschen, dem religiöse Systeme Ausdruck geben (3). Seine Theorie will rein interpretativ sein, nicht normativ, auch nicht „explanatory" (explikativ, d. h. aus anderen Bereichen des Menschlichen herleitend, sie gar auf solche reduzierend, z. B. auf Moral). – Teil I widmet sich methodologischen Problemen. Teil II ist historisch; als repräsentative Auswahl neuzeitlicher Religionstheorien werden die von Spinoza, Kant, R. Otto und P. Tillich vorgestellt und ausführlich kommentiert. Teil III will, trotz seiner Kürze, der wichtigste, nämlich „konstruktive" sein; in ihm entwickelt der Verf. seine eigene, „neue" Theorie. – Der bedeutungsvollste Ertrag der methodologischen Untersuchung betrifft die Kriterien für eine rein interpretative Theorie. Sie werden in einem Appendix am Ende des Buches zusammengefaßt (298). Entscheidend scheinen die negativen Kriterien zu sein, die Forderung (wie schon angedeutet) nach Absehen von normativen oder kausal-explikativen Faktoren. Positiv muß eine interpretative Theorie selbstverständlich Kategorien liefern, deren Zusammenspiel, aber auch deren Spannungen untereinander die Natur unseres religiösen „Interesses" umschreiben (wie es insbesondere Teil III auf „konstruktive" Weise leisten will). Des weiteren optiert C. für eine Theorie, die der Autonomie des Religiösen gerecht wird wie auch seiner „Rollenfunktion" (29, 45, 54). Den historischen Teil brauchen wir wohl nicht zu referieren. Woran es C. liegt, ist die Feststellung, daß sowohl Spinozas Theorie nicht frei ist von normativen und selbst reduktiven Zügen (71,

73), was besonders für Kant gilt; aber auch diejenige R. Ottos habe (wegen des Postulats eines religiösen Aprioris) eine explikative und selbst eine normative Schlagseite (weshalb er sagen kann, unter allen Religionen nehme das Christentum den höchsten Rang ein, vgl. 154 f.). Ähnlich stark tritt bei Tillich das normative Element hervor, darum auch bei ihm die Auszeichnung des (protestantischen) Christentums (214 f., 222 f.). – Die eigene Theorie des Verf. macht sechs Kategorien namhaft, die zu interpretieren gestatten, welche Struktur der Gegenstand religiösen Interesses haben soll (233). Dieses Objekt darf ontologisch nicht näher eingegrenzt werden; es kann sich um eine „Entität", einen Prozeß, eine „Kraft" oder dergleichen handeln (234). Eine Auswahl von Texten religiöser Schriften aus verschiedensten Kulturkreisen und Zeiten wird beigebracht, um zu belegen, daß der Gegenstand des religiösen Interesses diese sechs Qualifikationen habe: „uniqueness" (Einzigartigkeit), „primacy" (Erstrangigkeit), „pervasiness" (alles durchdringend und sinnerfüllend), „rightness" (etwa: Rechtheit, gesehen als „incomparable in goodness and beauty" usw.), „permanence" (Unvergänglichkeit), „hiddenness" (geheimnisvolle Verborgenheit). Appendix B gibt einen schematisierten Überblick (299 f.). – Das Bemühen um eine zunächst rein interpretative Theorie des Religiösen muß man anerkennen und in mancher Hinsicht als vorbildlich bezeichnen. Es rückt die eigene Theorie C.s in die Nähe der Ambitionen einer Wesensphänomenologie der religiösen Intentionalität und ihres Gegenstandes. Zur Methode selbst soll nur eine Anfrage notiert werden: Die Forderung, allem voraus erst einmal zu wissen, was mit dem Wort „religiös" gemeint ist (vgl. 10), also auch vor der Kennzeichnung von schriftlichen Zeugnissen aus Gegenwart und Geschichte *als religiöse* Texte, wird m. E. nicht eingelöst. Es wird eine Auswahl von literarischen Bekundungen getroffen, die faktisch den sog. Weltreligionen entstammen und als religiöse Texte gelten. Wie soll man jedoch jenes Vor-Wissen, jenes Vorverständnis haben, wenn nicht durch (Wesens-)Erfahrung oder auch durch transzendentales Denken? Eine Theorie über Ursprung und Selbstvergewisserung der religiösen Intentionalität, also eine Art „explanativer" Theorie, würde mit einer interpretativen enger zusammenhängen, als der Verf. es wahrhaben möchte. H. Ogiermann S. J.

Hofmeister, Heimo, *Wahrheit und Glaube.* Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion (Überlieferung und Aufgabe, Abh. zur Geschichte und Systematik der europäischen Philosophie 15). Hrsg. E. Heintel. Wien – München: Oldenbourg 1978, 320 S.

„Der Versuch, eine Theorie der Religion mittels analytischer Methode zu gewinnen, ist nur bedingt gelungen" (247). Dies ist das Resümee einer Arbeit, in der es dem Verfasser darum geht, „eine Problemgeschichte der sprachanalytischen Religionsphilosophie von ihren positivistischen Anfängen bis zum heutigen Stand" (14) zu geben. Das systematische Interesse liegt bei der Frage, ob es mit den Mitteln der Sprachanalyse möglich ist, eine Wissenschaftstheorie der Religion zu entwickeln, in der die Wahrheit religiöser Aussagen entscheidbar ist. Diskutiert wird das Beispiel konstativer Aussagen, wobei der Verf. nicht unterscheiden möchte zwischen Glaubensaussagen und theologischen Aussagen. Das einleitende Kap. stellt das Werden der sprachanalytischen Religionsphilosophie von ihren posivistischen Anfängen bei Whitehead, Russell und Carnap bis zur Spätphilosophie Wittgensteins dar. Den logischen Positivismus trifft hier das Verdikt undialektischen Denkens, während der Ansatz des Sprachpragmatismus des späten Wittgenstein nichts anderes sei als die Anerkennung eines bereits vorgegebenen Sprachsinns in Theorie und Praxis, also Anfang des Philosophierens überhaupt. Die Problematik des religiösen Sprachgebrauchs ist das Thema des folgenden Kap.s. Es hebt an mit einer Diskussion von A. Flews Gärtnerparabel, die auf dem Hintergrund von Poppers Falsifikationsforderung wissenschaftlicher Aussagen zu deuten sei. Diese Forderung führe dazu, daß nur das in der Wissenschaft als wahr behauptet werden könne, dessen Falsifikationsbedingungen angebbar seien. Aus der Unmöglichkeit, diese Bedingungen für religiöse Sätze anzugeben, schließt Flew auf deren fehlende Wahrheitsfähigkeit. Nach diesem einführenden Abschnitt und einer ersten Gruppierung dreier Typen sprachanalytischer Religionsphilosophie diskutiert der Verf. die Frage der methodischen Neutralität und des religiösen Interesses. Es zeigt sich das Bemühen der analytischen Religionsphilosophie, ihren Status als Wissenschaftstheorie der Religion zu sichern, indem sie sich auf reine Analyse beschränkt, in die keinerlei metaphysische Voraussetzungen einfließen dürfen. Die religiöse Sprache soll allein auf ihren rechtmä-

ßigen Gebrauch hin untersucht werden, ohne ihren Bezug zum Gegenstand, über den gesprochen wird, zu beachten. Eine klärende Passage über das Subjekt (Gott) und Prädikat des religiösen Satzes setzt das Kap. fort. – Die folgenden drei Kap. stellen jeweils eine grundsätzlich mögliche Position dar, mit den Mitteln der Sprachanalyse das Verhältnis von Glaube und Wahrheit zu denken. Das 3. Kap. untersucht unter der Überschrift „Glaube ohne Wahrheit" die Position der emotiven Religionstheorie. Die Theorien Hares, Braithwaites, van Burens und anderer werden diskutiert. Deren Theorie geht vom erkenntnistheoretischen Ansatz des Positivismus aus und gelangt folgerichtig zur Überzeugung, daß religiöses Sprechen in verschiedenen Akzentuierungen letztlich nichts anderes sei als das Sprechen über ein bestimmtes ethisches Verhältnis des Menschen zu seiner Welt. Ein kognitiver Eigengehalt religiöser Aussagen scheitert am Verifikationsprinzip.

Anders sieht die Sache aus im folgenden Kap., das unter dem Titel „Glaube und Wahrheit" bei der Erörterung der analytischen Verstehenstheorie seinen Ausgang nimmt. Diskutiert werden u. a. die Theorien von Hordern, Hepburn und vor allem von Ferré. Es geht um die Frage, wie sich religiöse Sprachspiele zu anderen Sprachen verhalten, Kriterien religiösen Sprachgebrauchs und ein sprachanalytisch verstandenes Analogieprinzip. Der Nachweis des Geltungsanspruchs religiöser Aussagen wird innerhalb der vorgestellten Theorien aufgrund der Verständlichkeit und des Funktionierens des Sprachspiels als garantiert angesehen. Glauben als gelungener Vollzug ist Wahrheit. H. gelingt es auch hier, den Zusammenhang der besprochenen Theorien mit der Spätphilosophie Wittgensteins herauszuarbeiten. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es den Autoren letztlich nicht gelingt, stichhaltig die Wahrheit der religiösen Aussage nachzuweisen. Das Analogieprinzip als analogia linguae (und nicht als analogia entis) verstanden, soll zwar den Brückenschlag zur Feststellung von Wahrheit leisten, ist aber dazu nicht in der Lage, weil der richtige Gebrauch der religiösen Sprache in ihrem Bezug zur eigenen Glaubenspraxis und zu anderen Sprachspielen keine ontologische Wahrheit der Aussagen gewährleisten kann. Dies liegt nach Auffassung H.s vor allem daran, daß es der Sprachanalyse durch ihre Selbstbeschränkung auf die analogia linguae nicht gelingen kann, die Affinität von Sprache und Wirklichkeit in einem reflexiven Begründungsprozeß zu sichern (197).

„Glaube und Wahrheit" ist das abschließende Kap. überschrieben. Die dort dargestellte und kritisierte Position, deren ausführlicher behandelte Vertreter Hartshorne und Malcom sind, kennt Übereinstimmungen und Differenzen mit den zuvor behandelten. „Mit der analytischen Verstehenstheorie steht diese dritte Richtung für den kognitiven Charakter religiöser Aussagen ein, stimmt jedoch mit dem positivistischen Denkansatz darin überein, daß es möglich sein muß, . . . Bedingungen der Verifikation anzugeben" (202). Von der emotiven Religionsphilosophie unterscheidet sich diese Position dadurch, daß sie von Verifikation religiöser Aussagen nur so spricht, daß der strukturmäßige Unterschied religiöser von wissenschaftlichen Aussagen gewahrt bleibt. „Das heißt, hier liegt der Versuch vor, die Eigenart religiöser Aussagen im Verifikationsprozeß zu berücksichtigen, ohne gleichzeitig der Versuchung zu erliegen, das Verhalten von Wirklichkeit und Sprache aus der Reflexion auszuschalten" (202). Zunächst werden Überlegungen Russells und Moores zur Frage „Ist Existenz ein Prädikat?" dargestellt. Dann wendet sich H. der sprachanalytischen Rezeption des ontologischen Gottesbeweises zu. Als Ergebnis zeigt sich hier die Notwendigkeit der Einheit von Existenz und Wesen. Doch führt auch von hier kein stringenter Weg dahin, daß Gottes Existenz mit ontologischer und nicht bloß logischer Notwendigkeit gedacht werden muß. Als Ausweg, religiöse Aussagen doch noch zu verifizieren, bietet sich die eschatologische Verifikation an. Die Position Hicks wird vor allem diskutiert. Religiöse Aussagen werden als antizipativer Teil einer Totalinterpretation der Erfahrung verstanden, deren endgültige Verifikation erst mit dem Ende aller Erfahrung möglich ist. Eine solche Theorie führt letztlich zu der Frage, wie der Zusammenhang zwischen Welt und Auferstehungswelt zu denken ist. Hier spätestens stellen sich Probleme bei der Verifikation religiöser Aussagen. Denn es kann nicht einsichtig gemacht werden, wie für jetzt lebende Menschen Wahrheitskriterien gefunden werden können.

Die Kritik H.s an der sprachanalytischen Religionsphilosophie ist ebenso umfangreich wie gründlich. Ohne Einseitigkeit weist er auf die Leistungen aller drei skizzierten Ansätze hin, wobei er nicht die Mühe scheut, jedem Autor eine individuelle, seinen Ansatz treffende Kritik zukommen zu lassen. Der Raum für eine sprachanalytische Religionsphilosophie wird nach allen Seiten hin ausgeleuchtet. Doch kommt H. zu dem

Ergebnis: „Im Hintergrund des Bemühens sprachanalytischer Religionsphilosophie ... steht die ungelöste Frage, wie das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit zu denken ist. Eine Auseinandersetzung, die auf dem Boden der Fundamentalphilosophie hätte ausgetragen werden sollen, verlagerte sich nun in den Bereich der Diskussion um die Wahrheit religiöser Aussagen" (245). Woher eine solche Fundamentalphilosophie zu beziehen sei, wird deutlich, wenn man den regelmäßig wiederkehrenden Vorwurf gegen die Sprachphilosophie beachtet: Sie denke das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit zu undialektisch (z. B. 234). So gibt H. am Ende seiner Arbeit der Hoffnung Ausdruck, daß die durchaus entwicklungsfähige Philosophie „künftighin das Gespräch mit der kontinentaleuropäischen Tradition, insbesondere Kant und Hegel, sucht ..." (247). Das allerdings wäre kaum zu wünschen. Denn wenn H. auch bei der Feststellung der inneren Aporien sprachanalytischer Philosophie auf der Suche nach wahren Aussagen Recht hat, so liegt dieser Mangel doch nicht darin, daß die Sprachanalyse noch nicht bis auf Hegel zurückgegangen ist. Eher dürfte den gewählten Ansatz die Diskussion mit moderner Wissenschaftstheorie befruchten. Die unbedingte Suche nach wahren Aussagen auch im Bereich der theologischen Theorie würde sich unter solchen Einflüssen erheblich mäßigen. Auch müßte im Ansatz unterschieden werden zwischen Glaubensaussagen und theologischen Aussagen, weil erstere als Dogma anderen Anspruch erheben als Aussagen theologischer Theorie. Um das aber genauer zu durchdenken, dürfte man bei Kant und Hegel kaum Schützenhilfe finden.

W. Heyden S. J.

Keil, Günther, *Erkenntnis, Geschichte und Glaube.* Die Erkenntnisbedeutung der Gewißheitsmodalitäten für die Logik, die Transzendentalphilosophie und den christlichen Glauben. Marburg: Elwert 1978, 31 S.

Die kleine Arbeit, die Ludwig Landgrebe zum 75. Geburtstag gewidmet ist, sucht das Verhältnis der Gewißheitsmodalitäten zum christlichen Glauben darzustellen. K. nennt drei Weisen des Gewißseins: den evidenten, den phantasmatischen und den der Evidenz entgegenstrebenden Satz. Der erste Satztyp ist aus sich selbst einsichtig; er kommt nur im Bereich der formalen Logik vor. Der zweite erhebt von sich aus keinen Anspruch auf Wahrheit, weil seine Behauptung nicht zutrifft. In die letzte Gruppe von Sätzen gehören alle empirischen Sätze, auch solche aus Theorien, die sich zwar der Evidenz nähern, aber, solange die Geschichte noch währt, verworfen werden können. Erst am Ende der Geschichte kann ein System aller evidenten materialen Sätze stehen. „Absolute (evidente) Erkenntnis ist nur eschatologisch möglich" (15). Und damit ist ein Bezug zum Glauben hergestellt. Evidenz zielt auf Übergeschichtliches (17), muß es aber in Geschichte anstreben. Geschichte definiert K. als „das zeitliche Hintereinander gewißheitsmodaler Systeme, Metasysteme, Metametasysteme usw., die sich alle in einen Gesamtkonnex einordnen" (18). Der letzte Metazusammenhang der Geschichte ist der formalen Logik entzogen. Denn für geschichtliches Erkennen ist die transzendierende Bewegung des auf sich selbst in Sprache reflektierenden Ichs notwendig. „Die Bedeutung des christlichen Glaubens für das Ziel der Erkenntnis – die Evidenz –" (25) besteht einmal darin, „daß er für einen uneingeschränkten konkreten Erkenntnisprozeß frei macht" (25). Dies leitet der Verf. aus dem Gebot der Feindesliebe ab, indem er sagt, daß diese Verpflichtung auch dazu anleitet, Menschen zu lieben, die falschen Erkenntnissen folgen. Im Horizont der Feindesliebe ist es möglich, Menschen unabhängig vom Wert ihrer Erkenntnis anzunehmen. K. spricht allerdings in diesem Zusammenhang weniger von der Liebe zu Menschen als von der zu Systemen. In die Symbolsprache, die der Verf. gelegentlich zur Verdeutlichung seiner Gedanken einführt, übernimmt er das Symbol LSy für „geliebtes System". „Feindesliebe ist also die konkrete, faktische Voraussetzung für denjenigen Erkenntnisprozeß, der nicht vom eigenen weltanschaulichen System begrenzt ist" (24). Innerhalb des christlichen Glaubens will der Verf. dieses Gebot auch auf die konkurrierenden Systeme christlicher Liebe angewendet wissen. Der zweite Beitrag christlichen Glaubens für die Erkenntnis besteht darin, daß die Feindesliebe, indem sie offenhält für Erkenntnisfortschritt, ein Abbild der materialen Evidenz am Ende der Geschichte ermöglicht. Denn die Liebe umgreift alle Erkenntnissysteme des Universums. „Sie wird damit zum proleptischen, geschichtlichen, hypothetischen Abbild der evidenten Weisheit Gottes" (30).

Es ist nicht zu bestreiten, daß der Verf. in seiner Weise seine Gedanken konsequent aufbaut. Doch seien einige Fragen gestattet: Ist es sinnvoll, materiale (d. h. Tatsachen-

erkenntnis, naturwissenschaftliche Erkenntnis) Erkenntnis mit dem idealistischen Maßstab der Evidenz zu messen? Ist Evidenz nicht vielmehr ein psychisches Befinden, das mit Wahrheit oder Falschheit einer Aussage nichts zu tun hat? Woher nimmt der Verf. das Wissen, daß alle Erkenntnis letztlich auf ein großes System hin konvergiert? Die Frage des Erkenntnisfortschritts ist in der Wissenschaftstheorie noch lange nicht ausdiskutiert. Was gibt dem Autor das Recht, bei der Erkenntnis, daß formale Logik zur Beschreibung der Erkenntnissysteme nicht ausreicht, den Sprung ins transzendentale Denken zu wagen? Gilt das christliche Gebot der Feindesliebe nicht eher konkreten Menschen als den Systemen, die sie vielleicht für richtig halten? Und wenn man schon den humanen Erkenntnisfortschritt (was ich für unangebracht halte) in dieser Weise mit einem christlichen Gebot in Verbindung bringen will, wäre dann das Gebot der Nächstenliebe nicht ausreichend? Ich jedenfalls halte jemanden, der eine andere Weltanschauung vertritt als ich, nicht für einen Feind. W. Heyden S. J.

Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen. Hrsg. *Alois J. Buch* und *Heinrich Fries*. Düsseldorf: Patmos 1981, 142 S.

Nach Gott fragt der Mensch, weil und insofern er sich in seinem Selbstverständnis und Lebensgefühl durch neue Erfahrungen unselbstverständlich und so selbst fraglich geworden ist. Die im vorliegenden Band vereinigten Beiträge zur heutigen Gottesfrage, die während einer Akademie der Bischöflichen Studienförderung ‚Cusanuswerk' im August 1980 vorgetragen wurden, thematisieren gerade diese Fraglichkeit des Menschen als Ausgangspunkt der Frage nach Gott (weshalb der Buchtitel besser umzukehren wäre). – In einer ‚Vorüberlegung' (9–23) stellt *A. J. Buch* heraus, daß die heute erfahrene *Ambivalenz* „gerade jener gegen Gottesglauben und Religion geltend gemachten religionskritischen ‚Wirklichkeiten'" (17) eines verabsolutierten Vernunft- und Fortschrittglaubens die Gottesfrage neu aufbrechen läßt, ohne daß diese schon für eine bestimmte positive Religion vereinnahmt werden könnte. Als ‚Alternative' zum Aufgehen Gottes im anthropozentrischen Bewußtsein der Neuzeit, dessen Entstehungsgeschichte *G. L. Müller* rekonstruiert (25–50), erscheint dagegen der ‚Auf-gang' Gottes in einer radikalisierten Anthropozentrik, welche die Transzendentalität des endlichen Geistes (K. Rahner) zur reflexen Erfahrung bringt. Den Versuch, Religion rational zu begründen und ihre (seine) Hoffnung zu rechtfertigen, unternimmt *J. Splett* (51–62) unter Verweis auf den unabweisbar erfahrenen Gewissensanruf, die Sinnerfahrung tatsächlicher Humanität sowie die Erfahrung ihres Scheiterns in Schuld und Leid, die nur, wenn es den heiligen und lebendigen Gott gibt, einen neuen Aufgang der Menschlichkeit erhoffen läßt. Kommt so bereits eine Theodizee zugunsten des Menschen in den Blick, so akzentuiert *H. Häring* (63–85) zudem eine ‚Anthropodizee zugunsten Gottes', die im Gegensatz zu einer atheistischen praktischen Anthropodizee Schuld und Leid nicht dialektisch in den Fortschritt verrechnet, sondern zur vorbehaltlosen Solidarität mit den Opfern *und* Tätern ermutigt, weil sie das letzte Wort hierüber Gott vorbehält. Desgleichen glaubt *F. Kienecker* hinsichtlich der Gottesfrage in der zeitgenössischen Literatur (86–105) feststellen zu dürfen, daß diese über die Stufenfolge ‚Fragen – Lauschen – Aufmerksamkeit' „zur Hoffnung ermutigt" (104), während nochmals *J. Splett* die Struktur der Vermitteltheit jeder unmittelbaren religiösen Erfahrung (106–117) durch Sprache und Tradition bedenkt, die „nach dem unbedingt und endgültig verbindlichen Wort" über diese Erfahrung verlangt und so „förmlich nach der Er-mutigung durch einen amtlichen Mittler" (116) ruft. Schließlich zeigt *H. Fries*, daß ‚der Gott Jesu Christi – der Gott für uns' ist (118–135), freilich nur im Gekreuzigten als der „Zumutung zur Umkehr" (Splett) für alle. Doch gerade *diese* ‚Antwort' Gottes scheint der Mensch zu allen Zeiten eher zu fliehen als zu erfragen, weshalb er der vielfältigen Ermutigung in der Tat bedarf. K. W. Hälbig S. J.

4. Sozialethik. Recht

Valadier, Paul, *Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique* (Recherches Morales 5). Paris: du cerf 1980. 189 S.

Wo hierzulande Regierenden nachgesagt wird, sie seien zu politischem Handeln nicht mehr imstande, allenfalls zur Verwaltung der Staatsgeschäfte reiche ihre Fähigkeit, greift man mit gesteigertem Interesse nach dieser Publikation von Paul Valadier (= V.). Wer sich allerdings Ratschläge zur Behebung politischer Handlungsschwäche erhofft, den sollte spätestens der Untertitel vor Enttäuschungen bewahren: Das Buch ist nicht gedacht als konkrete Handlungsanleitung für den Politiker, sondern es offeriert eine grundsätzliche Betrachtung des Zusammenhanges zwischen politischem Pluralismus und moralischer Entscheidung. Es bietet keine politologische oder soziologische Faktenanalyse, sondern ist als geisteswissenschaftliche Studie angelegt. Der Autor, ein französischer Jesuit, lehrt Philosophie am Institut Catholique in Paris und hat sich in der Vergangenheit vor allem mit Nietzsche und Marx auseinandergesetzt.

Die Darlegungen sind in drei Teile untergliedert, die ihrem Inhalt nach aufeinander aufbauen. Im 1. Teil, überschrieben „vers une éthique politique", verdeutlicht V. die Zusammengehörigkeit von Moral und Politik, indem er von dem beiderseitigen Schlüsselphänomen und -begriff der Entscheidung ausgeht und daran die Untrennbarkeit der gemeinsamen Probleme aufweist: Moral und Politik drohen sich aufzulösen infolge zunehmender Unüberschaubarkeit der Entscheidungsträger, der Entscheidungsfolgen und der Informationen als Entscheidungsvoraussetzung (13 ff.). Angesichts der wachsenden Komplexität der politischen Zusammenhänge haben sich – so V. 25 ff. – Nihilismus, verbunden mit Zynismus und Resignation, und auf der anderen Seite Manichäismus, d. h. Ideologisierung, einhergehend mit Schwarz-Weiß-Malerei, Wahrheitsfanatismus und Moralismus breitgemacht. Die Alternative hierzu sieht V. in einer Haltung, die versucht, sich die Option auf die Totalität der Gesichtspunkte offenzuhalten und dem historischen Geschehen einen Sinn zu geben, die mithin die Defizite von Manichäismus und Nihilismus auffängt (45 ff.). – Im zweiten Abschnitt („une éthique politique dans un monde pluraliste") gibt er einen Abriß, wie eine politische Ethik in einer pluralistischen Gesellschaft konzipiert sein könnte. Grundlage hierfür ist eine ausführliche Darstellung des politischen Pluralismus: V. begründet ihn mit wissens- und technosoziologischen Argumenten, weist ihn als Voraussetzung für moralisches Engagement und für politische Betätigung in Freiheit auf (63 ff.) und entkräftet die gegen ihn erhobenen Vorwürfe der universalen Relativierung und der Kaschierung von Konflikten (71 ff.). Die Rechtfertigung läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Grundlegend für Gesellschaft überhaupt ist sprachliche Kommunikation, die Ort der Konsensbildung ist. Für das Austragen von Konflikten in einem vernünftigen Diskurs ist die Pluralität der Meinungen Vorbedingung. In dem in der Diskussion jeweils zu findenden Konsens schafft sich eine Gesellschaft immer wieder neu (82 ff.). – Dieser Diskussion muß aber ein gemeinsames Ziel vorgegeben sein, sonst gerät sie in die Gefahr der Atomisierung. Damit ist die ethische Dimension erreicht: V. lokalisiert dieses Strebeziel im „bonum commune", das er in die drei nicht weniger abstrakten Kategorien des „bien de la communauté", der „communauté de ce bien" und des „bien de la communion" ausfaltet (129 ff.). Sicherlich wäre es im Interesse der Sache gewesen, hier inhaltlich noch weiter zu präzisieren. Ein Ansatz hierfür könnte etwa die von V. selbst in anderem Zusammenhang vorgenommene Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von sprachlicher Kommunikation sein (91 ff.). Gerade auch für die Begründung und Konkretisierung der Menschenrechte, die 114 ff. als Beispiel für eine absolute Vorgabe der politischen Diskussion heutzutage angeführt werden, scheint dies bedenkenswert. – Moralischem Rigorismus erteilt der Autor in diesem Zusammenhang eine eindeutige Absage und diagnostiziert ihn als eine der Ursachen für eine spätere Konversion zum Machiavellismus (147). – Der 3. Teil gilt der Frage nach den christlichen Anhaltspunkten für politische Entscheidungen („décider en Chrétien dans un monde pluraliste"). Unmißverständlich wird hier die Möglichkeit einer unmittelbaren Ableitung absoluter Handlungsgebote für den konkreten Einzelfall aus dem Evangelium verneint (155 ff.; 166 ff.). Mit der Zurückweisung des Ausschließlichkeitsanspruches auf aus dem Evangelium deduzierte Christlichkeit wird keineswegs einer politischen Enthaltsamkeit des Christen oder der Kirche das Wort geredet. Vielmehr soll dadurch die Freiheit des einzelnen Christen in seiner Entscheidung bewahrt und der Unterschiedlichkeit der Lebensumstände, die für die jeweilige Entscheidung eine Rolle spielen,

Rechnung getragen werden (160 ff.). – Ohne Anspruch auf Systematizität nennt V. abschließend vier christliche Anhaltspunkte für Entscheidungen: das Lügeverbot (170 ff.), das Tötungsverbot (173 ff.), das Gebot zu verzeihen (175 ff.) und die Pflicht, sein Urteil zu suspendieren (178 ff.). Für die politische wie die ethische Diskussion ist hierbei vom Denkansatz her entscheidend, daß V. die spezifisch christlichen Prämissen dieser Anhaltspunkte darlegt, sie aber gleichzeitig als vernünftig begründbar aufweist. Damit ist jedem christlichen Sektierertum, das sich auf die bloße Wiederholung des Evangeliums beschränkt, eine Absage erteilt, und deutlich ist außerdem eines: Die christliche Position ist eine in der politischen Diskussion einer pluralistischen Gesellschaft mit Vernunftgründen vertretbare Position. Mit diesem vernunftethischen Grundmuster steht V. in bester Tradition christlicher Ethik. K. Ph. Seif

Hammer, Felix, *Macht. Wesen – Formen – Grenzen* (Grenzfragen zwischen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaft 28). Königstein/Ts.: Hanstein 1979, 93 S.

Einen heute oft verdächtigten Begriff zu differenzieren, ist die Absicht des Verf. Macht soll in getreuer Phänomenbeschreibung in ihren verschiedenen Erscheinungsformen dargestellt werden. Das 1. Kap. ist der Menschlichkeit von Macht gewidmet. Vor allem Mißbrauch ist ihr konstitutiver Bezug zur Leiblichkeit des Menschen zu bedenken, deren Ausdrucksform sie in Könnensbewußtsein und Schaffensdrang ist. „Macht ist ursprünglich in dieser Welt nichts anderes als die immer neu zu leistende individuale Beseelung eines Körpers zum Leib" (3). Ziel des Schaffens ist die Überwindung von Dinglichkeit. Natur verlangt nach tätiger Überformung durch Wirken und Werk (7). In der Zusammenarbeit endlicher Menschen zeigt sich das Eingeständnis der Grenze eigener Macht. Wiewohl der Leib des Menschen „zum Ausgangspunkt frei schöpferischen Machterlebens" (12) wurde, so stößt er hier auch auf seine relative Ohnmacht, die am Widerstand des Materials erfahrbar wird. Vergänglichkeit und Tod sind unübersehbare Indikatoren dieser Grenze. Die Formen der Macht und ihre Entartung sind Gegenstand des 2. Kap.s. Eigentum als Dinggebrauch dient der Beseelung der Gegenstände und erscheint im bloßen Haben als sein Mißbrauch. Autorität, heute bevorzugt als Sachkompetenz gedeutet, hat ihr Recht nur solange, als sie sich an gleichberechtigte Vernunft richtet. Sonst wird sie sinnlos (19). „Begriffen ist Autorität, wenn ihre Notwendigkeit erkannt wird, ihr Gehalt aber der Anfrage ausgesetzt bleibt" (22). Herrschaft ist nur möglich, wo die Vernunftlosigkeit des Beherrschten präsumiert wird. Gewalt schließlich erscheint als Ausdruck von Vernunftlosigkeit zu blankem Eigennutz des Gewalttätigen. „Wer als Vernunftwesen seinesgleichen unterjochen will, muß seiner eigenen Vernunft Fesseln anlegen" (30). Von hier ist der Übergang leicht zum nächsten Thema, der Herrschaftslosigkeit. „Herrschaftslosigkeit wird zur Anerkennung des Menschlichen im anderen" (34). Erreicht werden kann solche Herrschaftslosigkeit, die dem Vernunftwesen des Menschen entspricht, nur durch Entdinglichung, Entmassung und Entfeindung des Menschen. Der Mensch, aufgerufen, mehr zu sein als bloße Natur, muß zu seiner Freiheit befreit werden. „Die transzendentale Vorgabe von Freiheit mit empirischem Niederschlag erfährt sich zusehends in die Hand des Menschen selbst gelegt" (38). Die Mittel und Kenntnissse der Naturwissenschaft müssen in Anerkennung menschlicher Naturalität ausgenützt werden, damit der Geist des Menschen trotz seiner Körpergebundenheit eine Chance in der Welt bekommt. Entmassung ist die Forderung gegen den Trend eines Denkens in Mehrheiten, das dem Menschen weismachen will, er zähle nur als Glied einer Masse. „Gemeinschaft, die immer angleicht, merkt nicht, wie sie durch Vernebelung gemein macht" (42). Entfeindung ist der Name für ein Programm, das aufräumen will mit der Ideologie, daß der Krieg Vater aller Dinge sei. „Der Streit wurde zur spezifisch menschlichen Dynamik umgelogen" (47). Demgegenüber ist Gewaltlosigkeit „Die erscheinende Geduld der Vernunft" (50). Sie ist Ausdruck offener Vernunft, die Kommunikation trotz Differenz sucht. Erst Aggression erzwingt Notwehr des Leibes, der durch Gegengewalt die Geistperson schützen will. Das Kapitel über Gewaltlosigkeit ist auch eine Diskussion mit der Frankfurter Schule. Im Ergebnis wird festgehalten, daß relative Gewaltlosigkeit die Forderung nüchterner Vernunft sein müsse. Der letzte Abschnitt dieses 3. Kap.s trägt die Überschrift: Konkrete Wesensgleichheit. In diesem Begriff findet sich die Zusammenfassung der gesamten Überlegungen H.s ausgedrückt. „Anthropologi-

sche Wesensbetrachtung bildet den positiven Hintergrund der Forderung nach Herrschaftslosigkeit" (59). Dieses Wesen darf nicht vom Menschen abstrahiert sein, um der Idee einer Menschheit zu dienen. Echtes Wesen erscheint im Individuum, und zwar ganz. Freiheit und Vernunft sind es, die dieses Wesen des Menschen ausmachen. „Konkrete Wesensgleichheit bedeutet, daß alle Menschen sind, nicht ‚nur' Menschen, sondern frei Vernünftige, deren vernünftige Freiheit nach Verwirklichung drängt" (60). Von diesem Verständnis des Menschen leitet H. Forderungen ab, die zusammengefaßt sind in dem Begriff Intellektualisierung. Sie umfaßt die Individualisierung des Menschen gegen den zeitgenössischen Sog, alles gemeinsam machen zu sollen. Gefordert ist der Mut zur eigenen Einsamkeit. Versittlichung soll den Menschen zum Leben aus seinen Gewissensentscheidungen befähigen. H. formuliert in seinen Postulaten einen Humanismus, der im Wesenshandeln den Menschen verwirklichen will, damit Wesensdefinitionen wahr werden (60). Das abschließende vierte Kapitel, als Exkurs gekennzeichnet, bedenkt die Forderung nach Herrschaftslosigkeit von den Schriften des Alten und Neuen Testaments her. Mit spiritueller Feinfühligkeit legt H. ganz unexegetisch, aber überaus treffend einige Schriftstellen aus, die Gottes Allmacht dem Menschen gegenüber als Dienst, Liebe und völlige Herrschaftslosigkeit zeigen. Dabei betont H. in der kurzen Darstellung Jesu die gewaltlose Strahlkraft des Gekreuzigten (78). Er kritisiert Deutungen des Erlösungswerk Jesu, die mehr am objektiven Heilsgeschehen interessiert sind als am Beispiel Jesu, das doch nicht nur Staunen, sondern vor allem Nachfolge erheischt. Der Dienst der Fußwaschung ist für H. ein Prinzip, das verdeutlicht, was Gemeinde letztlich bestimmen soll: Im gegenseitigen Liebesdienst ist die Herrschaft des Menschen über den Menschen aufgehoben. Gerade die Einfachheit der biblischen Berichte fasziniert. „Man muß schon mit Blindheit geschlagen sein, um darin etwas anderes zu finden als Herrschaftslosigkeit" (84). H. sieht christliche Gemeinde beauftragt, dieses Beispiel der Brüderlichkeit den Menschen vorzuleben. Er ist überzeugt, daß dieses Ideal auch ohne Verkürzung der christlichen Botschaft realisierbar ist.

Mit aphoristischer Kürze präsentiert H. auf engem Raum behende eine Fülle von Themen. Der Verf. bietet keine allgemeine Wesensschau des Phänomens Macht, sondern verknüpft seine Einsichten mit zeitkritischen Beobachtungen. Entfremdetes Arbeiten, Überbevölkerung, Verwaltungsherrschaft, Radikalenerlaß, Kultur- und Vergnügungsindustrie werden mit vielen anderen Sorgen unserer Tage angesprochen, wenn es um die Demonstration dessen geht, wie Menschen beherrscht werden. H. will keine Lösungen dieser Probleme bieten. Denn er verzichtet auf eine Analyse der kritisierten Phänomene. Aber er zeigt, wie bestimmte Konstellationen unserer Gesellschaft den Menschen seiner Menschlichkeit entfremden. Manchmal stört es, wenn Probleme nur in einem Satz genannt werden, weil der nächste schon bei einem weiteren ist. Aber das muß wohl so sein, soll das Kritisierte nicht in Unverbindlichkeit zerredet werden. Trotzdem bleibt Beklemmung, wenn der Verf. die Geistnatur des Menschen in Freiheit und Vernunft so selbstverständlich als Horizont seiner Argumentation für universale Brüderlichkeit behauptet. Denn sie ist heute von vielen Menschen vermutlich nicht so anerkannt, daß sie ihr Menschsein von ihr her verstehen. Auch hätte stärker verdeutlicht werden können, worin die konkrete Wesensgleichheit des Menschen besteht. So aber bleibt der folgende Satz gefährlich mißverständlich: „Mensch ist, wer die Vollzüge eines Menschen setzen kann" (60). Aber auch ohne dies regt die Arbeit zum Weiterdenken der angesprochenen Fragen an. W. Heyden S. J.

Lehrstücke der praktischen Philosophie und der Ästhetik. Hrsg. *Karl Bärthlein* u. *Gerd Wolandt*. Basel/Stuttgart: Schwabe 1977. 228 S.

Der vorliegende Sammelband enthält sechs Beiträge zu zentralen Fragen der praktischen Philosophie und der Ästhetik. Schon die Tatsache, daß der Band von den Herausgebern Wagner zum 60. Geburtstag gewidmet wurde, ist ein Fingerzeig auf den systematischen Kontext, in dem die einzelnen Beiträge stehen. Sie versuchen allesamt, das Kantische Erbe bis in seine neoneokantianischen Weiterentwicklungen hinein für die im Titel angegebenen Systemkomplexe fruchtbar zu machen. – Der Band beginnt mit einem Aufsatz von *K. Marc-Wogau* (1–25), der die Begriffe amoralisch, moralisch und unmoralisch in Kants Ethik differenziert und einander zuordnet. Es folgt eine Untersuchung von *B. Grünewald* über den Menschen als Subjekt von Theorie und Praxis (27–67). Dabei arbeitet G. vor allem die Grundmomente der Faktizität des Subjekts

heraus. Er entwickelt nacheinander die ursprüngliche Zeitlichkeit des Subjekts, dessen ursprüngliches Selbst- und Gegenstandsbewußtsein sowie dessen ursprüngliche Geschichtlichkeit. Dann geht er ein auf das faktizitätstheoretische Problem der Freiheit. Schließlich werden als weitere Grundmomente entwickelt Leiblichkeit, Psychizität, innere und äußere Objektivation sowie Intersubjektivität. Die Untersuchung schließt mit einem Ausblick auf die praktische Geltungsreflexion. *K. Bärthlein* ordnet in seinem Beitrag das unbedingt geltende, allgemein verbindliche System der Werte und das persönliche Ethos (69–86) einander zu. Dabei setzt er sich mit dem Naturalismus und Hedonismus, mit der Theorie der Bedingtheit der Bewertungsnormen durch Geschichte und Umwelt sowie mit der These vom weltanschaulichen Pluralismus derselben auseinander. In dem Beitrag von *H. Oberer* über ‚Praxisgeltung und Rechtsgeltung' (87–111) wird Kelsens ‚Reine Rechtslehre' einer eingehenden Kritik unterzogen. Anschließend rekonstruiert O. auf der Basis des Kantischen Vernunftbegriffs der Freiheit den Rechtsbegriff, denn Kant hat ihm zufolge hinsichtlich der Frage nach dem letzten Grund möglicher inhaltlicher Rechtsgeltung „in allen wesentlichen Punkten" schon „die Basis der Antwort entwickelt" (99). – Besonderes Interesse verdienen die Ausführungen von *G. Seel* (113–189) und *G. Wolandt* (191–228).

Ausgehend von H. Wagner, der eine eigenständige, wenngleich an die anderen transzendentalphilosophischen Disziplinen angeschlossene Transzendentalphilosophie der Wirtschaft, Technik und Zivilisation entwickelt hat, untersucht Seel Struktur und Geltung des wirtschaftlichen Handelns. Das Ziel der umfangreichen und differenziert geführten Untersuchung ist es, zu zeigen, daß aus dem obersten Kriterium absoluter praktischer Geltung – darunter versteht S. „das Prinzip der Vermeidung einander wechselseitig aufhebender Entscheidungen" (166) – nicht nur die transzendentalen Handlungsprinzipien der Nichtbehinderung der Freiheit anderer, der Wohltätigkeit und des Konsenses, sondern auch das transzendentale Handlungsprinzip der Überwindung der allgemeinen Ökonomizität abgeleitet werden können. – Letzteres aber ist für S. „ein transzendental-*ökonomisches* Handlungsprinzip" (186), dessen Begründung und Explikation einer transzendentalen Wirtschaftsphilosophie aufgegeben ist. Aus dem Gesagten ergibt sich für S. auch, daß das transzendentalökonomische Handlungsprinzip den beiden anderen transzendentalen Prinzipien in einem wichtigen Punkt überlegen ist. Denn „während die Vernunft sich mit dem erstgenannten transzendentalen Handlungsprinzip in einen Gegensatz zu dem natürlichen Handlungsprinzip der Maximierung des eigenen Nutzens setzt und während sie mit dem zweiten transzendentalen Handlungsprinzip lediglich einen Ausgleich zwischen den gegensätzlichen Interessen der Vernunft und des Eigennutzes ermöglicht, setzt sie mit dem transzendentalökonomischen Prinzip dem Handlungsträger die Überwindung dieses vernunftwidrigen Gegensatzes selbst zum Ziel". Erst in diesem Prinzip ist daher für S. „die Bedingung der Möglichkeit einer Aufhebung der vernunftwidrigen Gegensätze der Praxis durch eine vernunftgemäße Praxis gedacht" (ebd.). – Wolandt, der bereits durch eine ganze Reihe von Arbeiten zur Ästhetik ausgewiesen ist, stellt in 34 Thesen Elemente der Ästhetik zusammen. Abschließend umreißt er seine systematische Position in zwei Punkten wie folgt: 1. „Eine *nur* historische (z. B. begriffsgeschichtliche) Beschäftigung mit der Ästhetik macht die Grundsachverhalte des Ästhetischen und der Kunst (z. B. Produktion, Gestalt, Gestaltwelt, Geschmacksurteil) noch nicht sichtbar. 2. Die Ästhetik ist nur dort ernstzunehmen, wo sie als Stück einer philosophischen Grundlehre ausgearbeitet wurde oder wo eine solche Grundlehre doch zumindest gedacht und mitbeansprucht wurde" (223).

Die eigentlichen Klassiker der modernen Ästhetik sind für W. Kant und Hegel. Ersterer hat die Subjektleistung der Ästhetik herausgearbeitet, letzterer hat „den Sachverhalt der Kunst in seinem auf keine fremden Bedingungen zu stützenden Rang und zugleich in seiner geschichtlichen und systematischen Auffaltung zum Thema ... gemacht" (ebd.). Neben Kant und Hegel nennt W. als weitere Gewährsleute für seinen Ästhetikentwurf N. Hartmann und R. Hönigswald und auch seinen Lehrer H. Wagner, der den „Standpunkt einer strengen, an Kant und Hegel geschulten Transzendentalphilosophie" (224) in unseren Tagen vertritt.

Hervorzuheben ist bei allen Beiträgen der gute didaktische Aufbau und die Literaturangaben, die Anregungen zum Weiterstudium geben. Inhaltlich gesehen bieten die einzelnen Lehrstücke durchaus anspruchsvolle Schulphilosophie. Zu bedauern ist lediglich, daß die neuere Diskussion um das Recht des transzendentalen Gedankens nicht (mehr) berücksichtigt wurde. H.-L. Ollig S. J.

Evangelisches Soziallexikon. Begonnen von *F. Karrenberg* (†). Hrsg. v. *Th. Schober, M. Honnecker, H. Dahlhaus, 7.*, vollst. neubearb. und erw. Aufl. (21.–25. Tsd.). Stuttgart/Berlin: Kreuz Verlag 1980.

Gleich bei seinem ersten Erscheinen 1954 habe ich dieses von F. Karrenberg begründete EvSozLex. als „Standardwerk der evangelischen Soziallehre" begrüßt und gerühmt. Im Jahre 1963 erschien es in 4., weitgehend neu bearbeiteter Auflage. Nach Karrenbergs Tod (1966) und 6 Auflagen mit insgesamt 20 000 Exemplaren übernahmen Th. Schober, M. Honecker und H. Dahlhaus die Herausgeberschaft und brachten es noch viel gründlicher um- und neu bearbeitet in nunmehr 7. Auflage heraus. War bei der ersten Neubearbeitung der Mitarbeiterstab noch kaum verändert, so sind in dem 17jährigen Zeitraum von 1963 bis 1980 nicht nur der Begründer, sondern auch viele der ursprünglichen Mitarbeiter durch den Tod ausgeschieden. In Einzelfällen sind Beiträge Verstorbener sozusagen dokumentarisch wieder abgedruckt. Dagegen findet man einige heute noch lebende, in der 4. Auflage zum Teil sogar mit mehreren Beiträgen vertretene Autoren nicht mehr wieder; für sie sind neue Mitarbeiter nachgerückt. Dabei sind insbesondere für wirtschaftswissenschaftliche Sachartikel einige hervorragende Fachleute gewonnen worden, deren Beiträge meisterhaft über ihren Gegenstand informieren, leider es dabei auch bewenden lassen und demzufolge nicht das bieten, was der sozialethisch oder gar der theologisch interessierte Leser sucht und erwartet. Die von den früheren Auflagen verbliebenen Mitarbeiter haben ihre Beiträge zum Teil völlig neu geschrieben, zum Teil nur überarbeitet und ergänzt; andere Beiträge, darunter auch der einzige von mir, sind unverändert wiederabgedruckt.

Den hohen Rang der früheren behauptet auch diese neue Auflage in vollem Maß. Einige Erwartungen und Wünsche läßt allerdings auch sie unerfüllt; wenigstens auf einzelne davon sei hier eingegangen.

Was für die katholische Soziallehre (hinfort kSL) das Solidaritätsprinzip bedeutet, nach dem sie vielfach sogar „Solidarismus" genannt wird, das bedeutet – wenigstens nach unserer Vorstellung – für die evangelische Sozialethik der Begriff „verantwortliche Gesellschaft". Demnach sucht man im EvSozLex zu allererst nach ihm. Aber er findet sich nicht, weder als eigenes Stichwort noch unter den Stichworten „Gesellschaft" (wo eine Vielzahl von Gesellschaften aufgeführt wird) oder „Verantwortung" (unter dem ungefähr das sich behandelt findet, was unsere Moraltheologie in der Lehre vom ‚voluntarium' zu behandeln pflegt); nicht einmal beiläufig wird sie erwähnt. An einer einzigen Fundstelle habe ich sie entdeckt, im Beitrag „Gemeinwohl". In diesem recht kurzen Beitrag (641/2) heißt es, der in der kSL eine entscheidende Rolle spielende Begriff „Gemeinwohl" komme in der ev. Sozialethik „kaum vor"; der Sache nach werde er bei ihr unter dem Stichwort „verantwortliche Gesellschaft" behandelt, das man aber im EvSozLex vergeblich sucht. Da nun aber alles, was vom Gemeinwohl zu sagen ist, sich auch bei „Solidarität" unterbringen läßt, sucht man dort in der Hoffnung, dieses Stichwort werde das fehlende Stichwort ersetzen. Tatsächlich ist an einer Menge von Stellen des Lexikons von „Solidarität" die Rede und jedesmal mit dem Pfeil auf das Stichwort verwiesen. Aber man schlägt vergeblich nach; die Erwartung wird enttäuscht; der wiederum recht kurze Beitrag (1146/7) ist vorwiegend theologisch orientiert und bietet zu Fragen dieser Art nichts. – Trifft es aber wirklich zu, daß der Begriff des Gemeinwohls als solcher in der ev. Sozialethik „kaum vorkommt"? In der öffentlichen politischen Diskussion ist doch unaufhörlich die Rede vom Gemeinwohl, vom Wohl der Allgemeinheit, vom gemeinen Besten und wie die gleichbedeutenden Wendungen alle heißen; fast möchte man sagen, die ganze politische Diskussion drehe sich um gar nichts anderes. Das trifft auch dann noch zu, wenn es neuerdings Mode geworden ist, den Begriff Gemeinwohl als „Leerformel" zu denunzieren. Der Bundespräsident, der Bundeskanzler und die Bundesminister werden auf das Gemeinwohl vereidigt (GG Art. 56 und 64). Jede politische Partei entwickelt in ihrem Programm, wie sie das Gemeinwohl zu verwirklichen gedenkt. Jeder Interessent versucht, sein eigennütziges Interesse zu einem Gebot des Gemeinwohls umzufunktionieren. Im Zusammenhang mit der Neufassung des Grundsatzprogramms des DGB hatten wir gerade jüngst den leidenschaftlichen, mit einem Formelkompromiß zugedeckten Streit, ob oder inwieweit die Gewerkschaften dem Gemeinwohl verpflichtet seien. Da wäre die ev. Sozialethik doch arg weltfremd, wenn der Begriff Gemeinwohl in ihr „kaum vorkäme". – Was an dieser Stelle (641) über eine innerkatholische Kontroverse gesagt wird, geht zwar nicht völlig fehl, verfehlt aber den Kern der Sache. Gemeinwohl (‚bonum commune') kann sowohl als Selbstwert als auch als Dienstwert verstanden werden. Im Sprachgebrauch

der Jesuitenautoren und der kirchenlehramtlichen Dokumente, soweit diese eine Begriffsbestimmung geben, ist Gemeinwohl als Dienstwert gemeint, im Sprachgebrauch der Dominikanerautoren dagegen (meist) der Selbstwert (zur Verdeutlichung manchmal verdeutscht mit Gemein*gut*). Wird dieser unterschiedliche Sprachgebrauch übersehen, dann redet man aneinander vorbei. Wenn hier mehr als Wortstreit vorliegt, dann dürfte die sachliche Differenz minimal sein. – Die „entscheidende Rolle", die nach der kSL dem Gemeinwohl zukommt, besteht darin, daß jede staatliche und andere gesellschaftliche Autorität ihre *Legitimation* ausschließlich und allein von ihm empfängt. Nach kSL ist die auctoritas socialis befugt, *alles* das, aber auch *nur* das anzuordnen, was für das von ihr zu verantwortende „gemeine Beste" willen *erforderlich* ist. Indem die kSL die auctoritas socialis strikt auf die ‚necessitas boni communis' *gründet* und eben damit auch *begrenzt*, entzieht sie jedem staatlichen oder anderen Totalitarismus die Daseinsgrundlage, versagt sie allen totalitaristischen (sog. „autoritären") Ansprüchen die Anerkennung und stellt zugleich dem Prinzip des *liberalen Rechtsstaats*, wonach „jedes privatnützige Verhalten, das nicht eigens verboten ist, als erlaubt gilt", das *sozial*staatliche Prinzip entgegen: „Jedes sozialethisch unverzichtbare gemeinnützige Verhalten ist *von Recht wegen* geboten." Damit ist der Wechselbegriff zum Gemeinwohl ins Spiel gebracht, der Begriff der „Gemeinwohlgerechtigkeit" oder, wie sie meist genannt wird, der „*sozialen* Gerechtigkeit". Auch dieser so vieldeutig verwendete und nicht selten mißbräuchlich geltend gemachte Begriff findet sich im EvSozLex nicht, erscheint weder als eigenes Stichwort, noch wird von ihm in anderem Zusammenhang, beispielsweise unter „Gerechtigkeit" oder in einem der zahlreichen Rechtsartikel gehandelt.

Daß nach der kSL die auctoritas socialis in der necessitas boni communis ihre einzige Grundlage und darum auch ihre unübersteigbare Grenze hat, ist auch im Beitrag „Autorität" (114–116) verkannt, wo die Autorität irrtümlich mit der Solidarität und der Subsidiarität zu den „drei grundlegenden Sozialprinzipien" der kSL gezählt und daraus gefolgert wird, sie sei „in der kath. Lehre stark institutionell geprägt" (114). Die ‚necessitas boni communis', aus der wir die auctoritas ableiten, ist aber keine „Institution"; viel eher würde auf sie die Bezeichnung „Situation" passen (vgl. diese beiden Stichworte des Lexikons). – Ist auf dem Schiff der Steuermann ausgefallen, dann hat, wer „das Zeug dazu" hat, auch die sittlich-rechtliche *Pflicht*, einzuspringen und zur Sicherheit aller die Funktion des Steuermanns zu übernehmen; seine Anordnungen sind für alle auf dem Schiff verbindlich. Ganz ebenso hat im *öffentlichen Leben*, wer nach Lage der Dinge hier und jetzt allein oder an erster Stelle imstande ist, das zu besorgen, was um des Gemeinwohls willen besorgt werden *muß*, die sittlich-rechtliche *Pflicht*, es in die Hand zu nehmen und nach bestem Vermögen zu erfüllen. Die von ihm getroffenen Anordnungen sind von allen Gliedern des Gemeinwesens zu befolgen; um des Gemeinwohls willen schulden sie diesen Anordnungen Gehorsam. Das gilt auch für und gegen den, der den rechtmäßigen Inhaber aus seiner führenden Position verdrängt und sich selbst widerrechtlich in sie hineingedrängt hat. Streng folgerecht *entfällt* sogar die an sich selbstverständliche Pflicht des Usurpators, die widerrechtlich angemaßte Position zu räumen und die Macht in die Hände des institutionell legitimierten Inhabers zurückzulegen, wenn der eingetretene Wandel sich ohne Schaden oder auch nur ohne ernstliche Gefährdung des Gemeinwohls nicht mehr rückgängig machen läßt. Nur dieses Verständnis der obrigkeitlichen Gewalt macht es der Kirche möglich, *ohne* opportunistische Verleugnung ihrer sozialethischen Grundsätze mit zu Unrecht an die Macht gekommenen Regimen, auch mit militant atheistischen Staaten, verhältnismäßig leicht ein Auskommen zu finden und ihren Gläubigen unnötige Konflikte zu ersparen. (Daß einzelne katholische Theologen sich schwer tun, vom institutionellen Denken loszukommen, sollte man der katholischen Lehre nicht zur Last legen.)

Ungeachtet dieser und anderer Ausstellungen, die den Raum sprengen würden, bleibt vorbehaltlos anzuerkennen, daß das Lexikon von Anfang an der katholischen Kirche gegenüber eine betont freundschaftliche Haltung eingenommen hat, der es auch in dieser Auflage vollkommen treu geblieben ist. Über katholische Einrichtungen und die Zusammenarbeit mit ihnen wird stets positiv berichtet. Vieles, was das 2. Vatikan. Konzil erarbeitet hat, wird zustimmend gewürdigt; nicht ganz nach Gebühr gewürdigt erscheint mir allerdings der Fortschritt, den das Konzil hinsichtlich der Toleranz und in Verbindung damit der Haltung gegenüber dem weltanschaulichen Pluralismus in Gesellschaft und Staat erzielt hat; im Beitrag „Pluralität" erscheint er überhaupt nicht, im Beitrag „Toleranz" findet er sich in Sp. 1325 nur beiläufig erwähnt. Überra-

schen muß es, daß in nicht ganz wenigen Beiträgen von Meinungsverschiedenheiten, ja sogar von Gegensätzen zwischen ev. und kath. Auffassung die Rede ist, die entweder überhaupt nicht oder doch mindestens nicht in solcher Härte bestehen. Oft handelt es sich bloß um verschiedenen Sprachgebrauch; für die gleiche Sache gebrauchen die beiden Konfessionen verschiedene Wörter; das gleiche Wort wird von beiden Konfessionen in verschiedener Bedeutung gebraucht. Die daraus entstehenden Mißverständnisse ließen sich leicht verhüten, wenn man auf der anderen Seite rückfragen und sich vergewissern würde, anstatt sich auf die eigene vorgefaßte Meinung oder auf traditionelle Stereotypen zu verlassen.

In meiner Besprechung der 4. Auflage (Schol 39 [1964], 419–423) hatte ich auf einige irrtümliche Angaben über Catholica hingewiesen. Einige davon sind in der neuen Auflage entfallen, indem die Beiträge, in denen sie sich fanden, durch Beiträge aus anderer Feder ersetzt sind. Andere Fehler sind jedoch bedauerlicherweise stehen geblieben. So insbesondere im Beitrag „Opfer", der die katholische Kirche in völliger Verkennung ihrer Lehre der „Wiederholung" des einmal endgültigen und darum absolut unwiederholbaren Kreuzesopfers Christi beschuldigt ($^{4}939 = {}^{7}969$), und im Personalart. Uhlhorn, der ihr nachsagt, sie beanspruche „ihrem Wesen nach die Leitung aller Lebensgebiete" ($^{4}1260 = {}^{7}1334$).

Manches, was der Leser in diesem Lexikon sucht, findet er in dem ihm zur Seite stehenden Evangelischen Staatslexikon, dessen 2. Auflage hier 51/1976, S. 422–426 gewürdigt wurde. In manchen Fällen mag die Abgrenzung zwischen beiden zweifelhaft sein. Vielleicht stünden die Beiträge „Frieden und Krieg", „Parteien" (immerhin schon von 11 auf 9 Spalten gekürzt) und „politische Predigt" *dieses* Lexikons richtiger im Ev*Staats*Lex und gäben den Platz frei, um hier noch einiges Wünschbare einzufügen. Vielleicht aber kommt es auf die rechte Plazierung gar nicht so sehr an, denn jeder am öffentlichen Leben Interessierte braucht *beide* Lexika. O. v. Nell-Breuning S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 22. Hrsg. *Wilhelm Weber.* Münster: Regensberg 1981. 278 S.

Der Johannes Meßner zur Vollendung seines 90. Lebensjahres gewidmete Band behandelt mit Vorzug Themen, die in Meßners wissenschaftlichem Lebenswerk einen hervorragenden Platz einnehmen, d. h. Grundsatzfragen der Sozialordnung und Soziallehre und selbstverständlich das Naturrecht. So behandelt *V. Zsifkovits* „Das Menschenbild der christlichen Theologie" (13–22), *P. P. Müller-Schmid* „Das Naturrecht, Grundlage der Gesellschaftsordnung?" (35–46) und *J. Giers* „Gesellschaft und Gerechtigkeit" (47–63). Leider verstehen die Verfasser bereits unter „Recht" und infolgedessen unvermeidlich unter „Naturrecht" nicht dasselbe; insoweit sie (und andere) unter der gleichen Bezeichnung von verschiedenen Dingen reden, brauchen ihre Aussagen darüber, auch wenn sie sprachlich auseinander gehen, sachlich einander nicht zu widersprechen. Aber auf diese Weise kommen wir nicht zu einem förderlichen Gespräch, reden vielmehr zum guten Teil aneinander vorbei und sind in Gefahr, uns einig zu dünken, wo wir sachlich differieren, und uns zu streiten, wo wir sachlich einig sind. Darum erscheint es ein dringendes Bedürfnis, eine einheitliche Nomenklatur zu schaffen – soweit dies überhaupt möglich ist angesichts der Tatsache, daß alle unsere Wörter unübersehbare Bedeutungsabwandlungen zulassen und wir gar nicht darauf verzichten können, sie in vielfältigem Sinn zu gebrauchen und ihnen immer wieder neue Sinndeutungen beizulegen. Wenn wir Solidaristen ordo socialis und ordo iuridicus gleichsetzen, liegt dem ein *anderer* Begriff von Recht und demzufolge auch ein anderes Abgrenzungsprinzip zwischen Recht und nichtrechtlicher Sittlichkeit zugrunde, als wenn man das Unterscheidungsmerkmal des Rechts in der ihm zugeschriebenen coactivitas erblickt; dann gebrauchen wir dasselbe Wort und meinen verschiedene Dinge. – In dem zwischengeschobenen Beitrag „Was katholische Soziallehre ist und was sie leisten kann" (23–33) beklagt *G. Ermecke,* daß „uns heute vor allem . . . ein seinsgegründetes, werterfülltes, psychologisch werbendes, allgemein verständliches, Brücken bauendes soziales Grundprinzip" fehlt; schuld an diesem beklagenswerten Mangel ist nach ihm der Solidarismus. Obwohl dieser im Grunde nichts anderes ist als das entfaltete Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip, behauptet Ermecke nach wie vor, er begründe sich *nicht* in diesem Prinzip und sei deswegen „letztlich unzulänglich begründet", und fügt neuerdings hinzu, er sei „heute an sein Ende gekommen" (32/33). Im Text (letzte Zeile von 32) heißt es zwar „letztendlich unzulänglich *un*begründet"; offenbar ein

Druckfehler, der aber vielleicht verräterisch dafür ist, daß im Ms. „*un*begründet" stand, der Verf. es aber bei der Korrektur in „unzulänglich *be*gründet" mildern wollte; das würde dafür sprechen, daß ihm selbst Zweifel an seiner (Miß-)Deutung des Solidarismus gekommen sind. Mit Ermecke sind wir einig, daß „Solidarismus" als Schlagwort ungeeignet ist, sich an Zugkraft mit „Sozialismus" nicht messen kann. – Der Beitrag von *Czesław Strzeszewski* „Entwicklung der christlichen Soziallehre in Polen" (65–74) ist ein wertvoller Nachtrag zu dem „Block von sechs Beiträgen angesehener polnischer Vertreter der kSL" in Band 21 (siehe Besprechung 56 [1981] in H 3, S. 479–480). – Ein Schmuckstück des Bandes bildet die Bonner Antrittsvorlesung von *L. Roos* „Die Grundwerte der Demokratie und die Verantwortung des Christen" (75–96). – Den von *Th. Herr* in „Die Kirche als Arbeitgeber" (141–156) angestellten Überlegungen kann man nur ernsthafte Beachtung wünschen. Leider ist ihm ein Irrtum unterlaufen. Er übernimmt vorbehaltlos die in der sog. „Rahmenordnung" enthaltene Präambel zur MAVO (Mitarbeitervertretungsordnung); diese Präambel ist aber von mehreren Bischöfen nicht in ihre diözesane MAVO übernommen worden, weil sie den Fehler begeht, den Mitarbeitern zuzuschreiben, was allgemeingültig nur von den kirchlichen Einrichtungen als solchen gilt; nur diese *„repräsentieren* in ihrer besonderen Aufgabe den Dienst Christi"; die Mitarbeiter *können* sich, soweit sie als Getaufte dem „Volk Gottes" angehören, damit identifizieren, *müssen* es aber nicht und tun es offenbar zum sehr großen Teil nicht; der mohamedanisch-türkische Heizer im kath. Krankenhaus, aber auch der nichtchristliche Professor an einer kath. Universität in Missionsländern kann als Ungetaufter den Dienst Christ nicht „repräsentieren", kann nur *materialiter* zu diesem Dienst kooperieren.

Um nicht zu lang zu werden, sei nur noch der Beitrag von *R. Weiler* (Nachfolger Meßners auf seinem Wiener Lehrstuhl) erwähnt, der ganz in Übereinstimmung mit Meßner Gedanken über eine „neue Weltwirtschaftsordnung gemäß den Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit" vorlegt (157–170). – Der Band schließt mit dem Abdruck einiger Briefe von Wilhelm Hohoff, über den Meßner seine Münchener Dissertation geschrieben hat, an Johannes Janssen (249–278). – Die schwer verständlichen Fußnoten auf S. 117 bzw. 131 müßten sinngemäß lauten: „. . . ist erschienen in „Arbeitsmarkt und Menschenwürde; die Ökonomie auf dem Prüfstand der Ethik" (Münster 1980, Aschendorff) und wird *hier* mit Genehmigung des Verfassers und der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung *wiederabgedruckt.* O. v. Nell-Breuning S. J.

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte. HRG. Hrsg. *Adalbert Erler* u. *Ekkehard Kaufmann* 19. u. 20. Lfg. Gr. 8° (Sp. 513–1024). Berlin: Erich Schmidt 1981.

Die Lieferungen 19 und 20 führen das Werk im hergebrachten langsamen Fortschritt mit seinen Stärken und unvermeidbaren Schwächen (vgl. diese Zs 55 [1980], 474) wieder ein Stück weiter; ungefähr die Mitte dürfte erreicht sein. – Die Willkür des Alphabets bringt es mit sich, daß dieses Mal die Personalartikel besonders zahlreich sind, angefangen vom hl. Erzengel Michael bis gegen Ende zum hl. Nikolaus von Myra, die überraschenderweise beide sich als rechtsgeschichtlich hochinteressant herausstellen. – Bei den Länder- und Städteartikeln haben die Herausgeber wieder zu viel Nachsicht walten lassen und den Bearbeitern gestattet, weitläufig über deren Geschichte zu berichten, statt sich auf das rechtsgeschichtlich Bedeutsame zu beschränken; so sind dem Ländchen Nassau volle 10 Spalten (850–860) gewidmet, in denen ich nicht viel zu entdecken vermag, das rechtsgeschichtlich bedeutsam wäre. – Auch anderwärts finden sich Abschweifungen vom Gegenstand des Handwörterbuchs; so ist beispielsweise der Beitrag „Moorleichen" (655–663) gewiß paläontologisch interessant, aber rechtsgeschichtlich unergiebig; zwar drängen sich dem Rechtshistoriker hier Fragen auf, aber mindestens vorläufig fehlen Anhalte, um sie zu beantworten; das ließe sich in wenigen Worten sagen. – Dagegen ganz im Zentrum dessen, was dieses Handwörterbuch sich zur Aufgabe macht, steht *Wieackers* Beitrag „Methoden der Rechtsgeschichte" (518–526). – Im Gegensatz dazu ist *Kellenbenz'* Beitrag „Monopol" (633–645) mehr eine wirtschaftswissenschaftliche Abhandlung als eine rechtsgeschichtliche Darstellung. – In ähnlicher Weise legt auch *Zippelius'* Beitrag „Naturrecht" (933–940) eine Reihe von Kontroverspunkten vor; die geschichtliche Entwicklung dagegen, beispielsweise wie sich der Wandel vom aristotelisch-scholastischen Naturrecht über *H. Grotius* (‚etiamsi Deus non daretur') zum *Wolff*schen Vernunftrecht vollzogen hat, bleibt im Halbdun-

kel. Daß die unterschiedliche Haltung von katholischer, evangelisch-lutherischer und reformiert-kalvinischer Seite gegenüber dem Naturrecht und die Kontroverse, ob dem (vermeintlichen) Naturrecht insgeheim ein Gehalt an jüdisch-christlichem Offenbarungsgut innewohne, nicht behandelt werden, ist verständlich; diese Fragen sind wohl mehr von theologischem und rechtsphilosophischem als von rechtshistorischem Interesse. Sehr zu begrüßen ist, daß Z. seinen Beitrag damit beginnt, dazulegen, was alles mit den hier gebräuchlichen Wörtern (Sprachsymbolen) gemeint ist oder gemeint sein kann; schade, daß er das nicht bis zum Ende durchführt. Sehr viele Kontroversen ließen sich auf diese Weise ausräumen, indem sich ergäbe, daß man aneinander vorbeiredet. Dem *Juristen* muß man zugute halten, daß es ihm um die „Geltung" des Naturrechts geht; der *Ethiker* muß die *Vor*frage aufgreifen, ob es Handlungsweisen oder Zustände gibt, die als solche, als an und für sich gut oder böse, ehrbar oder verwerflich, sittlich werthaft oder wertwidrig, gerecht oder *un*gerecht sind, und ob wir das zu erkennen, es aus ihnen *heraus*zuholen vermögen oder, wie Z. und die in Juristenkreisen wohl herrschende Meinung annehmen, in sie *hinein*legen und dann im Zirkelschluß wieder herausholen. – Nicht nur rechtsgeschichtlich, sondern in hohem Maß kulturgeschichtlich interessant ist *H. Krauses* Beitrag „Minne und Recht" (582–588). – Der Beitrag „Misericordia" von *H. Hattenhader* (599–602) verdiente es, im Zusammenhang mit der Enzyklika „Dives in misericordia" vom 30. 11. 1980 gelesen und bedacht zu werden. – Neben der Frankfurter und der preußischen Nationalversammlung von 1848 sähe man gern auch die Weimarer Nationalversammlung von 1919 behandelt. Daß auch so zeitnahe Ereignisse streng wissenschaftlich behandelt werden können, beweist die sehr ausgewogene Darstellung von *Stolleis*, „Nationalsozialistisches Recht" (873–892), die sich auch dadurch auszeichnet, daß sie streng bei ihrem Gegenstand, nämlich beim Recht und dessen Verkehrung, bleibt. – Vom „nihil obstat" (1008), wovon auf „politische Klausel" weiterverwiesen wird, wäre bereits im Beitrag „Missio canonica" (607) als deren *Vor*stufe zu handeln gewesen. – Die überaus wohlwollende Einstellung des HRG gegenüber allem Katholischen findet ganz überraschend Ausdruck im Beitrag „Nepotismus" (947–951); der Nepotismus der Päpste wird weder verschwiegen noch beschönigt, sondern ehrlich behandelt, aber aus den Anschauungen der Zeit nicht nur erklärt, sondern in gewissen Grenzen als nach Lage der Dinge unvermeidlich gerechtfertigt. – Man möchte dem Werk ein rascheres Fortschreiten wünschen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Zur Verjährung nationalsozialistischer Verbrechen. Dokumentation der parlamentarischen Bewältigung des Problems 1960–1979; hrsg. von dem *Deutschen Bundestag*, in: Zur Sache 3–5/80. Themen parlamentarischer Beratung. 3 Bde. Bonn 1980. 824 S.

1945 begann die juristische Bewältigung des nationalsozialistischen Unrechtsregimes. Die Verbrecher menschlicher Gerechtigkeit zuzuführen, beanspruchten zuallererst die Sieger und von der NS-Herrschaft befreite Staaten, wurde aber zunehmend den deutschen Gerichten übertragen, die ihre Zuständigkeit bejahten. In der SBZ/DDR wurden zwischen 1948 und 1950 über 11 000 Verurteilungen ausgesprochen. Danach fanden pro Jahr nicht mehr als 10 Verfahren statt, bis 1964 die NS-Verbrechen von der Verjährung ausgenommen wurden – was aber zum Beispiel nicht dem Aufstieg des SS-Unterscharführers Roick in die Volkskammer hinderlich war (155). In der Bundesrepublik galt ebenfalls die 20jährige Verjährungsfrist für Mord. Sie wurde als ausreichend angesehen, um alle NS-Täter vor Gericht ziehen zu können. Bis 1965 war gegen 61 761 Beschuldigte ermittelt, waren 6115 Personen verurteilt und 41 212 Verfahren endgültig ohne Verurteilung (durch Tod, Freispruch beispielsweise) abgeschlossen worden. 13 892 Verfahren aber blieben anhängig. Hier war die Verjährung unterbrochen, darunter auch die gegen Adolf Hitler (110). Vom Ausland – auf Bitten der Bundesregierung – zugänglich gemachte Unterlagen lieferten kurz vor Ende der 20jährigen Frist Anhaltspunkte für noch nicht erfaßte Verbrechen und noch nicht ermittelte Täter. Deshalb entschloß sich der Bundestag am 13. April 1965, den Beginn der Verjährungsfrist vom 8. 5. 1945 auf den 1. 1. 1950 zu verlegen (328). Kurz vor Ablauf der 20 Jahre war jedoch immer noch zu befürchten, daß noch nicht gegen alle NS-Verbrecher ermittelt werden konnte. Am 4. August 1969 verlängerte deshalb das Parlament die Verjährungsfrist für Mord von 20 auf 30 Jahre, geltend jeweils für noch nicht verjährte Verbrechen (436). Aus derselben Befürchtung – obwohl die Zahl der neuen

Fälle gering und die der Freisprüche wegen Beweisschwierigkeiten hoch war – hob der Bundestag die Verjährung für Mord allgemein am 16. Juli 1979 auf, um kein Sonderrecht für NS-Verbrechen zu schaffen (821).

Die parlamentarische Geschichte dieser „Bewältigung" ist abgeschlossen. Allgemein zugänglich liegt sie hiermit vor. Die Erschütterung durch die Morde, die Verantwortung vor den Opfern und die Achtung vor deutscher Rechtskultur und der politischen Tradition bestimmten die Redner, unter denen nur *Ernst Benda* (152–166), *Adolf Arndt* (203–214), *Paul Mikat* (520–530) und *Hans-Jochen Vogel* (538–547) genannt seien. Auch wer jenen dreimaligen Eingriff in das Verjährungsrecht – „Schutzvorkehrung gegen die Gefahr des Justizirrtums und Menetekel vor der Hybris der irdischen Justiz" (504) – ablehnte, wollte nicht bagatellisieren oder vergessen, auch für ihn galt der Satz „Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung" (166). Vielmehr entschied er sich zu anderen Antworten auf die Fragen, ob die Verjährung rückwirkend aufgehoben werden dürfe, welche Bürde den Gerichten und den Zeugen bei der Ergründung der Wahrheit und der Bewertung der Schuld aufgeladen werden könne und ob der Sühnegedanke im eher auf Resozialisierung ausgerichteten Strafrecht wieder betont werden solle. Der Dokumentation kommt aber noch ein weiterer Zweck zu. Sie tritt dem Wort von der „Kalten Amnestie" (so Lea Rosh und Jörg Friedrich, in: Frankfurter Rundschau v. 25. 7. 1981, 14 f.) in manchen Punkten entgegen und damit der Behauptung, es sei das Nachkriegsdeutschland der Bestrafung der NS-Verbrecher eher ausgewichen, ja habe sie manchmal geradezu verhindern wollen. Für die Mehrheit des Parlaments ist dieser Vorwurf unrichtig. Über die Entstehungsgeschichte des hierbei meist angeführten Gehilfenstrafrechts, das ab 1969 zur Einstellung aller Verfahren führte, in denen der Nachweis der persönlichen Eigenschaften des Mörders nicht gelang, gibt die Dokumentation Auskunft (385 u. 386, 398 u. 399). Diese müßte erst als unvollständig erwiesen werden. Ob aber nicht in der Verjährungsdebatte von 1979 ein Stück Ostpolitik betrieben wurde, dies zu werten, bleibe den Lesern überlassen. Derer aber mögen es viele sein! N. Brieskorn S. J.

Behrendt, Ethel Leonore, *Gott im Grundgesetz. Der vergessene Grundwert „Verantwortung vor Gott"*. München: Meta A. Behrendt 1980. XXVII/391 S.

Ein anspruchsvolles Buch, mutig und unbequem zugleich. Die verfassungsrechtliche Monographie spannt den Bogen von dort, wo das Recht in die Theologie einmündet, bis hin zur politischen Theologie. Dieses Buch stemmt sich gegen das bislang kaum durchbrochene Schweigen, welches die juristische Literatur und die Rechtsprechung über die Eingangsworte der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (23. 5. 1949) gebreitet haben. „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen . . . hat das Deutsche Volk . . . dieses Grundgesetz . . . beschlossen." Die Herausarbeitung des darin enthaltenen Grundwertes „Verantwortung vor Gott" erfolgt unter steter Reflexion auf die Denkart des Juristen, dem die Rede von Gott nicht geheuer ist und der sie als verunsichernd empfindet (IX und 61), wie auch unter kritischer Beleuchtung der Juristenausbildung, der die Einheit des Rechts und seines Maßstabes außer Blickes geraten sei (61 ff.). Glimpflicher geht B. mit den Theologen um, auch diese sind ja Adressaten dieser „Provokation" (XXV), ohne jedoch die Frage zu unterschlagen, wo denn „das Engagement der Theologen für den freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat sei" (XVIII).

Es gelingt B. zuerst in sorgfältigem historisch-systematischem Vorgehen der Aufweis, daß die Präambel unabtrennbarer Teil des Grundgesetzes ist, ihr rechtlicher Gehalt zukommt und sie Rechtspflichten aller Staatsorgane festsetzt. Erst dieses Ergebnis erlaubt, von „Gott im Grundgesetz" und – möglicherweise – von Grundwert zu sprechen.

Wer ist nun dieser „Gott"? Die Frage ist drängend, denn für B. „kann der christliche Gott allein substantiell werden für menschliche Ordnung" (XIV f.) Die Entstehungsgeschichte, so ergiebig ihre Auswertung ist – und wenigstens sei der Beitrag von A. Süsterhenn und Th. Heuss im Parlamentarischen Rat für die Präambel vermerkt –, ist weder alleiniges noch höchstes Auslegungskriterium. Eine Verbindlichkeit beanspruchende Auslegung der Präambel wird sich der anerkannten Auslegungskriterien bedienen müssen, vor allem jenes der Einheit der Verfassung. Besondere Aufmerksamkeit ist dabei den Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichtes zu schenken. B. beschreitet diesen Weg und setzt bei der „Würde des Menschen" (Art. 1. I GG) als dem höchsten

Wert unserer Rechtsordnung (96) an. Ihre Erkenntnis, daß „anders als religiös die Würde letztlich nicht zu begründen" sei (102), verknüpft sie mit dem Bekenntnis, daß diese Würde des Menschen durch den menschgewordenen Gott einzigartig ‚gewürdigt' worden sei, durch ihn Schutz und Förderung erfahre. Andere Verfassungsaussagen lassen B. ebenfalls genuin christliches Gedankengut entdecken, so etwa der Verhältnisgrundsatz, das Recht auf Gehör, das Verbot der Todesstrafe wie überhaupt der Umkehrgedanke (ob andere Religionen und das sittliche Suchen der Menschen hier von B. zureichend gewürdigt werden?). Weitere Argumentationsebenen untermauern diese Ausrichtung des Grundgesetzes auf den christlichen Gott, den sie auch im Urteil des Bundesverfassungsgerichtes im Schulgebetsstreit (BVerfGE 52, 223) bejaht sieht.

Die „Verantwortung" vor ihm schließt Gewalt als Mittel unter den Menschen und jede Staatsvergottung aus, wie sie den Wesensgehalt der Grundrechte absichert, die Offenheit des Rechtsweges fordert und ein Mindestmaß an Erziehungsinhalt vorschreibt. In Thesenform faßt die Verf. die Ergebnisse prägnant zusammen.

Angemerkt sei dies: B. spricht davon, daß sie „voraussetzungslos" an die Heilige Schrift herangehe (XVIII). Es unterstreicht ihr Engagement, daß sie als Juristin einer bestimmten Rechtskultur und als ökumenisch eingestellte Christin die Bibel liest. Von dorther bestimmt sich wiederum ihr Grundgesetzverständnis. Was sich dann zur Einheit fügt, ist wohlfundiert, aber Ergebnis einer bestimmten Lektüre.

Ein Zweites: Die Einführung eines Kriteriums für die Auslegung fordert zugleich die Anstrengung, es vor Mißbrauch zu schützen. So muß der Aussage (XIV), der christliche Gott allein könne verhindern, daß „Gott" zur gefährlichen Einbruchsstelle für Ideologien werde, ihr eigenes Wort zur Seite gestellt werden: „Gottes Anrufung ohne die Garantie menschlicher Würde könnte die Rechtsordnung vor den Menschen nicht wie nötig befestigen: es fehlte die Klammer zwischen Grundrechten und transzendentalem Bezug" (103).

Eine dritte Anmerkung: B. geht mehrfach auf die Bedenken, Ängste, ja die Abwehrhaltung dessen ein, der das Grundgesetz bejaht, sich aber durch einen „Gott im Grundgesetz" bevormundet und entfremdet fühlt (auch Christen gehören zu ihnen). B. betont: „Er schützt die, die ihn hassen, noch vor denen, die ihn lieben" 6135), und sie wehrt sich gegen einen Toleranzbegriff, der bloß Duldung dem „Pluralisten" erweist (253). Wird aber nicht doch die Bemerkung von Chr. Link dem Grundgesetz gerechter, wenn er schreibt: „(Das Gericht hat klargestellt), daß die Ordnung des Grundgesetzes auf Freiheit und Toleranz beruht. Sie schließt die Majorisierung dissentierender Minderheiten ebenso aus, wie die ‚Intoleranz der Negation' (M. Heckel), den staatlich verordneten Laizismus" (Juristenzeitschrift 35 [1980] 566)?

Aber wer sich auch nicht dem Anliegen B.s anschließt, in der Gottesanrufung „eine Rechts- und Pflichtengrundlage mit Relevanz für das gesamte Verfassungswerk" zu sehen, sollte sich dennoch nicht der Frage entziehen, woher er seine „Verantwortung vor den Menschen" herleitet und wie er sie wahrnimmt. Dieses Buch leistet dafür den wertvollen Dienst einer „Provokation" (XXV). So sei ihm weite Verbreitung gewünscht.

N. Brieskorn S. J.

Kern, Lucian, *Neue Vertragstheorie: Zur rationalen Rekonstruktion politisch-ethischer Grundprinzipien.* Königstein/Ts.: Haim 1980. 103 S.

Anliegen der Arbeit ist es, „die Erkenntnisse und das formale Instrumentarium der Theorie der kollektiven Entscheidungen für die Diskussion einiger Grundfragen der Politischen Philosophie nutzbar zu machen" (7). Um welche Grundfragen handelt es sich? Um solche, die sich dem Autor zufolge in jeder Gemeinschaft stellen: 1. um das Problem der Aggregation, wie nämlich individuelle Präferenzen zu einer kollektiven oder sozialen Präferenz vermittelt, beziehungsweise vereint werden können; 2. um das Problem der individuellen Entscheidungsfreiheit, unter welchen Bedingungen den Individuen über soziale Alternativen Entscheidungsrechte eingeräumt werden können; 3. um das Problem der sozialen Kooperation, wie nämlich Zusammenarbeit stattfinde, wenn doch jedes Mitglied seinem Nutzen Vorrang einräume. Die Antwort des Verf. auf die zwei letztgenannten Probleme baut auf seiner „Lösung" des ersten Problems auf. Daher sei dieses mit seiner Antwort genauer dargelegt. Die Vermittlung individueller Präferenzen zu einer sozialen bedarf einer Präferenzordnung, denn es können nicht alle möglichen Alternativen nacheinander verwirklicht werden. Zu den Mindestanforderungen an eine solche Ordnung aber gehören: 1. daß ein einzelner nicht von

sich aus die soziale Präferenz bestimmt, daß 2. alle möglichen individuellen Ordnungen unbeschränkt zulässig sind, daß 3. die soziale Präferenz über zwei Alternativen nur von den individuellen Präferenzen über diese beiden Alternativen abhängig gemacht wird und daß 4. in den Fällen, in denen alle Individuen eine Alternative allen anderen vorziehen, diese Alternative auch in der sozialen Präferenz bevorzugt werden muß. Der Autor vermag zu zeigen – wobei eine größere Ausführlichkeit angebracht gewesen wäre –, daß es keine Verfassung gibt, die alle vier Bedingungen gleichzeitig zu erfüllen vermag (16). So verletzt das Repräsentationssystem die 3. Bedingung, schaltet es doch zwischen die individuelle Wahl und die politische Gestaltung die Präferenzen Dritter (Abgeordneter, Parteien). Gegen die 2. Anforderung verstößt das Mehrheitsprinzip, denn es berücksichtigt die momentan gegebene Minderheit individueller Präferenzen nicht. Da also feststeht, daß keine Verfassung das Aggregationsproblem löst, setzt der Autor zu dem Versuch an, eine der Verfassung vorausliegende Verständigungsebene zu konstruieren, auf welcher die genannten Probleme nicht auftreten dürfen. Er untersucht zu diesem Zwecke zwei Vertragsmodelle, welche die Tradition der politischen Philosophie ihm anbietet: den gerechten Vertrag des John Rawls und den utilitaristischen Vertrag. Beide Untersuchungen münden aber in das Bekenntnis (48 f. u. 77), daß auf dieser Ebene der Verträge die drei Grundprobleme „gewissermaßen zum Verschwinden" (49) gebracht sind, allerdings nach entsprechender Umformulierung der Bedingungen (48 f. u. 77).

Was hat das Überwechseln auf die Vertragsebene eingebracht? Es läßt sich eine Verteidigung in dem nachgeschobenen Schema des sogenannten Vierstufengangs erblikken, welches der Autor von Rawls her darstellt (49 u. 78). Danach soll eine der Freiheit und Selbstverantwortung des einzelnen angemessene Vermittlung von Einzelpräferenz und sozialer Präferenz erzielt werden, indem zuerst eine Entscheidung über das Vertragsprinzip zu erfolgen hat. Sodann sind die verfassungsmäßigen Befugnisse der Regierung und der Grundrechtsbereich zu regeln. Drittens ist über die Gesetzgebung als Ausformung der Verfassung zu befinden, und viertens sind die Gesetze auf die Einzelfälle anzuwenden. Unterstellt wird, daß ein jeder seine „egoistischen" Interessen erst auf Stufe 4 erkennt und einbringt, es dann aber für ihn aufgrund seiner auf den Stufen 1 bis 3 erfolgten Selbstbindung zu „spät" sei und er jegliche Einschränkung seiner Betätigung als eine von ihm gewollte annehmen muß.

Der Autor stellt sich in die Tradition der Staatsvertragstheorie. Von ihr übernimmt er als Ausgangspunkt das egoistisch eingestellte Individuum, das sich unter möglichster Beibehaltung der Freiheit mit Gleichwertigen „arrangieren" muß. Die dem Menschen mitgegebene Sozialität ist dieser Theorie ebenso fremd wie dem Menschen vorgegebenes, nicht durch Mehrheit schaffbares oder abschaffbares Recht. Von den vier Erfordernissen sind die 1. und 4. für jede Gemeinschaft zu bejahen (die Frage ist, ob die 4. sich je einstellen wird). Die 2. und 3. Forderung aber müssen dazu führen, daß jede Ordnung unter Menschen als illegitim abgelehnt und bekämpft werden kann. Das Schema der vier Schritte wiederum setzt voraus, daß der Mensch um so großzügiger denke, je abstrakter sich die Frage der Einbindung in eine Gemeinschaft stelle, sein Egoismus aber wachse, je bedrängender sich die Einschränkungen bemerkbar machen. Wie mag sich die Annahme einer solchen „Naivität" mit dem für den Vertragsabschluß vorausgesetzten Weitblick vertragen? Wie sich dieses Vertrauen in die Vertragstreue rechtfertigen, aus der jeder Verbrecher willig seine Strafe entgegennimmt? Bedenklich sind auch die politischen Folgen dieser Annahmen. Könnte nicht jener „Schleier des Nichtwissens" (Rawls) über kommende Einschränkungen absichtlich verhängt und künstlich verlängert werden?

Es fällt schwer, in diesem ansonsten sorgfältig gearbeiteten Buch das „Neue" der Vertragstheorie zu entdecken. Das Janusgesicht der Staatsvertragstheorie aber zeigt sich noch einmal: Je absoluter (im echten Sinne des Wortes) der einzelne gesetzt wird, desto hilfloser geschieht die Auslieferung an den absoluten Staat.

N. Brieskorn S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 15. Hrsg. *Joseph Krautscheidt* und *Heiner Marré*. Münster: Aschendorff 1981. 210 S.

Dieses 15. Essener Gespräch befaßte sich mit einem nicht nur für das Staatskirchenrecht, sondern überhaupt ganz neuen Rechtsgebiet, dem „Datenschutz", d. i. dem „Schutz vor Mißbrauch personenbezogener Daten bei der Datenverarbeitung"; so die Überschrift des mit dem Kurznamen „Datenschutzgesetz" bezeichneten Gesetzes vom

27. 1. 1977 (BGBl I. 201). Die heutige maschinelle und namentlich elektronische Datenverarbeitung ermöglicht in solchem Ausmaß alle Merkmale und Lebensumstände des Menschen zu erfassen und zu kombinieren, daß ihm kaum noch eine gegen Eindringen gesicherte Privat- oder Intimsphäre verbleibt. Das bedeutet eine Beeinträchtigung seiner Persönlichkeitsentfaltung (GG Art. 2) und damit einen Angriff auf seine Menschenwürde (GG Art. 1), so daß der Staat, für ihren Bereich aber auch die Kirche tun müssen, was im Rahmen ihrer Möglichkeiten liegt, um solche Verletzungen elementarer Grundrechte des Menschen zu verhüten. Zur Zeit dieses 15. Essener Gesprächs stand gerade ein weiteres, dem Datenschutz dienendes Gesetz in der Beratung des Bundestags, das am 16. 8. 1980 unter dem Namen „Melderechtsrahmengesetz" (MRRG; BGBl I, 1429) verkündet wurde; so war der Gegenstand dieses Gesprächs in außergewöhnlichem Maß aktuell. – Die staatskirchenrechtliche Frage war diese, ob oder inwieweit die Vorschriften dieser Gesetze auch für die Kirche gelten oder doch zu gelten beanspruchen. Ausdrücklich ist von den Kirchen („öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften") nur in § 19 MRRG die Rede; dort aber handelt es sich nur um die von den staatlichen Meldeämtern den Kirchen zu erstattenden Meldungen, welche Angaben über die zu- und abziehenden Personen gemacht werden dürfen und welche Gewähr die Empfänger dieser Meldungen dafür bieten müssen, daß die ihnen mitgeteilten Daten bei ihnen keiner Gefahr des Mißbrauchs ausgesetzt sind. Im übrigen herrscht „beredtes Schweigen", aber die Beredsamkeit dieses Schweigens wird unterschiedlich, ja gegensätzlich interpretiert.

Im ersten Referat behandelt *Klaus G. Meyer-Teschendorf* die „Weitergabe von Meldedaten an die Kirchen. Verfassungskräftiger Anspruch der Kirchen auf meldebehördliche Informationshilfe?" (9–58; dazu Diskussion 59–83). – Daß auch die Kirche Rechtsgüter von so hoher Bedeutung für den Menschen wie seine und seiner Familie Intimsphäre zu achten und zu schützen hat, darüber braucht der Staat sie nicht zu belehren. Daß der Staat Meldungen an sie von bestimmten Gegenleistungen, mindestens aber davon abhängig machen kann, daß die ihr gelieferten Daten bei ihr keiner Gefahr des Mißbrauchs ausgesetzt sind, leuchtet ohne weiteres ein. In welchem Ausmaß der Staat von der Kirche positive Mitwirkung zu dem von ihm betriebenen Datenschutz beanspruchen kann, ist schon weniger klar; darüber hinaus ist so gut wie alles strittig, nicht zuletzt, ob oder inwieweit die Kirche verfassungskräftigen Anspruch auf die bisher ihr gelieferten Meldungen hat. Alle von anderen Sachbereichen her bekannten Fragen hinsichtlich der durch Art. 140 GG „inkorporierten" Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung, angefangen vom Begriff der „Körperschaft des öffentlichen Rechts" WRV Art. 137, Abs. 5, vom Referenten treffend als „Mittler und Chiffre für bestimmte ... Sonderbefugnisse" bezeichnet [31], kehren hier ausnahmslos wieder. M.-T. behandelt sie vorbildlich klar; die Antworten, die er gibt, finden „durchweg, von Anfang bis zu Ende" nicht nur bei mir, sondern gleich zu Beginn der Diskussion auch bei *Listl* „große innere Zustimmung", wogegen *Scheuner* sich auffallend zurückhaltend äußert (59–61).

Auch das zweite Referat von *Dieter Lorenz* „Datenschutz im kirchlichen Bereich" (84–124; dazu Diskussion 125–147) verdient hohe Anerkennung. Dem Thema nach behandelt es kirchliches Recht, aber dieses ist nicht nur veranlaßt, sondern auch weitgehend bestimmt durch das staatliche Datenschutzrecht. Bemerkenswert ist, daß die Kirche(n) sich veranlaßt gesehen haben, für ihren Rechtsbereich Datenschutz- und Melderechtsbestimmungen zu erlassen; die von den katholischen Bischöfen je für ihre Bistümer erlassenen Bestimmungen schließen sich besonders eng an das staatliche Vorbild an. Wie weit diese Anordnungen innerkirchlich über den Bereich der „verfaßten" Kirche hinaus auch für andere „kirchliche" Einrichtungen, beispielsweise den Deutschen Caritas-Verband und die ihm als Mitglieder angehörenden Einrichtungen, verbindlich sind, ist eine vorerst noch zu klärende Frage. – Obwohl Lorenz in manchen Stücken eine von M.-T. abweichende Meinung vertritt, kommen beide in der Hauptsache zu den gleichen praktischen Ergebnissen.

Wie gewohnt bewegte die fachwissenschaftliche Diskussion (59–83, 125–147) sich auf höchstem Niveau und trug dazu bei, die Meinung der Referenten zu verdeutlichen und die Erkenntnis der Probleme zu vertiefen.

Geradezu entspannend nach diesen geistigen Strapazen wirkte das abschließende Referat von *Luciano Musselli* „Kirche und Staat in Italien; Grundlinien ihres bisherigen Verhältnisses und neuere Entwicklungstendenzen" (148–172; dazu Diskussionsbeiträge 173–184), das offenbar bei den Tagungsteilnehmern großes Interesse fand; so wur-

de denn anstelle einer Diskussion, zu der den meisten wohl auch die nötigen Vorkenntnisse fehlten, der Referent mit Bitten um weitere Auskünfte geradezu bestürmt.

Die Zusammenstellung und der Abdruck *kirchlicher* Melde- und Datenschutzvorschriften (185 ff) werden vielen staatskirchenrechtlich interessierten Lesern willkommen sein. Vielleicht darf man aber die Frage stellen, wie viele Gläubige wohl darum wissen, daß es in ihrer Kirche so etwas gibt; tatsächlich erfüllt ja bei uns in der Bundesrepublik Deutschland der *Staat* diese Meldepflichten, ohne daß die Gläubigen von diesen Pflichten wissen, zuvorkommend an ihrer statt. O. v. Nell-Breuning S. J.

Zimmermann, Marie, *Église et État en France. Répertoire d'ouvrages 1801–1979* (RIC supplément 45–46). Straßburg: Cerdic 1980. 94 S.

„Le droit civil ecclésiastique, droit qui régit les rapports des Eglises et de l'Etat en France, n'a jamais été très connu. Au XIXe siècle, les juristes, clercs et laïcs, s'en plaignaient déjà" (7). Im 20. Jh. ist die Kenntnis des Staatskirchenrechts in Frankreich nicht besser geworden. Diese Unkenntnis hat vor allem zwei Gründe. Den ersten bilden die beiden völlig unterschiedlichen Systeme, die das Verhältnis zwischen den Kirchen und dem Staat bestimmen, nämlich das *Trennungssystem*, das auf dem Gesetz von 1905 beruht, und das *Konkordatssystem*, das in seinen Ursprüngen auf die Texte von 1801 und 1802 zurückgeht. Das Konkordatssystem ist in Geltung in den drei Départements Bas-Rhin, Haut-Rhin und Moselle. Das Trennungssystem findet im ganzen übrigen Frankreich Anwendung. Der zweite Grund für die Vielschichtigkeit und Verworrenheit (und die damit einhergehende Unkenntnis) des Kirche-Staat-Verhältnisses in Frankreich leitet sich aus der Tatsache her, daß der Grundsatz der Trennung im täglichen Leben nicht durchzuhalten ist. Deshalb hat sich im Laufe der Jahre auf den verschiedensten Gebieten eine vielfältige und sehr oft entgegengesetzte Rechtsprechung herausgebildet, die kaum zu überschauen ist. Um so dankbarer ist man für das vorliegende Literaturverzeichnis, das wenigstens einen ersten Anfang macht, um ein wenig Klarheit in die verworrene Lage zu bringen. Es sammelt Bücher, die seit 1801 über das Verhältnis von Kirche und Staat erschienen sind. Ein weiterer Band wird dann Artikel und Aufsätze über dasselbe Thema zusammenstellen (vgl. 8). Aufgenommen sind nur Bücher systematischen Inhalts. „Il ne prend délibérément pas en compte les ouvrages à caractère historique" (7). Die Bibliographie hat drei Teile. Im 1. (11–18) werden Handbücher aufgeführt, im 2. (19–80) Monographien; der 3. Teil (83–94) schließt das Büchlein mit einem Personen- und detaillierten Inhaltsverzeichnis ab. R. Sebott S. J.

5. Psychologie usw.

Archiv für Religionspsychologie, Bd. 14. Hrsg. *Wilhelm Keilbach* und *Kurt Krenn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 313 S.

In diesem H. Sundén zum 70. Geburtstag gewidmeten Band ist eine Reihe von Beiträgen vereinigt, die unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten Probleme der Religionspsychologie behandeln und z. T. als Diskussionsgrundlage einer Arbeitstagung gedacht waren. Das letztere gilt z. B. für *G. Griesel*, Psychoanalyse in der Praktischen Theologie (28–36), *K. Krenn*, Seele und Gewissen (37–44), *K. Popielski*, Die Bedeutung der „Leitidee" für den Persönlichkeitsaufbau (61–69). Bei dem anspruchsvollen und aspektreichen Thema: Religion und Motivation (53–60) gibt *J. Schindler* im Untertitel die Beschränkung seiner Arbeit auf ein bestimmtes Gebiet an: Eine Untersuchung zum Persönlichkeitsaufbau bei Kindern. Daß bei der räumlichen Beschränkung eine Reihe von Fragen eher angeregt als gelöst werden können, braucht nicht zu verwundern. Eine interessante empirische Untersuchung zum Problem „Kirchlicher Konservatismus und Angst" steuern *J. Gösslbauer* u. *V. v. Edlinger* bei (92–121). Für die Zwecke dieser speziellen Untersuchung haben die beiden Verf. einen amerikanischen Fragebogen umgearbeitet, der im Anhang zu ihrem Artikel mitgeteilt wird. Ein wichtiges Ergebnis der Arbeit liegt darin, daß zwischen kirchlichem Konservatismus und Angst ein signifikanter negativer Zusammenhang besteht (114), so daß man sich fragen kann, ob kirchlicher Konservatismus (und noch mehr innere Gläubigkeit im Sinne der Kirche) auch nach dieser Untersuchung nicht auch therapeutisch von Bedeutung sein (ebenso

gilt das Umgekehrte) und zur Vermeidung und vielleicht auch zur Besserung von Angstzuständen beitragen kann. Auf die hier vorliegenden Möglichkeiten und Aufgaben wird von den Verf. hingewiesen (113). Für eine Vertiefung dieser Anregungen, auch nach der strukturellen und charakterologischen Seite, könnte eine Psychologie des Risikoverhaltens und der Risikobereitschaft im religiösen Bereich einiges beitragen.

In den Bereich von Problemen der Mystik, der von der Religionspsychologie als solcher nur mit einer gewissen Zurückhaltung betreten werden kann, weil wir hier (nach allgemein geltender Auffassung) in eine besondere Nähe der Transzendenz treten, führen zwei Beiträge: *Th. Baumann*, „Geist" als Bezeichnung für Mystik (169–191) und *Ö. Björkhelm*, Definitionsprobleme der modernen Mystikforschung (192–200). Baumann analysiert im wesentlichen Texte der spanischen Mystiker Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. In seiner Interpretation vertritt er die These, daß mystische Erfahrungen sich wesentlich ohne Formen und Bilder vollziehen (vgl. aber die Theorie von den species intelligibiles, die auch Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz nicht fernlag). Seine Meinung, daß mystische Erfahrungen nicht zur Sache des Geistes, sondern eigentlich Geist seien (191), müßte wohl noch weiter differenziert werden. Der Versuch einer Definition eines Mystikers, die Björkhelm vorlegt, ist beachtlich, dürfte aber doch so manchen Kennern der Mystik als zu vage erscheinen: „Mystiker ist derjenige, welcher imperative oder kenntnisvermittelnde Erlebnisse, die nicht konsensuell erlebbar sind, hat oder darauf reagiert" (199).

In den Fragekreis des Verhältnisses von Religion und Persönlichkeitsentwicklung gehört der Aufsatz von *E. A. Nilsen*, Religion and Personality Integration (201–211). Mit Fragen nach der Möglichkeit und den Grenzen der Religionspsychologie befaßt sich der Aufsatz von *B. Beit-Hallahmi*, Psychology of Religion – what do we know? (228–236). Beit-Hallahmi betont, daß auch für das Verständnis individueller religiöser Phänomene die Fakten der Religionsgeschichte und die Erkenntnisse der Sozialpsychologie berücksichtigt werden müssen. L. Gilen S. J.

Kruse, Lenelis, *Privatheit als Problem und Gegenstand der Psychologie.* Bern/Stuttgart/Wien: Huber 1980. 225 S.

Diese umfassende psychologische Untersuchung enthält eine Reihe interessanter Analysen von Privatheit, Privatheitssituationen, ihren Ansprüchen und ihrem Recht. Sie behandelt auch die Privatheit als ethisches Problem der Sozialwissenschaft (48 f.). Bei der Strukturanalyse der Privatheit (105–137) geht die Verf. besonders auf den Aspekt der Kontrolle ein (112 f.), der im Phänomen der Privatheit als wesentlich bezeichnet werden kann. Diese Kontrolle kann sich auf materiellen und geistigen Besitz (124 f.), aber auch auf interpersonale Grenzen sowohl von Individuen wie von Gruppen beziehen (129 f.). Bei dieser Analyse zeigen sich auch Normen der Privatheit, die nach Individuen und Kulturen verschieden sein können. Schon aus diesen Aspekten ergibt sich, daß die Privatheit ein ethisches Problem der Sozialwissenschaften darstellt (48–59). Das Problem der Privatheit für die Psychologie sieht die Verf. darin, daß die Reflexion über den hier anstehenden Fragenkomplex die Psychologen gezwungen hat, „sowohl ihren Gegenstand wie auch ihre Methoden kritisch zu überdenken und zu problematisieren" (188). Dabei zeigt sich das Dilemma, daß manches Psychische (Gedanken, Gefühle, das Unbewußte) zum privaten Bereich des Individiums gehört, darum von außen nicht beobachtet und auch nicht überprüft werden kann und darum nicht im strengen Sinn wissenschaftlich ist – so nach der Meinung vieler Psychologen und wie es scheint auch der Autorin. Trotzdem ist es nach den Methoden der heutigen Psychologie in mancher Beziehung „öffentlich" zugänglich, so daß man die von Wundt und James aufgestellte Definition der Psychologie als „Wissenschaft vom bewußten Seelenleben" nach dieser Richtung und gegenwärtigen Strömungen der Psychologie erweitern muß (vgl. dazu den Abschnitt: Das Psychische als Privates, 62 f.). Das wird besonders deutlich in der bis heute diskutierten Frage, ob man der Tiefenpsychologie besonders in ihren Deutungen von Träumen, Fehlleistungen und freisteigenden Assoziationen streng wissenschaftlichen Charakter zubilligen soll. Kr. handelt im Rahmen des Themas ihrer Untersuchungen in einem Abschnitt über Funktionen der Privatheit und ihre Voraussetzungen (137–187). Zu den Voraussetzungen der Funktionalität von Privatheit gehört Verfügung und Kontrolle (141 f.). An Mitteln zur Realisierung von Privatheit nennt und analysiert die Verf. unter anderem Distanz, Sprache (auch die Körpersprache), Kleidung und Aufmachung, Blickkontakt. Bei den Funktio-

nen der Privatheit bespricht sie die Beschäftigung mit sich selbst und die mit anderen in geschützter Kommunikation, etwa der Partnerschaft oder im Rahmen gemeinsamer Kommunikationsinhalte. Eine besondere „paradigmatische" Stellung kommt der Selbstenthüllung zu (173–185), die sich notwendig mit dem Sprechen verbindet (Wortwahl, Tonfall, Gestik).

In ihrer Darstellung der bisherigen vorliegenden Sozialpsychologien der Privatheit (67–185) behandelt die Verf. ausführlicher G. Simmel und seine Gedanken über Privatheit („Geheimnis") als Constituens sozialer Beziehung (68–85). Was Simmel hier vorlegt, ist, abgesehen von der Sprache, „nicht nur äußerst modern, sondern geht, was den Aspektreichtum und die Differenziertheit der Beschreibung und der Analyse betrifft, über das hinaus, was uns heute, vornehmlich aus den USA, an theoretischen Aspekten angeboten wird" (82). Einen eigenen Abschnitt widmet die Verf. noch Kurt Lewin und seiner Konzeption der Privatheit als Persönlichkeits- und Sozialmerkmal (85–93). Auf andere Modelle, die über Kr. noch referiert, kann hier nicht mehr eingegangen werden. Von den eigenen Aspekten der Verf. zur Sozialpsychologie der Privatheit sei hier noch auf den Abschnitt über Individuum, Privatheit, Privatheitsnormen (194 f.) und Privatheit als Interaktion (201 f.) hingewiesen. Dem Buch ist ein ausgedehntes Verzeichnis meist angloamerikanischer Literatur beigegeben (205–225). L. Gilen S. J.

Hörmann, Hans, *Einführung in die Psycholinguistik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. 154 S.

Den Grundgedanken dieses Buches sieht der Verf. darin, daß „Sprache ein Werkzeug ist im Lebensvollzug miteinander handelnder Menschen" (128). Das Buch ist also wesentlich anthropologisch orientiert. Thematisch legt H. die Gedanken, Probleme, Theorien einiger Forscher (Bühler, MacNamara u. a.) sowie die Ergebnisse empirischer Forschungen zu diesem Fragenkreis in einem Kap. dar: Sprache als Werkzeug, die Grundlage des Spracherwerbs durch den Menschen (26–42). Im folgenden Abschnitt „Phänomenologie des Spracherwerbs (43–62) spricht der Verf. u. a. über das Lachen, den Dialog mit dem Kind, über Merkmalsanalyse kindlicher Äußerungen. Die Darlegungen über Generalisation und Übergeneralisation in der kindlichen Sprache könnten auch für den von Interesse sein, der sich von der philosophischen Psychologie her mit der Theorie Platons von den eingeborenen Ideen und der aristotelischen Abstraktionslehre befaßt. In diesem Kap. geht es um die Schritte und Zwischenstufen, die das Kind vom sprachlosen zum sprachfähigen Stadium durchläuft. Dabei werden Theorien diskutiert, die zur Erklärung dieser Entwicklung aufgestellt worden sind. Die Nachahmungstheorie, nach der das Kind durch Nachahmung der Erwachsenen die Sprache lernt, wird vom Verf. abgelehnt. Positiv dagegen beurteilt er die Theorie MacNamaras über das Erlernen der Sprache durch das Kind: Das Kind versteht zunächst, was der Erwachsene *meint,* und erschließt dann aus dem, was er sagt, die Bedeutung der Laute, die in sich eine gehörte Einheit bilden (29, 44). Mit dem Verstehen sprachlicher Äußerungen befaßt sich das letzte Kap. des Buches (123–140). Dabei betont der Verf. noch einmal die Haupt- und grundlegende These dieses Werkes: „Der Sprecher äußert sich, um das Bewußtsein des Hörers zu ändern" (123). Er will also verstanden werden. Daß mit dieser These eine Reihe sprachphilosophischer und anthropologischer Probleme verknüpft sind, braucht hier nur angedeutet zu werden. Die Linguistik hat sich mit dem Problem des Verstehens von Sprache kaum beschäftigt, sondern diesen Bereich „bestenfalls" der Psycholinguistik überlassen. Sie interessierte sich für die Sprache an sich und nicht für die ihr von der sozialen Existenz des Menschen her wesentlichen Fakten als Mitteilung für andere, also für den Werkzeugcharakter der Sprache. Zwei Einleitungskapitel führen an die hier vorliegenden Fragen heran: Die Psycholinguistik zwischen Linguistik und Psychologie (1–5) sowie Sprache an sich oder was der Sprachpsychologe von der Linguistik wissen muß (6–25). Die Untersuchungen des Verf. zu Problemen der Benennung, psychologisch betrachtet (63–82), und zu Strukturen der sprachlichen Äußerungen (83 ff.) bieten weitere Aspekte für das Studium der Sprachlinguistik. Anhand des Literaturverzeichnisses (141–147) kann der Interessierte diese Gesichtspunkte erweitern und vertiefen. L. Gilen S. J.

Weiss, Claudio, *Wohlbefinden. Theorienentwurf und Testkonstruktion* (Wiss. Reihe 11). Bielefeld: Kleine 1980. VI/319 S.

Anknüpfungspunkte zwischen Theologie und Psychologie ergeben sich unmittelbar dort, wo der Mensch direkt angesprochen wird, wo also Psychologie sich auf menschliches Erleben beschreibend einläßt und Theologie praxistheoretisch, erfahrungsnah argumentiert. W. Dissertation bringt in diese interdisziplinäre Diskussion wichtige Erkenntnisse ein. Behandelt wird die „Art und Weise menschlichen Erlebens unter dem Aspekt von Lust und Unlust" (1), subjektives Wohlbefinden. Die Arbeit besteht aus zwei Teilen: einem Theorieentwurf und einer Testkonstruktion. Der *Theorieentwurf* beginnt mit einer „Einführung in die Thematik" (1–50). Hier kommen vor allem die Konzepte des Wohlbefindens aus verschiedenen philosophischen Traditionen zu Wort. Taoismus, Urbuddhismus, Klassischer Hinduismus, Aristippos, Aristoteles, Epikur, Thomas, Spinoza, Descartes, Hume, Kant, Fichte, Schopenhauer, Russel und L. Marcuse werden hier kurz angesprochen. Im Anschluß stellt W. psychologische Ansätze vor, sowohl impliziter Art (Behaviorismus, Psychoanalyse und Neopsychoanalyse, Humanistische Psychologie) als auch die expliziten Versuche über das Wohlbefinden von Mahrer und Shelley. – Dann entwirft W. seine „erlebniszentrierte Theorie des Wohlbefindens" (51–151). Die philosophische Schulung zeigt sich auch hier. W. beabsichtigt methodisch ein systematisches, gedankliches Konstruieren deduktiver Art (51), das von Erklärungsprinzipien her auf konkrete (alltägliche und klinisch-praktische) Erlebnisse rückbezogen ist und mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit vorgetragen wird. „Die Struktur und Dynamik des Wohlbefindens wird auf Bedingungen zurückgeführt, die im Erleben selber liegen, aufgeschlüsselt nach kognitivem und affektivem Erlebnisaspekt. Gesucht sind formale Eigenschaften beider Erlebnisaspekte, die für die jeweilige Art und Ausprägung von Lust oder Unlust ausschlaggebend sind" (77). „Das Erklärungsprinzip für die allgemeine Verfassung ist in bezug auf den affektiven Erlebnisaspekt ‚Ruhe in der Aktivität' und in bezug auf den kognitiven Erlebnisaspekt ‚Einheit in der Mannigfaltigkeit'. Bei den spezifischen Erlebnissen lautet das Erklärungsprinzip ‚Evolution' für den affektiven, und ‚Neugestaltung' für den kognitiven Erlebnisaspekt" (291). Die Komponenten des Wohlbefindens werden mittels dieser Prinzipien entfaltet. Eines der Ergebnisse: menschliches Wohlbefinden strukturiert vier Klassen von speziellem Erleben, die *affektiv* gesehen mit „Evolution", „Stagnation", „Rückschritt" und „Vernichtung" bezeichnet werden können, *kognitiv* gesehen mit „Neugestaltung", „Monotonie", „Verunstaltung" und „Zusammenbruch". Ihre entsprechende Erlebnisbeschreibung: „Freude", „Mißmut", „Trauer" und „Schock" vom emotionalen her, und „Lust", „Unbehagen", „Schmerz" wie „Betäubung" vom Körpergefühl her (vgl. Tab. 7/97). Nachdem die „Struktur des Wohlbefindens" durch das Erarbeiten deskriptiver Oberbegriffe erfaßt ist, thematisiert W. die „Dynamik des Wohlbefindens". Diese ergibt sich aus dem wechselseitigen Aufeinanderbezogensein von speziellem Erleben und allgemeiner Verfassung des Menschen. In diesem Rahmen nehmen die Konzepte der Frustrationsabwehr und der Frustrationslösung einen besonderen Platz ein. Insbesonders der Mechanismus der Frustrationslösung (134 ff.) enthält psychologisch bemerkenswerte Erkenntnisse: z. B., daß ein Stabilitäts- oder Harmonieerlebnis allein oder im Verbund mit einem Evolutions- oder Neugestaltungserlebnis die Frustrationslösung in Gang setzt. Hier zeigt sich einmal mehr die Bedeutung eines insgesamt positiv-einschließend ausgerichteten, weniger negativ-ausschließend argumentierenden Ansatzes. Der ganze Theorieentwurf bestätigt die eingangs, von der mystisch orientierten Lebensphilosophie des Ostens her gewonnene Einsicht: Wohlbefinden ist gegeben, wo „innere Ruhe (= stabile und harmonische allgemeine Verfassung) + äußerer Genuß (= Evolutions- bzw. Neugestaltungserlebnisse) + Unabhängigkeit vom äußeren Genuß (= Frustrationstolerenz und Evolutionsunabhängigkeit)" lebendige Wirklichkeit ist. Den Entwurf schließen Bemerkungen zum motivationalen und korrelativen Zusammenhang zwischen Wohlbefinden und Verhalten ab. Diese sind mehr grundsätzlicher, subjekttheoretischer Natur, denn interpersonale oder soziale Aspekte des Wohlbefindens hat W. von vorneherein ausgeschlossen. Von hierher dürfte sich Kritik anmelden. Vielleicht auch, was die Beschränkung des Themas auf das Erleben im Wachzustand angeht. Eine Untersuchung z. B. des Traumbewußtseins unter dem Aspekt von Lust und Unlust (Wohlbefindens) steht unerwähnt aus. Jedoch ist der Theorieentwurf selbst gut abgesichert durch eine entsprechende Operationalisierung in einem Test. Die *Testkonstruktion* stellt W. im zweiten Teil der Arbeit vor. Er hat einen sog. „Grundbefindlichkeits-Fragebogen" (GBF) erstellt, der sicher auch für künftige psychologische Da-

tenerhebung herangezogen werden wird. Drei *Anhänge* beschließen das Buch. In ihnen wird die praktische Entwicklung des GBF dokumentiert.

Um noch einmal die Ergiebigkeit der Arbeit für die Theologie anzusprechen: Gerade der GBV könnte in der Pastoral zur Anwendung kommen und dem Seelsorger Fragen an die Hand geben, um die Befindlichkeit der Gesprächsteilnehmer einzuschätzen. Für Liturgie ergibt sich die Konsequenz, liturgische Formen auf ihre Geeignetheit zu überprüfen, Ruhe und Aktivität bzw. Einheit in Mannigfaltigkeit erleben zu lassen. Fundamentaltheologisch oder dogmatisch muß, besonders von den Ansätzen beim Leiden Gottes und der Menschen (z. B. J. Moltmann) her, für die psychologische Seite die Frage beantwortet werden, wie sich das Leiden in den größeren Zusammenhang des menschlichen Suchens nach Glück (Entfaltung, Erfüllung) im konkreten Hier und Jetzt einordnen läßt. Andernfalls und bei zu großer Betonung des Leidens redet der Theologe am psychologisch ausmachbaren Grundbedürfnis des Menschen vorbei, sich wohl zu fühlen, religiös gesprochen, auf Frohbotschaft aus zu sein, Lust an Gott und seiner Sache zu haben (vgl. L. Weimer), Heilserfahrung machen zu wollen.

F. T. Gottwald

Maier, Robert E., *Mündigkeit. Zur Theorie eines Erziehungszieles.* Bad Heilbrunn/Obb.: Klinkhardt 1981. 189 S.

In vier Kap., die jeweils mit einer informativen Zusammenfassung abgeschlossen werden, realisiert der Autor seine Absicht, „grundsätzliche Aspekte des Erziehungszieles Mündigkeit darzustellen". Im 1. Teil des Buches werden grundsätzliche Aspekte der Mündigkeit in systematischer, sodann in historischer Hinsicht thematisiert. Systematische Aspekte sind: Mündigkeit ist ein Selbstverhältnis, in dem das Subjekt sowohl das ist, zu dem sich etwas verhält (das Subjekt in seinem Bezug zum anderen – passives Moment), als auch das, welches sich selbst verhält (Vernunftgebrauch des Subjektes – aktives Moment) (15 f.). Dieses Selbstverhältnis kann weiterhin von loslösender Weise sein, im Sinne seiner Befreiung von Determinierungen (emanzipatorisches Moment der Mündigkeit) (17 ff.). Da der Sinn der Befreiung in der Fähigkeit zur Selbstbestimmung liegt, verweist die loslösende Emanzipation auf eine positive Setzung, die gegen zwei Extreme abzugrenzen ist (25 ff.). Das erste ist das Extrem der Eigensucht: Das Subjekt degradiert das andere und raubt ihm damit seine spezifische Andersheit. Das zweite ist das Extrem der Fremdbestimmung: Das Subjekt ist völlig vom anderen bestimmt und damit zu nur reagierender Passivität verurteilt. Die richtige Bestimmung von angewandter Mündigkeit ist die rechte Mitte zwischen den beiden Extrempositionen, nicht als quantitative Mitte, sondern als Qualität, die von außen nicht festgelegt werden kann (28 ff.). Als Vollzugsformen verwirklichter Mündigkeit können Kommunikation, vernünftige Nutzung und praktische Selbstreflexion bezeichnet werden (32 ff.) Die Begründung der Wichtigkeit des Erziehungszieles Mündigkeit geht über die gesellschaftliche Notwendigkeit (ein demokratischer Staat braucht mündige Bürger) hinaus auf eine anthropologische Begründung, welche Mündigkeit zum eigentlichen Menschsein gehörend betrachtet (36 ff.).

Diese systematischen Aspekte werden dann von *R. E. Maier* im Kontext relevanter Theorien entfaltet. Für das loslösende (emanzipatorische) Moment von Mündigkeit kommen zur Sprache: Emanzipation als große Weigerung bei *H. Marcuse*, Emanzipation als Problem der *marxistischen* Pädagogik im Westen und Emanzipation in psychoanalytischer Sicht bei *Freud*. Als ganzheitliche Theorien der Mündigkeit werden diskutiert: Mündigkeit als Fähigkeit zum Eigendenken bei *Kant*, angewandte Mündigkeit als herrschaftsfreier Vernunftgebrauch auf der Basis der Selbstreflexion bei *Habermas*. Angewandte Mündigkeit als individuelle Bewährung in der Gemeinschaft bei *Rousseau* und angewandte Mündigkeit als gebildete Individualität bei *W. v. Humboldt*.

Der 2. Teil des Buches beschäftigt sich mit der Frage: Wie soll Erziehung zur Mündigkeit beschaffen sein? Hierbei wird weder eine (heute in der Pädagogik so hochgelobte) rein empirisch orientierte noch eine (heute verpönte) rein dialogische Handlungstheorie vorgeschlagen, sondern eine vereinigte, sich in den gegenseitigen Mängeln ergänzende. Als Basismodell für eine empirische Lerntheorie gilt hier das Konzept von *H. Roth* aus Bd. II seiner „Pädagogischen Anthropologie". Als Basismodell für dialogische Erziehung wird *Nohls* Theorie des pädagogischen Bezuges diskutiert. Nun zeigt sich die notwendige Ergänzung bei Roth in der Einbeziehung dialogischer Momente, die von Anfang an den Erziehungsprozeß bestimmen und – damit dies nicht zu

einer frühzeitigen schlechten autoritären Verfügung wird – in einer stärkeren Thematisierung der letztlichen Unverfügbarkeit des Menschen. Die notwendige Ergänzung der dialogischen Handlungstheorie besteht in der Auflockerung der Dyade Erzieher–Zögling und in der Aufhebung der Überforderung des Lehrers. „Die Modifikation der Einengung erzieherischen Geschehens auf die Dyade geschieht durch eine Ergänzung des pädagogischen Bezuges mit dem lerntheoretischen Konzept Roths, welches vielfältige, nicht nur auf die Binnenstruktur von Erzieher und Zögling beschränkte Lern- und Prägungsprozesse thematisiert. In dieser gegenseitigen Ergänzung befreien sich die beiden Handlungstheorien zu ihrer eigentlichen Wirksamkeit, indem sie so ihren immanenten Gefahren zu begegnen vermögen" (180).

Die vorgelegte Arbeit ist ein geglückter und ein nicht nur für die Pädagogik beachtenswerter Beitrag zur Theorie eines Erziehungszieles. Eine Ausleuchtung des *theologischen* Horizonts dieses notwendigen Erziehungszieles hätte sicher den Rahmen der vorgelegten Untersuchung gesprengt, wäre es aber wohl wert, von Vertretern der neuzeitlichen Pädagogik entfaltet zu werden. Denn nicht nur bei Augustinus und Luther ist der auf sich selbst zurückgekrümmte Mensch (ihm korrespondiert eine *regressive* Autonomie und Mündigkeit!) ein sündiges Wesen (homo incurvatus in seipsum). Diese, gerade in der Neuzeit typische Entfremdungsform hindert den Menschen, ein nach vorne hin offenes Wesen zu sein. Er verschließt sich dem befreienden, ursprünglichen Ursprung, wie Gott genannt wird. Als Ziel bleibt dann oft nur noch der Glaube an einen *linearen* Fortschritt bzw. an eine utopische Zukunft. In der oben genannten Tendenz zu regressiven Formen von Autonomie und Mündigkeit wird die Vergangenheit ihrer befreienden Dimensionen zu berauben versucht, d. h. die Herkünftigkeit des Menschen aus seiner Befreiungsgeschichte (die auch im Offenbarungsverhältnis Gott–Mensch spielt) wird antiemanzipatorisch verkürzt. Die Positivität des Erziehungszieles Mündigkeit wird sich daran mitentscheiden, wieviel man dem Menschen prinzipiell zutraut: ob er eine geschaffene, personale Endlichkeit ist, die ihre Zukunft letztlich in Gott sucht und findet.

Biblisch gesehen wird das Heil – recht verstanden – Unmündigen zugesagt, denen es *geschenkt* wird (vgl. Lk 10,21 f.). Umsonst: Nicht um es einschließend monologisch zu behalten, sondern um es weiterzugeben. Im permanenten Lebensprozeß von sinnvoller Unmündigkeit und wahrer Mündigkeit kann man daher aus einer christlichen Perspektive formulieren: je kindhafter und „unmündiger" der Mensch zu Gott offensteht: *empfangend,* desto erwachsener und mündiger kann sich der Mensch zu den Mitmenschen und zur Weltwirklichkeit hin öffnen: *frei gebend.* P. Imhof S. J.

Kulturwissenschaften. Festgabe für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Heinrich Lützeler.* Bonn: Bouvier, Herbert Grundmann 1980. 470 S.

Nach einer persönlichen Erinnerung Lützelers an den Weg des Geehrten zur Universität: 1934–1954, folgen in alphabetischer Reihenfolge der Beiträge 21 Aufsätze, deren unterschiedliche Herkunft der Arbeitsbreite Perpeets entspricht. Der Leser findet reizvolle Materialaufbereitungen: von *H. Herter* zu den Verwandlungsformen bei Ovid, von *H. J. Klimkeit* zur manichäischen Symbolik, von *N. Oellers* betreffs Schillers „Reich der Schatten" bzw. „Ideal und Leben", von *W. Ritzel* über literarische Anklänge und deren Hermeneutik. Alte Streitfragen werden aufgenommen, so von *J. Derbolav,* der wegen dessen These von der Schwäche der Logoi die Echtheit des VII. plat. Briefs bestreitet, und *H. Wagner,* der die medizinische Deutung von Aristoteles' These über die Wirkung der Tragödie rechtfertigt. Es gibt Würdigung und Kritik von Autoren: Dyroffs durch *J. Barion,* des Austinschen Konventionalismus durch *P. Baumanns* und natürlich des Lehrers Rothacker, durch *O. Pöggeler* wie *H. Thomae* (in Vergleich wie Entgegensetzung zu verwandten psychologischen Richtungen). *G. Schmidt* setzt Heideggers Hinwendung zu den einfachen Dingen in Bezug zur materialistischen Geschichtstheorie *F. Braudets; (F. Bordens* Anfragen zu Descartes' Deus deceptor sollten freilich am besten in einem persönlichen Gespräch mit dem Jubilar distinguiert werden;) *E. Strohmeier* untersucht die Logik der Geschichtsphilosophie Vicos; *K. Hartmann* antwortet auf Bubners Rückruf zu Kant in Abkehr vom Werkbegriff in der Kunsttheorie. Damit ist der, ja ohnehin nicht streng zu nehmende, Übergang zu den systematischen Arbeiten markiert: *K. O. Apel* stellt gegen das propositionsorientierte Paradigma von Sprache ihre performativ-propositionale Doppelstruktur als spezifi-

sches Anthropologicum heraus; *H. Frisch* plädiert für eine anthropologische Fundierung der Sozialwissenschaften (da es zur Kritik der „Unmenschlichkeit" der Gesellschaft der Frage nach der Menschlichkeit des Menschen bedarf); *W. Henckmann* erörtert anhand mittelalterlicher Aristoteleskommentare die Bestimmung der immanenten Hermeneutik von Interpretationen philosophischer Texte (detailliert wissenschaftstheoretisch in ähnlicher Richtung das Forschungsprojekt E. v. Savignys, Kronberg 1975 ff.); *D. Jähnig*, zum spannungsreichen Verhältnis von Philosophie und Kunst, appeliert an die Philosophie, statt des Abwehrversuchs der Objektivierung der Kunst die Herausforderung durch deren konkurrierende (Da-)Seinsauslegung anzunehmen; verwandt damit *A. Natew* zu den heutigen Schwierigkeiten der Kunstphilosophie, der die neue Aufgabe sieht, die Entfremdung der „Ästhetik von unten" von der spezifischen Eigenbewegung der Kunst durch eben die Kunstphilosophie zu überbrücken, von der man zwischenzeitlich die Entfremdung gefürchtet hat. *H. Schmitz* schließlich gibt einen historischen Exkurs zu seiner Systematik der Ästhetik, wonach aus der platonischen Idee des Schönen und aristotelischer Affektentheorie zum Drama erst durch Dramatisierung des Schöpfungsgeschehens das „Schöne" und das „Erhabene" bzw. bildende Künste und Dichtung in *eine* Ästhetik eingingen, bis diese hochbürgerliche Synthese wieder zerfiel. – Auf den letzten fünf Seiten die Bibliographie des Bonner Gelehrten.

J. Splett

Drewermann, Eugen, *Der tödliche Fortschritt.* Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums (Reihe Engagement). Regensburg: Pustet 1981. 187 S.

Angesichts der gegenwärtigen und kommenden Umwelt-Katastrophe die Überwindung des „rigorosen und schrankenlosen Anthropozentrismus, der nur den Menschen kennt und kennen will" (62), zu fordern, ist seit einigen Jahren der Tenor einer Reihe von Veröffentlichungen zur Zeitsituation (vgl. ThPh 55 [1980], 460 f.). Daß nun auch ein kath. Dogmatiker die Mitschuld der jüdisch-christlichen Überlieferung an der Umweltzerstörung aufzeigt und eine grundlegende Revision des (säkularisierten) christlichen Menschenbildes verlangt, bringt einen neuen Akzent in die Diskussion. – In einem 1. Tl. (9–45) trägt D. die gerade von Theologen und Geisteswissenschaftlern gern übersehenen Zahlen und Fakten bezüglich Bevölkerungswachstum, Hunger, Arbeitslosigkeit, Verstädterung, Umweltbelastung und Tierausrottung zusammen, um vor diesem Hintergrund in einem 2. Tl. (46–165) die Unausweichlichkeit eines radikalen Umdenkens verständlich zu machen. Jeder bloße ‚Umweltschutz' kommt zu spät, wo es darum geht, „die geistigen Grundlagen eben jener Einstellung (zu) bekämpfen, für welche die ganze Natur nur ‚Umwelt' des Menschen ist; man muß demgegenüber den Menschen wieder als einen Teil der Natur sehen lernen, dessen Auftrag nicht darin besteht, sich immer weiter gegen die Natur auszubreiten" (64 f.). Ist diese anthropozentrische Haltung (wie schon Berdiajew feststellte), „heute am besten wohl am Modell des *Marxismus* abzulesen, dem der Mensch grundsätzlich nicht als ein Kind der Natur, sondern als ein Produkt der Gesellschaft gilt" (62 f.), so läßt sich die umgekehrte Haltung eines harmonischen Eingefügtseins in die Natur als der ‚heiligen Mutter Erde' bei allen Naturvölkern, am reinsten vielleicht bei den ‚wilden' Indianern Nordamerikas finden, die denn auch ausführlich zu Wort kommen (vgl. 81–83; 107 f.; 117–119; 140 f.; 160–165). Ihren Zeugnissen ebenbürtig erscheint auf biblischer Seite einzig der *Jahwist* (über den Verf. eine dreibändige Untersuchung vorgelegt hat), der die Feindschaft zwischen Mensch und Natur als Symptom des Gottesabfalls und Folge menschlicher *Schuld* wertet (106; 129), während ansonsten „die Hebräer die Welt als eine bloße Manifestation der Macht Gottes betrachteten" (72), die sich der Mensch genauso äußerlich und gewalttätig durch seinen Willen und Verstand zu unterwerfen hat wie ‚Gott' (– die gegenläufigen Stellen wie Ps 104; Ijob 5, 22; Jes 11, 1–9; Hos 3, 20 oder Mk 1, 13 werden als ‚Nachdichtung' und damit nicht als genuin biblisch angesehen bzw. in einer allzu knappen Fußnote abgehandelt: 106, Anm. 123). D. weiß um das Verdienst der Bibel und des Christentums, „daß es aus den heidnischen Gottesvorstellungen alle willkürlichen, dämonischen Züge entfernt hat; aber dieses Verdienst schmilzt dahin, wenn die Geistigkeit, Vernünftigkeit, Personalität oder Bewußtheit des Weltengrundes so verstanden wird, daß auch im Menschen nur das Bewußtsein eigentlich menschlich sei" (135), das Unbewußte, Leibliche, Animalische und Kosmische dagegen als untermenschlich und an sich rechtlos „einer grenzenlosen Habgier und Ichaufblähung" des Menschen verfällt (141).

Als ersten und wichtigsten Schritt zur Überwindung solcher Bewußtseinseinseitigkeit des westlichen Menschen erscheinen nun allerdings *nicht* das Mitleid (Schopenhauers) mit aller Kreatur oder die Ehrfurcht (Schweitzers) vor der Natur, die das Mensch-Welt-Verhältnis noch allzu anthropozentrisch bestimmen (111 f.). Vielmehr sind es die Kunst und vor allem der religiöse *Traum*, durch die die zerstörte seelische und religiöse Beziehung zur Natur und zu sich selbst wiederhergestellt werden könnte: „Es läßt sich daher allen Ernstes und mit vollem Nachdruck sagen, daß die Rettung des Menschen und die Rettung des Lebens auf diesem Planeten auf das innigste zusammenhängen mit der Rückkehr zur ‚Traumzeit', mit der Wiedererinnerung des Religiösen" (153 f.). Denn „die Träume sind der Ursprung des Mythos wie des Rituals" (151) und so der Ort, an dem der Mensch „der eigentlichen Wahrheit über sein Leben begegnen kann" (150). Nur durch die Anerkennung und Wiedererweckung dieses allgemein-religiösen Urgrundes der Seele als Quelle auch der christlichen Dogmen und Riten, wie sie sich in dem urchristlichen Axiom von der ‚anima naturaliter christiana' ausspricht, wird schließlich „die katholische Kirche ihrem Anspruch gerecht, eine Botschaft zu besitzen, die sich an alle Völker und alle Menschen der Erde richtet (Mt 28, 19–20)" (148). Die umfassende und tiefgreifende Kritik D.s richtet sich gegen das im jüdisch-christlichen Erbe selbst angelegte Selbstverständnis des Menschen und nicht etwa nur gegen ein Mißverständnis in der Auslegung dieses Erbes. Inwieweit die berechtigte Forderung nach Verwurzelung des Bewußtseins im An-sich der Natur als Unmittelbarkeit zu Gott nicht in der Marienverehrung der Kirche ihre überzeugende Antwort findet, wäre immerhin zu fragen. Doch auch mit dieser Einschränkung bleibt die Kritik dringlich genug und gibt allen Anlaß zum radikalen Umdenken. K. W. Hälbig, S. J.

Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/80. Bearbeitet vor. *Horst Seebaß* (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 2). Münster: Aschendorff 1980. VIII/139 S.

Schon lange ist es als Mangel empfunden worden, daß die Ausbildung an den deutschen Universitäten sich auf das Studium der Fachdisziplin beschränkt. Was früher „zum festen Vorlesungsplan" (V) gehörte, soll mit dieser Vorlesungsreihe an der Universität Münster wieder aufgenommen werden. Zwei Zielrichtungen hat nach den Worten des Rektors der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster diese Vorlesungsreihe: die interdisziplinäre Kommunikation zwischen den einzelnen Fachdisziplinen und eine Öffnung des Elfenbeinturms der Universität in die breitere Öffentlichkeit. Ein ungewöhnlich starker Besucherstrom hat diese Zielvorstellung auch voll und ganz erfüllt. Geschickt wurde auch das Thema gewählt: Entstehung des Lebens. – *B. Rensch* eröffnete die Vortragsreihe mit „Kennzeichen und wahrscheinliche Entstehungsgeschichte des Lebens"; die neuesten Ergebnisse der Biogeneseforschung werden hier verständlich dargestellt und in einer vorzüglichen Übersicht dargeboten. Wie Rensch allerdings dazu kommt, das Alter der Erde mit 5,6 Milliarden Jahren anzugeben, ist mir unverständlich. In allen einschlägigen Veröffentlichungen steht 4,5 bis 4,6 Milliarden Jahre (S. 12). Inwieweit beim „Anfang eines individuellen Lebewesens" (S. 17) philosophisch eine Schöpfung im Sinne einer „creatio continua" und eines „concursus divinus" vorliegt, hätte man eingehender diskutieren müssen, und nicht mit einer so kurzen Nebenbemerkung abtun sollen.

R. Toellner stellt „Die Frage nach Beginn und Ende des Menschenlebens in der Medizin gestern und heute". Er stellt die „uralte Frage: Was macht ein Lebewesen zum Lebewesen?" (S. 19). Darauf wird ein ausführlicher geschichtlicher Überblick von Aristoteles bis heute gegeben. Warum aus der oft wechselnden Meinung über die Seele als Lebensprinzip der Verf. die Schlußfolgerung zieht: „Mit der Vorstellung von der Beseelung ist auch die prinzipiell, qualitativ herausgehobene Sonderstellung des Menschen gegenstandslos geworden" – ist uneinsichtig. In moderner philosophischer Argumentationsweise gründet sich die Sonderstellung des Menschen auf die Fähigkeit zur Selbstreflexion und zur Entscheidungsfreiheit. Wenn die Frage nach der Sonderstellung gegenstandslos geworden wäre, könnte wohl kaum das ausgezeichnete Buch von Hofer/Altner mit dem gleichen Titel: Die Sonderstellung des Menschen (Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Aspekte) 1972 erschienen sein. – *F. K. Beller* befaßt sich in seinem Beitrag mit den ethischen Problemen am Beginn des Lebens (33–46). Interessant dabei ist die Feststellung, daß „von 1000 lebensfähigen Befruch-

tungen 237 in der 4. bis 7. Woche in einem Spontanabort enden". Leider wird auch hier der falsche Ausdruck „Schwangerschaftsunterbrechung" angewandt (S. 35). Man kann nur etwas unterbrechen, was auch fortgesetzt werden kann. Das ist ja wohl bei einer Abtreibung nicht mehr möglich. Also muß es Schwangerschafts*abbruch* heißen. Der Verf. schreibt dann S. 39 auch richtig: „die Schwangerschaft zu beenden". – Was die angesprochenen Clonisatonsversuche angeht, so sind sie nicht „nur beim Frosch und möglicherweise bei Vögeln bekannt geworden", sondern auch bei Mäusen. – Sehr zu begrüßen sind auch die zusammengestellten Bedenken gegen die in vitro-Fertilisation. Kaum je werden bei diesen fälschlich so genannten Retortenbabys die Zahlen der fehlerhaften Befruchtungen und der so entstehenden Abnormitäten angegeben. Leider vermißt man in dieser Vorlesung die Behandlung des Lebenswerkes von Blechschmidt, der doch sehr viel Hervorragendes aus medizinisch-ethischer Sicht zum Werden des Menschen geschrieben hat.

Die Vorlesung von *F. Inciarte* „Die Seele aus begriffsanalytischer Sicht" ergänzt in ausgezeichneter Weise den Beitrag von R. Toellner. Man kann dem nur zustimmen, wenn der Verf. schreibt: „Die rationale Seele des Menschen ist nicht erst dann gegeben, wenn ein organischer Körper sich vernünftig verhält; denn das Verhalten ist nur akzidentell, nur Äußerungsform eines uns nach wie vor unbekannten Wesens. Würde man hingegen keinen Unterschied zwischen Substanz und Akzidenz, Wesen und Verhalten machen, müßte man alle, die sich noch nicht oder nicht mehr vernunftgemäß verhalten – also etwa Säuglinge und Wahnsinnige und solche, die sehr altersschwach sind – als Nicht-Menschen betrachten und über deren Leben prinzipiell so wie über andere nichtvernunftbegabte Lebewesen frei verfügen können. Und ebenso mit allen nicht-geborenen Menschen." (S. 54). Die äußerst scharfsinnig geführte Argumentationsweise hätte von F. K. Beller in seinen ethischen Überlegungen am Beginn des Lebens miteinbezogen werden sollen. – *P. Hünermann* geht in seinem Beitrag „Im Anfang schuf Gott ... Die kritische Wahrheit des Schöpfungsglaubens" der Frage nach der Herkunft aus exegetisch-theologischer Sicht nach. Der Verf. zeigt, wie sich allmählich der Begriff der Schöpfung im Verlauf des Alten und dann auch des Neuen Testamentes immer mehr entfaltet, verfeinert und vertieft bis hin zur Sinnspitze in Christus. Hier werden neue Perspektiven und Erkenntnisse über das Menschsein als Abbild Gottes und seine Vollendung als geschenkte Teilnahme an der göttlichen Natur deutlich, die auch zu ethisch vertieften Konsequenzen führen. – *H. Kiefers* Vorlesung „Beginn des Lebens – ein Tatbestand des Rechts?" ist besonders für Nichtjuristen lesenswert und hierin zeigt sich ebenfalls wie in den anderen Beiträgen, wie sehr die interdisziplinäre Kommunikation notwendig ist. Das Recht stützt sich in solchen schwierigen Fragen auf medizinische Gutachten und die wechseln offensichtlich mit der Zeit einer je tieferen Erkenntnis oder sind selbst ungenau, wenn z. B. von Nidation die Rede ist. Die Nidation ist ein Prozeß vom etwa 7. bis 12. Tag nach der Befruchtung, beginnt mit dem ersten Sich-Ansaugen der Blastozyste und endet mit der völligen Schließung der Schleimhaut der Gebärmutter über dem Keim. Das Bundesverfassungsgericht hat nun den Beginn des menschlichen Lebens, das als Rechtsgut zu schützen ist, definiert: „Leben im Sinne der geschichtlichen Existenz eines menschlichen Individuums besteht nach gesicherter biologisch-physiologischer Erkenntnis jedenfalls vom 14. Tage nach der Empfängnis (Nidation, Individuation) an" (S. 92/93). Hier greift also das Recht auf den Abschluß der Nidation zurück. Auf diese Weise ist juristisch Art. 2, Abs. 2, S. 1 des Grundgesetzes: „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit" ausgelegt. Nach § 219d des Strafgesetzbuches gilt: „Handlungen, deren Wirkung vor Abschluß der Einnistung des befruchteten Eies in der Gebärmutter eintritt, gelten nicht als Schwangerschaftsabbruch im Sinne des Gesetzes." Mit Recht fragt in diesem Zusammenhang der Verf., ob die Auffassung, „menschliches Leben beginne mit dem Abschluß der Nidation, wirklich überzeugend ist. Noch vor gut 20 Jahren war man übereinstimmend der Auffassung, es beginne mit der Befruchtung" (S. 95).

Den abschließenden Beitrag dieser Ringvorlesung bildet *E. Boetcher:* „Bewertung des Lebens in der Gesellschaft und berufliche Mobilität". Der Nationalökonom stellt hierin Überlegungen an, welche ökonomischen Konsequenzen die Werteinschätzung des menschlichen Lebens und die Zahl der Kinder hat.

Da zu jedem der Beiträge ein ausführliches Literaturverzeichnis angegeben ist, wodurch man sich weiter in die speziellen Fragestellungen einarbeiten kann, ist dieses Bändchen zur Entstehung des Lebens einem größeren Leserkreis sehr zu empfehlen.

R. Koltermann S. J.

L'ACTUALITE DE LAMENAIS. Colloque de la Tourette 2–4 juin 1978. Préface par *Jean Lacroix* (Recherches Institutionelles 6). Strasbourg: Cerdic 1981. 172 S.

ANSIC, NEDJELKO, Die „Politische Theologie" von Johann Baptist Metz als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus (Europäische Hochschulschriften 155). Frankfurt/Bern: Peter Lang 1981. V/377 S.

BERNASCONI, OLIVIERO, Morale autonoma ed etica della fede (Collana Studi e ricerche 27). Bologna: EDB (Edizione Dehoniane) 1981. 223 S.

BRÜCKENBAU IM GLAUBEN. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, zusammengestellt von *Wilhelm Sandfuchs*. Leipzig: St. Benno Verl./Heiligenstadt: Cordier 1981. 214 S.

CASSIDY, LAURENCE L., Existence and Presence. The Dialectics of Divinity. Washington: University Press of America 1981. V/240 S.

DER DIENST FÜR DEN MENSCHEN IN THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG. Festschrift für Alois Brems, Bischof von Eichstätt, zum 75. Geburtstag (Eichstätter Studien NF 13). Hrsg. *Reinhard M. Hübner, Bernhard Mayer, Ernst Reiter.* Regensburg: Pustet 1981. 406 S.

ECKERT, MICHAEL, Transzendieren und immanente Transzendenz. Die Transformation der Zweiweltentheorie in Ernst Blochs Zweiseitentheorie. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1981. 150 S.

EVAIN, FRANÇOIS, Etre et personne chez Antonio Rosmini. Avant-propos d'Henri Gouhier (Bibliothèque des Archives de Philosophie, NS 32). Paris: Beauchesne/Roma: Univ. Gregoriana Ed. 1981. VI/428 S.

EVANGELISATION IN DER DRITTEN WELT. Anstöße für Europa (Theologie der dritten Welt 2). Hrsg. *Missionswissenschaftliches Institut Misiso*/Ludwig Wiedenmann. Freiburg/Br.: Herder 1981. 128 S.

DE GANDILLAC, MAURICE/JOLIVET, JEAN/KÜNG, GUIDO/DE LIBERA, ALAIN/VANNI ROVIGHI, SOFIA, Abélard. Le „Dialogue". La philosophie de la logique (Cahiers de la revue de Théologie et de Philosophie 6). Genève–Lausanne–Neuchâtel 1981. 131 S.

GIRAUDO, CESARE, La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (Analecta Biblica 92). Rom: Biblical Institute Press 1981. XXIII/388 S.

DEN GLAUBEN NEU VERSTEHEN. Beiträge zu einer asiatischen Theologie (Theologie der dritten Welt 1). Hrsg. *Missionswissenschaftliches Institut Missio*/Ludwig Wiedenmann. Freiburg/Br.: Herder 1981. 150 S.

HARTMANN, KLAUS, Politische Philosophie (Handbuch Philosophie 1). Freiburg–München: Alber 1981. 315 S.

HAUERWAS, STANLEY, A Community of Character. Towards a Constructive Christian Social Ethik. Notre Dame/London: Univ. of Notre Dame Press 1981. 298 S.

HEIL, JOHN PAUL, Jesus Walking On The Sea. Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21 (Analecta Biblica 87). Romae: E Pontificio Istituto Biblico 1981. 200 S.

JOEST, WILFRIED, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme (Theol. Wissenschaft 11). Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 1981. 260 S.

KIRCHE ALS „GEMEINDE VON BRÜDERN". Barmen III, Band 2 (Votum des theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Hrsg. *Alfred Burgsmüller).* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1981. 136 S.

KIRCHE IN DER STADT. Erfahrungen, Modelle in europäischen Großstädten. Hrsg. *Michael Göpfert* und *Christian Modehn* (Urban-Taschenbücher, T-Reihe 652). Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: Kohlhammer 1981. 160 S.

KÖNIG, RODERICH/WINKLER, GERHARD, Plinius der Ältere. Leben und Werk eines antiken Naturforschers. München: Heinemann 1979. 102 S.

KULTUR ALS CHRISTLICHER AUFTRAG HEUTE. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hrsg. v. *Ansgar Paus.* Kevelaer: Butzon & Bercker/Graz–Wien–Köln: Styria 1981. 540 S.

KUPISCH, KARL, Die Freiheit des geschichtlichen Denkens. Protestantismus und Geschichte (Steinkopf-Bücherei 7). Stuttgart: J. E. Steinkopf 1979. 155 S.

LAFRANCE, YVON, La théorie platonicienne de la Doxa (collection noêsis). Montreal: Bellarmin 1981. VIII/475 S.

LANG, BERNHARD, Wie wird man Prophet in Israel? Düsseldorf: Patmos 1980. 199 S.

LAZAROFF, ALLAN, The Theology of Abraham Bibago. A Defense of the Divine Will, Knowledge, and Providence in Fifteenth-Century Spanish-Jewish Philosophy (Judaic Studies 9). Alabama: Univ. of Alabama Press 1981. 139 S.

LEBEUF, ROGER, J. A., Cosmic Presence, a dynamic vision of life. Montreal: Bellarmin 1980. V/557 S.

LE 25e ANNIVERSAIRE DE L'ACADEMIE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE DE VARSOVIE (1954–1979) (Bulletin d'information de l'academie de Théologie Catholique – Edition speciale). Rédigé par l'abbé *Antoni Lewek.* Traduction *Helena Abakanowicz.* Varsovie: L'Academie de Theologie Catholique 1979. 201 S.

LONERGAN WORKSHOP VOLUME II. Ed. *Fred Lawrence.* Chico (Calif.): Scholars Press 1981. 403 S.

MACKEY, JAMES P., Jesus. Der Mensch und der Mythos. Eine zeitgemäße Christologie. Titel der Originalausgabe: Jesus, the Man and the Myth, London 1979. Aus dem Engl. übers. v. *Ulrich Hühne.* München: Nymphenburger Verlagsbuchhandlung 1981. 359 S.

DE MARGERIE S. J., BERTRAND, Les perfections du Dieu de Jésus Christ. Paris: du cerf 1981. 164 S.

MIGSCH, HERBERT, Gottes Wort über das Ende Jerusalems (Österr. Bibl. Studien 2). Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk 1981. 282 S.

MILENARIO DE AVICENA. *Badawi, A., Cruz Hernández, M.,* usw. Madrid: Instituto hispano-árabe de Cultura 1981. 99 S.

MISCELLANEA FILOSOFICA 1980 (Istituto di Filosofia della Facoltà de Lettere e Filosofia dell'Università di Genova). Firenze: Felice le Monnier 1981. 207 S.

NEBREDA, JESUS J., La fenomenologia del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty (Serie I. Estudios 22). Madrid: UPCM Departamento de Publicaciones Universidad Comillas 1981. 253 S.

NEVILLE, ROBERT C., Reconstruction of Thinking. New York: State University of New York Press 1981. XII/350 S.

OBERFORCHER, ROBERT, Glaube aus Verheißung. Aktualität der Patriarchengeschichten. Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk 1981. 194 S.

OESCH, MARTIN, Das Handlungsproblem – ein systemgeschichtlicher Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes (Elementa XIX). Hildesheim: Gerstenberg; Amsterdam: Rodopi 1981. 203 S.

OTTO, RUDOLF, Aufsätze zur Ethik. Hrsg. von Jack Stewart Boozer. München: Beck 1981. 292 S.

PHILOSOPHICA. Instituto de Filosofia de la Universidad Catolica. Valparaiso: Universitarias de Valparaiso 1979. Vol. 2–3. 261 S.

POMA, ANDREA, Il mito nella Filosofia delle Forme Simboliche di Ernst Cassirer. Turin: Filosofia 1981. 226 S.

POUVOIR ET VERITE. Travaux du C.E.R.I.T. dirigés par *Marc Michel* (Collection Théologie et Sciences Religieuses Cogitatio Fidei). Paris: du cerf 1981. 264 S.

SANDVOSS, R. ERNST, Aristoteles (Urban-Taschenbücher 332). Stuttgart: Kohlhammer 1981. 196 S.

SCHAPP, WILHELM, Philosophie der Geschichten. Neuausgabe. Hrsg. Jan Schupp und Peter Heiligenthal. 2. durchges. Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann 1981 (1. Aufl. im Heymann-Verl., Wiesbaden). XVIII/357 S.

SCHLÖGEL, HERBERT, Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende (Walberberger Studien, Theol. Reihe 11). Mainz: Grünewald 1981. 264 S.

SCHRAMA, MARTIJN, Gabriel Biel en zijn leer over de allerheiligste drievuldigheid volgens het eerste boek van zijn collectorium (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt 9). München: C. H. Beck 1981. XXX/285 S.

DIE SEELE UND IHR WEITERLEBEN NACH DEM TODE. Hrsg. *Wilhelm Schamoni.* Abensberg: Josef Kral 1981. 322 S.

SEMINO, IGNAZIO, Il problema della conoscenza empirica nel pensiero di Alfred Jules Ayer (Istituto de Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova). Firenze: Felice le Monnier 1981. 208 S.

SMITH, MORTON, Jesus der Magier. Aus dem Amerikanischen von Wilhelm Böck. Originaltitel: „Jesus the magican". München: Paul List 1981 352 S.

TAYLOR, MARK C., Journeys to Selfhood. Hegel & Kierkegaard. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1981. 298 S.

THOMPSON, IAN E., Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic. Edinburgh: Edinburgh University Press 1981. 244 S.

UNKEL, HANS-WERNER, Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Joseph Kentenich. Teil 1: Theologische Horizonte des praktischen Vorsehungsglaubens. Teil 2: Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben (Schönstatt-Studie 2,1/2,2). Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 1980/81. 423/377 S.

VAN LEEUWEN, T. M., The Surplus of Meaning (Amsterdam Studies in Theology II). Amsterdam: Rodopi 1981. V/199 S.

VAN ROO, WILLIAM A., Man the Symbolizer (Analecta Gregoriana 222). Rom: Univ. Gregoriana Ed. 1981. 344 S.

WILMS, FRANZ-ELMAR, Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel (Schlüssel zur Bibel). Regensburg: Pustet 1981. 472 S.

WOJTYLA, KAROL, Person und Tat. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1981. 373 S.

ThPh 57 (1982) 161–177

Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitäts-Lehre

Von Basil Studer

Es ist eine auch heute nicht abgeklärte Frage, wie weit und auf welche Weise die altchristlichen Bekenntnisse in die Sprache unserer Zeit zu übertragen sind. Auch wenn einer sich für das Werden der frühen Glaubensformeln wenig interessieren mag und kaum bedenkt, wie lange es manchmal brauchte, bis sich diese in der ganzen Christenheit durchsetzen konnten, wird er dieser Problematik nicht aus dem Wege gehen können. Wenn er sich nur ein wenig darum sorgt, daß die Verkündigung des Evangeliums wirklich ankommt, muß er sich auch darüber Rechenschaft geben, wie er gerade aus der Treue zur Tradition, der er sich verpflichtet weiß, den Menschen von heute, die in veränderten kulturellen Verhältnissen leben, das Erbe der Väter sinngemäß und darum vielleicht mit anderen Begriffen weitergeben kann. Steht einer aber zudem noch einer anderen als der abendländischen Kulturwelt gegenüber, muß ihm dieses Anliegen, den Glauben der Väter in einer auch einer andersartigen Umwelt verständlichen Weise zu verkünden, noch mehr am Herzen liegen. Sicher darf er dabei nicht leichtfertig altehrwürdige Ausdrucksformen preisgeben. Doch das ist ja gerade die Frage, in welchem Maße und mit welchen Kriterien man dies vielleicht doch tun muß.

Diese grundlegende Frage drängt sich in besonderer Weise in bezug auf den Taufglauben auf, in dem wir uns mit der ganzen christlichen Tradition zum Vater, Sohn und Heiligen Geist bekennen. Konkreter gesprochen, können wir noch heute deren reale Verschiedenheit, an der wir als Christen angesichts ihres dreifachen Wirkens in der Heilsgeschichte nicht rütteln dürfen, mit den dogmatischen Begriffen von Hypostase und Person im Bekenntnis festhalten, ohne damit Verwirrung zu stiften, das heißt, ohne dabei Anlaß zum Tritheismus zu geben [1]?

Die Antwort auf diese gewiß nicht einfache Frage ist zudem nicht allein für die zeitgemäße Verkündigung des Glaubens, auf den wir getauft worden sind, von weittragender Bedeutung. Sie muß auch von jedem in Erwägung gezogen werden, der sich frägt, wie weit

[1] Vgl. zur ganzen Problematik *K. Rahner*, Die Aporetik des „Person"-Begriffs in der Trinitätslehre, in: MySal II, Einsiedeln 1967, 385-393.

man die menschliche Person mit jenen Drei vergleichen darf, die wir mit der christlichen Tradition als die göttlichen Personen bezeichnen. Dabei ist allerdings klar, daß der dogmatische Person-Begriff, wie er seit dem vierten Jahrhundert in den kirchenamtlichen Verlautbarungen über den Taufglauben vorkommt, bei weitem nicht alles zum Ausdruck bringt, was zur Vertiefung der christlichen Auffassung von der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Entfaltung in der Gemeinschaft vom Geheimnis der Dreifaltigkeit her, wie es die Kirchenväter im Anschluß an die Heilige Schrift entfaltet haben, dienen kann. Doch angenommen, die Formeln selbst, mit denen ausgesagt wird, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist voneinander wirklich verschieden und trotzdem ein Gott sind, eigneten sich nicht für einen Vergleich mit dem anthropologischen Personbegriff, wäre das bereits ein zu beherzigendes Resultat. Außerdem könnte dies eine Mahnung zur Vorsicht gegenüber allen Vergleichen zwischen der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist und den Möglichkeiten persönlicher Gemeinschaft zwischen den Menschen sein [2].

Selbst wenn wir in dieser sehr komplexen Problematik bloß den Person-Begriff in den kirchenamtlichen Verlautbarungen zur Trinität ins Auge fassen, müssen wir uns trotzdem auch hierin noch weiter beschränken. Wir wollen uns darum begnügen, die diesbezügliche Entwicklung im vierten Jahrhundert in ihren Hauptzügen darzustellen und sie mit einer etwas eingehenderen Darlegung des trinitarischen Person-Begriffs bei Augustinus zu illustrieren.

I. Die Rezeption des trinitarischen Person-Begriffes im vierten Jahrhundert

Es ist sicher berechtigt, die Geschichte des dogmatischen Person-Begriffs, wie er in der kirchenamtlichen Lehre von der Dreifaltigkeit zur Anwendung kommt, mit dem Konzil von Nizäa (325) zu beginnen. Ist doch der von dieser ersten ökumenischen Synode definierte Glaube im Laufe des vierten Jahrhunderts zur Grundlage aller christlichen Orthodoxie geworden [3]. Es muß nun aber auffallen, daß in dieser ersten für die ganze Reichskirche verbindlichen Promulgation des wahren Glaubens die eigene Subsistenz von Vater, Sohn und Geist nicht zum Gegenstand der Definition gemacht wird [4]. Das Problem

[2] Vgl. zum Fragestand *C. Folch Gomes*, A doutrina da Trinidade eterna, o significado da expressâo „três pessoas", Rio de Janeiro 1979.

[3] Zur Frage des Glaubens von Nizäa und seiner Rezeption im Laufe der sog. arianischen Kontroverse vgl. vor allem *M. Simonetti*, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975, und *A. M. Ritter*, Arianismus, in: TRE 3(1978) 692-719. - Zur Autorität des Konzils von Nizäa im besonderen vgl. *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979.

[4] Vgl. außer *Simonetti* 85-95, *E. Boularand*, L'hérésie d'Arius et la „foi" de Nicée, Paris 1972; *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1, Freiburg 1979, 403-413.

der wirklichen Verschiedenheit von Vater und Sohn (und Geist) war zwar bereits mehr als hundert Jahre vorher nicht nur auf theologischer, sondern auch auf dogmatischer Ebene gestellt worden [5]. Doch bei der Synode, die nach dem Willen von Konstantin dem Großen dem Streit zwischen Arius und seinem Bischof Alexander von Alexandrien ein Ende setzen sollte, stand diese Frage im Hintergrund. Zumindest hat sie im Glauben von Nizäa keinen Niederschlag gefunden [6].

In Nizäa ging es tatsächlich in erster Linie darum, mit eindeutigen Worten Jesus Christus, den Mittler allen Heiles, auf die Seite Gottes zu stellen. Zu diesem Zweck wurde der biblische Sohnestitel in einer Weise reinterpretiert, daß eine Deutung auf eine bloße Geschöpflichkeit davon ausgeschlossen wurde. Der „eine Herr" war damit in allem dem „einen Gott und Schöpfer" gleichgestellt. Wenn dabei auch vorausgesetzt wurde, daß er nicht der Vater ist, aus dem er stammt, so wurde dies dennoch nicht mit einer eigenen dogmatischen Formel herausgestellt [7]. Erst in der Folge, als die Anhänger der origenischen Tradition sich mit der nizänischen Glaubensformel nicht abfinden wollten, und dies umso weniger, als Marcellus von Ancyra sich zum Verteidiger einer unitaristischen Auslegung der darin definierten Gleichheit von Vater und Sohn machte [8], kam es langsam zur näheren Bestimmung dessen, was das Besondere von Vater, Sohn und Geist ausmacht [9]. Die Formel von den drei Hypostasen, die schon Origenes den Monarchianern entgegengehalten hatte [10], fand im Osten nach und nach Eingang in die kirchenamtliche Sprache.

Diese langwierige Entwicklung fand einen ersten Abschluß auf der Synode von Alexandrien von 362. Unter der Führung des aus dem Exil heimgekehrten Athanasius suchte das Konzil, die trinitarische

[5] Vgl. *W. Marcus*, Der Subordinatianismus, München 1963; *W. A. Bienert*, Dionysius von Alexandrien, Berlin 1978; *R. Lorenz*, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius, Göttingen 1980.

[6] Ohne Zweifel hatte sich der Streit zwischen Arius und seinem Bischof Alexander schon vor der Abhaltung des Konzils von Nizäa über Alexandrien hinaus ausgeweitet. Doch ist nicht zu beweisen, daß die Kontroverse zwischen den Origenes-Anhängern und Monarchianern in den synodalen Dokumenten bereits ihren Niederschlag gefunden hat. Vgl. zur Frage *A. M. Ritter*, Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel: Fs für C. Andresen, Göttingen 1979, 404-423, bes. 407.

[7] Der in den Anathematismen mit οὐσία synonym verwendete Ausdruck ὑπόστασις (DS 126) bezieht sich nicht auf den Vater als Vater, sondern auf den wahren Gott, der seit aller Ewigkeit aus seiner Seinsfülle (οὐσία ὑπόστασις) den Sohn als ebenso wahren Gott konstituiert hat.

[8] Zu Marcellus vgl. *Grillmeier* 414-439, mit den dort zitierten Studien von *M. Tetz*.

[9] Vgl. außer *Simonetti*, op. cit. passim, *A. Michel*, Hypostase, in: DThC 7/01 (1922) 369-437 hier: 407.

[10] Origenes, C. Cels. 8,12; CoJo II,10,75. – Vor Nizäa findet sich die Hypostasen-Formel bei Dionysius von Alexandrien (vgl. DS 112); vielleicht im Glaubensbekenntnis von Lucian von Antiochien (Hahn § 154, vgl. unten); sinngemäß auch bei Alexander von Alexandrien im Brief an Alexander von Thessalonich (Opitz, Urkunden, 14, bes. nn. 4 16 46. – Vgl. *Simonetti* 58.

Tendenz, wie sie vor allem von den Melezianern vertreten wurde, mit der unitarischen Tendenz der Eustathianer zu versöhnen und gestattete den ersten von *drei*, den zweiten von *einer* Hypostase zu reden. Nach dem Bericht des Athanasius verlangte man dafür von der ersten Gruppe, daß sie sich an den Glauben von Nizäa hielte, die drei Hypostasen nicht als wesensverschiedene Substanzen oder drei Prinzipien verstände, sondern bei aller Betonung der wirklichen Dreiheit annähme, daß der Sohn dem Vater ὁμοούσιος sei und der Geist mit dem Wesen des Vaters untrennbar zusammengehöre [11]. Von der zweiten Gruppe hingegen erwartete man, daß sie die Formel von der einen Hypostase nicht in einem sabellianischen Sinne, also auf Kosten der selbständigen Subsistenz des Sohnes und des Heiligen Geistes, verträte [12]. Die der zweiten Gruppe vorgelegte Bedingung ist für das Verständnis der drei Hypostasen, mit denen die Verschiedenheit von Vater und Sohn und Geist ausgedrückt wird, insofern wichtig, als damit ihre anti-sabellianische Bedeutung, der Ausschluß einer bloß nominellen, nicht wirklichen Unterscheidung zum Ausdruck kommt. Athanasius selbst, der für die Drei-Hypostasen-Formel persönlich nie viel übrig hatte, distanzierte sich mit der Billigung dieses Kompromisses endgültig von Marcellus von Ancyra und zugleich von der Synode von Serdika, die diese Formel als glaubenswidrig verurteilt hatte [13].

Vor 362 hatte die Drei-Hypostasen-Formel wohl einseitig in die kirchenamtliche Sprache Eingang gefunden. So hatte vor allem die Synode von Antiochien von 341 in ihrem eigentlichen Glaubensbekenntnis den Taufbefehl Jesu dahin gedeutet, daß jeder der drei Namen „die besondere Hypostase, den Rang und die Herrlichkeit jedes der Genannten bezeichnet, so daß sie drei in der Hypostase und eines in ihrer Übereinstimmung sind" [14]. Sollte dieses Glaubensbekenntnis, wie dies die Tradition will, auf Lucian von Antiochien († 312), den Lehrer des Arius zurückgehen, was keineswegs auszuschließen ist [15], dann hat doch die offensichtlich origenische Formel hier unter dem Einfluß von Eusebius von Cäsarea eine klar anti-marcellische Reinterpretation gefunden [16] und vor allem die Autorität eines synodalen Entscheides bekommen.

---

[11] Athanasius, Tomus ad Antioch. 5 (dt. Übers. bei *A. M. Ritter*, Alte Kirche = Kirchen- und Theologiegeschichte, in: Quellen I, Neukirchen 1977, 165 f.) – Vgl. Athanasius, Ad Afros 4, wo sich zeigt, daß Athanasius selbst sich die Drei-Hypostasen-Formel nicht zu eigen macht. Dazu *G. L. Prestige*, Dieu dans la pensée patristique, Paris 1955, 149.

[12] Athanasius, Tomus ad Antioch. 6 (dt. Übers. *Ritter* 166).

[13] Vgl. zur ganzen Frage, *Simonetti* 358-370.

[14] Zweite Formel der 2. antiochenischen Synode von 341: *A. Hahn*, Bibliothek für Symbole und Glaubensregeln § 154. – Vgl. dazu *J. N. D. Kelly*, Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1972, 265–269.

[15] Vgl. *Simonetti* 158 f, Anm. 54.

[16] Vgl. *Kelly* 268 ff.

Diese Art, den Unterschied von Vater, Sohn und Geist auszudrükken, ist jedoch nicht ohne Widerspruch geblieben. Sie wurde, wie bereits angetönt, von der westlichen Synode von Serdika (343) ausdrücklich verurteilt, und es wurde ihr die numerische Einheit der Hypostase des Vaters, Sohnes und Geistes entgegengestellt. Die Worte Jesu: „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30) werden denn auch in ihrem Lehrdekret von der Einheit der Hypostase verstanden [17].

In der Folge nahm die Entwicklung eine Art Zick-Zack-Kurs. So verurteilte die Synode von Sirmium es, den Vater, Sohn und Geist als ein πρόσωπον zu betrachten [18]. In Rimini hingegen wandte man sich 359 nicht nur gegen diese Auffassung, sondern nahm auch gegen jene Stellung, die von *tres substantiae divisae* sprechen [19]. In Nice (359) wiederum untersagte man, im Hinblick auf das πρόσωπον des Vaters, Sohnes und Geistes von einer Hypostase zu reden und vertrat damit implizit die Lehre von den Hypostasen [20]. In Konstantinopel (360) übernahm man von früher die Abneigung gegen alle technischen Ausdrücke und schloß sowohl οὐσία wie ὑπόστασις aus dem Glaubensbekenntnis aus [21].

Interessant sind in der Entwicklung von 341 bis 362 im besonderen folgende drei Tatsachen. Die dritte Synode von Antiochien (345) vermied offenbar in Rücksicht auf die westlichen Bischöfe den Begriff der Hypostase und ersetzte ihn, jedoch mit einer klar anti-sabellianischen Bedeutung, mit drei πρόσωπα und drei πράγματα [22]. Darin kündigte sich bereits die spätere Gleichsetzung von Hypostase und Person an, deren allgemeine Anerkennung allerdings noch einige Zeit auf sich warten ließ. Im weiteren ist die Formel von Nice (359) insofern besonders beachtenswert, als in ihr auf der einen Seite das Wort οὐσία verpönt wird, weil es nicht in der Schrift steht, andererseits offensichtlich gegenüber den westlichen Bischöfen betont wird, man dürfe nicht im Hinblick auf das πρόσωπον des Vaters, Sohnes und Geistes von einer einzigen Hypostase sprechen [23]. Schließlich ist zu erwähnen, daß Basil von Ancyra und Georg von Laodizäa in einem Brief von 359 den Begriff der Hypostase, wie er von den Orientalen gebraucht wird, näher zu bestimmen suchen. Nach ihnen sind mit den Hypostasen die subsistierenden Eigenheiten der Personen gemeint. Dabei wird die Einheit der ἀρχή, der Gottheit, des Heilswirkens in keiner Weise in Frage gestellt. Hingegen wird die Hypostase des Va-

[17] Die sog. Sardicenische Formel: *Hahn* § 157. – Vgl. *Simonetti* 181–187.
[18] *Hahn* § 160. – Vgl. *Simonetti* 203.
[19] Vgl. *Simonetti* 317 f, mit dem Hinweis auf Hilarius, Frag. hist. 7 in Anm. 10.
[20] *Hahn* § 164. – Vgl. *Simonetti* 321.
[21] *Hahn* § 167. – Vgl. *Simonetti* 338 f.
[22] *Hahn* § 159, c.4. – Vgl. *Simonetti* 191 f, mit den Hinweisen auf die Übereinstimmung dieses Dokumentes mit dem Bekenntnis der Synode von Antiochien von 341 (*Hahn* 154).
[23] *Hahn* § 164. – Vgl. *Simonetti* 321 f, mit Anm. 19.

ters als Sein, das nicht verursacht wurde, jene des Sohnes, als das vom Vater gezeugte Sein und jene des Geistes als das vom Vater durch den Sohn erhaltene Sein charakterisiert [24].

Es ist offensichtlich, daß dieses letzte Dokument die Entwicklung, die durch das Konzil von Alexandrien von 362 freigegeben und vor allem von den Kappadoziern vorangetrieben worden ist, am meisten vorbereitet hat. Tatsächlich haben diese im Anschluß an den Kompromiß von 362 die zuletzt erwähnte Drei-Hypostasen-Formel aus homoiousianischen Kreisen übernommen und vertieft und zudem mit der Formel von der einen οὐσία oder der einen φύσις ergänzt. Dabei hat sicher Basilius von Cäsarea, dem die Einheit der Kirchen wie kaum einem andern Bischof der damaligen Zeit am Herzen lag, den wichtigsten Beitrag geleistet [25]. Er brauchte allerdings μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις (oder ἐν τρισὶ ὑποστάσεσιν) noch nicht ausdrücklich als Doppelformel. Aber er arbeitete zuerst in seiner Polemik gegen Eunomius und dann in seiner Lehre vom Heiligen Geist die Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις klar heraus. Dabei bestimmte er das Wesen als das Gemeinsame, das durch die Qualität, d. h. durch die Hypostase näher bestimmt wird [26]. Dazu umschreibt er die drei Hypostasen als Vaterschaft, Sohnschaft und Heiligung [27]. Schließlich sah er in der Hypostase selbst die verschiedene Weise, die οὐσία zu empfangen (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) [28]. Die andern Kappadozier führten die Bestimmung der göttlichen Hypostasen weiter. Dabei sind im besonderen die folgenden Gesichtspunkte zu beachten. Gregor von Nazianz vereinte nicht nur häufiger die Ausdrücke für die Wesenseinheit und die hypostatische Verschiedenheit in knappen und konzisen Formeln, sondern scheute sich auch nicht, die Begriffe ὑπόστασις und πρόσωπον klar gleichzustellen [29]. Gregor von Nyssa hingegen schuf zwar in seiner frühen Abhandlung über den Unterschied der beiden Begriffe einige Verwirrung, indem er das Gemein-

[24] Vgl. Epiphanius, Haer. 73,16. – Vgl. *Simonetti* 260.
Es handelt sich hier um eine sehr eingehende Umschreibung des Hypostasen-Begriffes in einem Dokument, das man mindestens als halboffiziell betrachten darf.

[25] Zur Bedeutung von Basilius vgl. *P. J. Fedwick*, The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea, Toronto 1979, und *W. D. Hauschild*, Basilius v. C., in: TRE 5 (1980) 301–313. Beide Studien mit umfangreichen Bibliographien.

[26] Vgl. vor allem Basilius, epp. 125,1 210,4 236,6, sowie hom. 24,3 f, wo von der Eigenheit der πρόσωπα und der Einheit der οὐσία die Rede ist. Zur Bedeutung dieser zugleich anti-sabellianischen und anti-arianischen Homilie vgl. *H. Dörries*, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas, Göttingen 1956, 94–97.

[27] Vgl. Basilius, epp. 214,4 und 236,6. – Vgl. dazu *Dörries* 139.

[28] Zur Entwicklung des Begriffes τρόπος τῆς ὑπάρξεως vgl. *K. Holl*, Amphilochius in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen 1904, 240–246. Danach hat erst A. den Begriff im Anschluß an Basilius, der „aus ὕπαρξις mehr als aus ὑπόστασις das Moment des Werdens" heraushört (241), konsequent auf alle drei Personen im Sinne eines *terminus technicus* ausgedehnt.

[29] Vgl. vor allem Gregor von Nazianz, orr. 31,9 33,16 39,11.

same mit der Form (εἶδος), das Eigene jedoch mit dem Individuum identifizierte [30]. Doch hat die Doppelformel μία οὐσία (φύσις) – τρεῖς ὑποστάσεις (τρία πρόσωπα) bei ihm eine sehr breite Verwendung gefunden [31]. Wie weit schließlich die Kappadozier, besonders Basilius, bei der Erarbeitung ihrer trinitarischen Formel von Apollinaris von Laodizäa abhingen, wäre noch weiter abzuklären. Jedenfalls hat dieser für die Verwendung technischer Formeln in der Theologie sehr initiative Bischof den Doppelausdruck in einer sehr prägnanten Form verwendet [32].

Die Schriften, besonders die Briefe, in denen die Kappadozier die doppelte Trinitätsformel entwickelt haben, besaßen nur zum Teil kirchenamtlichen Charakter oder erhielten ihn wenigstens erst nachträglich. Aber es untersteht keinem Zweifel, daß ihre Weise die reale Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist mit den Begriffen von ὑπόστασις und πρόσωπον zu umschreiben, auf dem Konzil von Konstantinopel von 381 wenigstens von Seite der Ostkirchen ihre offizielle Anerkennung erhielt [33]. Das geschah allerdings nicht im Glaubenssymbol, das seit dem Konzil von Chalzedon für die meisten Christen als die allgemein verbindliche Fassung des nizänischen Glaubens gilt. Es erfolgte vielmehr in einer späteren Phase des Konzils bei der Abfassung des Tomus, der in seiner originalen Fassung jedoch verloren ging und nur im Synodalschreiben von 382 auf uns gekommen ist [34].

In dieser ersten offiziellen, vorerst für die Ostkirchen aufgestellten, nachträglich aber auch von den westlichen Kirchen anerkannten Fassung des dogmatischen Person-Begriffes wird festgehalten: ‚Der nizänische Glaube, der dem Taufglauben entspricht, lehrt uns, zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, so nämlich, daß eine Gottheit, Macht und Wesenheit Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes und ebenso gleiche Ehre, Würde und gleichewige Herrschaft geglaubt wird in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen, so daß weder die Krankheit des Sabellius Platz greift, in dem die Hypostasen vermischt und die

[30] Gregor von Nyssa (Basilius), ep. 38. – Vgl. dazu *R. Hübner*, Gregor v. Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilius, in: Epektasis Mélanges J. Daniélou, Paris 1972, 463–490.

[31] Vgl. *S. Gonzales*, La formula μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις en san Gregorio di Nissa, Rom 1939, sowie *J. Barbel*, Gregor von Nyssa, Die große katechetische Rede, Stuttgart, 1971, 99 f: Anm. 25, 104 f, Anm. 52, wo man auch wichtige Hinweise auf den philosophischen Hintergrund findet. Zu dieser Frage vgl. auch *L. I. Scipioni*, Ricerche su la cristologia del 'Libro Heraclide' di Nestorio, Fribourg 1956, 45–67.

[32] Vgl. besonders Apollinaris, Fides s. partem: Lietzmann 172,3 f 176,3–10. Dazu *E. Mühlenberg*, Apollinaris von Laodicea, Göttingen 1969, 234 f.

[33] Vgl. zur Bedeutung der dogmatischen Anerkennung der kappadozischen Trinitätsformel durch Konstantinopel vor allem *A. M. Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965, bes. 303–307.

[34] Conc. Oecum. Decreta, 21–26, bes. 24, 21–27. – Vgl. *Ritter*, Konzil 117–124, 303–307.

Eigentümlichkeiten derselben aufgehoben werden, noch die gotteslästerliche Lehre der Eunomianer, Arianer und Pneumatomachen Kraft gewinnt, derzufolge die Wesenheit oder Natur oder Gottheit geteilt und der ungeschaffenen, wesenseinen und gleichewigen Trinität eine Art nachgeborene, geschaffene und wesensverschiedene Natur beigesellt wird' [35].

Für das volle Verständnis dieses reichskirchlichen Dokuments sind vorab folgende Tatsachen gut im Auge zu behalten. Erstens handelt es sich darin um eine Reinterpretation des nizänischen Glaubens. Diese besteht jedoch nicht in erster Linie in einer neuen Auslegung des nizänischen ὁμούσιος, das im übrigen auch von der Trinität ausgesagt wird [36]. Sie ist vielmehr darin zu sehen, daß die anti-arianische Definition der Gleichheit und der Gleichewigkeit von Vater und Sohn (und Geist) von Nizäa durch die Ablehnung des Sabellianismus ausgeglichen wird [37]. Damit wird klar bestätigt, daß der dogmatische Person-Begriff hauptsächlich als Ablehnung der sabellianischen (marcellianischen) Abschwächung der Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist zu verstehen ist, also als eine im Grunde sehr negative, ausschließende Erklärung des wahren Taufglaubens.

Ferner verdient die ausdrückliche Gleichsetzung von Hypostase und Person beachtet zu werden [38]. Noch kurz vor dem Konzil wurde dagegen Sturm gelaufen, wie vor allem der schroffe Brief des Hieronymus beweist [39]. Diese Tatsache erhält noch mehr Gewicht, wenn wir sie im Lichte der berühmten Abschiedsrede Gregors von Nazianz sehen, in der mit beredten Worten die erlangte Glaubenseinheit gepriesen wird und dabei auch die lateinische-griechische Sprachregelung miteinbezogen wird [40]. Im übrigen ist diese sprachliche Überein-

[35] Conc. Oecum. Decreta, 24, 6–39 (Dt. Übers. bei *Ritter*, Alte Kirche, 180). – Vgl. *Simonetti* (Anm. 3) 550, sowie 536, wo auf die kaiserliche Approbation hingewiesen wird (Cod. Theod. XVI,1,3), und 441, mit dem Hinweis auf einen Brief der drei Kaiser, der bei Theodoret, HE IV,8 überliefert, dessen Wortlaut jedoch nicht gesichert ist (Eine οὐσία in drei Personen oder vollkommenen Hypostasen).

[36] Vgl. *A. M. Ritter*, Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen: Fs. C. Andresen, Göttingen 1979, 404–423. Der Autor nimmt darin zum Teil seine frühere Stellungnahme in: Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, 270–293, zurück.

[37] Es ist beachtlich, wie die Kappadozier in zum Teil eigens dazu verfaßten Schriften sowohl gegen den Arianismus wie gegen den Sabellianismus Stellung nehmen: Basilius, hom. 24; Gregor v. Nazianz, or. 31,30; Gregor v. Nyssa, C. Arium et Sabellianos (für die Echtheit dieser Schrift, vgl. CPG II,3141).

[38] Vgl. *Prestige* (Anm. 11) 158–171.

[39] Hieronymus, ep. 15 (an Damasus, 375). – Vgl. Basilius, ep. 210 (a. 375); Gregor v. Nazianz, or. 21, 33 ff. – Dazu *J. N. D. Kelly*, Jerome, London 1975, bes. 52–55.

[40] Gregor v. Nazianz, or. 42,16 (a. 381). – Vgl. auch das Brief-Fragment *Ea gratia* von Damasus aus dem Jahre 377 (DS 144), in dem von einer *usia* und *tres personae* die Rede ist. Ebenso werden im sog. *Tomus Damasi* (a. 377) jene verurteilt, die die eine *substantia* von Vater und Sohn nicht annehmen (DS 153) oder die *tres personae aequales* leugnen (DS 173). Diese ohne Zweifel offizielle Stellungnahme der römischen Kirche fand offensichtlich die Zustimmung der Synode, die Melezius, der Freund der Kappa-

stimmung im Grund keine Überraschung. Tatsächlich beinhalten sowohl ὑπόστασις wie πρόσωπον zwei Gesichtspunkte: Festigkeit und Erscheinung. Während nämlich mit der Hypostase sowohl Konsistenz wie Eigenart bezeichnet werden [41], schließt Person, allerdings im Lateinischen mehr als im Griechischen, Wirklichkeit (*res*) und Aussehen (Maske) zugleich in sich [42]. Selbst wenn die Übersetzung von ὑπόστασις durch *substantia* und jene von πρόσωπον (im griechisch abgeschwächten Sinn) durch *persona* (mit den realistisch-juridischen Nuancen) Schwierigkeiten machen mußte, haben die beiden Begriffe sprachgeschichtlich gesehen die genannten Züge gemeinsam [43].

Schließlich müssen sicher zur Erklärung des Konzilstextes, der auf weitere Erklärung des Person-Begriffes weitgehend verzichtet, die Schriften jener Theologen herangezogen werden, die am meisten bei der Vorbereitung der Glaubensdefinition beteiligt waren, besonders von Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, wie auch von Basilius, auf den sich jene stützen [44]. Doch auch damit wird man nicht viel weiter kommen, wie aus den oben gemachten Hinweisen bereits ersichtlich geworden sein dürfte. Auch wenn wir den einzelnen Äußerungen der Kappadozier nachgehen und dabei auch den stoisch bzw. aristotelischen Hintergrund berücksichtigen [45], müssten wir uns mit der Feststellung des ausgesprochen negativen Charakters des dogmatischen Person-Begriffes zufrieden geben. Es wird wohl positiv gesagt, daß die Eigenart des Vaters darin besteht, daß er das göttliche Sein nicht bekommt, sondern in ursprünglicher Weise mit ihm iden-

---

dozier und der künftige erste Präsident des Konzils von Konstantinopel 379 nach Antiochien berufen hatte. Vgl. *Ch. Pietri*, Roma Christiana, Rom 1976, 832–853, sowie 873–884: über die Datierung der Dokumente von Damasus.

[41] Vgl. meine Studie: Spätantike lateinische Übertragungen griechischer christlicher Texte und Themen (Salzburger Studien zur Philosophie). Salzburg 1971, 179–190, bes. 184–188; Übersetzung von *prosopon* durch *persona*, sowie meinen Art. Hypostase, in: HWP 3(19741255–1259.

[42] Vgl. *R. Braun*, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris 1962, bes. 240 ff; *J. Moingt*, Théologie trinitaire de Tertullien, Paris 1966, 668–674: Zusammenfassung der Ausführungen über den Person-Begriff von Tertullian.

[43] Vgl. meine Anm. 41 zit. Studie.

[44] Der Einfluß der Kappadozier auf die Konzilstexte von Konstantinopel wird allerdings verschieden bewertet: wichtiger durch *R. Staats*, Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil von Konstantinopel 381, in: KuD 25 (1979) 232–253, weniger wichtig durch *A. de Halleux*, La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople, in: RThL 10(1979) 5–39. Vgl. auch *A. Grillmeier*, Bekenntnisse der Alten Kirche II: Das Nizäno-Constantinopolitanum: Studien zur Bekenntnisbildung, Wiesbaden 1980, 30–47, bes. Anm. 17. Es geht dabei freilich hauptsächlich um die Pneumatologie. Doch ergänzen die genannten Studien die Darstellung des Konzils durch *Ritter*, Konzil (Anm. 33) 282–293, und *Ritter*, Zum Homousios (Anm. 36).

[45] Vgl. die Studien von *Hübner* (Anm. 30) und *Scipioni* (Anm. 31), sowie *Grillmeier*, (Anm. 4) 535–547, 652–660, 682–686.

tisch ist, daß die Eigenart des Sohnes bedeutet, daß er das Sein seit Ewigkeit vom Vater erhält, und daß die Eigenart des Geistes darin zu sehen ist, daß er das Sein auch vom Vater, wenn auch anders (Basilius), d. h. durch den Sohn (Gregor von Nyssa) erlangt [46]. Aber dabei liegt der Ton auf dem *nicht*-gleichen, verschiedenen Seinsempfang, also auf einer negativen, ziemlich abstrakten Bestimmung. Das gilt besonders vom Begriff der Hypostase, etwas weniger vom Begriff der *persona*, in dem die verschiedene Funktion und in etwa auch das Dialogische durchschimmert [47].

Wie sehr der kirchenamtliche Person-Begriff als Abgrenzung von einem falschen Verständnis des dreifachen Seins in der Ewigkeit und des dreifachen Handelns in der Geschichte von Vater, Sohn und Geist zu begreifen ist, also vor allem eine negative Aussage ist, mag aus der folgenden Darlegung des trinitarischen Person-Begriffs bei Augustinus noch klarer hervorgehen.

II. Der trinitarische Person-Begriff des Augustinus

Zur tieferen Beurteilung des trinitarischen Person-Begriffes, wie er vor 400 in den kirchenamtlichen Äußerungen entwickelt worden ist, ist es ohne Zweifel hilfreich, die Trinitätstheologie des Augustinus von Hippo († 430) heranzuziehen [48]. Darf man doch berechtigterweise voraussetzen, daß dieser nicht nur sich bemühte, wie er ausdrücklich beteuert, alle ihm zugänglichen Schriften seiner Vorgänger über die Trinität heranzuziehen [49], sondern daß es ihm tatsächlich auch gelungen ist, die katholische Tradition in einem weiten Maße zusammenzufassen [50]. Im übrigen ist auch nicht zu übersehen, daß die späteren kirchenamtlichen Dokumente des Westens, die von drei Personen sprechen, weitgehend von Augustinus abhängen [51], so daß eine

[46] Vgl. *B. Schultze*, Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie (381–1981), in: OrChrP 47(1981) 5–54: zur Frage der Offenheit der Kappadozier für das Filioque.

[47] Der „dialogische Aspekt" des Begriffes *persona/prosopon* erscheint in den biblischen und patristischen Texten, in denen das Wort Angesicht und Rolle bedeutet, sowie vor allem in der sog. prosopischen Exegese, speziell in ihrer Anwendung auf Texte, wie Gen 1,26 und Ps 109,1–3. Vgl. *Braun* (Anm. 42) 207–242, bes. 213 f mit dem Hinweis auf Justin, Apol. I,36,1–2, und vor allem *C. Andresen*, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Person-Begriffes, in: ZNW 52 (1961) 1–39.

[48] Vgl. die Einführungen zum *De Trinitate* von*E. Hendrikx*, Oeuvres de s. Augustin, in: BAug 15, und von *A. Trapé*, Opera omnia di s. Agostino IV, Roma 1973. – Weiter *A. Schindler*, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965, und speziell *R. Boigelot*, Le mot „personne" dans les écrits trinitaires de s. Augustin, in: NRT 57 (1930) 5–16.

[49] Augustinus, Trin. I,3,5. – Vgl. BAug 15,566 ff, sowie *B. Altaner*, Kleine Patristische Schriften, Berlin 1967, wo das Verhältnis Augustins zu den griechischen Vätern zur Sprache kommt.

[50] Vgl. *Trapé*, (Anm. 48) LVII–LXII.

[51] Vgl. *K. Rahner*, Grundzüge der kirchenamtlichen Trinitätslehre, in: MySal II Einsiedeln 1967, 364 ff: Hypostasis und Persona.

Berücksichtigung seiner Schriften im weiteren erlaubt, die spätantiken und frühmittelalterlichen dogmatischen Äußerungen der lateinischen Kirche wenigstens indirekt in unsere Darstellung einzubeziehen.

Wie nun bekannt sein dürfte, beschäftigt sich Augustinus in seinem theologischen Hauptwerk *De Trinitate* sehr eingehend mit dem Sinn der dogmatischen Aussage der Person, wie sie in der traditionellen Trinitätslehre gemacht wird [52]. Seine Ausführungen darüber gehören in den Zusammenhang der Bücher 5–7, in denen er sich mit der Formulierung des Trinitätsdogmas auseinandersetzt. Bei aller Betonung der Unaussprechlichkeit des Geheimnisses der Trinität [53], fühlt er sich doch gedrängt, darin zu zeigen, wie man *ad certam regulam*, in einer präzisen und sicheren Weise, darüber sprechen darf [54]. Nachdem er sich dabei über das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den Wesensattributen (lib. V) sowie über die Appropriationen der einzelnen göttlichen Personen (lib. VI) geäußert hat, setzt er sich im zweiten Teil des siebenten Buches mit der eigentlichen dogmatischen Trinitätsformel: Ein Wesen, drei Personen auseinander [55].

Es macht ihm nicht viel Schwierigkeiten, die Begriffe für die Einheit anzuerkennen: *natura, essentia, substantia, res.* Er zieht dabei allerdings den Begriff *essentia* den anderen vor [56]. Anders verhält es sich mit der Dreiheit. Dabei hat er keine Schwierigkeit, die Äquivalenz des griechischen Begriffes Hypostase und des lateinischen Begriffes Person anzunehmen. Die Frage drehte sich für ihn vielmehr darum, warum die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist, an die ein Christ selbstverständlich zu glauben hat, mit jenen Begriffen, d. h. im Lateinischen, das ihn letztlich allein interessiert, mit *Persona* ausgedrückt werden soll. Diese Frage drängt sich ihm umso mehr auf, als die Heilige Schrift selbst nicht von drei Personen redet, allerdings einer solchen Benennung auch nicht widerspricht [57].

Die Antwort Augustins lautet vorerst: man muß sich fragen, was sind diese Drei? Auf diese Frage muß man auch eine Antwort geben. Man darf nicht schweigen [58]. Das schon deswegen nicht, weil der rechte Glaube gegenüber Sabellius nicht einfach von *tria quaedam* sprechen kann [59]. Wenn aber schon eine präzise Antwort, dann nicht

---

[52] Vgl. *Trapé* XXXVI: kurze Übersicht, und *Schindler* 165–168: Buch VII von De Trinitate.

[53] Vgl. Augustinus, Trin. VII,4,7: „Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur" (In der Einleitung zu den Darlegungen über *persona.*).

[54] Vgl. *Trapé* XXXIII.

[55] Vgl. die Inhaltsübersichten von *De Trinitate* in den in Anm. 48 zitierten Einführungen, bes. auch BAug 15, 32–51.

[56] Trin. VII,5,10. – Vgl. *Trapé* XXXIV.

[57] Trin. VII,4,8.

[58] Trin. V,9,10. Vgl. Trin. VII,4,7; VII,6,11.

[59] Trin. VII,4,9. – Vgl. Civ. Dei XI,10,1; X,24.

tres essentiae, und noch weniger *tres substantiae*, da *substantia* nur *modo abusivo* von Gott ausgesagt wird [60], sondern *tres personae*.

Doch Augustinus zögert nicht, sein Unbehagen über die Formel *tres personae* (oder auch *tres substantiae*) zuzugeben [61]. Er möchte wohl annehmen, daß *persona* vom Vater, Sohn und Geist *relative* ausgesagt werde, wie man ähnlich von drei Freunden, drei Verwandten oder drei Nachbarn sprechen kann. Aber sein Sprachgefühl macht ihm Schwierigkeiten. Er frägt sich nämlich, ob man denn auch sagen könne, der Vater sei die Person des Sohnes, der Sohn die Person des Geistes, wie man vom Freund des Freundes sprechen könne. Tatsächlich so meint er, werde das Wort *persona* nie so verwendet. Mit anderen Worten, für ihn ist die *persona Patris* nichts anderes als der Vater selbst, wie dies auch die *substantia* ist. Die *persona* des Vaters wird darum eigentlich *ad se* ausgesagt, nicht im Hinblick auf den Sohn oder auf den Geist. Folglich müßte man im Grunde genommen, wie man bei *Deus, bonus, magnus* usw. nicht von *tres dii, tres boni, tres magni* usw. redet, auch im Fall von *persona* nicht *tres personae*, sondern *una persona* sagen [62].

Dieser Hauptgedanke vom absoluten Gebrauch von *persona* wird durch Überlegungen weitergeführt, in denen *persona* und *essentia* wie *species* und *genus*, bzw. wie *individuum* und *species* einander gegenübergestellt werden. Doch immer mit einem negativen Resultat. So müßte man, wenn man *persona* als *species*, die *essentia* als *genus* betrachten wollte, sowohl *persona* wie *essentia* im Plural aussagen, wie man dies auch im Fall von drei Pferden tut, die als drei Lebewesen bezeichnet werden [63]. Würde man jedoch *persona* als *Individuum* begreifen, als *den* Menschen gegenüber der menschlichen Natur, wie man Abraham, Isaak und Jakob als drei solche Menschen versteht, müßte man sich fragen, warum denn Vater, Sohn und Geist, wenn sie drei Personen sein sollen, nicht auch drei Wesen sind [64].

Auch wenn man den Vergleich zwischen drei Statuen und einem Goldklumpen anstellen würde, käme man nicht weiter. Bei diesem Beispiel, bei dem man die Unterscheidung von *genus* und *species* nicht mehr gebrauchen könnte, hätte man eine andere sprachliche und zudem theologische Schwierigkeit. Man kann nämlich wohl sagen, daß die drei Personen eines Wesens oder ein Wesen, aber nicht daß sie *ex eadem essentia* sind, wie wenn sie nach Art der Statuen, die aus Gold bestehen, aus einer gemeinsamen Materie genommen wären. Abgesehen davon, daß Vater, Sohn und Geist zusammen das göttliche We-

[60] Trin. VII,5,10.
[61] Vgl. *L. Scheffczyk*, Bedeutung und Grenzen der „psychologischen" Trinitätslehre Augustins, in: MySal II, 203 f.
[62] Trin. VII,6,11.
[63] Trin. VII,4,7.
[64] Trin. VII,6,11.

sen nicht mehr sind als einzeln genommen; denn die drei Personen sind jede jeder gleich (*aequales sunt singulis*) [65].

Diese Zurückhaltung versteht man noch besser, wenn man den trinitarischen Gebrauch von *persona* mit demjenigen in der Christologie vergleicht [66]. Es muß nämlich auffallen, wie Augustinus in der Christologie viel leichter *persona* verwendet als in der Trinitätslehre. Ohne Zweifel hat der christologische Gebrauch bei ihm eine gewisse Entwicklung durchgemacht. Vor 400 benützt er *persona* nur in einem Sinn, den man als funktionalen bezeichnen könnte [67]. Erst von jenem Zeitpunkt an redet er davon, daß das Wort den Menschen Jesu *in unitatem personae* angenommen hat, und erst von 411 an erscheint die Formel *una persona* [68]. Doch diese Entwicklung zum Gebrauch von *persona* für die Subjektseinheit Christi, d. h. zum technischen Ausdruck, der die alte Formel *unus et ipse* wiedergeben soll, ist wie selbstverständlich verlaufen. Van Bavel nimmt denn auch an, Augustinus habe diese Entwicklung selbst vollzogen [69]. Auch wenn man dies vielleicht nicht so kategorisch aufrechterhalten kann [70], muß es Augustinus leicht gefallen sein, die Einheit Christi mit *persona* auszudrücken. Das bestätigt auch die Art, wie er auch in der Ekklesiologie vom *totus Christus* als von einer Person oder wenigstens von *quasi una persona* spricht [71].

Dem gegenüber vermeidet er *persona* in der Darlegung der trinitarischen Glaubensregel. Das mag in zwei Texten nicht weiter auffallen, die in der Zeit vor 400 verfaßt sind: in *De fide et symbolo* [72] und in *De agone christiano* [73]. Immerhin ist in bezug auf den zweiten Text bemerkenswert, daß er gleich nach der Darlegung der orthodoxen Trinitätslehre in der christologischen Darlegung die Inkarnation als ein *ipsam personam sustinere sapientiae Dei* umschreibt und damit Christus von einem Menschen unterscheidet, der durch die Weisheit Gottes nur weise wird [74]. Anders verhält es sich jedoch mit einem Brief, der um 415 geschrieben worden ist, zu einer Zeit also, als Augustinus das

[65] Trin. VII,6,11.

[66] Vgl. *T. van Bavel*, Recherches sur la Christologie de s. Augustin, Fribourg 1954, 13–44; *Grillmeier* 594–604.

[67] Vgl. *T. van Bavel* 13–20. – Der „funktionale" Sinn kommt im übrigen auch im trinitarischen Zusammenhang vor. Vgl. *Boigelot* (Anm. 48) 7 ff, mit Augustinus, Trin. II,13,23.

[68] Vgl. *van Bavel*, 20–26.

[69] Vgl. *van Bavel* 176–180. – Vgl. auch *Moingt* (Anm. 42) 671 f.

[70] Vgl. *Grillmeier* 589 u. 599, mit Anm. 10, wo auf die *Fides Isatis ex Judeo*, in: CChr 52 9,343, verwiesen wird.

[71] Zum ekklesiologischen Gebrauch von *persona* bei Augustinus, vgl. *H. Mühlen*, Una mystica persona, München 1964, 27–33, mit den Hinweisen auf EnPs 90,II,1 30,II,4 74,4 (mit einem Vergleich mit der Ehe im Sinne von Eph 5,31).

[72] De fide et symbolo, 16–20: BAug 9,46–62.

[73] De agone christiano, 14,16–16,18: BAug 1, 402 ff. – Vgl. 19,21: BAug 1,406.

[74] De agone Christiano, 20,22: BAug 1,408. – Vgl. T. *van Bavel* 17 f.

siebente Buch von *De Trinitate* bereits verfaßt hatte und zudem auch bereits zum vollen Gebrauch von *persona* in der Christologie gelangt war [75]. Während er nämlich hier den rechten Glauben an die Trinität, die Verschiedenheit Vater, Sohn und Geist natürlich mitinbegriffen, ohne den Terminus *persona* zu verwenden [76], darlegt und diesen auch in der nachfolgenden Erklärung der psychologischen Analogie unterläßt [77], bestimmt er im Anschluß daran die Inkarnation, im Unterschied zu den andern Gotteserscheinungen, als *coaptatio in unitatem personae*, die durch eine *susceptio singularis* geschehen ist, und erklärt sie überdies noch durch die Vereinigung von Leib und Seele, durch die der Mensch *una persona* wird [78]. Erst in diesem christologischen Zusammenhang schließt er endlich eine Vermehrung der *personae* in der Trinität im Hinblick auf die *una persona Christi* aus [79].

Diese auffällige Tatsache, die sich nicht allzu schwer durch weitere Texte bestätigen ließe [80], läßt sich wohl am besten damit erklären, daß für Augustinus *persona* ein Einheitsprinzip ist. Das gilt sowohl von seinem exegetischen Gebrauch, der der ursprünglichere gewesen sein wird, wie von der mehr philosophischen Verwendung, die eher den Eindruck einer nachträglichen Bestätigung macht. In der christologischen Exegese, besonders der Psalmen, ging es nämlich darum, die Einheit des Subjektes zu wahren, auch wenn verschiedenartige Attribute zu unterscheiden sind [81]. In der Exegese der eigentlich christologischen Texte war man umso mehr gedrängt, von einer Person zu sprechen, als man seit der Einführung der *regula canonica* in der arianischen Kontroverse es vermeiden mußte, zwei Christus, zwei Söhne, zwei Personen zu unterscheiden [82]. Ebenso lag es nahe, wenn man die Inkarnation mit der Einheit des aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen vergleichen wollte, was Augustinus seit ungefähr 410 häufig tat, von *una persona* zu reden und damit der mehr logischen Aussage der *una persona* im exegetischen Sinn auch eine

---

[75] Augustinus, ep. 169 (a.415 an Evodius): Nuova Bibl. Agostiniana 22,784–799. Für die Chronologie von *De Trinitate*, vgl. *Trapé* XVIff, für die Entwicklung der Christologie hingegen, vgl. *van Bavel* 20–27.

[76] Ep. 169,2,5. – *Una natura* und *singuli* kommen vor.

[77] Ep. 169,2,6.

[78] Ep. 169,2,7. – Vgl. Tract.10.19,15: BAug 72,206 f, mit den Anm. 120 ff.

[79] Ep. 169,2,8, mit dem folgenden Kontext.

[80] Vgl. *Boigelot* 6 f. – Vgl. z. B., Doct. christ. I,5,5:BAug 11,184 ff; Conf. 13,11,12: BAug 14,442 ff; Trin. I,4,7; De natura et origine animae, II,3,5: BAug 22,462 ff – anders jedoch II,5,9: BAug 22,474 ff, aber wiederum im Zusammenhang mit der Inkarnation.

[81] Zur christologischen Psalmen–Exegese Augustins, vgl. *M. Pontet*, L'exégèse de s. Augustin prédicateur, Paris s. d., 400–411. Diese Exegese geht im übrigen bis ins zweite Jahrhundert zurück, Vgl. *Andresen* (Anm. 47).

[82] Vgl. *Grillmeier* passim, z. B. 589 f: über Hieronymus, 593 f: über Ambrosius.

metaphysische Bedeutung zu geben [83]. Auf jeden Fall ist mir nicht bekannt, daß Augustinus in bezug auf die *una persona* in der Christologie oder auch in der Ekklesiologie Bedenken angemeldet hätte.

Wenn man die negative Bewertung des dogmatischen Person-Begriffes durch Augustinus voll erfassen will, darf man schließlich nicht übersehen, daß dieser in einer wenig „persönlichen" Weise, im modernen Sinn des Wortes, sich über die drei göttlichen Personen äußert. Bei seinen sprachlogischen Überlegungen über den trinitarischen Gebrauch von *persona* führt er ohne Zweifel Beispiele an, die mit menschlichen Personen zu tun haben, mit Abraham, Isaak und Jakob [84], mit den Freunden, Verwandten und Nachbarn [85]. Doch dabei handelt es sich bloß um die üblichen Beispiele für die Unterscheidung von *nomina generalia* und *nomina specialia*, bzw. zwischen *significatio absoluto* und *significatio relativa*, jedoch nicht um liebende oder gar partnerschaftliche Beziehungen [86]. Selbst im Vergleich zwischen der Trinität und der menschlichen Liebe stößt Augustinus nicht in den eigentlich persönlichen Bereich vor. Wenn er vom Liebenden (*amans*), vom Geliebten (*quod amatur*) und von der Liebe (*amor*) spricht, dann nur im Sinne der Selbstliebe, die er zwar christlich versteht, aber doch auf die Seele selbst beschränkt [87]. Abgesehen davon, daß er darin nur ein unvollständiges Bild der Trinität sieht, weil darin die Erkenntnis fehlt, braucht er dabei auch den Personbegriff nicht [88].

Der Vergleich hingegen, der, wenigstens für den modernen Menschen am „persönlichsten" gewesen wäre, nämlich zwischen der Trinität einerseits und Mann, Frau und Kind andererseits, hat nach Augustinus wenig Aussicht, angenommen zu werden [89]. Man könnte vielleicht, meint er, im Hervorgang der Eva aus Adam dafür ein Bild sehen, daß nicht jedes Sein, das aus Gott hervorgeht, unbedingt Sohn sein muß [90]. Aber der Vergleich mit der Familie selbst widerspricht der Heiligen Schrift. Nach den Worten: „Lasst uns den Menschen nach unserem Bild und Gleichnis machen", „und Gott machte den

[83] Außer *van Bavel* 30–34, und *Grillmeier* passim, über die Vorgeschichte des Vergleichs vgl. auch *J. T. Newton*, Neoplatonisme and Augstine's Doctrine of the Person and Work of Christ, Emory 1969.

[84] Trin. VII,4,7; 6,11.

[85] Trin. VII,6,11. – Vgl. ep. 170,6: (Anm. 75) 22,804.

[86] Es ist denn auch bezeichnend, daß für die Erklärung des Sprachgebrauches auch Tier- oder Pflanzen-Beispiele aus der landläufigen Logik übernommen werden. Vgl. Augustinus, Trin. VII,4,7; 4,8. – Zu den Quellen dieser zum Teil in der Trinitätslehre schon traditionell gewordenen Sprachlogik, vgl. einige wenige Hinweise bei *Schindler* (Anm. 48) 165–168.

[87] Trin. I,2,2: „Tria ergo sunt: amans, et quod amatur, et amor."

[88] Vgl. *F. K. Mayr*, Trinität und Familie in De Trinitate XII, in: REAug 18 (1972) 51–86, wo auf die Fortführung des Vergleiches bei Richard von S. Viktor hingewiesen wird, der von der persönlichen Liebe der Freundschaft spricht (78, Anm. 31).

[89] Vgl. *Mayr* (Anm. 88) – Vgl. auch die Analyse von Trin. XII,5,5–7,10 in BAug 16,617 f.

[90] Trin. XII,5,5.

Menschen nach dem Bilde Gottes" (Gen 1,26 f), hat nämlich Gott den Menschen ohne Zweifel nicht nach dem Bild einer einzigen göttlichen Person gemacht, sondern nach dem Bild der ganzen Trinität (*imago nostra*). Somit hätten wir eine Dreiheit. Doch damit man nicht bei diesem Wort an drei Götter denke, heißt es ausdrücklich, Gott habe den Menschen nach seinem Bild gemacht [91]. Mit anderen Worten, Augustinus schließt den Vergleich der Trinität mit der Familie aus, weil er darin die Gefahr eines tritheistischen Verständnisses sieht [92]. Diese grundsätzliche Antwort wird im weiteren mit einer sehr subtil wirkenden Exegese einer beachtlichen Zahl von Schrifttexten bestätigt, die irgendwie mit dem Verhältnis von Mann und Frau zu tun haben (Gen 2,22 ff; 1 Kor 11,7.5; 1 Tim 5,5; Gal 3,26 ff usw.). Abschließend stellt Augustinus fest, daß der Mensch als solcher, nicht in seiner geschlechtlichen Unterschiedenheit [93], sondern in seiner Natur, die sowohl dem Mann wie der Frau in gleicher Weise zukommt, d. h. letztlich in der geistigen Seele und zwar in ihrem höheren Teil, in der *mens*, Bild Gottes ist [94].

In dieser Linie sieht Augustinus schließlich das höchste Bild der Trinität nicht in einem Verhältnis von menschlichen Personen, sondern nur in *einer Person*, genauer nur in der geistigen Seele. Für ihn ist tatsächlich die Erinnerung an Gott, die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott in der einen Seele (*mens*) *das* Bild der Dreifaltigkeit, weil man diese drei im einen geistigen Menschen nicht voneinander trennen kann, sondern immer zusammen denken muß [95]. Im übrigen ist er sich dabei im klaren, daß es sich dabei nur um ein schwaches Abbild der Wirklichkeit handelt, da ja *memoria, intellegentia, amor* nicht mit der *mens* substantiell identisch sind [96].

Wenn man so die Auffassung Augustins von der trinitarischen Person mit dem Gebrauch des Personbegriffes in den kirchenamtlichen Dokumenten des vierten Jahrhunderts über die Trinitätslehre vergleicht, wird der negative Eindruck, den dieser hier hinterläßt, zweifellos nur noch verstärkt [97]. Es tritt noch klarer heraus, daß dieser

[91] Trin. XII,6,6.

[92] Die Gefahr des Tritheismus muß als die Hauptschwierigkeit gesehen werden. Sie entspricht im Grunde dem, was Augustinus den trinitarischen Person-Begriff bedenklich erscheinen läßt.

[93] Vgl. *Mayr* 57, mit dem Hinweis, daß für Augustinus wie für die Antike das menschliche Männlich-Weiblichsein nur ein materiell-leibliches Phänomen bildet.

[94] Trin. XII,7,10. – *Mayr* (Anm. 88) deckt in sehr nuancierter Weise auf, warum Augustinus aus religionsgeschichtlichen und philosophischen Gründen in der Familie kein Bild für die Trinität sehen konnte. Dabei unterläßt er es nicht darauf hinzuweisen, wie Augustinus sein patriarchalisches Verständnis von Gott und dem menschlichen Geist gelegentlich überwindet und sich den matriarchalischen Analogien annähert. Vgl. bes. *Mayr* 78,86.

[95] Ep. 169,2,6: (Anm. 75) 22,790 ff.

[96] Trin. XV,7,11 f. – Vgl. *Folch Gomez* (Anm. 2) 292 f.

[97] Vgl. *Schindler* 167 f.

Begriff, ob in der griechischen Form von ὑπόστασις oder in der lateinischen Version von *persona*, hauptsächlich gegen die verkürzende Interpretation des Taufglaubens jener entwickelt worden ist, die man unter den häresiologischen Sammelnamen Monarchianismus oder Sabellianismus zusammengefaßt hat. Mit dem Person-Begriff wurde also im Grunde nur festgehalten, daß der Vater der Vater, der Sohn der Sohn und der Geist der Geist ist, und daß man die darin implizierte Verschiedenheit nicht als eine solche von Namen und auch nicht als solche von Kräften, die nach erfüllter Wirksamkeit wieder ganz in Gott aufgehen, auffassen darf. Gewiß wird das Eigene, das Charakteristische von Vater, Sohn und Geist darin gesehen, daß sie das göttliche Sein nicht in gleicher Weise besitzen oder empfangen. Aber diese Bestimmung bleibt doch sehr abstrakt. Von da aus gesehen besteht im Grunde keine Schwierigkeit, den Person-Begriff durch eventuell aussagekräftigere Begriffe zu ersetzen, wenn dies pastoral und auch ökumenisch tragbar sein sollte [98]. Wichtiger aber ist die zweite Folgerung. Wenn man die persönliche Gemeinschaft und die persönliche Entfaltung der Menschen irgenwie mit göttlichem Leben von Vater, Sohn und Geist vergleichen will, tut man gut daran, dabei den Begriff Person, wie er dogmatisch im vierten Jahrhundert entwikkelt und dann allgemein angenommen worden ist, nicht ins Spiel zu bringen. Wie weit solche Vergleiche legitim sind, wenn dabei das ganze heilsgeschichtliche Wirken von Vater, Sohn und Geist, die Menschwerdung und das Ostergeheimnis natürlich eingeschlossen, mitberücksichtigt wird, steht hier nicht zur Frage.

[98] Vgl. dazu die demnächst erscheinenden Akten eines Symposions über die Bedeutung der Glaubensbekenntnisse für die Einheit der Kirchen, das im November 1980 in Rom stattfand.

ThPh 57 (1982) 178–201

Mythos, Monotheismus und Spekulation

Zur Rolle der Vernunft angesichts göttlicher Macht unter besonderer Berücksichtigung des Islam[1]

Von Thomas Mooren OFMCap

> Knowing a good story will protect your home and children and property. A myth is just like a big stone foundation – it lasts a long time.
>
> (Ein Navaho-Indianer)

Ein Medium, in dem sich Polytheismus mit Vorliebe manifestiert, ist der Mythos[2]. In jüngster Zeit ist man weitgehend davon abgekommen, das Wahrheitsproblem des Mythos – gemeint ist die Frage nach einer allumfassenden, nicht nur historischen Wahrheit –, nur unter dem Gesichtspunkt einer recht rationalistisch zugeschnittenen geistesgeschichtlichen Evolutionstheorie (Tylor, Frazer etc.) anzugehen. Danach gehörte der Mythos in die Vorstufe des menschlichen Denkens, abzulösen durch die auf Beobachtung beruhende wissenschaftliche Hypothese[3]. Explizite Voraussetzung eines solchen Ansatzes ist die Vorstellung, der Mythos sei seinem Wesen nach ätiologisch, und zwar nicht nur in bezug auf den Kult, sondern überhaupt auf alle Phänomene menschlichen und kosmischen Seins[4], Vernunft also wesentlich das Geschäft der Ursachensuche wahrzunehmen habe, wie sie sich in idealer Form in den Naturwissenschaften darstelle[5].

Zum Aufbrechen dieses Denkmodells haben nicht nur die Psychologie im Gefolge Freuds und Jungs beigetragen, sondern auch Philosophie, Religionsgeschichte und Philologie (Schelling, Nietzsche,

---

[1] So wie durch die islamische Tradition der Begriff „Spekulation" eine besondere Note erhält, wie aus dem Folgenden deutlich werden wird, genauso möchten wir darauf hinweisen, daß der Begriff „Monotheismus" keineswegs so eindeutig ist, wie er auf den ersten Blick zu sein scheint. Vgl. *Th. Mooren*, Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit, in: ZM 64 (1980) 10–32. Auch der Begriff „Monotheismus" bezieht sich im folgenden vornehmlich auf seine radikale, „puristische" Form, wie sie der Islam entwickelt hat.

[2] Vgl. die Definition von Mythos durch *A. H. Krappe*, La genèse des mythes, Paris 1952, 15: „Im griechischen wie im modernen Gebrauch meint der Terminus eine Erzählung, wo Gottheiten ... eine oder mehrere, die Hauptrollen spielen." – Die Übersetzungen fremdsprachiger Texte im vorliegenden Artikel stammen vom Autor, mit Ausnahme des Korans. Hier sind wir in der Regel *R. Paret*, Der Koran, Stuttgart 1979 usw., gefolgt. – Zum Mythos als Göttergeschichte vgl. auch *J. Sløk*, Mythos, begrifflich und religionsgeschichtlich, in: RGG IV (1960), Sp. 1264.

[3] Vgl. *Krappe*, (Anm. 2) 28–29.

[4] Ebd. 27, 342–343; RGG IV (1960), Sp. 1263; vgl. auch *E. A. Gardner*, Mythologie, in: ERE IX (1974), 118.

[5] *E. B. Tylor*, Die Culturwissenschaft, in: *C. A. Schmitz*, Hrsg. Kultur, Frankfurt/M 1963, 33–53.

Cassirer, Heidegger, Jaspers, W. F. Otto, Kerényi, H. Corbin u. a.). Der Name Mircea Eliade ist hier besonders zu nennen[6]. Für den Strukturalismus schließlich wurde der Mythos das bevorzugte Material, was nicht heißt, er sei bis dahin in der Ethnologie und den sich an ihren Ergebnissen entzündenden Theorien, häufig in Zusammenhang mit dem Problem Magie, nicht präsent gewesen (Lévy-Bruhl, Malinowski, Mauss etc.). Auch in dem originellen Werk des Humanwissenschaftlers und Theoretikers der Gewaltlosigkeit, René Girard, nimmt der Mythos, vermittelt durch das Phänomen „Opfer", einen zentralen Platz ein[7]. Entdeckt wurde, daß Vernunft es nicht nur mit Denken zu tun hat, daß Sein sich im *Sagen* und in der *Gestalt* offenlegen wie verbergen kann, häufig gebunden an den Kult[8].

1. Erzählende Vernunft

Einen für unser Thema besonders interessanten Versuch der Interpretation von Mythos hat in jüngster Zeit Hans Blumenberg mit seinem monumentalen Werk *Arbeit am Mythos* unternommen (Frankfurt/M 1979). Sein Werk muß grundsätzlich im Horizont der Fragestellung gelesen werden: „Vernunft bedeutet eben, mit etwas – im Grenzfall: mit der Welt – fertig werden zu können[9]." Auf diese Weise soll Vernunft nicht erst beim Logos der Griechen angesiedelt werden. Sie gehört auch in den Mythos. Zu diesem „Fertigwerden" mit der Welt gehört der Versuch des Menschen, sich gewissermaßen die Last der ihn zu erdrücken drohenden Wirklichkeit von seiner Brust zu wälzen, sich einen Freiraum zum Atmen zu verschaffen, in bezug auf die ihn umgebende Wirklichkeit auf Distanz zu gehen. Gleichzeitig soll dem so konstituierten Gegenüber aber auch seine Bedrohlichkeit, seine Unheimlichkeit, genommen werden, u. a. durch das Verfahren der Namengebung und die Erfüllung der Welt mit „Bedeutsamkeit".

Gelingen kann dieses Unternehmen ferner nur, wenn der Mensch festen Boden unter den Füßen hat, anders: wenn Welt als Kosmos „steht". Dies wird durch ein Prinzip erreicht, das Blumenberg die „Archaische Gewaltenteilung"[10] nennt. Ein wesentlicher Grundzug des in den Mythen sich darstellenden Polytheismus liegt daher in der

[6] Vgl. u. a. *M. Eliade*, Traité d'Histoire des Religions, Paris 1970.

[7] Vgl. u. a. *R. Girard*, In Zusammenarbeit mit *J. M. Ougourlian, G. Lefort*, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Paris 1978.

[8] Im Strukturalismus allerdings wurde die Mythenanalyse erneut dazu gebraucht, die Vernunft auf eine verengte Rationalitätsstruktur festzulegen, die sich vornehmlich im klassifikatorischen, „binären" Denken äußert. Vgl. u. a. *Cl. Lévi-Strauss*, La pensée sauvage, Paris 1962.

[9] *H. Blumenberg*, Arbeit am Mythos, Frankfurt 1979.

[10] Vgl. ebd. 7–162.

„balance of power" zwischen den einzelnen Göttern/Naturkräften. Keine Kraft darf die Überhand über die andere gewinnen. Dies würde das Ende des Kosmos bedeuten. So heißt es in bezug auf Poseidon:

> Wenn seine Macht ausdrücklich auf einen Akt der Gewaltenteilung zwischen den Kroniden zurückgeht, bei dem Zeus den Himmel, Hades die Unterwelt und Poseidon das Meer für sich gewannen, so wird dem Hörer zum Schaudern gegenwärtig, was jeder, vor allem aber dieser, allein und ohne Gegenmacht mit den Menschen angestellt hätte[11].

Ohne diese Art von Beschränkung gibt es keine Weltordnung, Kosmos: „Ohne Prometheus freizugeben, hätte Zeus die Herrschaft verloren; mit dem Zugeständnis der Befreiung wird er sie nie bis in die letzte Konsequenz seines Willens ausüben können[12]." Nicht Ursachenforschung wäre demnach der Kern, die innere Dynamik des Mythos, sondern die Herstellung von Stabilität. Das Zurückgehen zum Ursprung hat beim Mythos nicht die Funktion, die Anfänge zu „erklären". Durch die Menge der Götter soll nur der Zufall ausgeschaltet werden, soll gezeigt werden, daß es einmal *rechtens* anfing, mit andern Worten, daß die Wirklichkeit kein Willkürakt ist, vor allem aber *unserer* Willkür und Beliebigkeit entzogen. Deswegen geht der Mythos nicht über die sichtbaren Grenzen unserer Welt hinaus, sondern schiebt sozusagen nur eine Endlichkeit vor die andere und so fort. Die Frage nach dem Ursprung wird dadurch gerade nicht im technischen Sinn beantwortet, sondern eher im Gegenteil im Keim erstickt[13].

Dem Mythos kann man so eine Art Deichbaufunktion zuschreiben, ein Damm wird aufgerichtet, der das Chaos vom kultivierbaren Lande trennt. Das Material, aus dem dieser Damm besteht, ist aber nichts anderes als das mythische Sprechen selbst, seine Erzählqualität oder die Tatsache, daß er aus *Geschichten* (im Plural!) besteht[14]. Der Mythos ist nicht selbst die Urgeschichte, aber er besteht aus Geschichten über die Urzeit. Wenn die Funktion des Mythos das Fest-Machen des Kosmos per modum narrativum ist, dann geschieht dies gewissermaßen *parallel* zur Erzählzeit: die Geschichten, Produkt langer Näch-

---

[11] Ebd. 134. – Es ist nicht ohne Interesse, die hier formulierte Sichtweise mit dem „Optimismus" der romantischen Mythenschau, so wie sie bei *J. Grimm* ihren Niederschlag findet, zu vergleichen: „Grundzug der vielgötterei ist aber, dünkt mich, daß das gute und wohlthätige princip in dem göttlichen überwiegt; nur einzelne, dem ganzen untergeordnete gottheiten neigen sich zum bösen oder schädlichen, wie der nordische Loki, dessen natur gleichwol immer noch der des Hephästos näher steht, als des christlichen teufels. Selbst in den elbischen geistern waltet die güte vor; dem nix, dem kobold, ja dem riesen wird nur theilweise grausamkeit oder tücke beigelegt. Hiermit im einklang ist die milde vorstellung unseres alterthums von tod und von unterwelt", *J. Grimm*, Deutsche Mythologie, II, Frankfurt/M, Berlin, Wien 1981, 822.

[12] *Blumenberg* (Anm. 9) 135.

[13] Vgl. ebd. 142 ff.

[14] Ebd. 165–191.

te[15], zeitresistent, d. h. immer wieder erzählbar, Zusicherung und Bekräftigung des Ordnungszustandes, holen die Urzeit wie mit einem Teleobjektiv an die Jetzt-Zeit heran[16]. Denn einzig auf *deren* Konsolidierung, durch Kosmogonien und die Generationenfolge der Götter in den Theogonien hindurch, läuft sie hinaus:

> Das Thema der Kosmogonien und Theogonien kommt in den rhapsodischen Vortrag als *Beschwörung* der *Dauerhaftigkeit* der Welt, denn ihre schwersten Bedrohungen liegen in zeitlicher Ferne, und der herrschende Gott ist der eigenen Gefährdungen Herr geworden. Er hat sein Regime gemildert und Teile seiner einstigen Willkür abgetreten. Die Musen singen den Bestand der Welt, ihr Treiben ist *Besänftigung* des Weltgefühls. Die Urzeit ist nicht das Thema der „Theogonie" des Hesiod, sondern ihr *Durcheilen* und *Verwinden* in der konsolidierten Zeit[17].

Mit dem Begriff „Theogonie" ist uns ein wichtiges Stichwort gegeben, das uns genauer anzeigt, wie es um das mythische Erzählen beschaffen ist, welches das eigentliche Mittel ist, um die Göttergeschichten am Leben und auf „dem Laufenden" zu halten, nämlich die Idee der göttlichen Fortpflanzung. Bevor die Götter ihre Taten vollbringen und ihre Funktion ausüben können, müssen sie *da* sein, d. h. an einem bestimmten Platz sein. Nicht, daß es überhaupt Götter gibt, wird so „erklärt", sondern warum der eine Freund oder Feind des andern ist, sich zum andern in ganz bestimmter Weise verhält. Zwar haben die Götter auch einen Willen, sind kapriziös und gerade

[15] „Sehr lang ist die Nacht, unendlich, und noch ist nicht die Zeit, zu schlafen in der Halle, sondern erzähle mir die wunderbaren Werke! Auch bis zum göttlichen Frühlicht hielte ich wohl aus, wenn du bereit wärest, mir deine Kümmernisse zu erzählen." (Alkinoos zu Odysseus am Hofe der Phäaken, Odyssee XI, 373–376; vgl. *Blumenberg*, (Anm. 9) 172.

[16] Für die eigenartige mythische „Erzählzeit" soll hier nur als Beispiel ein Auszug aus einem Schöpfungsgesang gegeben werden, den Steinhart auf den von den Niassern besiedelten Batuinseln (West-Indonesien) gesammelt hat. Man merkt gewissermaßen, wie die Sprache „mauert" (Deichbaufunktion), da der zweite Vers des aus insgesamt 250 Doppelversen bestehenden Gesanges meist nur eine synomyme Wiederholung des ersten ist:

1. Als es die Erde noch nicht gab, / Die weite Erde noch nicht bestand.
2. War unsere Mutter Dao, die sich stets verjüngende, / Unsere Mutter Dao, die schildkrötenhafte.
3. Sie sammelte den Schmutz der Handpalme, / Sammelte den Körperschmutz.
4. Zusammen war es so viel wie ein Goldgewicht, / So viel wie ein Silbergewicht.
5. Sie legte es auf die Kniescheibe, / Knetete es mit dem Zeigefinger.
6. Und wieder sammelte sie den Schmutz der Handpalme, / Wieder sammelte sie den Körperschmutz.

...

8. (So berichtet) die Sage, / (So lautet) die Überlieferung.
9. Sie nahm den Schenkel als Unterlage, / Knetete mit dem Oberarm.

...

11. Eines Tages nun, / Zu einer bestimmten Zeit,
12. Sammelte sie den Schmutz der Handpalme, / Sammelte sie den Körperschmutz.

...

14. Zusammen ergab es so viel wie eine Sitzmatte, / So viel wie eine Sitzmatte.
15. Da ersann sie für die Erde ein Fundament, / Um der weiten Welt einen festen Grund zu geben. (Vgl. *W. Stöhr*, Die altindonesischen Religionen, in: Hb. d. Orientalistik, III. Abt. II, 3, Leiden/Köln 1976, 34 ff.).

[17] *Blumenberg* 177; Hervorhebungen vom Verf.

auch für den Menschen unberechenbar, aber sie können sich nur innerhalb ihres genealogischen Standorts ausleben. Dabei dürfen wir Abstammung keineswegs nur im somatischen Sinn verstehen. In der Götterwelt geht es zu wie in der Menschenwelt: Familien, Klans und Stämme setzen sich aus echter Blutsverwandtschaft, aber auch, je weiter man sich von der Familieneinheit entfernt, aus fiktiven Verwandtschaftsbeziehungen zusammen. Ihre Fiktivität beeinträchtigt aber nicht ihre Effektivität. Worum es in jedem Fall geht, ist, daß man sich zueinander *verhält*, wie wenn man Vater, Sohn, Bruder, Onkel etc. des andern wäre[18].

Nicht anders also funktioniert ein Pantheon, wie wir es an anderer Stelle in bezug auf den ugaritischen „Hochgott" *El* gezeigt haben[19]. Dieser ist z. B. Vater im somatischen Sinn der Götter šḥr und šlm, Morgen- und Abendstern, während seine Vaterschaft den andern Göttern gegenüber fiktiver Art ist. Šḥr und šlm verdanken ihre Existenz einem „hieros gamos" Els mit Asherat und „rḥmj" (göttlicher Mutterschoß). Asherat „ym", die Dame des Meeres, ist wahrscheinlich phönizischen Ursprungs. In die Ehe mit El bringt sie ihre Söhne

[18] Vgl. zu diesem Thema unsere detaillierte Studie in „Paternité et Généalogie dans la pensée religieuse de l'Ancien Proche-Orient. Le discours monothéiste du Prophète Mahomet face à l'Arabie préislamique, Ugarit, Israël et le christianisme". Thèse du Doctorat en Théologie, Institut Catholique zu Paris, Paris 1979, 509 S. (maschinenschriftlich), hier 13–27; 259–276; vgl. dazu jetzt auch „Abstammung und Heiliges Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus", in: ZM 65 (1981) 14–39, hier 17–25, wo wir die in „Paternité et Généalogie" zu diesem Thema erarbeiteten Ergebnisse wiederaufnehmen; vgl. auch unseren Artikel „Monothéisme coranique et anthropologie", in: Anthr. 76 (1981) 529–561, hier 532. Vgl. ferner *F. Kramer* u. *Chr. Sigrist* (Hrsg.), Gesellschaften ohne Staat, II: Genealogie und Solidarität, Frankfurt/M 1978.

[19] Es handelt sich im folgenden um eine gedrängte Wiedergabe unserer Deutung des ugaritischen Materials, wie wir sie in „Paternité et Généalogie"...., 135–148, bes. 144–148; 374–398, zusammen mit der Diskussion gegenteiliger Thesen, vorgelegt haben. (Wir bedienen uns dort allerdings noch nicht der Terminologie Blumenbergs.) Des kontroversen Charakters des ugaritischen Stoffes sind wir uns durchaus bewußt. Dennoch scheint uns Ugarit, so wie wir es sehen, ein instruktives Beispiel für die Illustration derjenigen Kräfte und Ideen abzugeben, die bei der Bildung eines Pantheons am Werke sind. Sicher, was das Problem eines Pantheons betrifft, so könnte man aus dem orientalischen Raum z. B. auch Mesopotamien, Ägypten etc. heranziehen. In bezug auf Mesopotamien schreibt *Th. Jacobsen* z. B.: „Obwohl alle nur vorstellbaren Dinge Teil des kosmischen Staates waren, standen sie als (dessen) Mitglieder doch nicht alle auf demselben politischen Niveau (Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An essay on Speculative Thought in the Ancient Near East, Harmondsworth s. d., 148)." Das eindeutige Kriterium der Differentiation der Mitglieder dieses „cosmic state" bildet also, wie im menschlichen Bereich, die *Macht* (vgl. ebd. 148), was wiederum auf die Idee einer „balance of power" hinausläuft. In Ugarit ist aber das Konzept eines „state" noch nicht so entwickelt, ja es ist fraglich, ob es sich überhaupt um einen „state" handelt. Der Nutzen des Beispiels Ugarit liegt vielmehr in der Nähe seines Pantheons zu einer Organisationsform, die der von Klan-, bzw. Stammesverbänden noch sehr ähnlich sieht. Je mehr aber der „state" die Oberhand gewinnt, desto weniger fällt das genealogische Prinzip ins Gewicht. Um dieses jedoch geht es bei unserer Darstellung.

(bnh) und „Gefährten" (aryh) mit, unter ihnen ihr wichtigster Sohn 'Athtar. Die andere mächtige Figur des ugaritischen Pantheons, um noch ein weiteres Beispiel zu nennen, Ba'al, der „Wolkenreiter", stammt wiederum aus einem andern Klan, und zwar als Sohn Dagans (bn dgn), einem der ältesten semitischen „Hochgötter". Als Getreidegott wurde er in Nord-Mesopotamien sowie in Nord-Syrien verehrt. Ba'al bringt seine Schwester/Gemahlin 'Anat mit.

Die Kämpfe innerhalb der Götterwelt können einer doppelten Lektüre unterzogen werden: einmal gilt es, ihre „kosmische" Dimension zu unterstreichen – bei den Kämpfen zwischen dem Unterweltsgott Mot und Ba'al/'Anat stehen die Fruchtbarkeit, die Ernte und das Wiedererwachen der Natur auf dem Spiel; El, der Vater, ist auch derjenige, der die Flüsse fließen läßt, 'Athtar eine ursemitische Himmelsgottheit der Fruchtbarkeit, wohl sekundär astralisiert als Venusplanet[20]. Zum anderen sind diese Kämpfe, vom Mythos als Kampf um die Königsherrschaft in Ugarit bezeichnet, auch markante Beispiele für innertribalen Zwist, dessen Brutalität nur mit Mühe durch die Institution der Blutrache in Bahnen gehalten werden kann. Der Stier El, Vater und König (mlk) – dieses Wort ist nicht im modernen Sinn zu verstehen – ist dabei nur scheinbar „otiosus". In Wirklichkeit agiert er wie ein Sayyid, ein alter Stammesfürst, meist im Hintergrund, doch immer präsent. Zwar deklariert er offen Yamm, Meer, zum König gegen Ba'al, ist sogar verantwortlich für die Geburt von Monstern, die Ba'al zu Fall bringen (Text B H), doch darf man daraus nicht auf eine einseitige Parteinahme schließen. Es scheint so, als sei er nur am Gleichgewicht der Kräfte zwischen Yamm und Ba'al interessiert. Der Tod Ba'als, der ja nicht zum Klan Asherats gehört, löst andererseits eine unverhüllte Freude bei ihr, der Göttermutter, aus (Text I AB, I, 11 ff), die endlich die Chance gekommen sieht, ihren Sohn 'Athtar auf den Thron zu hieven.

Gerade hier, wie auch bei der aktiven Parteinahme 'Anats für Ba'al, sehen wir, daß feindschaft- oder freundschaftliches Verhalten der Götter zueinander nicht einfach die Frucht einer Identifikation bestimmter Götter mit Naturkräften ist, sondern im selben Maße auch von der genealogischen Stelle der Götter im Gesamt des Pantheons bestimmt wird. Agiert wird nur in den von der Verwandtschaft (fiktiv oder reell) vorgeschriebenen Bahnen[21]. Sie regelt Zwist und Frieden.

So kommt es, daß auch in Ugarit von „mphrt bn il" oder „phr bn ilm", Versammlung der Elssöhne oder schlicht von den Elssöhnen

[20] Zu 'Athtar vgl. Paternité et Généalogie..., 70, 326–328.

[21] Daß diese Art von Konstruktion eines Pantheons auch seine politische Seite hat, Aufnahme und Einbau der Götter unterlegener oder eingewandeter Völker, sei hier nur am Rande erwähnt.

„bn il" oder dem Haus Els „dr il", zu dem schließlich auch der Klan Ba'als gehört[22], gesprochen werden kann. Nicht um Emanationen oder Hypostasen des Hochgottes (gegen Eissfeldt) oder einen wie auch immer gearteten theoretischen Monotheismus (gegen Gese, Gray) geht es bei diesen Integrationshinweisen, sondern um das Ausbalanzieren der Kräfte[23]. Wir finden, aufs Ganze gesehen, hier ein Beispiel für die Anwendung des Prinzips archaischer Gewaltenteilung (Blumenberg), dessen vornehmliches Mittel die Genealogie (fiktiv oder reell) ist, als Faktor sowohl der Multiplikation als auch der Integration der Göttergestalten. Daß mythisches Erzählen überhaupt in Gang kommen kann, liegt hier begründet. Nicht ohne ironischen Seitenblick auf die Philologie bemerkt Blumenberg in bezug auf Griechenland:

> Daß die dynastische Generationsfolge der Götter orientalischem Einfluß zuzuschreiben sei, halte ich für eine freie, aber charakteristische Vermutung der Philologie als einer Disziplin, die ohne so etwas wie ‚Einflüsse' gar nicht glaubt existieren zu können. Man muß sich einmal vorzustellen suchen, was sonst von den Göttern hätte erzählt werden können. Ihre Zweigeschlechtlichkeit und das darauf beruhende Beziehungsgeflecht zwischen ihnen sind feste Voraussetzungen dafür, daß Geschichten überhaupt in Gang kommen[24].

2. Macht und Einsamkeit: der Eine Gott

Die bisherigen Überlegungen bieten uns einen idealen Einstieg in das Monotheismusproblem, vornehmlich in seiner extremen Form des islamischen Monotheismus, an[25]. Man hat sich über den mythologielosen Charakter des Islams häufig Gedanken gemacht und ihn u. a. auf die Mentalität der vorislamischen Araber zurückgeführt[26]. Eine viel schlichtere und zugleich sichere Art, das Eigentümliche des (islamischen) Monotheismus zu bestimmen, liegt jedoch im Hinweis auf die kompromißlose *Sohnlosigkeit* des Einen Gottes (Allâh). Muḥammad nimmt mythologischem Sprechen über Gott seinen eigentlichen Rohstoff (materia prima), entzieht der Möglichkeit, Geschich-

---

[22] Vgl. Texte CTA 2, I = III AB, B, I (Ba'al bedroht Yamm) und CTA 4, III, 13 f = II AB, III, 13 (Ba'al beschwert sich im Kreis der Göttersöhne, nicht gebührend geehrt zu werden).

[23] Zur Diskussion dieser Integrationstermini, die bezeichnender Weise vornehmlich in hymnischen Texten vorkommmen, vgl. *Mooren*, Paternité et Généalogie, 394–398.

[24] Ebd. 136.

[25] Wir verweisen für das Folgende, neben der oben zitierten These Paternité et Généalogie, 73–109, auch auf unsere Beiträge in: ZM 65 (1981) „Islam und Christentum", 11–15; und „Abstammung und Heiliges Buch", 28–36, sowie auf unsere Studie „Monothéisme coranique et anthropologie" in: Anthr. 76 (1981) 529–555. Es handelt sich beim letztgenannten Artikel um den zentralen Teil unserer These in bezug auf den islamischen Monotheismus, d. h. die Argumentation Muḥammads und der Korankommentatoren zugunsten des Einen Gottes mittels der Sohnlosigkeit.

[26] Vgl. Diskussion und Kritik dieser These in „Abstammung und Heiliges Buch", 33–34, bes. Anm. 88.

ten über Gott zu erzählen, jeglichen Boden, indem er Vaterschaft, Sohnschaft, Frau, Familie wie alle Arten von Verwandtschaft, aus dem theologischen Diskurs unter dem Namen „Širk", Assoziationismus, „Beiordnung", als illegitim verbannt.

Auf diese Weise verläßt der arabische Prophet zwar nicht die „Verwandtschaftsmentalität", denn sein Argument funktioniert nur vor ihrem Hintergrund, aber er macht sie gewissermaßen „mundtot". Wir haben dieses Vorgehen an anderer Stelle[27] so umschrieben: der Prophet löst einen morphologischen, weil durch Götter-*Gestalten* und Ahnen bestimmten Diskurs durch einen a-morphologischen, nämlich das Heilige Buch, ab. Wort-Figuren, von denen einige, an markanten Stellen der Genealogie, sogar die Rolle von „Schlüssel-Worten" für den auf Erhaltung und Sicherung von Leben ausgerichteten mythologischen Diskurs' spielten, machen Wörtern, Buchstaben, Platz[28]. Im Hinblick auf den Begriff der archaischen Gewaltenteilung können wir die Operation des arabischen Propheten aber auch als eine Monopolisierung der Macht deuten, als Ende der verteilten Kompetenzen, der „balance of power", aber auch der Rivalitäten und Machtkämpfe.

Nichts kann diesen Zustand besser beschreiben als die Sohnlosigkeit des Einen Gottes, mag er auch, von der Mythologie her gesehen, da er Frau und Familie beraubt ist, als der „verstümmelte" oder „vereinsamte" Gott erscheinen[29]. Denn der sohnlose Mann ist einer unproduktiven Palme (ṣunbûr) vergleichbar, ein soziales Nichts, dessen Spuren wie Spuren im Sande vergehen, da sein Werk keinen Bestand hat. Niemand ist da, der einst seine Taten erzählt, seine „memoria" (dhikr) hochhält und ihm so das Überleben im Wort sichert, keiner, der ihm in Razzia und Krieg helfen könnte, keiner, der sein Erbe antritt.

Doch genau das macht ja die Einzigartigkeit Allâhs aus. Er ist alleine, unverwüstlich und unnahbar, wie ein Felsblock in der Wüste[30], weil er all das, was wesentlich zum (Über)leben des Menschen gehört und sich besonders gut in der Gestalt des Sohnes konkretisiert, nicht *braucht*. Allâh ist alleine, weil er der Mächtige ist, und er ist der Mächtige, weil er der absolut *Selbstgenügsame* ist. Er braucht keinen

[27] Ebd. 29–30.

[28] Ebd. 34, Anm. 88 u. 90 u. 35–36, wo wir von einer „Transplantation" des semantischen Ortes des religiösen Diskurses sprechen.

[29] Für diesen Zustand gibt es im arabischen das Schimpfwort „abtar", eigentlich „schwanzlos", das Muḥammad nach Sure 108, 3 selbst zu hören bekommen hat, da er ohne (überlebende) männliche Nachkommen war. Hierzu und zum Folgenden vgl. *Mooren*, Islam und Christentum, 11–15 u. bes. Monothéisme coranique et anthropologie, 538–547.

[30] Vgl. unsere Bemerkungen zum Ausdruck „ṣamad" aus Sure 112, 2 in „Monothéisme coranique et anthropologie", 545–546.

Sohn, weil er alles alleine gemacht hat und macht, keinen Erben, weil er nicht stirbt, keinen Teilhaber, weil ihm alles gehört:

> Sie sagen: „Allâh hat sich einen Sohn genommen." Preis ihm! Er ist der Sich-Selbstgenügende (al-ghanyyu). Sein ist, was in den Himmeln und auf der Erde. Ihr habt keinen Beweis hierfür. Wollt ihr wider Allâh behaupten, was ihr nicht wißt? (Sure 10, 68; cf. auch 31, 26; 22, 64; 4, 131).
> Oder:
> Sprich: Aller Preis gebührt Allâh, der sich keinen Sohn genommen hat in der Herrschaft, noch sonst einen Gehilfen aus Schwäche... (Sure 17, 111).
> Ferner:
> Ihr Menschen! Ihr seid es, die arm und auf Gott angewiesen sind. Allâh aber ist es, der auf niemanden angewiesen (al – ghanyyu) und des Lobes würdig ist (Sure 35, 15).

Auf diese Weise konstituiert Allâh den Anti-Menschen. Nicht Depotenzierung, „kalkulierende" Entmachtung der dem Menschen gegenübertretenden Wirklichkeit, wie sie Blumenberg im Polytheismus am Werk sieht[31], tritt uns hier entgegen, sondern im Gegenteil „Omnipotenzierung", Machtkonzentration: „Weder gegen die Titanen, noch gegen die halb schlangenartigen Giganten hatte er ohne Hilfe siegen können; und jede Hilfe bedeutet eine Art Konstitutionalisierung der Herrschaft", heißt es von Zeus[32]. Doch Allâh, der Mythenlose, weil der Sohnlose, der keine Hilfe braucht, kennt keine konstitutionelle Monarchie, sondern nur die Herrschaft seines *Willens*, dem das Heilige Buch einen entsprechenden Platz einräumt. Wer Wille sagt, sagt gleichermaßen Gesetz. Folglich trägt, was nun von den Menschen gefordert ist, den Namen Gehorsam, bzw. Islâm, Unterwerfung, absolutes Vertrauen in die einzige Instanz, die noch zählt: Allâh der Eine[33]. Vorbei ist die Zeit, da man von Allâh Geschichten erzählen konnte, wie diejenige, in der es heißt, Allâh verbringe den Sommer (ṣâfa) bei seiner Tochter/Gemahlin Allât in Ṭâ'if wegen des dort herrschenden kühlen Klimas und den Winter (shatâ) bei al-'Uzzâ, der anderen Tochter/Gemahlin, wegen der Hitze der Tihama (Küstengegend des Roten Meeres)[34]. Statt dessen macht Allâh nun *Geschichte* (im Singular!), wie beim Kampf von Badr (17. März 624):

> Gott hat euch doch (seinerzeit) in Badr zum Sieg verholfen, während ihr (euererseits) ein bescheidener, unscheinbarer Haufe waret. Darum fürchtet Gott! Vielleicht werdet ihr dankbar sein (Sure 3, 123).
> Und Sure 8, 17:

---

[31] Vgl. ebd. 9 ff.

[32] Ebd. 135.

[33] Vgl. *Mooren*, Abstammung und Heiliges Buch, 31 f. Vgl. auch *Blumenberg* (Anm. 9) 282: „Es kommt nicht mehr darauf an, in einem System der Gewaltenteilung es mit keiner Instanz zu verderben, sondern den Bedingungen der einen...Gewalt, die das Schicksal der Welt nach Gerechtigkeit entscheidet, zu genügen." Vgl. auch unsere indonesische Einführung in den Islam „Pengantar Agama Islam. I. Islam pencaharian identitas orang Arab", Pematang Siantar 1981, 86–88.

[34] Vgl. Azraqî, Akhbâr Makka, I, Mekka 1352 H., 74 u. *Mooren*, Monothéisme et anthropologie, 530, 533–534.

Und nicht ihr habt sie (d. h. die Ungläubigen, die in der Schlacht bei Badr gefallen sind) getötet, sondern Allâh.
Oder auch bei der Niederlage von Uḥud (23. März 625):
Und was euch am Tag, da die beiden Haufen aufeinanderstießen, (als Unglück) traf, geschah mit Allâhs Erlaubnis. Auch wollte er (auf diese Weise) die Gläubigen (als solche) erkennen (Sure 3, 166; s. auch 3, 153, 178 f.).

Allâh unterscheidet sich hier – bei allen sonst zu beachtenden Differenzen – in keiner Weise von seinem israelitischen Counterpart Jahwe in Ex 15, 1 – 21 (Siegeslied am Schilfmeer)[35]. Könnte man in diesem Fall noch einwenden, der Eine Gott träte lediglich in großem Stil die Nachfolge der alten Stammesgötter oder des Typus des „Gottes der Väter" an[36], so ändert sich das Bild doch im Hinblick auf eine andere, wenn nicht *die* entscheidende Großtat des Einen Gottes, nämlich die Schöpfung. Mögen auch fälschlicherweise einige den alten „Götzen" Schöpferkraft zuschreiben[37], so gilt doch von nun ab das Wort des Korans:

Ihr Menschen! Ein Gleichnis ist euch geprägt. Hört darauf! Diejenigen, zu denen ihr betet, statt zu Gott (zu beten), können nicht (einmal) eine Fliege erschaffen, auch wenn sie sich (alle) dafür zusammentun (und einander behilflich sind). Und wenn (umgekehrt) eine Fliege ihnen etwas wegnimmt, können sie es ihr nicht mehr abnehmen... (Sure 22, 73).

Die Schöpferkraft Allâhs gehört zu den zentralen Themen der Predigt des arabischen Propheten: „Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, den Menschen aus einem Embryo erschaffen hat (Sure 96, 1 – 2)"[38]. Kombiniert mit den beiden anderen Themen Gericht und Auferstehung (Neuschöpfung) wird sie zum Machterweis des einen und einzigen Gottes. Denn hier beweist er in besonderem Maße, daß er keine Gehilfen (Söhne) und erst recht keine Gemahlin zum Vollzug dieses Aktes braucht. Allerdings wird auch im mythischen Bereich in der Regel von „Schöpfung" gesprochen, aber der

---

[35] Vgl. *J. Chelhod*, Les structures du sacré chez les Arabes, Paris 1964, 106; *G. v. Rad*, Theologie des Alten Testamentes, II, München 1960, 370 ff etc.

[36] Vgl. *A. Alt*, Der Gott der Väter (1929) 1–78, in: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, München 1953; vgl. u. a. auch die „Definition", die Ibn Luḥayy, dem Vater des arabischen „Götzendienstes", in Syrien gegeben wurde, als er sich nach Wesen und Funktion der „Götzen" erkundigte: „Mittels dieser Götzen bitten wir um Regen und den Sieg über unsere Feinde", sowie die Aufmunterung zum Kampf, die der „Priester" Dubayya as-Sulami an seine Göttin al-'Uzzâ richtet: „O 'Uzzâ! Greif an! Greif an mit Gewalt! ... Entferne den Schleier, bereite dich auf den Kampf vor! Wenn du heute nicht ... tötest, findest du dich auf dem Feld, bedeckt mit Schmach, wieder. Also hilf dir selbst!" *(Ibn al-Kalbî*, Kitâb al-asnâm, Hrsg. *Ahmed Zéki Pacha*, Kairo 1914, 8, 26; vgl. auch *Mooren*, Le Kitâb al-Açnâm de Ibn al-Kalbî. Essai d'une traduction partielle, Koblenz 1979, 11, 23).

[37] So z. B. dem Ya'ûq, „Götze" der Hamdân (Yemen), wie es einer Stelle der Sîrat an-nabî des *Ibn Hishâm* (Hrsg. *F. Wüstenfeld*, I, Göttingen 1859, 53) zu entnehmen ist (vgl. auch *Mooren*, Parenté et Religion Arabe préislamique, Koblenz 1979, 61.

[38] Vgl. die Diskussion dieses Themas mit weiteren Belegen auch in *Mooren*, Paternité et Généalogie, 100–105 u. Monothéisme coranique et anthropologie, 548–551; vgl. auch unseren Artikel Abstammung und Heiliges Buch, 31, 34.

Gebrauch desselben Terminus darf doch nicht über das grundsätzlich Neue der monotheistischen Schöpfungsweise hinwegtäuschen.

So heißt zwar auch El in Ugarit, um auf ihn zurückzukommen, „Schöpfer des Geschaffenen" (bny bnwt, Text I AB, III, 5 u. par.)[39]. Aber er schafft die Menschen, wie es der Text über die Erschaffung der Heilkreatur Sha'ataqat (Text II K, V, 10 – 31) nahelegt, mit der Hand wie ein Handwerker: er formt (škn) und knetet, seine rechte Hand voll des besten Tones. Ansonsten besitzen wir im Gedicht S S = CTA 23, die Geburt der oben schon erwähnten Götter ṯḥr und šlm, einen äußerst anschaulichen Beleg, wie El zusammen mit seiner Gemahlin Asherat, der Göttermutter (um, qnyt ilm), zu Werke geht.

Einen kosmogonischen Mythos besitzen wir aus Ugarit nicht. Aber ein Indiz, das uns vielleicht berechtigen würde, El auch eine kosmogonische Aktivität zuzuschreiben, findet sich in einer hittitischen Übersetzung eines Ugaritmythos, in dem von „el-qunirša" die Rede ist, gemeinhin wiedergegeben mit „El, Schöpfer der Erde". Dieser Name erinnert an den Namen des Gottes, der auch von Melchisedech, König von Salem, angerufen wurde: el (elyon) qôneh šâmayim wâ arṣ (Gen 14, 19, 22) oder an die phönizische Inschrift von Karatepe des Königs Azitawadda, wo wir (III, 8) lesen: b'l šmm w'l qn'ṣ, Ba'al des Himmels und El, Schöpfer der Erde. In Palmyra schließlich wurde El als Schöpfer der Erde, als „Elqonera'", angerufen. Jedoch geben uns diese Bezeichnungen keine Auskunft über die Art und Weise des Schöpferseins in bezug auf Himmel und Erde. Eine lexikalische Analyse der in Frage kommenden Verben, nämlich „qny" und das oben erwähnte „bny"[40], legt jedoch ein möglichst konkretes Verständnis nahe, in Richtung auf bauen, festmachen, errichten u. ä. So übersetzt z. B. die Septuaginta Gen 14, 19 unter Zuhilfenahme des griechischen Verbes für „gründen" (ktízein; vgl. ebenso im Buch der Sprüche 8, 22, die Erschaffung der Weisheit). Eines der ganz wenigen Beispiele für einen „intellektuellen" Schöpfungsakt im semitischen Raum findet sich nach K. Tallqvist[41] vielleicht mit dem Gott Nabu, als Schöpfer der Schrift und des Schriftstellers: bânû šiṭri ṭupšarrûti.

Wir können anstelle Els auch das akkadische Epos Enûma eliš heranziehen und die Aktivitäten Marduks untersuchen[42] oder auf die sumerische Göttin Nammu (See) hinweisen, die Himmel und Erde gebar, während der Windgott Enlil durch die Vereinigung dieser beiden, An und Ki, entstand, um mit Ninlil als Gemahlin den Mondgott

[39] Zum Folgenden vgl. *Mooren*, Paternité et Généalogie, 141–143, 380, 386–388.
[40] Ebd. (bes. Anm. 54) 386–388.
[41] *K. Tallqvist*, Akkadische Götterepitheta, Helsingfors 1938, 70 u. 382.
[42] Vgl. ANET, 60, 66–69, 514; vgl. in diesem Zusammenhang auch das Schicksal des germanischen Ymir in: *J. Grimm*, Deutsche Mythologie, I, 463 ff.

Nanna zu erzeugen[43], oder auch den orientalischen Raum verlassen (s. auch den oben zitierten Kultgesang von den Batuinseln) – überall auf der Erde, vom ägyptischen Nûn (Urmeer) und Schöpfergott Ptah[44] bis zu den „Sieben Ahpú" der Mayas[45], würde sich mit ganz wenigen Ausnahmen bewahrheiten, was Gershom Scholem so formuliert hat: „Die Schöpfung des Mythos bewältigt in der Gestaltung[46]", eine Gestaltung, die im übrigen nicht definitiv zu sein braucht, wie u. a. das Beispiel Nûn-Atûms in Ägypten zeigt[47]; in der Organisation, Umschichtung, Scheidung oder Vereinigung schon irgendwie vorhandener (Ur)elemente – und sei es auch nur der Schmutz wie im Gesang von den Batuinseln – Elemente/Götter, deren Existenz nicht mehr hinterfragt wird. Sexuelle Koproduktion schließlich gehört zu den beliebtesten Schöpfungsmodi.

All dem stellt Allâh sein „kun", sein „Es sei!" entgegen:

> Er ist der Schöpfer (badî') von Himmel und Erde. Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: „Sei!", dann ist sie (Sure 2, 117).

Worum es hier geht, ist ganz einfach Allâhs souveräner Machterweis. Es geht noch nicht um Theorie, um „creatio ex nihilo", denn gegen solch eine Vorstellung, als *Theorie* formuliert, stände dann eine Aussage, wie sie sich in Sure 11, 7 findet:

> Und er ist es, der Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen hat, während sein Thron (bis dahin) über dem Wasser schwebte...

Auf diesen Text u. a. beruft sich später nicht umsonst Averroes (Ibn Rushd), wenn er das Problem der Ewigkeit der Welt diskutiert und feststellt, daß die Schrift nicht behauptet, Gott sei absolut allein in seiner Existenz gewesen[48]. Aber er tut der Intention des Korans damit sicherlich Gewalt an. Der Fall liegt hier ähnlich wie in Gen 1, 1 – 2, dem Brüten des Geistes Gottes über den Wassern[49]. Die „creatio ex

---

[43] *S. N. Kramer*, Sumerian Mythology, Philadelphia ²1972, 30 ff; zum Alten Orient überhaupt vgl. auch *A. Jirku*, Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament, Leipzig 1923, 1–23.

[44] Vgl. *S. Morenz*, La religion égyptienne, Paris 1962, z. B. 213 ff.

[45] *R. Girard*. Die ewigen Mayas, Zürich 1969, z. B. 61 ff, 104 ff.

[46] *G. Scholem*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/M 1970, 56.

[47] Vgl. *S. Morenz* (Anm. 44) 222–223.

[48] Vgl. Kitâb fasl al maqâl ... (Kap. II), Übstzg., Einltg. u. Komm. *G. F. Hourani*, Averroes. On the Harmony of Religion and Philosophy, London 1976, 56–57.

[49] *H. Gunkel* z. B. kommentiert dies so: „Jedenfalls aber ist in Gen 1 aus der ganzen (mythologischen, Th. M.) Vorstellung nur ein geringer Rest erhalten: vom Weltei wird nicht mehr gesprochen, und was durch das Brüten des Geistes geschieht, wird nicht mehr gesagt. Vielmehr setzt das Folgende gegenüber v. 2 ganz neu ein, mit einer neuen Gestalt, dem (persönlichen) Gott (= Jahve) und mit einem neuen Schöpfungsprinzip, dem *Worte* Gottes. Denn der schaffende Gott und der brütende Geist haben eigentlich keine innere Beziehung, sondern schließen einander geradezu aus: dem Brüten des Geistes liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Chaos sich von innen heraus entwikkelt; der schaffende Gott aber legt von außen her der Welt seinen Willen auf, HK, Genesis, Göttingen 1922, 104."

nihilo" findet sich wörtlich nicht[50]. Dennoch ist es deutlich, daß wir es im Monotheismus mit Wille, Wort und Freiheit eines autonom schaffenden Gottes zu tun haben[51].

---

[50] Vgl. auch *G. Scholem:* „Nun ist es aber keineswegs selbstverständlich, daß die biblischen Urkunden von einer Schöpfung aus dem Nichts sprechen. Der Ausdruck erscheint nirgends, weder in der hebräischen Bibel noch im griechischen Neuen Testament. Man muß nur die großen katholischen Dogmatiker studieren, um zu sehen, wie verzweifelt schwer der sogenannte Schriftbeweis für diese Lehre in Wirklichkeit fiel und welches Unmaß exegetischer Sophismen dafür aufgewandt werden mußte (Anm. 46, 60)." Über die Geschichte dieser Formel, ihr relativ spätes Erscheinen und schließlich ihre inhaltliche Entleerung durch die Mystik vgl. ebd. 53–89. So schreibt *Scholem*, 69: „In der mittelalterlichen Spekulation und Mystik treten diese Umdeutungen nun vom 9. Jahrhundert an auf, das heißt, nachdem die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in ihrer genauen Formulierung gerade durchgedrungen war und sich im Bewußtsein der Gläubigen als Fundamentalsatz der drei Religionen mehr oder weniger durchgesetzt hatte. Vom Moment ihres Sieges beginnt die neue Entwicklung der Formel, die ihren Inhalt zunichte macht." – Zum Thema der Entstehung dieser Lehre, die nötigen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, die Bedeutung der Gnosis und schließlich die Rolle, die Theophilus von Antiochien und Irenäus bei der Durchsetzung dieser Formel im kirchlichen Raum gespielt haben s. auch *G. May*, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, Berlin/New York 1978 u. die Rezension dieses Werkes in ThPh 54 (1979) 279–280 mit einem weiteren Hinweis auf *A. Orbe*, San Ireneo y la creación de la materia, in: Gr. 59 (1978) 71–127.

[51] Über den Zusammenhang von Monotheismus und Schöpfungstheologie vgl. auch *J. Bonsirven*, Le Judaisme Palestinien aux Temps de Jésus-Christ, sa Théologie, I, La Théologie dogmatique, Paris 1934, 150–151. Wir wollen uns ferner an dieser Stelle einen Hinweis auf *J. J. Bachofen*, angesichts des neuerlich wieder erwachten Interesses für den Autor des „Mutterrechts" (1861), nicht entgehen lassen. (Zwischen 1975 und 1980 sind allein drei Auflagen dieses Werkes im Suhrkamp-Verlag erschienen.) – Wir beziehen uns auf *J. J. Bachofen*, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Auswahl, hrsg. v. *H.-J. Heinrichs*, Frankfurt/M ³1980, sowie auf Materialien zu *Bachofens* ‚Das Mutterrecht', vom *selben* Hrsg., Frankfurt/M 1975.) Es ist bekannt, daß es B. darum geht darzustellen, wie Mutterrecht, Erdreligion, Herrschaft der stofflichen Natur etc., durch Vaterrecht, rein geistiges apollinisches Prinzip, Unstofflichkeit etc. überwunden werden, vgl. „Das Mutterrecht", 53, 58, 155, 322, 327, 424 ff etc. Angesichts von Sätzen wie: „Dem Christentum und seiner geistigen Paternität werden das mütterliche Sumpfprinzip und der tellurische Hetärismus entgegengestellt (ebd. 424–425)" hat sich aber schon der Protest Thomas Manns entzündet, der in einem Brief vom 3. 12. 1945 an K. Kerényi gesteht, B. zu einer bestimmten Phase seines Lebens „beinahe wie Schopenhauer" studiert zu haben, und das „Mutterrecht" mit Sicherheit für seine Josephstetralogie benutzt hat (*s. M. Peltre*, Thomas Mann und J. J. Bachofen in Materialien..., 235–248). Thomas Mann protestiert nämlich in einer Lektüreanmerkung B.s mit folgenden Worten: „Und das Judentum? Israel? Abraham? (ebd. 244)." M. a. W. im Grunde hätte B. für seine These eines auf Zukunft und Geschichte ausgerichteten geistigen Paternitätsprinzips (gegen das Mutterprinzip) – vgl. bes. seine Darstellung der Entstehung des römischen Adoptionsrechtes („Das Mutterrecht", 323 ff) – keine bessere Stütze finden können als Jahwe, oder noch deutlicher, den islamischen Gott, besonders wenn er schreibt: „Auf der Zertrümmerung, nicht auf der Entwicklung und stufenweisen Reinigung des Materialismus ruht der Spiritualismus des einheitlich-väterlichen Gottes (ebd. 426)." Allerdings geht dies m. E. nur, wenn man das Argument auf seine rein typologische Seite begrenzt und *nicht* historisch liest. Die äußerst komplexe historische Dimension des hier zur Sprache Gebrachten, die an das Problem des Ursprungs des Monotheismus rührt, steht auf einem andern Blatt. Doch auch, wenn man die Gesamtheit der B.'schen Geschichtsphilosophie, einschließlich ihrer makro-mikrokosmischen Zuordnungen etc. nicht teilt, könnte man, in Weiterentwicklung der ideellen Struktur seiner These sagen: im Grunde ist es noch zu schwach in puncto Allâhs Schöpfertums von „geistiger" Vaterschaft zu sprechen – Allâh ist, auch was die Möglichkeit symboli-

Sein Schaffen, die Vorgehensweise seines „facere“[52], ist allerdings – und hier knüpfen wir an oben entwickelte Gedanken an – nicht mehr in Geschichten mitteilbar. Sein Schöpfungstun ermöglicht zwar Geschichte, bevor es sich mit Macht in ihrem Felde produziert[53], aber es ist per modum narrativum nicht faßbar, ist schlichtweg eingebunden in den Befehl (amr) „Es sei! (kun)“. Lebt der Mythos vom Erzählen, so stellt der monotheistische Schöpfungsbefehl gewissermaßen ein Erzählverbot dar. Der Bericht vom Sechstagewerk der Priesterschrift teilt uns mit, wie die dem göttlichen Befehl entsprungenen Dinge nacheinander ihren Platz finden, aufgestellt werden – wie die Leuchten eventuell von Gottes Hand selbst –, nicht, wie sie gemacht wurden[54]. Hier wird nicht eine Endlichkeit vor die andere geschoben, um das Chaos wie durch einen Deich einzudämmen. Stattdessen wird definitiv auf das Schöpferwort verwiesen, die Punktualität des Anfangs[55]. Dies dient nicht der Erklärung der Schöpfung, auch wenn ihr Autor nun identifiziert ist, sondern führt geradewegs in das „quia voluit“ des Augustinus oder das muslimische „in shâ'Allâh; als Siegel des Geheimnisses: „... Cur creavit caelum et terram. Die Frage ist... nicht gestellt, um eine Antwort zu geben sondern das Nachfragen schlechthin zu diskreditieren...[56].“ Der sohnlose Gott, sei es Jahwe oder Allâh, ist nicht nur der geschichtenlose Gott in bezug auf das Pantheon,

schen Sprechens angeht, im Gegensatz zum Gott des Judentums und erst recht des Christentums, kein Vatergott. Er schafft erst unter Verneinung der Vaterschaft und überwindet so erst die „Mutter“ (Magna Mater, sexuelle Schöpfung) und damit den *Mythos* überhaupt. Das wäre dann die höchste Form des von B. angesprochenen Spiritualismus. – Ebenso wäre es interessant, im Lichte B.s, der vor allem auch die rechtlichen Implikationen einer Religionsform studiert hat, die Rolle der Frau im Islam, in Religion und Gesellschaft, zu untersuchen. Denn gerade sie hätte nach B.s Schema die Lasten für die Errichtung des Monotheismus zu tragen. Der für den Sieg des unstofflichen Prinzips zu zahlende „Preis“ läge dann nicht nur auf Seiten des Einen Gottes, sondern auch der Frau. (Man sollte sich allerdings gerade in dieser Frage vor vorschnellen Schlüssen in Acht nehmen).

[52] Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae, I, Quaestio 45 a, I: Creare est aliquid ex nihilo facere.

[53] Zu verweisen ist aber auf die Unterschiede der „heilsgeschichtlichen“ Konzeptionen der drei monotheistischen Religionen: Messianismus, „Erfüllungstheologie“ im „Neuen Adam“ oder einfache Reiteration der monotheistischen Predigt bei „Einfrierung“ der Geschichte als Heilsgeschichte im Nullpunkt (vgl. *Mooren*, Islam und Christentum..., 28–29).

[54] Anders jedoch der Jahwist: z. B. Gen 2, 19: „So formte Gott ‚weiter' aus dem Akker alles Getier des Feldes und alle Vögel des Himmels...“, 2, 21, 22: „... dann nahm er eine seiner Rippen und füllte die Lücke mit Fleisch aus. Die Rippe aber, die er dem Menschen entnommen hatte, baute Jahwe Gott zu einem Weibe aus...“.

[55] „Die monotheistische Dogmatik wird alles auf die Punktualität des Anfangs in der Schöpfung zusammendrängen. Sogar das Sechstagewerk wird sie nur als allegorische Verständlichkeitsform des momentanen Befehlsaktes benutzen. Der Tendenz nach ist dies alles beschlossen in dem, was Augustin den ‚Schöpfungsstoß' (ictus condendi) nennt (*Blumenberg*, (Anm. 9) 145).“

[56] Ebd. 288; vgl. auch: „Ein Satz wie der, am Anfang habe Gott Himmel und Erde geschaffen, tut nichts dazu, dies unserm Verständnis näher zu bringen, sondern eignet sich vorzüglich, die Nichtzulassung weiterer Fragen mit dem Risiko der Anathematisierung gewagter Antworten einzuleiten (ebd. 288).“

als Preis für sein kompromißloses Allein-Sein, sondern auch in bezug auf die Welt. In diesem Sinn kennt der strikte Monotheismus, ungleich dem Mythos, keinen „Kosmos", sondern statt dessen „Werk Gottes" (Sure 13, 16) und Geschichte, beides seinem unauslotbaren Willen unterworfen. Unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Willens gilt sogar noch für das Christentum:

> Solche Sätze, wie der des Verkündigungsengels bei Lukas ad Mariam oder der über den Schöpfungsgrund bei Augustin, sind reine Ausschließungen jeder narrativen Lizenz. Sie sind schon die Vollendung des Dogmas, was auch immer noch definiert werden mochte...[57].

3. Der spekulative Versuch der Entmachtung der Allmacht

Den Gott sohnlos machen heißt, dem Menschen das Material nehmen, über Gott und sein Verhältnis zur Welt Geschichten zu erzählen, ist Verbot von Theogonie und Kosmogonie. Aber nur der – aus mythologischer Sicht – so in die „Einsamkeit" gesetzte Gott ersteht einem Phönix gleich über dem Abgrund seiner „Mutilation" zu neuem Leben, zu absoluter Freiheit und Allmacht. Vorbei ist die unter dem Regime der göttlichen Gewaltenteilung mögliche und nützliche Haltung des Menschen, daß man sich die Götter vom Leibe halten soll, daß es für die Balance der Kräfte und damit für das Gleichgewicht des Kosmos gut ist, wenn die Götter in nicht endendem Zwist miteinander beschäftigt sind – vorausgesetzt, keiner gewinnt die Überhand über den anderen, vorausgesetzt auch, das Gleichgewicht ist rituell nachvollziehbar, aktualisierbar und kann im Erzählen gegenwärtig gehalten werden. – Von nun an ist die einzig entscheidende Instanz für Mensch und Welt der Eine Gott, er nur ist wichtig für den Menschen. Angesichts des monotheistischen Gottes setzt das prophetische Wort den Erzählmodus außer Kraft. Die Kommunikationsform zwischen Gott und Mensch heißt jetzt Gesetz (Sharî'a oder Thora), die Kultform Anbetung ('ibâda), die innere Haltung Islâm, Vertrauen und Unterwerfung.

Das prophetische Wort ist nicht das Dogma selbst, es ist, von der Mythologie her gesehen, der Schwertstreich der „Mutilation" Gottes, positiv formuliert: das Freisetzen von Freiheit und unbeschränkter Macht auf dem Boden absoluter Selbstgenügsamkeit. Obwohl selbst nicht das Dogma, so stellt das prophetische Wort diesem doch seine bleibende Aufgabe. In der kompromißlosen Behauptung des göttlichen „kun"/„fiat" kann dieses Wort vom Dogma nie mehr eingeholt werden. In diesem Sinn ist es dessen Vollendung, aber auch, wie Blumenberg richtig noch hinzufügt, Keim seiner Zerstörung zugleich[58].

[57] Ebd. 288.
[58] Vgl. ebd. 288.

Denn die auf das prophetische Wort folgende Dogmatik, die theologische *Spekulation*, ist der letztlich zum Scheitern verurteilte Versuch, bei Beibehaltung der Idee der absoluten Allmacht, dem Menschen einen übersehbaren, ja sogar kalkulierbaren Raum zu schaffen, einen Zwischenraum zwischen Gott und sich selbst, in dem er sich mit sicherem Erwartungshorizont bewegen kann. Wenn es Sinn des Mythos war, mit der Welt *fertig* zu werden, so ist es Sinn der Spekulation, mit der Allmacht und Freiheit Gottes *fertig* zu werden. Lebte der Mythos von der Aufforderung zum Erzählen, so lebt die Spekulation von dem Gebot zu *denken*. Auf das prophetische Erzählverbot folgt das dogmatisch-spekulative Denkgebot[59]. Dies wird nirgendwo deutlicher als in der Geschichte der islamischen Theologie selbst, besonders in der Denkrichtung, die den Namen Mu'tazila trägt[60].

Die Mu'taziliten sind die Vorkämpfer sowohl der Gerechtigkeit als auch der Einheit Gottes (ahl al-'adl wa at-tawḥîd), und das vor allem in Gegenrichtung zu jeder Art dualistischen Denkens (Manichäismus, alt-persische Religion etc.), wie auch gegen jede Art von „Verselbständigung" der Attribute Gottes, wie sie in ihren Augen etwa in der allgemein verbreiteten Vorstellung vom ewigen, ungeschaffenen Wort Gottes (Koran) vorliegt – was indirekt heißt, daß die Trinität

---

[59] Es dürfte klar sein, daß wir es hier mit einem Begriff von Spekulation zu tun haben, der seine ganz spezifische Note von der Problematik des „puristischen" Monotheismus her erhält, wie er uns besonders im Islam entgegentritt, so daß der Begriff sich nicht unbedingt mit dem deckt, was christlich-platonische Tradition ihm unterzulegen pflegt. Denn nur ein radikaler Monotheismus kann die Ausgangslage für eine derartige Konfrontation Denken – Allmacht schaffen, wie sie im folgenden entwickelt wird. In dem Moment, wo der Schöpfungswille, in dem sich die Allmacht Gottes vornehmlich ausdrückt, *gleichermaßen* als Erlösungswille gedacht wird – wobei das Geheimnis von Schuld und menschlicher Freiheit bestehen bleibt – ändert sich auch der Spekulationsbegriff (vgl. auch Anm. 77).

[60] Zu Lehre und Geschichte der Mu'taziliten vgl. u. a. *F. M. Pareja* in Zusammenarbeit mit a., Ismalogie, Beirut 1957, 702–705; *H. Laoust*, Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane, Paris 1965, 101–111. *A. N. Nader*, Le système philosophique des Mu'tazila. (Premiers penseurs de l'Islam), Beirut 1956; *L. Gardet* u. *M.-M. Anawati*, Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de théologie comparée, Paris 1970, 39–52; *F. Gabrieli*, La „Zandaqa" au Ier siècle abbasside, in: L'élaboration de l'Islam, Colloque de Strasbourg, 12–14 juin 1959, Paris 1961; *R. Caspar*, Cours de Théologie Musulmane, Institut pontifical d'Etudes Arabes, Rom 1968, 47–52; ferner die Arbeiten von *J. van Ess*, *M. Bernard* und bes. *D. Gimaret*, von letztgenanntem Autor z. B. Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et Arguments, in: StIsl 40 (1974) 5–73; vgl. auch ebd. die arabische Literaturangabe 9. Uns geht es nicht um eine Gesamtdarstellung dieser Denkrichtung und konkurrierender Bewegungen, sondern nur um einige Hinweise, die für unser Thema interessant sind. – Zum Namen „Mu'tazila" sei noch kurz erwähnt, daß er soviel wie „Dissidenten" bedeutet: der Gründer der Bewegung, Wâsil Ibn 'Aṭa († 748), soll sich von einem gewissen Hasan al-Baṣrî getrennt haben (i'tazala), wegen der Frage des juristischen Status des schweren Sünders. Die Auffassung Wâsils war, ein solcher sei weder absolut gläubig, noch absolut ungläubig, sondern zwischen beiden Positionen: fî manzilatin bayna al-manzilatayn.

erst recht keinen Platz in ihrem Denken besitzt. Derartige „Attributenverselbständigung" ist Polytheismus (širk).

Das Programm „Gerechtigkeit und Einheit Gottes" bezeichnet genau das von uns soeben angedeutete Spannungsfeld der theologischen Spekulation. Spekulation (an–naẓr) ist erste Muslimpflicht in nachprophetischer Zeit, da die Existenz Gottes eine zu beweisende ist[61], aber nicht die Existenz irgendeines Gottes, sondern des *Einen* Gottes. Damit ist das Problem der Allmacht, des Willens Gottes gestellt. Dieser Gott verdiente aber nicht den Namen Gott, wäre er nicht gerecht. Damit ist für die Spekulation als Aufgabe angedeutet, was wir das Schaffen eines sicheren Erwartungshorizontes für den Menschen nannten, die Organisation eines kalkulierbaren Zwischenraumes zwischen Gott und Mensch, das *Fertig*-Werden mit Gottes Allmacht. Dazu dient zunächst die Definition dessen, was Gerechtigkeit ist – jedenfalls, sei es zum Nutzen oder Schaden, wie im Falle der Strafe – eine *gute* Tat (fi'l ḥasan) und im Falle Gottes ganz besonders die Leugnung jedes Zwanges oder Hingezogenseins zu Schlechtigkeit, Gemeinheit etc.: „... daß Gott nicht das Gemeine/Schlechte tut oder es vorzieht, und er nicht „kneift", wenn es um seine Pflicht geht, und daß all seine Taten gut sind[62]." Gottes Pflicht ist es, das Recht des Menschen zu „vervollständigen", gewissermaßen auszubauen[63], im Klartext: er unterliegt der Pflicht zur Belohnung, bzw. Kompensation ('iwaḍ); die Leiden des Gerechten, unverdient, aber aus der Perspektive Gottes nützlich für ihn, müssen im Jenseits ausgeglichen werden. Auch die Leiden der Tiere und der kleinen Kinder sind hier miteinbezogen. Auf keinen Fall darf so etwas wie „Gnade" ins Spiel gebracht werden, da auf diese Weise das Gerechtigkeitsmodell – aufgefaßt als Belohnungsmodell und basierend auf der Wahlfreiheit des Menschen – aus den Fugen gerät[64]. Die Intervention der Gnade wäre im übrigen ein Akt, mit dem Gott seine eigene Schöpfung desavouierte. Es würde unterstellt, Gott hätte es eigentlich noch besser machen können, als er es gemacht hat. Die Welt ist aber, wie bei Leibniz, die beste aller möglichen Welten. Die Zuerkennung von Privilegien und Gnaden widerspricht dem offen. Die normalen Pflichten, dem Menschen mit Aussicht auf Belohnung auferlegt, sind „Gnade".

Spekulation nimmt hier die Form einer rigorosen Theodizee an, die, neben allem Eifer für die Sache des Einen Gottes, dem Ziel dient,

---

[61] Vgl. *Mânkadîm Sheshdîv,* Sharh al-usûl al-khamsa (= Erklärung der Fünf Prinzipien), Hrsg. *A. K. 'Uthmân,* Kairo 1965, (wo M. Sh. die Lehre seines Meisters 'Abd al-Jabbâr wiedergibt), S. 39.

[62] Ebd. 301.

[63] Vgl. ebd. 301.

[64] Sollte doch einmal Gott auch einem Ungläubigen die „Gnade" zukommen lassen, zum Glauben zu finden und das Gute zu tun, so ist sein Verdienst auf jeden Fall geringer, als wenn er aus „eigener" Kraft zur Bekehrung gefunden hätte.

das „Interesse" des Menschen zu wahren, seinen Erwartungshorizont zu sichern. Dies wird z. B. deutlich anhand jener berühmten Geschichte der drei Brüder, mit der Ash'arî (geb. 873/4), der spätere Gegner der Mu'taziliten, seinen Meister Jubbâ'î († 915/6), Chef der Mu'taziliten von Baṣra, konfrontiert:

> Nehmen wir drei Brüder an. Der eine stirbt im Erwachsenenalter, im Gehorsam Gott gegenüber. Der zweite ebenfalls im Erwachsenenalter, aber im Ungehorsam. Der dritte stirbt, noch bevor er von seiner Vernunft Gebrauch machen kann. Was wird aus ihnen?
> Jubbâ'î antwortet: der erste erhält das Paradies zur Belohnung, der zweite erduldet die Höllenstrafe, der dritte wird weder belohnt noch bestraft[65].

Die aus diesen Zeilen sprechende „Sorge" um die Gerechtigkeit Gottes hat für die Theologie weitreichende Folgen. Es gilt, Gott von der Verantwortung für das Übel und Leid in der Welt freizuhalten. Eine dualistische Theologie kann hier die Kompetenzen verteilen – auf ein gutes und ein böses Prinzip. Nicht so der konsequente Monotheismus. Er könnte allerdings den „existentialistischen" Weg Hiobs einschlagen, der zwar gegen den Rat seiner sogenannten Freunde Gott selbst für das Übel verantwortlich macht (z. B. Kap. 16): „Fürwahr, jetzt hat Gott mich zermürbt! (v. 7)", aber auch (19, 25) bekennt: „Ich weiß, mein Rächer lebt!". Doch Hiobs existentialistisches Glaubensdrama ist rational nicht genug kontrollierbar. Die Spekulation der Mu'taziliten geht anders vor, und zwar mittels einer Reflexion über das, was Gottes Wille (irâda) ist. Anstatt, wie gemeinhin durchgeführt, eine Korrelation zwischen diesem und allem was *existiert*, herzustellen, wird der Wille Gottes strikt an das gebunden, was er *befiehlt*. In bezug auf Gottes Willen kann der Mensch nur sicher sein bei ausdrücklich empfohlenen Akten im Felde des Gehorsams und der Anbetung. Auf diese Weise soll Gott vom Schlechten in der Welt freigehalten werden.

Auf derselben Linie liegt auch der strikte Antinominalismus der Mu'taziliten. Es ist für sie im allgemeinen nicht denkbar, daß Gott für die Qualitäten einer Sache verantwortlich ist. Um es einfach auszudrücken: im sogenannten „Nichts" (al-'adam) sind die Dinge ihrer Essenz nach vorpräpariert – dieses „Nichts" hat also nichts mit modernem Nihilismus zu tun, es ist eher das sprachlich notwendige Korrelat für den logischen Begriff der Möglichkeit – und die Schöpferkraft Gottes beschränkt sich darauf, sie sozusagen nur noch in die Existenz zu „schieben" – nur Gott kann Körper machen –, so daß Gott nicht einmal mehr im kompromißlosen, unumschränkten Sinn als „Schöpfer", sondern eher als „Existentiator" (muḥdith) fungiert.

Entstände der Einheit Gottes kein Gegengewicht in der Gerechtigkeit, so wäre der Mensch der Allmacht Allâhs schonungslos ausgelie-

[65] *Vgl. Gardet* u. *Anawati*, Introduction..., (Anm. 60) 53, Anm. 3.

fert. Die Spekulation versucht in einer für den Menschen günstigen und vor allem verstehbaren Weise mit der durch das prophetische Wort geschaffenen Lage fertig zu werden[66]. Sie richtet sich an den Intellekt ('aql) des Menschen, ihr Material ist das Denken. Sie geht argumentativ-dialektisch vor, aber nicht im Sinne des Aristoteles, sondern eher der Stoiker[67]. Die Theologen heißen im Islam eigentlich die „Diskurseure" (mutakallimûn), Theologie Diskussion (kalâm). Das ständig gebrauchte Mittel ist dabei die Analogie (qiyâs).

Als Nicht-Philosophen im aristotelisch-platonischen Sinn intendieren die Theologen keine analogia entis, sondern eher eine analogia voluntatis. Gott wird nicht unter dem Gesichtspunkt des Seins, sondern des Willens definiert, auf Grund des Interesses an der göttlichen Gerechtigkeit. Dabei entsteht aber die Frage, ob man Sein und Wille trennen kann, zumal unterstellt wird, daß es in der „Natur" des Willens zwischen Gott und Mensch keinen Bruch gibt, oder anders, ob

---

[66] Der Koran liefert erwartungsgemäß keine Theorie über die Allmacht Gottes oder die Willensfreiheit des Menschen. Er ist in diesem Sinn kein verbum rationale, sondern ganz und gar „eiferndes Wort", Parteinahme für Allâh. So kommt es, daß wir im Koran beides finden: ein Offenhalten der Freiheit des Menschen, bzw. Verse, die nahelegen, der Unglaube gehe auf Kosten des Kâfir (Ungläubigen), wie solche, die alles in Gottes Aktion beschlossen sehen. Zum ersten s. Sure 2, 256: „In der Religion gibt es keinen Zwang... Der rechte Weg (des Glaubens) ist (durch die Verkündigung des Islam) klar geworden (so daß er sich) von der Verirrung (des heidnischen Unglaubens deutlich abhebt)... 257. Gott ist der Freund derer, die gläubig sind. Er bringt sie aus der Finsternis hinaus ins Licht. Die Ungläubigen aber haben die Götzen zu Freunden. *Die* bringen sie aus dem Licht hinaus in die Finsternis...". Zum zweiten s. Sure 5, 41: „... Und wenn Gott von jemand will, daß er der Versuchung erliegt, vermagst du gegen Gott nichts für ihn auszurichten. Das sind die, denen Gott das Herz nicht rein machen wollte. Im Diesseits wird ihnen Schande zuteil, und im Jenseits haben sie eine gewaltige Strafe zu erwarten." Ferner Sure 6, 125: „Und wenn Gott einen recht leiten will, weitet er ihm die Brust für den Islam. Wenn er aber einen irreführen will, macht er ihm die Brust eng und bedrückt...". Das prophetische Wort bricht nicht das Siegel des Mysteriums (ghayb) Gottes. – In dieselbe Richtung geht auch die Tradition, wie sie aus der Hadîth-Sammlung (Sammlung von Prophetenworten und -handlungen) spricht. Dort wird in der Sektion über die Einheit Gottes immer wieder sein „Wissen des Geheimnisses" betont, u. a. sein Wissen um die „Stunde" (der Auferstehung), um Geburt und Tod eines jeden Einzelnen etc. Ferner wird in der Sektion über die Vorsehung (qadar) sehr stark das deterministische Element herausgestrichen, daß das „Buch" allen Taten des Menschen vorangehe, Paradies und Hölle schon im Mutterschoß aufgezeichnet sind. Allerdings findet sich dort auch auf die Frage, ob man dann überhaupt noch Vertrauen haben könne, das Prophetenwort: Handelt , und alles gereicht euch zum Besten! (Vgl. z. B. *Bukhârî*, Kitâb al Jâmi' aṣ-ṣahîh, u. a. konsultierbar in *A. Fischer*, Arabische Chrestomathie, Leipzig 1948, 151–160). Dasselbe Nebeneinander von Vorsehung und Eigeninitiative, gleichzeitig behauptet ohne den Versuch einer denkerischen Versöhnung, findet sich auch häufig bei modernen Muslims, wie z. B. bei dem prominenten indonesischen Reformer Ahmad Hassan von der „Persatuan Islam"-Bewegung (vgl. *H. F. Federspiel*, Persatuan Islam. Islamic Reform in twentieth century Indonesia, Ithaca N. Y. 1970, 31–33).

[67] „. . . die Logik des kalâm (Theologie, Th. M.) ist nichtaristotelisch, sie ist stoisch – oder, um vorsichtiger zu sein: die Logik des kalâm steht den Stoikern näher als Aristoteles. Aristoteles war in den ersten Jahrhunderten des Islam das Privileg der Philosophen (falâsifah) . . . (*J. v. Ess*, Skepticism in Islamic Religious Thought, in: God and Man in Contemporary Islamic Thought, Hrsg. *Ch. Malik*, Beirut 1972, 83–98, hier 94).

man Ontologie und Methodologie trennen kann. Methodologisch betrachtet werden nämlich die Attribute Gottes vom menschlichen *Sein* (kawn) her erschlossen[68].

Zwar haben die Mu'taziliten von allen islamischen Theologenschulen am entschiedensten gegen grobe Anthropomorphismen gekämpft (der Thron Gottes, seine Hände, die visio Dei etc.), scientia, potentia und subsistentia Dei unterscheiden sich durchaus von den entsprechenden menschlichen Attributen[69]. Dennoch hat sie das nicht vor einem eindeutigen Überziehen der Analogie in Sachen Gerechtigkeit zugunsten der menschlichen Komponente bewahrt – oder besser in Richtung auf das, was sie für das Beste des Menschen hielten. Wenn wir oben andeuteten, daß das prophetische Wort die absolute und alleinige Wichtigkeit des Einen Gottes herausstreicht, so liegt in der Spekulation offensichtlich der Versuch vor, trotz aller Verteidigung der Einheit, will heißen Allmacht, des eigentlichen prophetischen Erbes also, auch dem Menschen eine Wichtigkeit zu sichern, oder genauer: eine solche, die anderer Natur ist als die in der Rücknahme des Opfers des Abrahamsohnes bezeugte (Sure 37, 99 – 111). Dieser im Namen des Denkens unternommene Versuch mußte scheitern. Nicht nur Höhepunkt der dogmatischen Spekulation, sondern auch Grund für ihr letztliches Zerbrechen ist die prophetische Verkündigung des göttlichen Fiat, weil das Denken mit der Allmacht Gottes

---

[68] Die klassische Stelle für eine Argumentation, die auf der analogia voluntatis aufgebaut ist, findet sich beim Beweis, über die Unmöglichkeit, daß es zwei Götter aufeinmal geben kann. Unter der Voraussetzung, daß ein zweiter Gott genauso wie Allâh ewig sein müßte, und daß die Teilhabe an diesem für die Göttlichkeit entscheidendem Merkmal auch die Teilhabe an allen anderen Wesensattributen nachsichzieht, müßten beide Götter gleichermaßen potens (qâdir) sein. Hier jedoch ist automatisch eine *Konkurrenz*situation unter dem Gesichtspunkt der Willensverschiedenheit voraussehbar, denn qâdir-sein über eine Sache bedeutet auch qâdir-sein in bezug auf ihr Gegenteil. Befiehlt nun der eine Gott Ruhe und der andere Bewegung, so ist derjenige wirklich Gott, der sich durchsetzen kann. Der Verlust der Göttlichkeit eines Konkurrenten ist so sicher, wie der Ausgang des Kampfes von Zayd mit dem Löwen. – Daß es sich um eine analogia voluntatis handelt, wird auch dadurch nicht abgeschwächt, daß behauptet wird, der Grund für die Unterschiedlichkeit der beiden Willensäußerungen sei in der Unterschiedlichkeit der zum Handeln anregenden Inzitationen (ad-dâ'î) zu suchen (vgl. *Mânkadîm Sheshdîv*, Sharh al-usûl al khamsa, 278–283).

[69] Vgl. z. B. *Osman Yahya*, Àt-tawhîd wa tahrîr ad-damîr al-insânyy tahta daw al-islâm (= Einheit und Befreiung des menschlichen Bewußtseins im Lichte des Islam), in: God and Man (Anm. 67) 167–190, hier 187. – Die Attribute unterscheiden sich jedoch nicht in ihrer logisch-funktionalen Qualität, sondern der Unterschied ist eigentlich in der Körperlosigkeit Gottes fundiert. So heißt es bei der Begründung der Selbstgenügsamkeit Gottes (al-ghanyyu), daß sie auf dem Freisein von Not (hâja) aufgebaut sei. Not sei aber durch Wünschen und Verabscheuen gekennzeichnet, was wiederum Wachstum und Abnahme bedeute. Diese Phänomene sind an den Körper gebunden. Gott aber ist körperlos, also frei von jeder Not. Scheich Abû Hâshim, Sohn des schon genannten Schulchefs in Basra, Jubbâ'î, liefert für diese Argumentation eine Erklärung, die für das diskursive, von der Diskussion lebende Vorgehen der Theologen nicht untypisch ist – die Argumente sind oft handfest, bis zur Banalität –: „. . . wenn ein Mensch erlangt, was er wünscht, so wird sein Körper dick. Wenn er bekommt, was er verab-

nicht fertig werden *kann*. Wir brauchen hier nur auf die Fortsetzung der dem Jubbâ'î von seinem Schüler Ash'arî vorgelegten Geschichte zu verweisen. Denn Ash'arî gibt im Anschluß an Jubbâ'îs Antwort folgendes zu bedenken:

> Mag sein. Aber wenn der Dritte sagt: „Oh Herr! Warum hast du mich als Kind sterben lassen und mich nicht leben lassen, damit ich dir gehorche und ins Paradies eingehe?", was wird der Herr dann antworten? Jubbâ'î: der Herr wird sagen: „Ich weiß, daß, wenn du erwachsen geworden wärest, nicht gehorcht hättest und in die Hölle gekommen wärest; also war es das Beste für dich, als Kind zu sterben." Darauf antwortete Ash'arî: und wenn der Zweite sagte: „O Herr! Warum hast du mich nicht als Kind sterben lassen, so wäre ich nicht in die Hölle gekommen" – was wird der Herr dann sagen? Jubbâ'î blieb stumm, und Ash'arî verließ die Mu'taziliten[70].

Das war jedoch nicht das Ende der Spekulation. Denn auch Ash'arî und seine Schüler sahen sich gezwungen, wenigstens eine Minimalformel zur Rettung der Willensfreiheit aufrechtzuerhalten, d. h. das Prinzip der menschlichen Verantwortlichkeit als Korrelat zur Möglichkeit der Belohnung. Diese jedoch ist die „Hoffnung" der Vernunft auf ein Minimum an Kalkulierbarkeit angesichts der Allmacht Gottes. Viel blieb zwar nicht mehr übrig, denn Gott schafft nun die Akte des Menschen, dieser kann sie sich allerdings zu *eigen* machen (Prinzip des iktisâb). Rational kann diese Lösung jedoch nicht befriedigen. Denn entweder schafft Gott oder er erschafft nicht. Iktisâb ist aber das unaufgebbare Minimal-*Postulat* des Denkens, will es nicht völlig am Willen Gottes zerbrechen[71].

---

scheut, so wehrt er sich dagegen, bis ihn Dünnsein und Schwachsein befallen. Das ist der Beweis dafür, daß Wachstum und Verminderung in die ‚Abteilung' Wünschen und Verabscheuen gehören (in: *M. Sheshdîv* (Anm. 61) 214, zum Ganzen 213 ff)." – Allerdings benötigt die Selbstgenügsamkeit als erste Bedingung ihrer Ermöglichung, hierin allen anderen Attributen (sifât) Gottes gleich, das Lebendigsein (hayy) ihres Trägers. Genauso wie beim Menschen sind bei Gott Mächtig-sein (qâdir), Wissend-sein ('âlim) etc. an das Lebendig-sein gebunden: „Erstens, daß Gott wissend und mächtig ist; zweitens, daß er dies nicht ist, ohne lebendig zu sein (ebd. 161; vgl. hierzu auch 160–167)." Der Unterschied besteht aber wiederum darin, daß der Mensch dies nur mittels eines Körpers, Gott aber ohne einen solchen verwirklichen kann. Die Attribute sind für die Mu'taziliten im menschlichen Bereich immer an einen Ort, Rezeptakel (maḥall), gebunden, logisch betrachtet besitzt sie der Mensch nur per modum participationis, was sie so ausdrücken: er ist sciens *mittels* einer scientia, potens *mittels* einer potentia ('âlim bi 'ilm, qâdir bi qudra), Gott aber auf Grund seiner *substantia* (lidhatihi; vgl. ebd. 162). Damit wird auch jeder regressus ad infinitum ausgeschlossen. (Zur klassischen Abwehr eines solchen vgl. ebd. 181–182 in bezug auf die Ewigkeit [qadîm] Gottes, um eine unendliche Kette von Schöpfern zu vermeiden). Die Substanz schneidet den regressus ab, denn sie hat das letzte Wort, ist aber auch das Letzte und Äußerste, was menschliches Denken von Gott aussagen kann. Die Attribute sind nur Beschreibungsweisen der Substanz, keine von ihr getrennten Entitäten. Dieses göttliche Besitzen der Eigenschaften, nicht als erworbene, fremdbestimmte, sondern qua Substanz, schließt aber nicht aus, daß ihre inhaltliche Füllung dem Menschen abgeschaut ist: potens-sein, Bedingung für jede Schöpfertätigkeit, heißt der wirklichen Realisierung eines Aktes fähig sein (vgl. ebd. 151 ff), sciens-sein bedeutet, daß dieser Akt gut, perfekt (muḥkam) ist, wie die Erschaffung der Tiere, die Sphärenkonstruktion, das Ordnen von Sommer und Winter (vgl. ebd. 156 ff).

[70] *Gardet* u. *Anawati* (Anm. 60) 53 Anm. 3.

[71] Zu Ash'arî und dem Ash'arismus vgl. u. a. *Pareja*, Islamologie, 705–706. *Gardet u. Anawati*, 53–62; *H. Laoust*, Les Schismes dans l'Islam, 128–130.

Schließlich sei noch erwähnt, daß auch die originelle Aspekt-Theorie der nach Abû Manṣûr al-Mâturîdî (Samarqand, † 944) benannten Schule, wonach Gott und Mensch Simultanschöpfer des Aktes sind, aber unter verschiedenen Aspekten (ikhtilâf al-jihât), bzw., wie es später heißt, ein Akt zwei Autoren haben kann – einige Theologen dieser Schule vertreten sogar die Auffassung vom Ungeschaffensein (durch Gott) des menschlichen Willens – zwar mehr befriedigt als Ash'arîs Vorschlag[72], aber im Grunde das zur Sprache gebrachte Problemfeld auch nur, wenn auch auf geschickte Weise, formal bereinigt. *Fertig* mit der durch den Monotheismus gegebenen Allmacht Gottes wird auch dieser Ansatz nicht.

Eigentlich bleibt dem Denken nach einem langen mühseligen Weg nichts anderes übrig als das berühmte „bi-lâ-kayf" zu konstatieren, was soviel heißt wie: ohne Kommentar, über das „Wie" weiß man nichts[73]. Die Position des denkerischen Anspruchs scheint sinnvoll, aber seine Durchführung unmöglich[74]. Nicht umsonst spricht der schon genannte Osman Yahya gegen Ende seiner Ausführungen über die Mu'tazilitentheologie von einem „Brunnen ohne Wasser[75]". So jedenfalls sieht es der Gläubige, der bei der Betrachtung der reinen, von allen Polytheismen befreiten Substanz Gottes, doch weniger auf die von der Spekulation geforderte und „erarbeitete" Gerechtigkeit Gottes setzt, als vielmehr auf den Spuren Abrahams sein Heil im Islâm, der vertrauensvollen Unterwerfung in den Willen Gottes sucht, und

[72] Zu Mâturîdî und seiner Schule sowie zum Problem des „Archeaktes" Gottes („ewiges" Schaffen Gottes, takwîn) s. bes. die Arbeiten am Seminar für Islamologie an der Ecole pratique des Hautes Etudes, Ve Section, Paris-Sorbonne, von *D. Gimaret.*

[73] Das „bi-lâ-kayf" wurde in der islamischen Theologie vor allem von Ibn Ḥanbal († 855), einem unversöhnlichen Gegner der Mu'taziliten, in bezug auf die im Koran vorkommenden Anthropomorphismen gebraucht. Es meinte die Haltung, dergleichen ohne weiteren Kommentar einfach zu akzeptieren. Es wurde auch von den Ash'ariten übernommen, aber mit dem Zusatz: „Unter Ausschluß von Ähnlichkeiten" (wa-bi-lâ tashbîh). Vgl. hierzu *Pareja* (Anm. 60) 706.

[74] Das hat im übrigen die Dogmatiker nicht daran gehindert, sich gegenseitig zu anathematisieren. Der Name der Mu'taziliten ist sogar mit einer der brutalsten Inquisitionsepochen der islamischen Geistesgeschichte verbunden. *Blumenberg,* (Anm. 9) 264 ff, hat auf den ständigen Zwang der Dogmatiker hingewiesen, sich ausweisen zu müssen, definieren zu müssen: „Wer Kirche sein würde, entschied sich dadurch, wer die Definitionsgewalt – auch im Bündnis mit der staatlichen Macht – gewann (ebd. 265)." Anders als der Mythos, lebt diskursiv-dialektisches, mit Definitionen beschäftigtes Denken, nämlich vom *Ausschließen,* Ausgrenzen, nicht nur in bezug auf seine Objekte, sondern auch anderen Subjekten gegenüber, die nun Häretiker werden können. Nicht umsonst kommt das arabische Wort für Definition, „taḥdîd", von „ḥadda", schärfen, ausgrenzen und „ḥidda" heißt nicht nur Schärfe, sondern auch Gewalt und Jähzorn. – Auf die zerstörerische Funktion des dialektisch-diskursiven Vorgehens im griechischen Raum hat in jüngster Zeit auch *G. Colli,* Die Geburt der Philosophie, Frankfurt/M 1981, hingewiesen. Daß im übrigen ein auf derartigen Prämissen beruhendes Denken der ideale Partner einer gewissen Vorstellung von Mission ist, liegt auf der Hand (vgl. *Blumenberg,* Anm. 9, 266).

[75] Vgl. ebd. 186.

das trotz des Damoklesschwertes der Allmacht. Die Wichtigkeit des Menschen scheint ihm dort dennoch besser aufgehoben zu sein.

Dieser Wichtigkeit hatte sich das prophetische Wort Israels, hierin über den Islam hinausgehend, schon immer in der Bundes- und Erwählungstheologie versichert. Sein Monotheismus war von Anfang an mehr exklusiv im Sinne der Beschränkung auf Israel und nur indirekt universalistisch, d. h. wenn *alle* Völker gemeint waren (so bei Jes 2, 2 – 5), so doch in Hinblick auf die Wallfahrt zum Berge des Herrn[76]. Erst mit dem Christentum wurde Gott wirklich ein Gott für alle, aber um den Preis der Aufgabe des Judentums als Religion. Die Rolle des Erwählungsgedankens, des „Fertigwerdens" mit dem Monotheismus, übernahm nun die Inkarnation. Hindurchgegangen durch das prophetische Feuer des Alten Testamentes gilt aber auch für das Christentum das Verbot mythischen Erzählens. Auch christliche Spekulation über den Einen Gott und damit indirekt über seine Allmacht, d. h. über das, was die griechischen Kirchenväter die „Monarchie" des Vaters nannten, tritt unter dem Gebot des Denkens an, allerdings immer im Gravitationsfeld der Inkarnation[77].

Wenn aber die Menschwerdung und nicht die Selbstgenügsamkeit des Einen Gottes zentrales Thema christlicher Spekulation ist, dann entsteht das Problem, daß der „Gott, dem Ehe und Verwandtschaft verboten waren, weil ihn das wieder in die Geschichten, statt in die Geschichte geführt hätte,... nun dennoch einen Sohn (hatte), dessen Menschwerdung beides zu vereinigen schien[78]." Strikter Monotheismus läßt sich denken, aber kann man vom *Sohn* Gottes eigentlich anders als *erzählen*? Das spekulative Sich-Bemächtigen des Sohnes, der christlicherseits die Garantie und damit auch die denkerische Grundform des Ausgesöhntseins mit der Allmacht Gottes darstellt, hat in der Theologie – eben wenn es in ein Sich-Bemächtigen ausartete – zur spirituellen Austrocknung der Trinitätslehre geführt[79]. Anderer-

[76] Universalistischere Texte finden sich in Jes, Kap. 40–55 (Deuterojesaja). Ebenso kann man in diesem Sinn den Schöpfungsbericht und den Noebund (Ende der Sintflut) deuten.

[77] Damit wollen wir sagen, daß die Ausgangslage der christlichen Spekulation, als ein Denken, das mit dem Problem der Allmacht Gottes beschäftigt ist, von Anfang an eine andere als im Islam war. Nicht nur in dem Sinn, daß dieses Denken schon immer unter dem Einfluß der griechischen Philosophie und der neuplatonischen Mystik stand, sondern auch deswegen, weil – von der Inkarnation her –, christliche Spekulation nicht nur die Allmacht, sondern auch die Erlösung zum Thema hatte, was ihr Bündnis mit der Mystik überhaupt erst ermöglichte. Eine Konfrontation Denken – Allmacht ist daher eigentlich immer schon durch die Erfahrung der Kenose Gottes abgeschwächt, ja bis zu einem gewissen Grade sogar „entschärft". Das reine Denken der Allmacht, Spekulation im islamischen Sinn also, ist christlicherseits immer unvollständig, wenn es nicht Teil einer trinitarischen Dynamik ist. Für die christliche Theologie, die spezifisch christliche „Gottesrede", entsteht aber dadurch eine weitaus unkomfortablere Situation als es diejenige ist, die für den islamisch-theologischen Diskurs kennzeichnend ist. Darauf will das Folgende kurz hinweisen.

[78] *Blumenberg*, 158.

[79] Vgl. *Mooren*, Islam und Christentum..., 10.

seits gilt aber: „Das Dilemma der christlichen Dogmengeschichte liegt darin, einen trinitarischen Gott zu definieren, aus dessen Pluralität keine mythische Lizenz folgen darf[80]."

Wird ipso facto alles, was über die Einheit, die Selbstgenügsamkeit Gottes hinausgeht, zum Mythos[81]? Dem muß nicht so sein, vorausgesetzt, es ist kein mythisches Erzählen, sondern ein Erzählen in *Gleichnissen*, vorausgesetzt auch, Theologie brächte es (wieder) fertig, sich in *Weisheit* zu verwandeln, nicht gegen Spekulation im hier angesprochenen spezifischen Sinn, oder allgemeiner: nicht gegen das Denken überhaupt, aber über es hinaus[82]. Andernfalls droht jeder auf das prophetische Wort gegründeten monotheistischen Theologie, sowohl der islamischen, wie auch der jüdischen und christlichen, das Abgleiten in Ideologie und politische Dämagogie, sei es im Gewande von Fundamentalismus und Integrismus, Zionismus oder (Neo)-Kolonialismus, in der Form marxistischen oder kapitalistischen Sendungsbewußtseins. Und jede der großen monotheistischen Religionen ist bisher noch der Versuchung erlegen, spekulatives Wissen um die Allmacht Gottes in ideologisch-politische Allwissenheit umzuwandeln, aus dem Ende der mythischen Gewaltenteilung die Legitimation zur Theokratie im geistigen wie weltlichen Bereich herauszulesen.

[80] *Blumenberg*, 290.

[81] So wohl *Blumenberg*, 276 ff.

[82] Es sei darauf hingewiesen, daß das Ziel der christlichen „theoria" eigentlich immer auch darin bestand, nicht nur zu denken, sondern, der Tendenz nach, die denkerische Tätigkeit der Kontemplation und damit der Weisheit unterzuordnen, wie auch noch bei einigen großen späteren Theologen, einem *Bonaventura* z. B. (vgl. Itinerarium mentis in Deum). Aber eben nur der Tendenz nach. Es blieb nicht aus, daß sich das denkerisch-technische Element immer mehr verselbständigte und verhärtete, ja vielleicht sogar verselbständigen mußte, eingedenk der Natur und des Machtanspruchs diskursiver Rationalität (vgl. *G. Colli)*, sowie auch, späterhin, der Form und inneren Dynamik einer „summa". Denn der formale Aufbau einer „summa" gleicht, was weniger bekannt ist als die Rolle der Araber bei der Vermittlung von Inhalten griechischer Philosophie, dem Frage-und-Antwort-Spiel des Kalâm. Wenn dies einerseits darauf hinzuweisen scheint, daß diskursives Denken sich so am besten formalisieren läßt – die zur Beantwortung der Fragen verwandte Logik ist im Christentum jedoch eine andere, verglichen mit dem schon erwähnten unaristotelischen Charakter des klassischen Kalâms –, so stellt sich doch andererseits die Frage, ob die klassische Kalâm-Form, passend in bezug auf die theologische Problematik des Islam, auch für die christliche Sichtweise die erschöpfende äußere Darstellungsform ist. Die weitere Theologiegeschichte hat diese Frage wohl negativ beantwortet. – Zum Verhältnis von Denken und Weisheit (innerer Erfahrung) sei hier auch an die Art und Weise erinnert, wie der Zen-Buddhismus diese Spannung löst, nämlich im Bilde des Purzelbaumes des Pu-hua: „Im Purzelbaum dreht man sich momentan zwar durch den Kopfstand durch; dennoch steht man dabei nicht kopf. Man steht im nächsten Augenblick schon wieder auf den Beinen *(W. Gundert,* Übstzg. u. Komm. des Bi-Yän-Lu, II, München 1967, 93)." Bedürfte es noch einer philosophisch begründeten Aufforderung, sich nicht an die Spekulation (im weiten Sinn) zu klammern, sondern ihr Denkgerüst als eine notwendige Durchgangsphase zu betrachten, so sei auf Feuerbachs Kritik jeglicher Attributentheologie, auch der christlichen im Zeichen der göttlichen „Familie", als Projektionstheologie verwiesen (vgl. hierzu auch *C. Ascheri*, Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842), Frankfurt/M 1969).

ThPh 57 (1982) 202–224

Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus

Historische Untersuchung und systematische Überlegungen zum zweihundertjährigen Jubiläum der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft

Von Giovanni B. Sala S. J.

Erster Teil

I. Die introspektive Methode für die Ausarbeitung der Erkenntnislehre

Im dritten Abschnitt des Antinomie-Hauptstückes der KrV findet sich einer der wiederholten Versuche Kants, seine eigene erkenntnistheoretische und metaphysische Position im Umfeld der damaligen Hauptströmungen, des Rationalismus (Dogmatismus) und Empirismus, zu orten. Die Stelle endet mit einer Aussage, die unverkennbar eine autobiographische Erfahrung wiedergibt: „Es ist einem nachdenkenden und forschenden Wesen anständig, gewisse Zeiten lediglich der Prüfung seiner eigenen Vernunft zu widmen, hierbei aber alle Parteilichkeit gänzlich auszuziehen, und so seine Bemerkungen anderen zur Beurteilung öffentlich mitzuteilen" (A 475)[1]. Eine solche Prüfung der Vernunft war in den Augen Kants überfällig. Die Vorrede zur ersten Ausgabe der KrV schildert den Zustand der Vernunft im Hinblick auf die Fragen, welche Gegenstand der transzendentalen Dialektik sind (die Fragen der speziellen Metaphysik), als einen Kampfplatz endloser Streitigkeiten (A VIII). Da es sich aber um Fragen handelt, „deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann", ergeht an die Vernunft „eine Aufforderung, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der *Selbsterkenntnis* aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen ... nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne" (A X–XII).

Man hat von jeher an diesem sonderbaren Gerichtshof Anstoß genommen, in dem die eine und selbe Vernunft als Angeklagte („Kritik *der* reinen Vernunft" als genitivus obiectivus) und zugleich als Richterin (genitivus subiectivus) auftritt. Ob der Anstoß zu Recht besteht, hängt davon ab, wie man eine solche Kritik der Vernunft auffaßt. Tatsache ist es, daß wir im Besitz keiner zweiten Vernunft sind; wel-

[1] Belege aus Kants „Kritik der reinen Vernunft" erfolgen nach der Originalpaginierung der 1. (A) bzw. 2. Auflage (B). Alle anderen Schriften Kants werden, falls nicht durch die von Kant selbst gemachte Einteilung in Paragraphen, nach Band und Seite der Akademie-Ausgabe: „Kant's gesammelte Schriften" (GS), Berlin 1902 ff zitiert.

che übrigens die erste nur so auf ihre Fähigkeit zur Wahrheit hin überprüfen könnte, daß sie einen unendlichen Regress der zu kontrollierenden Kontrolleure einleiten würde. Nichtsdestoweniger ist m. E. die von Kant geforderte „Selbsterkenntnis" durchaus möglich. Alle Erkenntnistheorien sind ja schließlich eine solche Selbsterkenntnis, die zugleich Selbsturteil ist. Wie kommt nun eine Erkenntnislehre zustande, und von woher holt sie den Maßstab, um das Urteil zu fällen?

Im Anschluß an die Ausführungen Kants über seine eigene Methode an Stellen wie A XII, 760 f. und die Definition von transzendental in A 11 f = B 25 aufnehmend, hat man die Methode der KrV eine transzendental-apriorische Methode genannt und sie gegen eine Methode abgehoben, die in einer psychologischen Beobachtung bestehen würde. Vaihinger gibt offensichtlich die *sententia communis* wieder, wenn er schreibt: „Es ist dieser Punkt von Anfang an streng festzuhalten, daß Kant dem Prinzip nach psychologische Beobachtungen ausschließt"[2]. Als Beleg für diese Interpretation verweise ich beispielsweise auf einige bekannte Kant-Forscher. Für Benno Erdmann „muß die Grenzbestimmung aller reinen Erkenntnis selbst a priori sein"[3]. Alois Riehl wendet sich gegen das „psychologische Vorurteil" mancher Kant-Ausleger, nach denen die kritische Philosophie auf Psychologie gegründet sei (Herbart) oder sein solle (Fries)[4]. Für Hermann Cohen „wird in dem *a priori* bei Kant, wie bei Leibniz, ein Element des Erkennens festgelegt, welches der psychologischen Analyse verschlossen bleibt"[5].

Es ist nicht leicht zu ermitteln, was genau unter dem verworfenen „Psychologismus" bei den zitierten Autoren in diesem Kontext verstanden wird, noch, angesichts der ungeheuren Vieldeutigkeit und Verschwommenheit des Terminus „transzendental" bei Kant[6], worin die dem Psychologismus entgegengesetzte transzendentale Methode der KrV besteht.

Als Hauptvertreter des sog. Psychologismus in der Interpretation der KrV und der Transzendentalphilosophie überhaupt gilt J. F. Fries, der im Jahre 1807 eine dreibändige „Neue oder *anthropologische* Kritik der Vernunft" veröffentlichte. Uns interessiert hier direkt

[2] *H. Vaihinger,* Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. I, Stuttgart ²1922, 125.

[3] Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Leipzig, 1878, 13.

[4] Der philosophische Kritizismus, Bd. I, Leipzig ³1924, 375.

[5] Kants Theorie der Erfahrung, Berlin ³1918, 104.

[6] Vgl. beispielsweise die analytische, textnahe Untersuchung von *A. Gideon* in seiner Marburger Dissertation unter der Leitung von H. Cohen: „Der Begriff Transcendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft", Marburg 1903 und die von *E. Gerresheim* in seiner Mainzer Dissertation unter der Leitung von G. Martin: „Die Bedeutung des Terminus transzendental in Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Eine Studie zur Kantischen Terminologie und zugleich eine Vorstudie zu einem allgemeinen Kantindex." Teil I, Köln 1962.

nicht die Frage, ob der Vorwurf vom Psychologismus, d. h. von einer Rückführung und Reduktion der Erkenntnistheorie auf empirische Psychologie, gegen Fries mit Recht erhoben wird oder nicht[7]. Eine Aussage, wie die in der Vorrede zur zweiten Auflage des Werkes: „Die Wahrheit, über welche Menschen streiten, in Rücksicht deren sie irren und zweifeln können, ist nie diese transzendentale Wahrheit der Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, sondern die empirische Wahrheit des Bewußtseins, welche nur die richtige Vergleichung mittelbarer Vorstellungen mit den unmittelbaren verlangt"[8], scheint die intentionale, wahrheitssuchende und -findende Dimension des Psychischen prinzipiell außer acht zu lassen und damit der Absicht Kants nicht gerecht zu werden, geschweige denn der Sache, um die es geht.

Wenn aber Fries in der Einleitung zur „Anthropologischen Kritik" sein Programm folgendermaßen umschreibt: „Der Gegenstand mag außer mir oder in mir sein, die Erkenntnis ist immer in mir, und so muß ich sie erst beobachten, ihre Gesetze und die Gesetze der Vermögen kennen lernen, aus denen sie entspringt, ehe ich mit Erfolg darüber urteilen kann, wie es mit dem Gegenstand steht, der ihr entspricht. Also darin besteht unser Vorschlag für die Philosophie, daß wir alle unsere Erkenntnisse erst einer solchen anthropologischen Beobachtung unterwerfen wollen, ehe wir über ihre Wahrheit und Tauglichkeit zu urteilen wagen. Sind wir auf diese Weise zu einer Theorie der Vernunft gelangt, so werden wir dann auch über Gültigkeit und Wahrheit mit Sicherheit sprechen können"[9], so scheint mir

[7] Vgl. *W. Mechler,* Die Erkenntnislehre bei Fries, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert, in: KantSt, Ergänzungsheft 22, Berlin 1911, der zum Schluß kommt: „Fries selbst wie auch seine Schüler haben vollkommen Recht, wenn sie jede Vermischung und Verwechslung mit den Psychologisten weit von sich weisen" (86).

[8] *J. F. Fries,* Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Heidelberg ²1828, XXXVIII.

[9] Ebd. 40 f. Eine ähnliche Forderung in bezug auf Kants Vernunftkritik hat 1894 Wilhelm Dilthey erhoben, indem er auf die vorausgehende Notwendigkeit hinwies, den Erkenntnisprozeß als seelischen Prozeß zu erhellen (GS Bd. V, Leipzig 1924, 148 ff). Warum aber Dilthey zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis kam, braucht hier nicht eigens untersucht zu werden. Entgegen der im Neuthomismus beinahe allein berücksichtigten Erkenntnis*metaphysik* ist die Lehre des Thomas von Aquin selber über den menschlichen Verstand auf einer verhältnismäßig breiten und recht nuancierten Basis psychologischer Fakten aufgebaut, die nur durch eine Introspektion ermittelt werden können. So z. B. erweist Thomas die Existenz des Kernaktes unserer Erkenntnisstruktur, nämlich des „intelligere in sensibili" durch den Rekurs auf ein offenkundiges Datum des Erkenntnisprozesses selbst, so wie er uns im Bewußtsein gegeben ist: „hoc quilibet in seipso experiri potest" (Summa Theol. I, q. 84, a. 7. Vgl. auch q. 88, a. 1: „secundum Aristotelis sententiam quam magis experimur"). Hier ist von einer Erkenntnismetaphysik keine Rede, sondern schlicht und einfach von einer Introspektion auf den bewußten Erkenntnisprozeß. Der Gesamtrahmen der thomanischen Erkenntnislehre bleibt freilich ein metaphysischer. Vgl. die hervorragende Untersuchung von *B. Lonergan* SJ, Verbum. Word and Idea in Aquinas, Notre Dame, Ind., 1967. Dazu meine Besprechung in ThPh 49 (1974) 477-486.

dieses Programm, unabhängig von seiner Durchführung bei Fries, durchaus sachgerecht zu sein.

Wie wir keine fundierte Theorie der Natur ausarbeiten können, ohne die Natur zu beobachten, so können wir keine Theorie der Erkenntnis entwickeln, ohne die Daten der Erkenntnistätigkeit selbst in Betracht zu ziehen. Will man diese introspektive Untersuchung Psychologismus nennen, so handelt es sich um einen zu Recht bestehenden Psychologismus. Die These Kants, derzufolge „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfängt" (B 1), gilt uneingeschränkt, einschließlich der philosophischen Erkenntnis. Aber die Introspektion bleibt nicht im Psychologischen im Sinne von rein Empirischem stehen. Denn, erstens, bringt der Übergang von den Daten des Bewußtseins zum Urteil und somit zur Erkenntnis unserer Erkenntnis schon mit sich, daß wir über die bloße (innere) Erfahrung hinausgegangen sind. Die Erkenntnis der Wirklichkeit findet ja nie durch bloße Sinnes- oder Bewußtseinserfahrung statt. Zweitens, unser Problem unmittelbarer angehend, führt die introspektive Analyse zur Erhellung der unserer Intentionalität innewohnenden Gesetze, kraft derer sie als ein intelligenter Dynamismus auf der Suche nach dem Intelligiblen in den Daten und als rationaler Dynamismus auf der Suche nach dem Wahren und durch das Wahre nach dem Sein handelt. Die Untersuchung des bewußten Erkenntnisvollzugs führt somit zum Aufweis der im Vollzug wirkenden normativen Prinzipien, die Wahrheit und Objektivität unserer Erkenntnis begründen.

Eine so ausgearbeitete Erkenntnislehre ist im Prinzip nachprüfbar, insofern jede These, die sie aufstellt, sich auf Daten des Bewußtseins bezieht; insbesondere ist sie imstande, für jede Realität, von der sie spricht, den Erkenntnisakt anzugeben, wodurch sie erkannt wird. Kant selbst schreibt: „an dessen Statt [d.h. anstatt angemaßter metaphysischer Aussagen] ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu tun habe, nach deren ausführlicher Kenntnis ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe" (A XIV). Das hier genannte reine Denken, unter dem Kant das Apriorische und Normative in unserer Erkenntnis meint, erschließt sich dem Subjekt gerade in der Selbstgegenwart (Bewußtsein), die in und durch die verschiedenen Erkenntnishandlungen zustandekommt. In diesem Sinne spreche ich von einer Untersuchung des Bewußtseins, also von einer introspektiven Methode zwecks Ausarbeitung einer Erkenntnislehre.

Es ist übrigens gar nicht anders erklärbar, wie wir überhaupt von der Sinneserfahrung, von der Frage nach Einsicht, von der Untersuchung der Daten, von einem Verstehen der Daten, von einer kritischen Reflexion, vom Urteil reden können, wenn nicht infolge eines Rückbezugs auf den Erkenntnisprozeß als einen bewußten Prozeß.

Und es ist auch nicht schwierig, immer wieder bei den Kant-Forschern, die die These vertreten, die KrV schließe jegliche psychologische Beobachtung aus, denselben Rekurs auf die Bewußtseinsdaten anzutreffen, der hier offen als angemessener Weg zur Erkenntnistheorie anerkannt wird.

Nachdem Vaihinger zu den methodologischen Aussagen von A XII mit Nachdruck hervorgehoben hat: „Es ist damit das Spezifische der Kantischen Methode ausgesprochen, welche rein begrifflich, logisch analysiert, nicht psychologisch“[10], schreibt er zur Erläuterung der Grundfrage von B 19: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“, daß diese Frage zwar keine Sache der empirischen Psychologie ist, wohl aber „einer Art Transzendentalpsychologie“, welche nach dem „apriorischen Fundament der Vorstellungen im Subjekt, nach ihrer subjektiven Möglichkeit“ fragt[11]. Wie immer man auch das Adjektiv transzendental in der Wortbildung „Transzendentalphilosophie“ verstehen mag, es ist offenbar, daß diese Qualifikation nicht beabsichtigen kann, den Rekurs auf die innere Erfahrung auszuschließen.

Man hat die Untersuchung Kants in der KrV treffend eine Theorie der Gegenständlichkeit oder der Gegenstandskonstitution genannt. In der Tat geht die KrV auf die Ermittlung der formalen Bestandteile des Objektes der wissenschaftlichen Erkenntnis (reine Anschauungen der Sinnlichkeit, reine Begriffe des Verstandes), also auf den Aufweis eines inhaltlich-objekthaften Aprioris[12]. Bei dieser Untersuchung kommt das Subjekt in dem, was es ist und tut, in seinem Vollzug also, zu wenig in den Blick. Gerade aus diesem Grund kann die kantische Theorie der Gegenständlichkeit eine idealistische sein, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Die Phänomenalitätsthese, dergemäß unsere Erkenntnis auf die Erscheinungswirklichkeit beschränkt ist, ist wohl an sich keine sich widersprechende Theorie. Sobald man aber dem Subjekt Rechnung trägt, das diese Theorie behauptet (und man muß es, da es keine Wahrheit ohne ein urteilendes Subjekt gibt), wird sie falsifiziert. Denn das Subjekt (Kant) meint mit dieser seiner Aussage, daß der Mensch *wirklich und wahrlich* und nicht bloß anscheinend, nur Erscheinungen erkennt; daß seine Theorie also genau die Realität wiedergibt, die die menschliche Erkenntnis selbst ist. Im Vollzug meint das rational urteilende Subjekt das Gegenteil dessen, was seine Phänomenalitätsthese besagt. Es ist also angebracht, daß wir uns bei unserer Untersuchung über die menschliche Erkenntnis nicht auf das Objekt allein konzentrieren, sondern die Handlungen des Subjektes, und zwar alle, *jede nach ihrer Eigenart*, in

[10] *Vaihinger*, Kommentar I, 125.

[11] Ebd. 324.

[12] Dazu *G. Sala*, Das Apriori in der Erkenntnis. Zu einem Grundproblem der Kantischen Kritik, in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Bonn 1981, 772-780.

Betracht ziehen und so, parallel zur Theorie der Gegenständlichkeit, eine Theorie der Subjektivität entwerfen.

Gegen Ende der Einleitung zur KrV, wo er zum ersten Mal die transzendentale Erkenntnis definiert, schreibt Kant, daß in der von ihm anvisierten „transzendentalen Kritik . . . nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt . . . den Gegenstand ausmacht" (A 12 f). Diese Hinwendung zum Subjekt erfordert eine introspektive Untersuchung desselben in seinem Vollzug, d. h. in seinen bewußten Erkenntnishandlungen. Dieselbe Untersuchung kann mit Fug und Recht transzendental genannt werden, weil das Erste, das sie an den Tag bringt, eine einsichtige und rationale Intentionalität ist, welche allumfassend (sie fragt nach allem über jedes einzelne Seiende) und unbegrenzt ist (sie fragt über alle Grenze hinaus nach dem, was ist) – ein Dynamismus also, der transzendental ist in demselben Sinne, wie das Sein nach der Scholastik transzendental ist. Derselbe Dynamismus ist aber transzendental auch in kantischem Sinne, da er vor aller Erkenntnis „zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist", als Erkenntnis möglich zu machen[13].

Wir können die so verstandene transzendentale Untersuchung in drei Fragen artikulieren: (a) Was geschieht in mir, wenn ich erkenne? Oder: Was tue ich, wenn ich erkenne? Diese Frage, die auf eine, so könnte man sagen, Phänomenologie des Erkennens abzielt, ist nur durch den Rekurs auf die bewußten Handlungen, die wir vollziehen, beantwortbar. (b) Was erkenne ich, wenn ich diese Handlungen vollziehe? Zum Objekt der menschlichen Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes, wie auch zu jeder Teilkomponente desselben, sollen die entsprechenden Handlungen angegeben werden, mittels deren das Objekt erkannt wird. Damit wird der Grundriß einer Metaphysik entworfen, die sich als komplementäres Korrelat zur Erkenntnislehre versteht. (c) Da das Grundmerkmal der menschlichen Erkenntnis in ihrer Fähigkeit besteht, eine ansichseiende Wirklichkeit zu erreichen, lautet die dritte erkenntnistheoretische Frage: Warum bewirken die genannten immanenten Handlungen die Erkenntnis eines transzendenten Objektes?[14]

Vorliegende Abhandlung nimmt sich vor, der Lehre Kants über Erkenntnis und Sein unter einer solchen transzendentalen Perspektive nachzugehen; also eine Analyse und Wertung der KrV durchzuführen auf „dem Probierstein, der dem einen so nahe liegt wie dem anderen, nämlich der gemeinschaftlichen Menschenvernunft"[15].

[13] Vgl. Kants Prolegomena: GS IV, 373 Anm.

[14] Vgl. *B. Lonergan* SJ, Method in Theology, London 1972, 25.

[15] So Kant in seiner Streitschrift vom Jahre 1790 gegen den Wolffianer Eberhard: „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll", GS VIII, 219 Fußn.

II. Das Wesen der Erkenntnis nach der KrV: Erkennen ist Anschauen

1. Die transzendentale Ästhetik fängt mit einer Aussage an, in der ich das Wesen der Erkenntnis nach Kant sehen würde: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung" (A 19). Mit anderen Worten: die Anschauung ist die einzige Art und das einzige Mittel, wodurch die Erkenntnis, und zwar alle Erkenntnis, sich letzten Endes auf ihren Gegenstand bezieht. Drücken wir das hier ausgesprochene Prinzip in einer prägnanten Formel aus, so können wir sagen, für Kant sei Erkennen Anschauen.

Nicht anders beurteilt Heidegger die Grundkonzeption Kants über die Erkenntnis, wenn auch in einem anderen Kontext als dem der vorliegenden Abhandlung: „Für alles Verständnis der KrV muß man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen". Deshalb muß, obwohl die Zusammensetzung der menschlichen Erkenntnis auch eine wesentliche Lehre der KrV ist, „festgehalten werden, daß die Anschauung das eigentliche Wesen der Erkenntnis ausmacht und bei aller Wechselseitigkeit des Bezuges zwischen Anschauen und Denken das eigentliche Gewicht besitzt"[16].

Daß es sich um das erste Prinzip der Erkenntnislehre Kants handelt, kann man zumindest aus der Häufigkeit vermuten, mit der sich Kant in dieser oder jener Weise in allen Teilen der KrV auf es bezieht. Einige Stellen seien angeführt.

In der Einleitung, wo von zwei Stämmen der menschlichen Erkenntnis, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, die Rede ist, werden diese wie folgt charakterisiert: „durch deren ersteren werden *uns Gegenstände gegeben*, durch deren zweiten aber gedacht" (A 15). In der Analytik der Grundsätze: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d.h. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können ... *Einen Gegenstand geben*, wenn dieses nicht wieder nur mittelbar gemeint sein soll, sondern *unmittelbar in der Anschauung* darstellen, ist nichts anderes... als dessen Vorstellung auf Erfahrung ... beziehen" (A 155 f). "Wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen korrespondierten, wäre es nicht in der Erfahrung, *durch die uns allein Gegenstände gegeben werden?*" (A 244)[17]. Die Erfahrung tritt hier als Gegenstück zum Begriff auf; es kann also nur Erfahrung als reine Sinneswahrnehmung

[16] *M. Heidegger*, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt ³1965, 29 f.

[17] Zu bemerken ist die Zweideutigkeit des Ausdruckes „korrespondieren". Nur wenn in der Sinnlichkeit das dem Begriff Korrespondierende gegeben wird, können wir vom bloßen Denken zum Erkennen übergehen. Was ist aber dieses „Korrespondie-

gemeint sein. Kurz danach treffen wir einen ähnlichen Text: „Nun kann der Gegenstand einem Begriff nicht anderes gegeben werden, als in der Anschauung", wobei dann unterstrichen wird, daß es sich um eine „empirische Anschauung" handelt (A 239). Im Amphibolie-Abschnitt heißt es: „... in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können" (A 271). Im ersten Buch der Transzendentalen Dialektik wird eine Stufenleiter sämtlicher Vorstellungsarten aufgestellt. Darin wird der Terminus Erkenntnis in „entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus)" eingeteilt. Beide Erkenntnisakte werden dann näher beschrieben: „Jene bezieht sich *unmittelbar auf den Gegenstand* und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemeinsam sein kann" (A 320). Im Paralogismen-Hauptstück: „*nur durch Anschauung* wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird" (A 399). Im Antinomie-Hauptstück: „das spekulative Wissen kann überall keinen anderen Gegenstand , als in der Erfahrung treffen" (A 471). In der Methodenlehre wird nochmals die sensualistische Grundthese mit einer prägnanten Formel ausgedrückt: „alle unsere Erkenntnis bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen: denn *durch diese allein* wird ein Gegenstand gegeben" (A 719).

Aufgrund der angeführten Texte können wir diese Schlußfolgerug ziehen: Vielfach sind die Handlungen, die zur Konstitution unserer Erkenntnis in ihren verschiedenen Merkmalen beitragen; aber wenn man sich fragt: was bewirkt, daß die Erkenntnis Erkenntnis eines Gegenstandes ist und damit überhaupt Erkenntnis?, muß man zur Antwort geben: Die Anschauung. Wie viele mittelbare Beziehungen auch die anderen Handlungen zum Gegenstand herstellen mögen, auf jeden Fall muß es eine Tätigkeit geben, die aus ihrer Natur heraus eine Brücke zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten schlägt, wenn man nicht in den Unsinn einer Reihe von Vermittlungen verfallen will, deren keine die zu vermittelnde Sache selbst erreicht. Diese Tätigkeit ist nach Kant die Anschauung. Damit wird, erstens, der Vorrang der Anschauung vor aller anderen Erkenntnistätigkeit behauptet; zweitens wird festgesetzt, was eigentlich und wesentlich Erkenntnis ist, so daß es in jedem Fall von Erkenntnis vorliegen muß. Erkenntnis ist anschauende Erkenntnis (Vgl. A 471). Diese Konzeption der Erkenntnis möchte ich das Prinzip Anschauung nennen. Das Wesen des Erkennens besteht im Anschauen. Um die erkenntnismäßige Beziehung des Subjektes zum Objekt herzustellten – eine Beziehung, die zugleich Gegenwart und Dualität besagt – muß eine Hand-

rende"? Die Wirklichkeit als das eigentliche Objekt der menschlichen Erkenntnis oder die Daten der Sinnlichkeit? Mit dieser Distinktion hängen zwei radikal verschiedene Auffassungen zusammen darüber, was Wirklichkeit ist und welches das Kriterium bzw. der Erkenntnisakt ist, in dem sie erkannt wird.

lung stattfinden, die das verwirklicht, was am deutlichsten in unserem Sehen mit den Augen geschieht: Über sich selbst hinausgehen und den anderen erreichen, ohne dabei die Unterscheidung von Subjekt und Objekt aufzuheben. Das Sehen ist ja in der Lage, das Subjekt zu übersteigen und den Gegenstand zu erreichen, ohne die Dualiät von Anschauendem und Angeschautem zu beseitigen. Auf dieses Paradigma baut der Intutionismus seine Erkenntnistheorie.

2. Auf das allgemeine Prinzip (quaestio iuris) folgt unmittelbar danach im selben einleitenden Text der Ästhetik die Bestimmung und Konkretisierung des Prinzips auf die menschliche Erkenntnis (quaestio facti): für uns Menschen findet die Anschauung statt, und damit wird uns das Objekt erkenntnismäßig gegeben, nur insofern das Objekt unsere Sinne affiziert. D. h., die einzige Anschauung, mit der der Mensch ausgestattet ist, ist die sinnliche Anschauung. Wobei Anschauung in einer umfassenden Bedeutung verstanden wird, nämlich als die Erkenntnisart aller Sinne. Kant nennt am angeführten Ort die Anschauung, die dadurch entsteht, daß unsere Sinnlichkeit vom Objekt affiziert wird, „empirische" Anschauung (A 19 f). „ Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann" (A 51). „Alle unsere Anschauung ist sinnlich" (B 151). Ähnlich lautende Aussagen kehren in der KrV immer wieder: A 252, B 146, 165, 302 Anm. usw. In der Pölitz-Metaphysik heißt es: „Die Anschaung ist nur sensuell; denn nur die Sinne schauen an; allein der Verstand schaut nicht an, sondern reflektiert"[18].

Nun war es eine alte und feststehende Lehre, daß die Sinne uns den Gegenstand nicht in seinem An-sich-Sein, sondern je nach den verschiedenen subjektiven Bedingungen und Zuständen der Sinne selbst vermitteln. Daraus zieht Kant die Konsequenz: unsere Erkenntnis ist auf die Erscheinung beschränkt. Der relative ontologische Stellenwert oder Erscheinungsstatus des Gegenstandes der Sinne war Gemeingut der philosophischen Tradition, auch wenn diese Einsicht eine sehr verschiedene Bedeutung in den verschiedenen Erkenntnistheorien hatte[19]. Neu bei Kant ist also nicht die Subjektivität der sinnlichen Erkenntnis, sondern daß er dieses herkömmliche Lehrstück in sein eigenes idealistisches System eingebaut hat.

[18] I. Kant's Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg. von *K.H.L. Pölitz*, Erfurt 1821, 102 = GS XXVIII, 207.

[19] Vgl. z. B. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, I, q. 84, a. 6, ad 1. Freilich bedarf auch diese hergebrachte Lehre einer weiteren Präzisierung. Für eine Erkenntnislehre, die die Erkenntnis nicht nach dem Modell des Sehens interpretiert, sondern als einen Prozeß aus mehreren Handlungen, ist die offenkundige *Relationalität* des sinnlichen Objektes auf das sinnliche Vermögen noch kein Grund, um eine *Relativität* desselben in ontologischem Sinne zu statuieren. Der seinsmäßige Stellenwert des Objektes wird erst im Urteil erkannt. Zwischen Sinneserfahrung und Urteil vermittelt nun die Einsicht, welche das Objekt zunächst als den Inhalt der Sinneserfahrung und also in bezug auf sie erfaßt (deskriptive Erkenntnis). Diese Einsicht kann wohl in derselben Erfahrung verifiziert werden; damit wird Realität, nicht Erscheinung erkannt.

Anders als die für die Renaissance typische Lehre, die zwischen den primären, objektiven Sinnesqualitäten und den sekundären, subjektiven Sinnesqualitäten unterschied, hat Kant nicht ohne Recht auch bei den ersteren (Raum und Zeit) eine auf die menschliche Sinnlichkeit bezogene Komponente hervorgehoben und damit allen Inhalt der Sinneserkenntnis gegen das Ansichseiende abgehoben[20]. Die umfassende Lehre, die Kant aus den grundsätzlichen Begriffsbestimmungen der einleitenden Stelle der transzendentalen Ästhetik zieht, ist, daß alle unsere Erkenntnis auf Erscheinungen beschränkt ist.

Die Phänomenalitätsthese als Systembegriff der kantischen Erkenntnis- und Seinslehre wird also schon auf den ersten Seiten der KrV festgesetzt. Kant selber hat bei der Darlegung seines transzendentalen Idealismus im vierten Paralogismus nach der Fassung A einen ausdrücklichen Zusammenhang zwischen Idealismus und den Resultaten der transzendentalen Ästhetik herausgestellt: „Für diesen transzendentalen Idealismus haben wir uns nun schon im Anfange erklärt" (A 370). Die noch folgenden, ausführlichen Untersuchungen über die Rolle des Verstandes und der Vernunft (transzendentale Analytik und Dialektik) werden nichts anderes tun als die schon am Anfang der KrV ausgeprochene These näher bestimmen und bestätigen. Der Grund ist, wie wir noch sehen werden, daß in ihnen, trotz der mannigfaltigen Versuche, der Funktion des Verstandes und der Vernunft gerecht zu werden, das Prinzip Anschauung, und zwar in seiner sensualistischen Version, nie in Frage gestellt wird. Die Zitate am Anfang dieses Abschnitts finden sich ja nicht in der transzendentalen Ästhetik allein.

3. Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß es keine ungebührende Vereinfachung ist, die der KrV zugrundeliegende Erkenntnislehre auf folgenden Syllogismus zu bringen: Erkennen ist Anschauen.

[20] Die Lockesche Unterscheidung kommt doch noch bei Kant vor, insofern dem raumzeitlichen Objekt (der Naturwissenschaft) ein *Erscheinungs*status zugeschrieben wird, der weder mit dem ontologischen Status des An-sich-Seins noch mit dem des „bloßen Scheins" (A 38, B 69) zusammenfällt. Es ist der typische „dritte Stand" der neuen kantischen Ontologie – der Stand der „subjektiven Objektivität", wie er zutreffend genannt wurde (*Vaihinger*, Kommentar II, 291 f). Kant selber hat später in den Prolegomena, § 19, erklärt, daß die Objektivität, um deren Begründung es in der KrV geht, in der Gültigkeit vor dem Forum aller Menschen besteht: „Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe". Noch deutlicher äußert er sich in einem Fragment, das nach E. Adickes wegen starker Anklänge an gewisse Partien der transzendentalen Deduktion kurz vor 1781 fallen sollte (KantSt 1 [1897] 246), während H. Vaihinger diese Datierung aus seiner anders konzipierten Analyse der transzendentalen Deduktion bestätigt hat („Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr.d.r.V." in: Philosophische Abhandlungen [Festschrift R. Haym], Halle a.S. 1902, 95): „Da die Gegenstände unserer Sinne nicht Dinge an sich selbst, sondern nur Erscheinungen sind, d. i. Vorstellungen, deren objektive Realität nur [!] in der Beständigkeit und Einheit des Zusammenhangs ihres Mannigfaltigen besteht ... " (Refl. 5636: GS XVIII, 268). Dieses Lehrstück ist zwar wesentlich für das Verständnis der KrV; da es aber nicht direkt das Thema meiner Studie betrifft, setze ich es einfach als bekannt voraus.

Unser Anschauen ist sinnlich, und als solches vermittelt es nur Erscheinungen. Also ist unsere Erkenntnis auf den Bereich der Erscheinungen beschränkt. Mit dieser Beschränkung, die in den Augen Kants durch die Möglichkeit, eine wissenschaftliche Erkenntnis zu erhalten, ausgeglichen wird, findet unsere Vernunft endlich nach der „dogmatischen Wanderung" und dem „Ruheplatz" des Skeptizismus ihren „Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte", in der Gewißheit nämlich „der Grenzen, innerhalb denen alle unsere Erkenntnis von Gegenständen eingeschlossen ist" (A 761 f).

III. Die Rolle des Denkens beim Zustandekommen der Erkenntnis

Neben der empirischen Anschauung erkennt Kant auch andere Handlungen als zur *menschlichen* Erkenntnis gehörig an. Es ist nicht leicht zu ermitteln, welche sie genau sind, was für eine Funktion sie im einzelnen ausüben, wie sie sich zueinander verhalten und wie sie sich zu einer menschlichen Erkenntnis im vollen Sinne zusammensetzen. Die diesbezügliche Lehre der KrV ist nicht einheitlich und auch schwer zu überblicken. Verschiedene Aufzählungen von Handlungen und Vermögen finden sich in den verschiedenen Teilen des Werkes, manchmal auch im selben Teil. „In der Erfindung von Vermögen war Kant, im Banne der damaligen Psychologie, nicht sparsam"[21].

Für den Zweck vorliegender Studie ist aber diese Unbestimmtheit bzw. Verschiedenheit in der Lehre über die Teilhandlungen, die unsere Erkenntnis ausmachen, nicht entscheidend. Uns genügt es, daß Kant im angeführten Haupttext auf die anderen Handlungen global mit dem Terminus Denken hinweist: „worauf [d. h. auf die sinnliche Anschauung] *alles Denken* als Mittel abzweckt" (A 19). Im folgenden werde ich mich an die Zweiteilung, Verstand und Vernunft, halten, die wohl die wichtigste ist, da auf ihr die Unterscheidung von transzendentaler Analytik und Dialektik, neben der Ästhetik, beruht.

Von diesem Denken insgesamt sagt nun Kant, es beziehe sich nur mittelbar – via sinnliche Anschauung – auf den Gegenstand: „Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte) ..., zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, *weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann*" (A 19). Dies bedeutet folgendes: Was immer auch das Denken des näheren tun mag, eines steht von vornherein fest: das Denken kann von sich aus keine neue, noch nicht erreichte Wirklichkeit (besser: keinen metaphysischen Bestandteil der Wirklichkeit) hinzufügen. Was und wieviel von der Wirklichkeit erkannt wird, ist schon von Anfang an durch die Anschauung gegeben. Denn sie allein kann die

[21] *H. Vaihinger*, Die transzendentale Deduktion, 17.

Wirklichkeit sehen, also erkennen. Es ist dies die logische Konsequenz des Prinzips Anschauung, demgemäß nur eine anschauungshafte Handlung den Gegenstand erreicht. Um etwas zu erkennen (nicht bloß um es im nachhinein zu bearbeiten, auf den Begriff zu bringen, zu verbinden und ordnen, sondern um es allererst zu erkennen!), muß man es sehen.

Nun ist durchgängige Lehre der KrV, daß unser Denken nicht intuitiv, daß unser Verstand kein intuitives Vermögen ist: „der Verstand ist kein Vermögen der Anschauung". Sein Erkenntnisakt durch Begriffe ist „nicht intuitiv, sondern diskursiv" (A 68). Nur in Gott findet die Erkenntnis mittels einer intellektuellen Anschauung statt, „denn dergleichen [d. h. ein Anschauen] muß alles sein Erkenntnis sein, und nicht Denken" (B 72)[22]. Gottes Erkenntnis ist ein „intuitus originarius" (B 72). Dieser zentrale Punkt, nämlich *der nicht-kognitive Charakter des Denkens* bei Kant soll nun weiter belegt und erläutert werden.

1. Hinsichtlich der Vernunfthandlungen ist ihre nicht-kognitive Funktion nach der KrV ganz evident. Das eigentliche Apriori der Vernunft ist das Unbedingte: „das Unbedingte ist die eigentliche transzendentale Idee" (A 417, Anm.), oder, was dasselbe ist, die Tendenz zum Unbedingten (B XX f). In der Reflexion 6414 aus den 90er Jahren lesen wir: das Unbedingte „ist die einzige theoretische Vernunftidee" (*GS* XVIII, 709). Das Apriori der Vernunft weist im Laufe der KrV zwei (freilich nicht ausdrücklich unterschiedene) Aspekte auf. An manchen Stellen (vor allem in der kosmologischen und psychologischen Idee) ist das Unbedingte gleich der Totalität der Bedingungen, die zur Erfahrung gehören; an anderen Stellen (vor allem in der theologischen Idee) besteht das Unbedingte im Absoluten schlechthin, das als einzelnes außerhalb des Gewebes von Bedingungen und Bedingten liegt.

Nach keiner der beiden Auffassungen des Unbedingten vermag die Vernunft eine eigene Inhaltlichkeit zum Zustandekommen des Objektes der menschlichen Erkenntnis beizusteuern. Der transzendenta-

[22] Wir haben hier eine weitere Bestätigung des im vorhergehenden Abschnitt über das Wesen der Erkenntnis nach Kant Gesagten. Vor die Frage gestellt, welches der grundlegendste Akt der menschlichen Erkenntnis ist, derart, daß sich in ihm kundtut, was eigentlich und also in allen Fällen Erkenntnis ist, entscheidet sich Kant für die (sinnliche) Anschauung. Der unmittelbare Grund dafür, der an dieser Stelle angegeben wird, daß nämlich das Denken bei uns „Schranken beweist", trifft offensichtlich nicht zu. Denn alle unsere Erkenntnishandlungen, und erst recht die Anschauung, verraten ihre Endlichkeit. Einer anderen Meinung war Aristoteles, der einen anderen Ausgangspunkt für unsere analoge Erkenntnis Gottes als angemessener ansah. Die göttliche Erkenntnis ist für Aristoteles eine *noesis noeseos*, wobei *noesis* weder ein Anschauen noch ein unbestimmtes begriffliches Denken besagt, sondern die Verstandeshandlung, die auf unübertreffliche Weise an der bekannten Stelle von *De anima* herausgestellt wird, nämlich das Verstehen im Sinnlichen: „ta eide to noetikon en tois phantasmasi noei" (*De anima* III, 7: 431 b 2).

len Idee „kann kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden" (A 327, Vgl. auch 462, 621, 661 u.ö.): weder der Idee als absoluter Totalität der Bedingungen noch der Idee als dem schlechthin Unbedingten „in individuo" (vgl. A 568). Die Sinne vermögen ja kein „absolutes Ganze der Reihe der Bedingungen" (A 417, Anm.) zu vermitteln und ebenfalls nichts Unbedingtes anzuschauen. Die ganze transzendentale Dialektik entfaltet dieses einzige Thema: die Ideen haben keinen „konstitutiven Gebrauch", sie tragen nichts zum Zustandekommen der objektiv gültigen Erkenntnis bei; sie haben nur einen „regulativen Gebrauch", indem sie von einer Erscheinung zur anderen u.s.f. in Richtung auf eine allumfassende systematische Einheit hin führen. Seine Lehre über die Rolle der Vernunft zusammenfassend schreibt Kant: „Ich behaupte demnach: die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden... Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen" (A 644).

2. Von anderer und verwickelter Art ist die Lehre der KrV hinsichtlich der Verstandeshandlungen und somit des Apriori des Verstandes, nämlich der Kategorien. Hier ist der vorhin behauptete nicht-kognitive Charakter eher verdeckt. Die verschiedentlich ausgeführte Lehre der Analytik, daß die menschliche Erkenntnis aus Anschauung und Begriff zusammengesetzt ist, daß sie also erst durch das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand zustandekommt, scheint auf der Hand zu liegen, um die hier vorgelegte Deutung der KrV zu widerlegen. Die viel berufene Stelle in diesem Sinne sind die zwei ersten Absätze der transzendentalen Logik: A 50 – 52, wo die menschliche Erkenntnis als eine zweigliedrige Struktur aus Anschauung und Begriff dargelegt wird. „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus" (A 50). „Gedanken *ohne Inhalt* sind leer, Anschauungen ohne Begriff sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. *ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,*)[23] als seine Anschauungen verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)" (A 51). Erfahrung in dem prägnanten Sinne der Analytik ist bekanntlich „das Produkt der Sinne und des Verstandes" (*Prolegomena,*

[23] Also kommt doch der Gegenstand aus der Anschauung allein!

§ 20), insofern zu ihr „eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens" gehört (A 86).[24]

Die Ausführungen in einem Text wie A 50 – 52 sind gewiß nicht zu unterschätzen. Sie zeugen von den wiederholten Versuchen Kants, eine Theorie der Gegenständlichkeit auszuarbeiten, die über seinen eigenen sensualistischen Intuitionismus hinausgeht. Im Endeffekt aber kann man diesen Versuch keineswegs als gelungen ansehen. Es ist kein Zufall, daß Kant ausgerechnet in dem Passus am Anfang der transzendentalen Logik schreibt:„ der Verstand vermag nichts anzuschauen" (A 51). Damit will er auch dort in Erinnerung bringen, daß der Inhalt der Erfahrung im prägnanten Sinne doch nur von der anschauungshaften Komponente kommt, also nur von der Sinnlichkeit her.

Die Texte, die den nicht-kognitiven Charakter auch der Verstandeshandlungen ausdrücklich behaupten, sind überall in der KrV verstreut. Zu den schon am Anfang des Abschnittes II zitierten sollen hier noch einige andere angeführt werden zur Erläuterung der hier vertretenen Interpretation des „Denkens" bei Kant. Im dritten Postulat des empirischen Denkens erwähnt Kant, daß die Formen des Verstandes nur „die diskursiven des Denkens" sind. Mit ihnen hat der Verstand „es nur mit der Synthesis dessen zu tun, was gegeben ist" (A 230 f). Zu Beginn der transzendentalen Dialektik wird der gesamte Erkenntnisprozeß mit folgenden Worten geschildert: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, *den Stoff der Anschauung zu bearbeiten* und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen" (A 298 f).

In der Fassung B der Paralogismen heißt es von der Handlung des Denkens: „Allein in dem dritten Satze [in der dritten These der rationalen Psychologie] wird die absolute Einheit der Apperzeption, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle *Verbindung oder Trennung, welches das Denken ausmacht*, bezieht, auch für sich wichtig, wenn ich gleich doch nichts über des Subjekts Beschaffenheit oder Subsistenz ausgemacht habe" (B 419). Zuvor hatte Kant vom

[24] Zur „Analyse der Erfahrung" in diesem Sinne vgl. den späteren Brief Kants an Jacob Sigismund Beck vom 20.1.1792 (GS XI, 313-316). In der Tat tauchen hier schwierige Fragen auf betreffs der Kohärenz der Lehre der Ästhetik mit der der Analytik, die auch durch die Antwort Kants an die scharfsinnigen Fragen bzw. Einwände seines ehemaligen Schülers nicht ganz ausgeräumt werden. Die entwicklungsgeschichtliche Interpretation der KrV sieht in dem hier zur Debatte stehenden Problem (wird der Gegenstand „vermittelst der Sinnlichkeit gegeben" [A 19] oder erst „vermittelst gewisser synthetischen Grundsätzen a priori" [GS XI, 315. Vgl. auch A 258, 494]?) einen weiteren Beweis für ihre These, dergemäß die KrV weitgehend den Niederschlag verschiedener Positionen enthält, durch die Kant im Laufe (zumindest!) der siebziger Jahre gegangen ist. Vgl. dazu *Vaihinger*, Kommentar, II, 16-19.

Verstand gesprochen, insofern er mittels der Kategorien handelt: „Alle modi des Selbstbewußtseins im Denken an sich, sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objekten (Kategorien), sondern bloße Funktionen, *die dem Denken gar keinen Gegenstand*, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, *zu erkennen geben*" (B 406 f). Von einer Gleichwertigkeit dieser Verstandeshandlung mittels der Kategorien mit dem aristotelischen *noein* kann keine Rede sein. Dem *noein* weist Aristoteles einen ihm eigenen Gegenstand zu: das *eidos*, d. h. die intelligible Komponente der Wirklichkeit. Hier dagegen hält Kant es für besonders wichtig hervorzuheben, daß das Denken – wohl in Zusammenhang mit der Sinnlichkeit wie auch bei Aristoteles – keinen eigenen Gegenstand hat.

Eine besonders aufschlußreiche Stelle ist in der Fassung B der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zu finden. Es wird dort gesagt, daß die Kategorien für einen Verstand, „der selbst anschaute", keine Bedeutung haben würden. Denn „sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also *für sich gar nichts erkennt*, sondern nur den Stoff zur Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, *verbindet und ordnet*" (B 145)[25].

Angesichts dieser Texte, die zur Sprache bringen, was überall in der KrV vorausgesetzt wird, scheint das Urteil E. Coreths völlig begründet: „Verstandesdenken ist [für Kant] wesentlich auf den empirisch-sinnlich angeschauten Gegenstand angewiesen, *ohne* darüber hinaus *eine neue Inhaltlichkeit vermitteln zu können*. Das heißt aber: Erkenntnis ist für Kant wesenhaft empirisch-gegenständliche Er-

[25] Was an der kantischen Konzeption des Verstandes mangelhaft ist, ist nicht, daß sie die Verstandeshandlung als eine synthetische auffaßt: ein Verbinden, Ordnen, zur Einheit-Bringen, usw. Vgl. diesbezüglich die grundsätzlichen Ausführungen des § 15 der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Aufl. B. Daß das Verstehen wesentlich in einer synthetischen Tätigkeit besteht, die sich auf die Daten der Sinnlichkeit bezieht, läßt sich introspektiv nachweisen. Es bleibt aber die weitere Frage, ob durch diese synthetische Tätigkeit der Verstand etwas Reales erfaßt oder nicht. Dazu schreibt B. Lonergan: „Dies ist ein entscheidender Punkt in der Philosophie. Für einen Materialisten sind die Termini real, die intelligible Vereinigung derselben ist subjektiv; für den Idealisten können die Termini keine Realität sein, und die intelligible Verknüpfung ist nicht objektiv; für den Platoniker sind die Termini keine Realität, aber die intelligiblen Vereinigungen sind objektiv in einer anderen Welt; für den Aristoteliker sind beide objektiv in dieser Welt; der Thomismus fügt der aristotelischen Materie und Form eine dritte 'Kategorie' hinzu: die Existenz" (*Lonergan*, Verbum. Word and Idea, 179, Anm. 200. Vgl. auch 144). Als Vertreter der materialistischen bzw. sensualistischen Position kann man Hume ansehen: real sind die durch die *impressions* vermittelten Materialien, während die Kombination derselben durch das Denken subjektiv ist. Vgl. A Treatise of Human Nature, Vol. I, Book I, Part I, Sect. IV: „Of the Connection or Association of Ideas„; und auch An Inquiry concerning Human Understanding, Sect. III: „Of the Association of Ideas". Aus dem Bereich der Realität wird somit alles ausgeschieden, was durch unsere einsichtige und rationale In-

kenntnis“ [26]. Verstehen vermittelt nach Kant keine neue, den Sinnen nicht zugängliche reale Inhaltlichkeit; rational Urteilen vermittelt ebenfalls keine neue Wirklichkeit.

3. In der KrV findet man Stellen, an denen Kant nicht nur von Verstandeshandlungen spricht als zur Erkenntnis im vollen Sinne gehörig, sondern ihnen auch eine kognitive Funktion zuzuschreiben scheint. Die Feststellung ist unbestreitbar, aber die dort vertretene kognitive Funktion des Verstandes hat einen thetischen und deshalb idealistischen Sinn: der Verstand erkennt etwas, was die Sinne nicht zu erkennen vermögen, weil er selber dieses Etwas (die intelligible Komponente der Erscheinungswirklichkeit) „aus sich selbst hergibt“ (B 1), ins Aposteriori der Sinne „hineinlegt“ (A 125, B XIV), der Natur „vorschreibt“ (B 159 f, 163). Es sind dieselben Stellen, an denen Kant ohne weiteres von einer „Gesetzgebung“ (A 126) unseres Verstandes sprechen kann, weil die Gegenstände „als Erscheinungen einen Gegenstand ausmachen, der bloß in uns ist“ (A 129). An denselben Stellen wird das Apriori des Verstandes, die reinen Verstandesbegriffe, nicht mehr operativ-subjekthaft, wie in den unter Nr. 2 besprochenen Texten [27], sondern inhaltlich-objektivhaft aufgefaßt. Das Apriori des Verstandes tritt als ein gegenständlicher *Zusatz* auf (vgl. B 1), der vom Subjekt stammt und der dem anderen Teil des Objektes, der von der Rezeptivität der Sinne kommt, auferlegt bzw. hinzugefügt wird. Die so verstandenen reinen Begriffe (Kategorien) sind *objektkonstituierende* Prinzipien der phänomenalen Welt.

Diese zweite Auffassung von der Rolle des Verstandes bestätigt nur, was wir oben vom nicht-kognitiven Charakter des Verstandes sahen. Nach Kant übt der Verstand zweifelsohne eine eigene Funktion aus; er versteht, wenn man seine synthetische Handlung mit diesem nicht-kantischen Terminus bezeichnen will. Man kann darüber strei-

tentionalität vermittelt wird, so daß lediglich der Gegenstand der sinnlichen Unmittelbarkeit übrig bleibt. Als Vertreter des Idealismus, so wie er hier beschrieben wird, kann man Kant anführen, der, wie Hume, bei der unmittelbaren Welt der Sinnlichkeit anfängt, sie aber für bloße Erscheinung einer uns unerkennbaren Wirklichkeit an sich hält, und dann mit den Verstandeshandlungen weitergeht, die eine nicht reale, dennoch objektive (d. h. allgemein und notwendig gültige!) intelligible Synthesis den Erscheinungen hinzufügt (vgl. *B. Lonergan* SJ, Method, 264). Mit direktem Bezug auf die synthetische Handlung des Verstandes kann man die entscheidende Frage so formulieren: Ist die Form eine nur subjektive Bearbeitung des materiellen Realen, oder ist sie die reale Komponente eines *synolon?* Hat man die *drei*gliedrige Struktur der menschlichen Erkenntnis eingesehen, dann stellt sich die weitere Frage in bezug auf das Urteil: Drücke ich durch die absolute Setzung der mentalen Synthesis einer schon erkannten Wirklichkeit einen Zustimmungsstempel auf, oder erkenne ich eine andere reale Komponente des bisher gedachten *synolon* aus Materie und Form, d. h. das Sein, kraft dessen und in bezug auf das Materie und Form überhaupt real sind?

[26] *E. Coreth* SJ, Metaphysik, Innsbruck [1]1961, 73. Vgl. auch Kants Reflexion 7316: „die Kategorien ... haben für sich gar keinen Sinn und *kein Objekt*“: GS XIX, 314.

[27] Vgl. auch A 78: „Funktionen des Verstandes“; A 287: „subjektive Formen der Verstandeseinheit“; A 349: „Funktionen der synthetischen Einheit“, GS IV, 472: „reine Handlungen des Denkens“.

ten, was genau der Verstand mit seinen „Denkformen" tut (Refl. 7316: *GS* XIX, 314), d. h. mit der „Art und Zahl" von Kategorien (B 145 f), mit denen er ein für allemal ausgerüstet ist. Eines steht vom Standpunkt des Prinzips Anschauung von vornherein fest: mit den Kategorien wird kein dem Subjekt „gegenüberstehendes", von ihm verschiedenes Objekt erkannt – aus dem einfachen Grund, weil die Verstandesverbindung als „Aktus der Spontaneität" (B 130) keine anschauungsmäßige Handlung ist. Die „transzendentale" Untersuchung der KrV kompliziert die sensualistische Version des Intuitionismus von A 19 f zwar ungemein, überwindet sie aber nicht.

Was in diesem und dem vorhergehenden Abschnitt über die Rolle der Anschauung und des Denkens zum Zustandekommen der menschlichen Erkenntnis nach der KrV ausgeführt wurde, kann auch auf folgende Weise dargelegt werden. In der ersten Kritik sind beide, Sensualismus und Rationalismus-Idealismus, vorhanden, gleichsam als Unterbau und Überbau der kantischen Lehre vom Erkennen und Sein. Bei näherem Zusehen aber erweisen sich Unterbau und Überbau als weitgehend voneinander unabhängig. Der Unterbau, d. h. der Empirismus, stellt die Komponente dar, aus der sich fast alle eigentümlichen und bekannten Lehrstücke der KrV ergeben. In diesem Sinne würde ich mir die Bemerkung zahlreicher Kant-Forscher zu eigen machen, die unter der überwiegend rationalistischen Terminologie auf einen starken sensualistischen Einschlag in der Erkenntniskritik Kants hingewiesen haben. Ausgehend nun von diesem Unterbau hat Kant vielfach versucht, den rationalen Bestandteil der menschlichen Erkenntnis zurückzugewinnen, ohne allerdings die genaue Nahtstelle zu ermitteln, an der sich Verstand-Vernunft in die Sinnlichkeit einfügt. Gerade wegen dieses Mangels an innerer Einheit führte die Ausarbeitung der rationalen Komponente zu einem Idealismus, der zum zugrundeliegenden Empirismus und Phänomenismus hinzukommt, ohne aber ihn von innen her zu überwinden und zu beseitigen.

Die Vermittlung zwischen deutschem Rationalismus und englischem Empirismus, die Kant mit seiner KrV herbeiführen wollte (A 760 f, 856; *Prolegomena* § 56: *GS* IV, 360; *Streitschrift: GS* VIII, 226–228), war in der Tat ein bloßes Aneinanderfügen zweier heterogener Komponenten. Das Auffallendste und Folgenschwerste, das sich aus dieser heterogenen Dualität ergibt, ist die bekannte Aporie zwischen dem eindeutig realistischen Ansatz der KrV, demgemäß die die Sinnlichkeit affizierenden Gegenstände Dinge an sich sind, und ihrem idealistischen Ausgang, demgemäß die Gegenstände der Erkenntnis überhaupt aus der Organisation des Subjektes hervorgehen. Diese Spannung, die dem ganzen Werk zugrundeliegt, nimmt an den verschiedenen Stellen verschiedene, oft schwer durchschaubare Formen an, ohne jemals eine endgültige Lösung zu finden. Ohne sie aber

wäre die KrV nicht das rätselhafte Buch, das jedes konsequente „Zu-Ende-Denken" von Epigonen und Interpreten verblüfft. Die historische Bestätigung dieser Interpretation der KrV liefert der weitere Verlauf der Philosophie unmittelbar nach Kant. Die zwei einseitigen und deshalb gegensätzlichen Lehren traten bald unter neuer Gestalt auseinander im deutschen Idealismus und im Materialismus des 19. Jahrhunderts.

IV. Die Beziehung der verschiedenen Erkenntnishandlungen zum Objekt nach der KrV

Wenn wir die Resultate der Untersuchung im Abschnitt II (Prinzip Anschauung) und im Abschnitt III (Prinzip Struktur: Erfahrung im prägnanten Sinne besteht aus Anschauung und Begriff) zusammennehmen, erhalten wir folgende Lehre der KrV über die Beziehung der verschiedenen Erkenntnishandlungen zur Wirklichkeit.

1. Die *unmittelbare* Beziehung zur Wirklichkeit kommt durch die sinnliche Anschauung und durch sie allein zustande. Was im Abschnitt II angeführt wurde, dürfte genügen, um den Sinn und die Tragweite dieser Grundlehre der KrV festzusetzen. Wegen dieser Rolle der sinnlichen Anschauung möchte ich die Erkenntniskritik Kants eine sensualistische Version des Intuitionismus nennen. Mit dieser Grundlehre hängt ein Doppeltes zusammen:

(a) *Was Wirklichkeit ist.* Wirklichkeit überhaupt ist für die KrV das Korrelat zur Anschauung. Da nun das verwendete Modell die sinnliche Anschauung ist (die einzige uns Menschen bekannte Anschauung!), kann man weiter präzisieren: Wirklichkeit insgesamt ist der Brennpunkt, das Ziel eines extravertierten Dynamismus, eines Dynamismus nämlich zum „schon draußen dort jetzt", wie wir ihn im Vollzug unserer Sinnlichkeit erfahren. Je nachdem nun dieser anschauungshafte Dynamismus intellektuell oder sinnlich ist, ist die dadurch angezielte und erreichte Wirklichkeit die wahre, ansichseiende Wirklichkeit oder die Erscheinungswirklichkeit. Aber, und das ist das Entscheidende, auch die „wahre" Wirklichkeit erweist sich in ihrem Wesen als das Ziel einer Anschauung, deren Erkenntnisfähigkeit nicht in ihrer Intelligenz und Rationalität besteht, sondern in ihrem extravertierten Dynamismus, d. h. in einem Dynamismus, der nach dem Bild und Gleichnis des Dynamismus der Sinnlichkeit aufgefaßt wird.

(b) Der Erkenntnisakt bzw. *das Kriterium*, womit wir die Wirklichkeit erkennen. Dieser Akt ist letzten Endes die Sinneswahrnehmung und sie allein. Denn im Bereich unserer inneren Erfahrung findet sich nur die sinnliche Anschauung, die durch ihren Dynamismus zum „schon draußen dort jetzt" die Einheit und zugleich Verschiedenheit herstellen kann, die die Erkenntnis nach dem Modell der Anschauung

kennzeichnen. Alle anderen Erkenntnishandlungen weisen einen solchen extravertierten Dynamismus nicht auf. Die eingehende Untersuchung Kants mit dem Ziel, ihnen eine gebührende Rolle zuzuweisen, rüttelt nicht an der völlig offenkundigen Tatsache, daß sie nichts zur extravertierten Transzendenz der Erkenntnis beizusteuern haben. Im Haupttext A 19 wird gesagt, daß das „Denken" nur *durch* die Anschauung zum Gegenstand gelangt, und somit zum Erkennen einer Wirklichkeit wird. Diese Mittelbarkeit des Denkens soll nun gemäß dem im Abschnitt III Gesagten genauer dargelegt werden.

2. Der Begriff und überhaupt die Verstandeshandlung hat eine *mittelbare* Beziehung zur Wirklichkeit: seine unmittelbare Beziehung geht auf die (sinnliche) Anschauung, und nur in dem Maße, in dem letztere eine Wirklichkeit erreicht, hat auch der Begriff mit der Wirklichkeit zu tun. Der progammatische Text in diesem Sinne ist wohl der aus dem Anfang der Analytik schon zitierte: „Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff *niemals auf einen Gegenstand unmittelbar*, sondern auf irgendeine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben" (A 68). In diesem Text ist nicht nur vom Begriff, sondern auch vom Urteil die Rede. Von beiden, und zwar aus demselben Grund, wird gesagt, sie seien „mittelbare Erkenntnis".

Es ist hier nicht der Ort, auf die Problematik des Urteils bei Kant einzugehen, vor allem auf die Frage, ob und wie Begriff und Urteil nach der KrV verschieden sind. Die Tendenz der KrV geht dahin, Begriff und Urteil gleichzusetzen. Beide werden als Funktionen der Einheit angesehen, so daß Kant den Leitfaden zur Auffindung aller Begriffe a priori in den Urteilsformen findet (vgl. vor allem A 76 ff). „Vermögen zu urteilen " ist ebensoviel als „Vermögen zu denken" (A 80. Vgl. auch *Prolegomena*, § 22). Die Erklärung des Verstandes als eines „Vermögens der Begriffe" läuft, bei Lichte besehen, auf dasselbe hinaus wie die Erklärung des Verstandes als eines „Vermögens der Urteile" (A 126). Daß die Gleichsetzung in der Tat nicht ganz gelungen ist, vor allem an den Stellen, an denen Kant das Problem der Anwendung bzw. Subsumtion der Begriffe erörtert, hängt mit einem Urdatum unserer Intentionalität zusammen, nämlich mit der absoluten Setzung der mentalen Synthesis, als dem eigentlichen *Proprium* des Urteils. Aber trotz ihrer ausführlichen Behandlung der Tendenz zum Unbedingten bekommt die KrV die konstitutive Funktion dieser Tendenz zur Erkenntnisstruktur und damit den genauen Unterschied zwischen Begriff und Urteil nicht in den Griff. Kein Wunder deshalb,

wenn sich Vaihinger über eine „Verwischung des Unterschiedes von Begriff und Urteil" zu beklagen hat[28].

Insofern also bei ihm Begriff und Urteil, Denken und Urteilen wesentlich dasselbe besagen, muß Kant eine nur mittelbare Erkenntnis des Gegenstandes dem Begriff wie auch dem Urteil zuschreiben. Mehrere Texte, die ich im Abschnitt II angeführt habe, um das Prinzip Anschauung zu belegen, sprechen auch, gerade durch den Gegensatz Anschauung - Begriff, von der Mittelbarkeit der Beziehung des Begriffes zum Gegenstand, auf dem sich die sinnliche Anschauung unmittelbar bezieht.

3. Von den Handlungen der Vernunft als des Vermögens eines Dynamismus auf das Unbedingte hin wird durchgehend gesagt, sie hätten eine *doppelt vermittelte* Beziehung zu der uns allein erkennbaren Wirklichkeit. Darin besteht der oben angedeutete „regulative Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft" (A 642 ff) im Unterschied zu einem in der Tat nicht möglichen „konstitutiven Gebrauch" derselben: der Vernunft, anders als dem Verstand, kann kein korrespondierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden[29].

Die Lehre von einer doppelt vermittelten Beziehung der Vernunft auf die Wirklichkeit kommt schon in der Einleitung der transzendentalen Dialektik zur Sprache, wo Kant den Vernunftschluß als das eigene Verfahren der Vernunft untersucht. „Der Vernunftschluß geht nicht auf Anschauungen, um dieselben unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Kategorien), sondern auf Begriffe und Urteile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung *keine unmittelbare Beziehung*, sondern nur auf den Verstand und dessen Urteile, welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen. Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden" (A 306 f). Im Abschnitt mit der Überschrift: „System der transzendentalen Ideen", wo in der Tat eine dritte metaphysische Deduktion der transzendentalen Ideen durchgeführt wird, schreibt Kant beiläufig: „Denn die reine Vernunft bezieht sich *niemals geradezu* auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben" (A 355). Das Theologie-Hauptstück beginnt mit einer aufschlußreichen Kontrastierung von Verstandesbegriffen und Ideen. Durch die ersteren können zwar „keine Gegenstände vor-

[28] *H. Vaihinger*, Kommentar I, 352.

[29] Dies freilich hindert nicht, daß auch der Verstand letzten Endes keinen konstitutiven Gebrauch hat, in dem Sinne, daß auch er inhaltlich nichts zum Objekt der menschlichen Erkenntnis beizutragen hat; er bringt nur den Inhalt der Sinne auf den Begriff. Die Logik des Prinzips Anschauung führt unausweichlich zu einer wesentlichen Relativierung des sonst so stark hervorgehobenen Unterschiedes zwischen Verstandes- und Vernunfthandlungen.

gestellt werden", dieselben aber finden an den Erscheinungen, d. h. am Inhalt der Sinneswahrnehmung, „den Stoff", womit sie zu „Erfahrungsbegriffen" werden [30]. Von den anderen wird gesagt: „Ideen aber sind *noch weiter* von der objektiven Realität *entfernt*, als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließen. Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirische mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen" (A 567 f).

Zu Beginn des Anhanges zur transzendentalen Dialektik, der „Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft" handelt, heißt es: „Die Vernunft bezieht sich *niemals geradezu* auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objekten), sondern ordnet sie nur, und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können" (A 643). Das Endergebnis der Dialektik ist also kein anderes als die Position, die Kant schon am Anfang derselben bezogen hatte, als er eine erste Beschreibung der Vernunft und ihrer Funktion gab: „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also *niemals* zunächst auf Erfahrung, oder auf irgendeinen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann" (A 302).

Dies war auch nur zu erwarten vom Standpunkt des Prinzips Anschauung her: wenn die Erkenntnis ihre unmittelbare Beziehung zum Gegenstand nicht anders als kraft einer Art Anschauung haben kann, gleicht die Vernunft als Dynamismus auf das Unbedingte hin noch weniger der Anschauung als der Verstand, sofern dieser das Vermögen des Intelligiblen ist. Also ist die Vernunft, wie schon der Verstand, auf den realen Inhalt angewiesen, den ihr eine anschauende Handlung verschaffen kann.

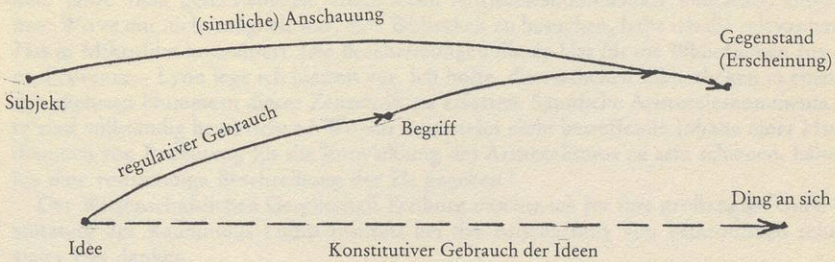
4. Aber die Vernunft als Tendenz zum Unbedingten ist auf das Absolute des An-sich-Seins ausgerichtet. In diesem Sinne geht sie auf einen ganz anderen Gegenstand als die Erscheinung der sinnlichen Anschauung: sie geht auf das „Ding an sich", auf das Unbedingte also, „welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist ... wornach sie [aber] den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und abmißt" (A 311). Auf seine Weise anerkennt Kant, daß der Verstand

[30] Einen eigenen Stoff, d. h. einen eigenen realen Inhalt hat also der Verstand nicht!

als Vermögen der welthaften Synthesis und damit der Erscheinungen und die Vernunft als Vermögen des Unbedingten nicht denselben Umfang haben[31]. Aber ein solcher unbegrenzter Dynamismus bleibt bloßes Suchen, bloße Frage. Die bei Kant tief sitzende realistische Einstellung erlaubte ihm nicht, das Sein in seiner ersten und unabdingbaren Bedeutung einfach beiseite zu schieben[32]. Die Existenz von Dingen an sich, vom Sein im Gegensatz zu Erscheinung, ist ein unentbehrlicher Bezugspunkt der kantischen Erkenntniskritik, ohne den die KrV gar nicht verstanden werden kann, so wie Kant sie *de facto* konzipiert hat. Die KrV weiß und sagt so vieles vom Sein, gerade während sie unsere sämtliche Denkformen (einschließlich der Kategorien der Wirklichkeit, des Daseins und der Kausalität) für den Dienst an den Erscheinungen in Beschlag nimmt.

Das Ding an sich braucht nach Kants Dafürhalten nicht geleugnet zu werden. Aber derjenige, der den *nicht-intuitiven und deshalb nicht-kognitiven* Charakter des Verstandes und der Vernunft durchschaut hat, hält sich an folgende pragmatisch anmutende Regel: „In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern" (A 393).

Was im vorliegenden Abschnitt dargelegt wurde, läßt sich auf folgendes Schema bringen:



An diesem Schema ersieht man sofort die zwei tragenden Lehrstücke, um die sich die Erkenntnislehre der KrV dreht: (1) Die primäre Rolle der Anschauung: sie ist das eigentliche *Prinzip der Objektbezogenheit* unserer Erkenntnis. (2) Die subsidiäre Rolle des Verstandes und der Vernunft bzw. des Begriffes und der Idee. Wie wir noch genau zu sehen haben, liegt die Trennungslinie zwischen einer sensualistischen und einer (noch allgemein ausgedrückt) nicht-sensualistischen Er-

[31] Refl. 5637: „Vernunft reicht weiter als Verstand" (GS XVIII, 274).

[32] Den ersten Kritikern seines transzendentalen Idealismus hielt Kant mit Empörung entgegen: „die Existenz der Sachen . . . zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen": Prolegomena § 13, Anm. III: GS IV, 293.

kenntnislehre genau genommen nicht darin, daß die erstere nur Handlungen der Sinnlichkeit, die andere dagegen auch Handlungen des Verstandes, sondern darin, daß die erstere etwaige Verstandes- und Vernunfthandlungen völlig in den Dienst der Sinnlichkeit stellt. Über das, was *Wirklichkeit ist* und über *das Kriterium für die Erkenntnis der Wirklichkeit* entscheidet die Sinnlichkeit – im Falle der KrV die empirische Anschauung [33]. Wer dient wem? – dies ist die entscheidende Frage. An ihr überprüft, kann sich auch eine Lehre, die ausführlich und ständig von Verstandes- und Vernunfthandlungen spricht, als eine sensualistische enthüllen.

Auf zwei verschiedenen Wegen kann man dem sensualistischen Intuitionismus der KrV entgegentreten, indem man entweder (nur) den Untersatz (die „quaestio facti") des am Ende des II. Abschnittes angegebenen Syllogismus, oder den Obersatz (die „quaestio iuris") beanstandet. Die Erörterung dieser zwei Alternativen zum kantischen transzendentalen Idealismus findet in den folgenden Abschnitten V und VI statt.

Fortsetzung Heft 3/1982

[33] Vgl. in diesem selben Abschnitt Nr. 1, (a) und (b).

ThPh 57 (1982) 225–259

Aristotelica Gallica: Bibliothecae A–L

Von Charles H. Lohr

Für die Geschichte des lateinischen Aristotelismus sind die Handschriftensammlungen Frankreichs von großer Bedeutung. Die wichtigsten Sammlungen sind selbstverständlich diejenigen in Paris. Aber sehr viel relevantes Material – vor allem aus den alten Kathedral- und Klosterbibliotheken – befindet sich auch in Bibliotheken außerhalb der französischen Hauptstadt. Zum größten Teil sind die Hss dieser Bibliotheken beschrieben in dem Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements (Quart-Reihe) I-VII (1849–1885) und dem Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Départements (Oktav-Reihe) I–LXI (1886–1980). Da aber die Angaben in diesen beiden Reihen allgemein gefaßt sind und oft nicht ausreichen, um die anonymen oder unvollständigen Aristotelica zu identifizieren, sind verschiedene Versuche neuerdings unternommen worden, um diese Schätze für die Geschichte des lateinischen Aristotelismus zu erschließen. Die Hss, die die mittelalterlichen Aristotelesübersetzungen enthalten, sind in den Aristoteles latinus aufgenommen.[1] Die Renaissance-Übersetzungen werden von Dr. Charles B. Schmitt (Warburg Institute, London) inventarisiert. Bei wiederholten Besuchen in den französischen Bibliotheken konnte ich während den letzten 15 Jahren die meisten Hss, die die vor dem Jahre 1650 geschriebenen, lateinischen Aristoteleskommentare enthalten, einsehen. Wo es mir nicht möglich war, eine Bibliothek zu besuchen, habe ich die relevanten Hss in Mikrofilm konsultiert. Die Beschreibungen dieser Hss für die Bibliotheken Aix-en-Provence – Lyon lege ich hiermit vor. Ich hoffe, die restlichen Bibliotheken in einer der nächsten Nummern dieser Zeitschrift zu erfassen. Sämtliche Aristoteleskommentare sind vollständig beschrieben.[2] Wo mir Aristoteles nicht betreffende Inhalte einer Hss dennoch von Bedeutung für die Entwicklung des Aristotelismus zu sein schienen, habe ich eine vollständige Beschreibung der Hs gegeben.[3]

Der Wissenschaftlichen Gesellschaft Freiburg möchte ich für ihre großzügige Unterstützung des Raimundus-Lullus-Instituts bei der Anschaffung von Mikrofilmen sehr vieler Hss danken.

---

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

[2] Verwiesen wird auf *C. H. Lohr*, Medieval Latin Aristotle Commentaries: Tr. 23 (1967) 313–413, 24 (1968) 149–245, 26 (1970) 135–216, 27 (1971) 251–351, 28 (1972) 281–381, 29 (1973) 93–197, 30 (1974) 119–144 (abgekürzt: Lohr) und *C. H. Lohr*, Renaissance Latin Aristotle Commentaries: StRen 21 (1974) 228–289, RenQ 28 (1975) 689–741, 29 (1976) 714–745, 30 (1977) 681–741, 31 (1978) 532–603, 32 (1979) 529–580, 33 (1980) 623–734, 34 (1981) im Druck (abgekürzt: Lohr RLAC).

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

Aix-en-Provence

Bibliothèque Méjanes, 1433 (1298) (A.D. 1475) 142 ff.

Chart., 205 x 150 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–142v) ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones Metaphysicae. Inc.*: Quia secundum doctrinam. . ./. . . Finis. Laus Deo, cui nos commendet Maria Virgo. 1475 die 13 junii. Expliciunt Quaestiones Metaphysicae Antonii Andreae. Magister Petrus Veronensis scripsit Veronae in conventu Servorum S. Mariae, scilicet in S. Maria a Scallis (f. 142v tabula fragm.). Cf. Lohr XXIII 364.

Bibliothèque Méjanes, 1537 (1402) (A.D. 1424) 283 ff.

Perg., 375 x 255 mm., binis columnis, f. 50r, 281r, 282r vacant, f. 1r: ‚ex monasterio S. Benedicti Gabiani'.

1 (f. 1r–280v) GUALTERUS DE BURLEY, *Expositio super librum Physicorum. Inc.*: Aristoteles determinaturus de rebus naturalibus in primo libro scientiae naturalis. . ./. . . (VI) potest esse infinitus et istud declarabitur octavo huius. Et in hoc finitur liber sextus. Et Deo qui dedit intelligere sit honor et gloria sine fine. Amen. *Inc.*: (f. 220v: *VII ep. ded.*) Carissimis amicis suis et dominis magistris et scholaribus Parisius in philosophia studentibus Gualterus de Burley anglicus universitatis vestrae alumnus salutem. . ., – (*text.*.) Omne quod movetur – Determinato quantum ad intrinseca motus ostendendo quid est motus et quot eius species. . . incipit in hoc septimo perscrutari de motu per comparationem ad extrinseca motus scilicet per comparationem ad motores et mobilia. . ./. . . sicut longitudo spatii ad motum localem. Et in hoc finitur ad modicum de expositione septimi Physicorum quod videbatur esse de intentione Philosophi et sui Commentatoris. Et Deo qui dedit intelligere sint gratiae infinitae. *Inc.*: (*VIII*) Utrum autem factus sit prius aliquando motus etc. – Istud est primum capitulum primi tractatus octavi libri in quo movetur et solvitur prima quaestio huius libri. Quae quaestio est: Utrum semper fuit et erit motus. . ./. . . et virtutem resistivam mobilem non esset aliqua proportio. Et in hoc finitur Expositio super totum librum Physicorum Aristotelis. Finito libro sit laus et gloria Christo. Deo gratias. Amen. (*deinde alia manu*:) Hic Burlei liber est mei fratris Stephani Antonii de Fabbrero Ordinis Silvestrinorum sacrae theologiae baccalaurei quem ego ipse Perusiae scribi feci ad Dei laudem et honorem meique ac omnium fratrum Ordinis utilitatem A.D. 1424 tempore sanctissimi in Christo patris et domini Martini divina prudentia papae quinti cuiusque operis et aliorum omnium divinorum in me beneficiorum ingentes ac infinitas Deo gratias ago. Deo gratias. Amen. Amen. Amen. (f. 281v tabula fragm.; f. 282v–283r notae). Cf. Lohr XXIV 179f.

Amiens

Bibliothèque municipale, 402 (XV) 297 ff.

Chart., 290 x 210 mm., binis columnis, f. 113–117, 155, 187–188, 204–222, 269–270, 295 vacant.

1 (f. 1r–112r) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros Physicorum. Inc.*: Circa primum librum Physicorum Aristotelis quaeritur primo: Utrum de rebus naturalibus sit scientia. . .

2 (f. 118r–154r) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros De caelo et mundo.*

Inc.: Circa primum De caelo et mundo quaeritur primo: Utrum scientia naturalis sit circa corpora et magnitudines. . .

3 (f. 156r–186v) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros De generatione et corruptione. Inc.*: Tertius liber totius philosophiae naturalis. Primus De generatione et corruptione. Utrum corpus mobile ad formam sit subiectum. . .

4 (f.189r–203v) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros Meteororum. Inc.*: Circa primum Meteororum Aristotelis quaeritur: Utrum corpus simplex. . .

5 (f. 223r–268r) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros De anima. Inc.*: Utrum inter partes philosophiae naturalis scientia de anima sit melior. . .

6 (f. 271r–284v) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super librum De sensu et sensato. Inc.*: Utrum praeter ea quae determinata sunt in libro De anima adhuc determinandum sit de passionibus corporis sensitivi? Et arguitur quod non. Omne corpus animatum. . ., – (*q. 2*) Utrum omnes sensus exteriores qui sunt visus auditus etc. sint necessarii cuilibet animali. . .

7 (f. 285r–288r) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super librum De memoria et reminiscentia. Inc.*: Utrum memoria sit solum praeteritorum. . .

8 (f. 289r–294v) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super librum De somno et vigilia. Inc.*:Utrum somnus sit privatio vigiliae. . ., – (*q. 2*) Utrum somnus et vigilia insunt plantis. . .

9 (f. 296r–297v) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super librum De longitudine et brevitate vitae.› Inc.*: De longitudine et brevitate vitae Aristotelis. Utrum calidum et frigidum sint causae longae vitae. . . Cf. Lohr XXVII 294–298.

Bibliothèque municipale, 405 (A.D. 1458) 219 ff.

Chart., 290 x 210 mm., binis columnis, f. 140–142 vacant.

1 (f. 2r–27v) ‹JOHANNES VERSOR, *Quaestiones super veterem artem et novam logicam: prooem et Porph.› Inc.*: Utrum logica sit scientia specialis. . .; 2 (f. 28v–50r) *id., Praed.. Inc.*: Urum de praedicamentis sit scientia rationalis. . .; 3 (f. 50v–68v) *id., Perih.. Inc.*: Utrum de enuntiatione sit scientia tamquam de subiecto attributionis. . .; 4 (f. 69r–100v) *id., Priora. Inc.*: Utrum de syllogismo simpliciter. . .; 5 (f. 101r–139r) *id., Post.. Inc.*: Utrum syllogismus demonstrativus sit subiectum. . ./. . . et in hoc finitur Sententia huius secundi Posteriorum 7a die ianuarii, in qua die determinavi in vico Straminis, sub venerabili viro magistro Jacobo Tsvaden anno 58. . . Johannes Lupi oriundus Albini; 6 (f. 143r–165v) *id., Top. I–IV. Inc.*: Utrum syllogismus dialecticus sit subiectum. . .; 7 (f. 165v–187r) *id., Elench. Inc.*: Utrum de elencho sophistico sit scientia specialis. . ./. . . et in hoc finis totalis Sententia secundi Elenchorum Aristotelis, scripta per me Johannem Lupi A.D. 458 9a die mensis ianuarii; 8 (f. 187v–197r) *id., VI Princ. . Inc.*: Utrum praeter ea quae dicta sunt in libro Praedicamentorum Aristotelis. . ./. . . de toto libro VI Principiorum. . . finito per me Johannem Lupi in nocte B. martyris Firmini anno mense quibus supra; 9 (f. 197v–203r) *id., Div. Boeth. . Inc.*: Utrum de divisibili sit scientia logicalis. . ./. . . et hoc de toto libro Divisionum Boethii Severini, completo per Johannem Lupi A.D. 1458 et die B. Martyris Firmini. Lupi, oriundus Albini. Iste liber pertinet D. Aegidio Katerinae et emptus fuit anno 60 cuidam clerico de villa Albini qui quidem liber scriptus a quodam defuncto cognomine Lupy. Cf. *L. Delisle*, La Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale II (Paris 1868) 132; Lohr XXVII 291–293.

10 (f. 203v–209v) ‹JOHANNES VERSOR, *Quaestiones super De ente et essentia S. Thomae de Aquino›. Inc.*: Utrum ab ente. . . Ed. cum quaestionibus super novam logicam: Coloniae 1494 (repr. Frankfurt 1967).

Bibliothèque municipale, 406 (XIII/XIV) 193 ff.

Perg., 330 x 230 mm., binis columnis, olim bibliothecae monasterii S. Petri Corbeiensis.

A (f. 1r–5v ternis columnis) Rogerius Bacon ordinis minorum De rebus Physicis monasterii S. Petri Corbeiensis. Incipiunt quaestiones naturales et primo quaestiones libri Physicorum Aristotelis (tabula quaestionum).

1 (f.6r–28v) ROGERUS BACON, *Quaestiones super libros VI Physicorum. Inc.*: Quoniam quidem intelligere – Hic primo quaeritur: Utrum de corpore mobili quod hic est subiectum possit esse scientia? Et videtur quod non. Omnis scientia est de impermutabilibus... Ed. *R. Steele* et *F.M. Delorme*, Opera hactenus inedita Rogerii Baconi VIII (Oxford 1928) 1–266.

2 (f. 29r–56v) ID., *Quaestiones super librum [I–VI] Physicorum. Inc.*: Quoniam intelligere et scire – Iste liber cuius subiectum est corpus mobile. Quaeritur primo: Utrum de naturalibus possit esse scientia...

3 (f. 57r–63v) ID., *Quaestiones super librum De plantis. Inc.*: Tria ut ait Empedocles – Supposito quod haec scientia sit de corpore mobili animato composito... Ed. OHI XI (1932) 173–252.

4 (f. 63v–74r) ID., *Continuatio quaestionum super librum Physicorum* § 2. Ed. OHI XIII (1935) 1–428.

5 (f. 74r–77r) ID., *De undecimo libro primae philosophiae. Inc.*: Consideratio – Primo quaeritur: Utrum possit esse consideratio vel scientia de substantia... Ed. OHI VII (1926) 125–151.

6 (f. 78r–113v) ID., *Quaestiones super libros [I–II, V–X] primae philosophiae. Inc.*: Omnes homines – Dubitatur de ista scientia primo de subiecto... Ed. OHI X (1930) 1–336.

7 (f. 114r–129v) ‹ID.›, *Quaestiones super librum De causis. Inc.*: Omnis causa primaria – Quaeritur circa influentiam causarum: Utrum omnis agat per influentiam... Ed. OHI XII (1935) 1–158.

8 (f. 130r–152v) ANON., *Logica. Inc.*: Quoniam ignoratis communibus necesse est artem ignorare... Cf. *G.E. Mohan*, Initia operum franciscalium (St. Bonaventure, N.Y. 1975) 361*.

9 (f. 153r–165v) ANON., *Quaestiones de perspectiva. Inc.:* (mut. in c. VI q. 9) ergo natura communis per quam perspicuum inest corporibus.../... (c. XII q. 10) in oculo qui est corpus parvum et figurae rotundae. Cf. *D. C. Lindberg*, A Catalogue of Medieval and Renaissance Optical Manuscripts (Toronto 1975) 33.

10 (f. 166r–176v) ‹ROGERUS BACON›, *Quaestiones supra undecimum primae philosophiae. Inc.*: Consideratio quidem est de substantia – Quaeritur hic primo: Utrum de ente separato possit esse scientia... Ed. OHI VII (1926) 1–22.

11 (f. 176v–190v) ‹ID.›, *Quaestiones super IV libros primae philosophiae. Inc.*: Omnes homines natura scire desiderant – Quaeritur hic primo: Utrum haec propositio sit vera... Ed. OHI XI (1932) 1–170; Cf. Lohr XXIX 117–120.

12 (f. 191r–193) ANON., *De sphaera. Inc.*: Tractantes de sphaera quattuor capitulos distinguemus dicentes in primo quid sit sphaera.../... mundi machina dissolvitur. Amen.

De hoc codice cf. *V. Cousin*, Description d'un manuscrit inédit de Roger Bacon, qui se trouve dans la bibliothèque d'Amiens: Journal des savants (1848) 459–472; *R. Steele*, OHI X (1930) XIII–XV.

Angers

Bibliothèque municipale, 323 (314) (XV) VII + 152 ff.

Chart., 211 x 145 mm.

f. 63r–150r, ‹GUIDO VERNANI DE ARIMINIO›, *Summa moralis. Inc.*: Incipit Summa moralis S. Thomae de Aquino secundum sententiam libri Ethicorum Aristotelis. . ., – Quoniam homo naturaliter est animale sociale. . ./. . . Explicit Summa de virtutibus secundum Aristotelem in libro Ethicorum iuxta expositionem S. Thomae de Aquino ordinis praedicatorum(f. 147v–150r tabula). Cf. Lohr XXIV 191–192.

Bibliothèque municipale, 324 (315) (XV) 147 ff.

Chart., 219 × 150 mm.

f. 94r–105v, ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones parvorum naturalium. Inc.*: (f. 94r–104v: *SSens.*) Utrum corpus animatum sit subiectum parvorum naturalium et corpus sensitivum subiectum libri De sensu et sensato? Et arguitur quod non. Nam tam corpus sensitivum quam corpus animatum. . ., - *(q. 2)* Quaeritur consequenter: Utrum quilibet sensus cuilibet animali sit necessarius. . ./. . . exteriori quae propter contraria ratione concludit. – *Inc.*: (f. 104v–105: *MRem.*) Circa librum De memoria et reminiscentia Aristotelis primo quaeritur: Utrum memoria sit solum praeteritorum sic quod non praesentium et futurorum? Et videtur quod non solum sit praeteritorum. . ., – *(q. 2)* Utrum memoria sit passio primi sensitivi. . ./. . . (mut. in q. 3). Cf. Lohr XXVII 296–298.

Bibliothèque municipale, 417 (414) (XV) 114 ff.

Chart., 297 x 216 mm., binis columnis.

1 (f. 1–114) ‹JOHANNES CANONICUS›, *Quaestiones super VIII libros Physicorum. Inc.*: Venite ad me omnes qui laboratis. . . Quot et quantos fructus scientiarum notitia. . ., – *(VIII q. 1)* Octavum huius libri in quo Aristoteles determinat de aeternitate motus. . ., – *(q. 2 ult.)* Utrum per virtutem finitam aliquod mobile possit moveri per tempus infinitum. . ./. . . in omni concedatur. Et tantum de ista quaestione et per consequens de octavo et ultimo. Et finitus de toto isto opere huius causae. Deo gratias. Expliciunt quaestiones Canonici multum subtiles super VIII libros Physicorum in quibus doctor sequitur opiniones venerabilium doctorum, videlicet Scoti, Geraldi Odonis, Petri Aureoli, Francisci de Mayronis et plurium aliorum solemnium magistrorum ordinis beati Francisci etc. Cf. Lohr XXVI 183–184.

Bibliothèque municipale, 418 (405) (XIV–XV) 185 ff.

Chart. (f. 1–162) et perg. (f. 163–185), 286 x 195 mm., modo binis columnis (f. 1–157, 172–185), modo longis lineis (f. 160–171), f. 158–159 vacant, ex quattuor partibus constitutus, codex olim Fratrum Recollectorum Conventus Balmetae.

f. 1r–157v, ANON., *‹Quaestiones super libros I–VII Physicorum›. Inc.*: *(prol.)* Philosophia est summum animorum lapsorum solamen. Huius ratio potest esse: Idem est summum solamen lapsorum. . ., – *(q. 1)* Quaeritur primo: Utrum de rebus naturalibus posset esse scientia? Hanc quaestionem movet Albertus scilicet in primo Physicorum. . ., – *(q. 2)* Utrum ens mobile vel corpus mobile sit subiectum scientiae naturalis. . ., – *(VII q.*

4 ult.) Utrum animal moveatur a se... /... post oppositum est pro dictis. Et haec de quaestione ista sufficiant.

f. 171r–v, 180r–v, ANON., ‹*Quaestiones super librum Elenchorum* (?)›. *Inc.*: *(mut., quaestio proxima:)* Consequenter quaeritur circa fallaciam amphiboliae et primo: Utrum sit fallacia. . ., – *(deinde q.)* Utrum sit distincta ab aliis fallaciis. . ., – *(q.)* Utrum sit una fallacia vel plures. . ., – *(q.)* Utrum sit dictione vel extra dictionem. . ./... *(expl. mut.)*.

f. 172r–179v, 181r–185v, ‹RADULPHUS BRITO, *Quaestiones in libros I et III De anima*, I qq. 1–10, III qq. 1–16, 21–25›. *Inc.*: Circa librum De anima primo in generali quaeritur: Utrum de anima possit esse scientia? Et arguitur quod non, quia omne illud de quo est scientia est intelligibile. . ./... *(mut. in III q. 25:)* anima non esset sicut tabula rasa. Ed. *W. Fauser*, Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima (Münster i.W. 1974) 89–313 et cf. pp. 328–329. Cf. Lohr XXVIII 387; *H.F. Dondaine* et *H.V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 24 no. 46.

Bibliothèque municipale, 437 (422) (XV) 164 ff.

Chart., 219 × 150 mm.

1 (f. 1–164) ANON., ‹*Lectura super libros Politicorum*›. *Inc.*: Cum omnium artium quae ad rectam vivendi viam... Cf. Lohr XXVII 298–299 (Johannes Versor) et XXIX 100 (Robertus Cybollus).

Bibliothèque municipale, 450 (435) (XIII–XIV) 198 ff.

Perg. 325 x 240 mm. (f. 110–119: 295 x 200), binis columnis, ex tribus partibus constitutus, olim Recollectorum conventus Balmetae.

f. 120r–198r, ‹THOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicam*›. *Inc.*: Sicut docet Philosophus in Politicis... Cf. *H.F. Dondaine* et *H.V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 24 no. 47; Lohr XXIX 164.

De hoc codice cf. *AL* no. 411; *M.-Th. d'Alverny*, Avicenna latinus I: AHDL 28 (1961) 281–316 spec. 294–295.

Angoulême

Bibliothèque de la ville, 39 (Arm.A.5) (A.D. 1646–1647) 410 pp.

1 (p. 1–137) PAULUS SANGUINET, *Physiologia humano-divina, delineatio physicae* (... absolutae die 23 mensis junii anno 1646. finis).

2 (p. 138–238) ID., *Liber mundi.*

3 (p. 239–289) ID., *Liber de rerum ortu et interitu.*

4 (p. 290–369) ID., *Liber de anima* (... die 5 aprilis 1647 absolutae).

5 (p. 370–410) ID., *Liber philosophiae moralis* (... Finis totius philosophiae cursus, die 24 mensis maii anno 1646, sub ferula R.P. Pauli Sanguinet, philosophiae Pictaviensis professoris). Cf. Lohr, RLAC XXXIII (1980) 711 f.

Arras

Bibliothèque municipale, 115 (675) 229 ff.

Perg., 310 × 210 mm., binis columnis, ‚Bibliothecae monasterii S. Vedasti Atrebatensis. 1628. H.3', ‚Celestinorum S. Antonii de Ambianis' (s. XV).

1 (f. 1–229) ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus libri XII–XXVI. Inc.*: Incipit Liber animalium XII qui est de causa membrorum ... Cuius tractatus primus est de membris... Capitulum primum de distinctione et diversitate membrorum... Iam autem in superioribus tribus libris ... Cf. Lohr XXIII 343 f.

Bibliothèque municipale, 858 (318) (XIV) 72 ff.

Perg., 315 × 240 mm., modo longis lineis modo binis columnis, ‚Bibliothecae monasterii S. Vedasti Atrebatensis. 1628.I.8'.

1 (f. 1–72) ‹JOHANNES BERNIER DE FAYT, *Tabula moralium Aristotelis*›. *Inc.*: Quoniam ut habetur primo Paralipomenon ..., – *(tab.)* Abraham. Quod narratur ... Cf. Lohr XXVI 157.

Bibliothèque municipale, 964 (A.D. 1594) 187 ff.

1. ARNOLDUS A MECHLINIA BRUXELLENSIS, *In universam Aristotelis Physicam commentaria*, excepta in paedagogio venerandae facultatis artium vulgo Falconis per me Claudium Heems Atrebatensem 1594 Lovanii. Cf. Lohr RLAC XXXI 574.

Bibliothèque municipale, 1033 (973) (XV) 92 ff.

Chart., 210 × 145 mm., longis lineis.

1 (f. 1r–19r) LEONARDUS BRUNI, *Isagogicon moralis disciplinae. Inc.*: Sic ut vivendi Galeotte ... Cf. Lohr XXVII 317 f.

Bibliothèque municipale, Advielle 109 (A.D. 1631) 422 pp.

1. NICOLAUS STRATIUS, S.J., *Philosophia rationalis peripateticorum sive commentaria in universam logicam Aristotelis*. Cf. Lohr RLAC XXXV s.v.

Auxerre

Bibliothèque municipale, 232 (196) (XIV) 224 ff.

Perg., 315 × 246 mm., binis columnis.

1 (f. 1–224) JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super X libros Ethicorum. Inc.*: Bonitatis et nobilitatis excellentiam .../... *(X q. 5)* scilicet sensus vel appetitus sensitivi. Et sic est finis huius X libri Ethicorum. Cf. Lohr XXVI 179–181.

Bibliothèque municipale, 233 (197) (XIV) 112 ff.

Perg., 311 × 206 mm., binis columnis.

1 (f. 1–112) AEGIDIUS ROMANUS, *Summa super libro De anima. Inc.*: Philosophus in secundo Physicorum, volens investigare .../... ut significet aliquid alteri *(ded.* om.). Cf. Lohr XXIII 331 f.

Bibliothèque municipale, 234 (198) (XIV) 241 ff.

1 (f. 1–140) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum* (I, II 17 – III). Cf. Lohr XXIII 332–334.

Avignon

Musée Calvet, 253 (149) (XIV) 162 + IV ff.

Perg., 244 × 170 mm., binis columnis, ex tribus partibus (f. 1–55, 56–147, 148–162) constitutus, olim conventus Avenionensis Fratrum Praedicatorum.

f. 11r–13v, ‹PS.-THOMAS DE AQUINO›, *De universalibus. Inc.*: Circa universalia multiplex et diversa philosophorum opinio . . ./. . . sit dictum et Amen.
f. 19r–21v, ANON., *Praedicamenta abbreviata in summa. Inc.*: Ad maiorem praedicamentorum evidentiam praemittenda est talis divisio praedicabilium. Quaedam sunt praedicamentalium, quaedam non . . ./. . . respondetur loricatus, tunicatus est. Expliciunt Praedicamenta abbreviata in summa.
f. 23r–31r, ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili. Inc.*: Sicut a principio huius operis diximus . . .
De hoc codice cf. *H. F. Dondaine* et *H. V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 43 no. 102.

Musée Calvet, 328 (196) (XV) 98 ff.

Chart., 219 × 140 mm., binis columnis.

f. 33r–98r, ANON., *Quaestiones super libros II–III De anima. Inc.*: Circa librum De anima aliqua quaeruntur et primo: Utrum lumen sit actus diaphani? Sed circa hoc videndum est quid sit lux . . ./. . . licet separatio secundum rem sufficiat. Expliciunt Quaestiones supra secundum et tertium libros De anima secundum doctorem subtilem . . . (f. Iv tabula: Quaestiones eiusdem [Johannis Duns Scoti] supra secundum et tertium De anima).

Musée Calvet, 763 (389) (XIV) 262 ff.

1 (f. 1–262) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*. Cf. Lohr XXIII 332–334.

Musée Calvet, 764 (384) (XV) 193 ff.

1 (f. 1r–193v) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*. Cf. Lohr XXIII 332–334.

Musée Calvet, 765 (383) (XV) 223 ff.

1 (f. 1r–220r) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*. Cf. Lohr XXIII 332–334.

Musée Calvet, 950 (A.D. 1617) 435 ff.

f. 278–435, PHILIBERTUS FEZAIUS (FEZAYNS), *Panoplia philosophica ex III libris De anima Aristotelis collecta*. Cf. Lohr RLAC XXIX 737.

Musée Calvet, 958 (143 suppl.) (A.D. 1627) 750 pp.

p. 56–491, P. BARONUS, *In libros De physico auditu.* Cf. Lohr RLAC XXI 261.

Musée Calvet, 960 (117 suppl.) (A.D. 1615–1621) 621 ff.

f. 2–424, P. LANDRINUS, *Secunda pars philosophiae quae dicitur naturalis.* Cf. Lohr RLAC XXXI 535.

Musée Calvet, 964 (82 suppl.) (A.D. 1602–1603) 376 ff.

f. 1–305, RICHARDUS BERRUYER, *Commentaria in Aristotelis Physicam* [*Phys., CMund., GCorr., Meteor., De an.*] *et Metaphysicam.* Cf. Lohr RLAC XXI 269.

Musée Calvet, 1078 (351) (XIV) 49 ff.

Perg., 302 × 199 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–7r) ANON., *In Porph. Inc.*: Liber Porphyrii. Cum sit necessarium – Iste liber ut visum est in divisione logicae non est de logicae esse sed de bene esse. Est enim adminiculativus ad librum Praedicamentorum . . ./. . . sed ita planius est.

2 (f. 7r–18r) ANON., *In Praed. Inc.*: Aequivoca dicuntur – Iste liber dividitur in tres partes scilicet in antepraedicamenta et praedicamenta et postpraedicamenta. Secunda ibi, Singulum . . ./. . . ad aliud patet solutio. Et in hoc terminatur sententia huius libri. Explicit liber Praedicamentorum.

3 (f. 18v–36v) ANON., *In Perih. Inc.*: Primum oportet constituere – Secundum quod vult Philosophus tertio De anima triplex est operatio intellectus. Una est simplicium quidditatum apprehensio, secunda est apprehensarum compositio . . ./. . . sed solum isti modi quattuor supradicti qui addunt modum specialem. Et ista sufficiant circa hanc lectionem et per consequens circa totum librum Perihermenias. Explicit.

4 (f. 37v–49v, 36v–37r) ANON., *In VI Princ. Inc.*: Forma est compositioni – Secundum Philosophum libro Posteriorum et etiam in principio Physicorum scire arbitramur unumquodque cum eius causas cognoscimus . . . (f. 36v–37r *Cap. [inc.*: Secundum Philosophum tertio De anima obiectum intellectus . . ./. . . non est motus sed mutatio. Et hoc determinantur quaestiones huius libri] quod secundum notam marginalem pertinet ad finem huius operis). Cf. MS 1089 infra; Lohr XXIV 194.

Musée Calvet, 1081 (354) (XIV) 115 ff.

Perg., 293 × 198 mm., 2, 4, et 6 columnis, olim conventus Avenionensis Ordinis Praedicatorum.

2 (f. 28r–99v) ‹JOHANNES BERNIER DE FAYT›, *Tabula super notabilibus dictis Aristotelis in libris Ethicorum, Politicorum, Oeconomicorum, Magnorum moralium, Rhetoricae, et Poeticae, cum dictis etiam quibusdam notabilibus commentatorum praeclarissimi antedicti Philosophi. Inc.*: Quoniam ut habetur primo Paralipomenon 20 de corona. . ., – (*tab.*) Abraam. Casus narratur de Abraam . . . Cf. Lohr XXVI 156–157.

Musée Calvet, 1083 (112 suppl.) (XV) 209 ff.

Chart., 226 × 141 mm., olim conventus Avenionensis Ordinis Praedicatorum.

1 (f. 1r–48r) ANON., *Quaestiones libri Posteriorum. Inc.*: Quaeritur: Utrum logica sit scientia? Et arguitur quod non, quia omnis scientia praesupponit logicam . . ., – *(q. 2)* Utrum demonstratio sit subiectum in scientia ista . . ., - *(q. ult.)* Utrum substantia possit demonstrari . . ./. . . non habet. Ideo haec de quaestione.

2 (f. 49r–129v) ANON., *Textus libri Posteriorum. Inc.*: Unumquodque scire arbitramur cum causas eius et principia cognoscimus. Et ideo in isto libro sicut in aliis causae quattuor inquirimus .../... in multis locis construe textum.

3 (f. 130r–155v) ANON., *Quaestiones libri Priorum. Inc.*: Quaeritur: Utrum de syllogismo simpliciter sit scientia? Et videtur quod non, quia de nullo syllogismo est scientia . . ., – (*q.* 2) Utrum syllogismus simpliciter sit subiectum in scientia ista . . ., – (*q. ult.*) Utrum privatio per habitum cognoscatur . . ./. . . privatio non oportet. Et haec de quaestione (f. 155v–156r tabula).

4 (f. 157r–209v) GERALDUS DE CELLIS, *Textus libri Priorum. Inc.*: Primum oportet dicere – In isto libro sicut in aliis quattuor causae requiruntur: causa materialis etc. Causa materialis in hoc libro est syllogismus simpliciter . . ./. . . ergo leo est fortis in darii. Expliciunt Summulae libri Priorum editae a magistro Geraldo de Cellis magistro in artibus legenti actu reportatae per Stephanum Grevi anno 370. Laudetur Christus . . . Cf. Lohr XXIV 159–160.

Musée Calvet, 1089 (362) (XIV) 66 ff.

Perg., 246 × 178 mm., binis columnis, olim conventus Avenionensis Ordinis Praedicatorum.

1 (f. 1r–49r) ‹GUILLELMUS ARNALDI›, *Scriptum super logicam veterem. Inc.: (prol.)* Sicut dicit Philosophus in tertio De anima intellectus noster privatus est quolibet intelligibili in actu sed est in potentia passiva ad intelligendum quodlibet intelligibile . . ./. . . quae dicta sunt in isto principio. – *(Porph.)* Cum sit necessarium – Iste liber ut visum est in divisione logicae non est de logicae esse sed de bene esse. Est enim adminiculativus ad librum Praedicamentorum . . ./. . . sed ita planius est. – *(Praed.)* Aequivoca dicuntur – Iste liber dividitur in tres partes scilicet in antepraedicamenta et praedicamenta et postpraedicamenta. Secunda ibi, Singulum . . ./. . . ad aliud patet solutio. Et in hoc terminatur sententia huius libri. – *(Perih.)* Primum oportet constituere – Secundum quod vult Philosophus tertio De anima triplex est operatio intellectus. Una est simplicium quidditatum apprehensio, secunda est apprehensarum compositio . . ./. . . sed solum isti modi quattuor supradicti qui addunt modum specialem. Et ista sufficiant circa hanc lectionem et per consequens circa totum librum Perihermenias. *(in calce:)* Explicit Scriptum super logicam veterem editum a magistro G° Aḷ.

2 (f. 49r–57v) *Capitulum in VI Princ. (inc.:* Secundum Philosophum tertio De anima obiectum intellectus . . .) quod in codice 1078 pertinet ad finem commentarii In VI Principiorum.

3 (f. 58r–65v) VITALIS, *Super VI Principiorum. Inc.*: Forma est compositioni – Secundum Philosophum primo Posteriorum et in principio Physicorum scire arbitramur unumquodque cum eius causas cognoscimus . . ./. . . determinantur quaestiones. Explicit Scriptum magistri [*in ras.*: Vitalis i'la] super artem veterem (f. 66v tabula).

Musée Calvet, 1090 (116 suppl.) (XV) 138 ff.

Chart., 235 × 150 mm., longis lineis.

1 (f. 1r–103r) ANON., *Quaestiones de anima* (?). *Inc.*: *(mut.)* . . . enim ponis differentiam inter animam intellectivam, vegetativam et sensitivam . . ., – (f. 14v *q. prox.*) Quaeritur: Utrum entitas cuiuslibet universalis sit realis et ab omni opere intellectus independens . . ., – (f. 32v) Iuxta intellectum textus ubi dicit quod definitiones dialecticae sunt vanae . . ., – *(q.)* Utrum aliqua operatio eadem in numero competat ipsi animae . . ., – (f. 38v *II*) Circa secundum huius quaero: Utrum anima in sua essentia sit simplex vel realiter composita ex materia et forma . . ./. . . et in hoc conclusiones secundi libri . . . (*illeg.*).

Musée Calvet, 1091 (106 suppl.) (A.D. 1445) 286 ff.

Chart., 220 × 115 mm., longis lineis, una manu, olim conventus Avenionensis Ordinis Praedicatorum.

1 (f. 1r–286v) ANON., *Quaestiones libri Physicorum. Inc.: (prol.)* Sicut dicit Philosophus in primo Metaphysicae quamlibet artem . . ., - *(q. 1)* Quaeritur: Utrum de naturalibus possit esse scientia? Et videtur quod non, quia de illo quod non est intelligibile non potest esse scientia . . . – *(q. 2)* Utrum de mobili in eo quod mobile possit esse scientia . . ., – *(q. ult.)* Utrum movens primum sit totaliter immobile per se et per accidens . . ./. . . in ratione finis secundum inductionem comm. (?) qui est Deus ipse benedictus in saecula saeculorum (f. 283r–286v tabula). Explicit tabula . . . Praesens opus completum est A.D. 1445 dominica secunda quadragesimae per pauperem fratrem etc.

Musée Calvet, 1093 (85 suppl.) (XV) 245 ff.

Chart., 229 × 160 mm., modo binis columnis (f. 1–105, 122–192) modo longis lineis (f. 106–121, 193–245).

1 (f. 1r–95r) JOHANNES HERVAEUS, *Quaestiones super libros [I–V] Metaphysicae. Superscriptio:* Lectura in libros Metaphysicae Aristotelis a Johanne Hervei. Hic incipit primus liber Metaphysicae Aristotelis A.D. 1426. *Inc.*: Circa primum librum Metaphysicae quaeritur: Utrum omnes homines natura scire desiderant? Et arguitur primo quod non, quia omnes homines voluntate scire desiderant . . ., – *(q. 2)* Utrum ex sensu fiat memoria? . . ./. . . *(V)* per accidens secundum fieri et accidentia per accidens secundum esse. Et sic est finis huius quinti libri. Et haec de quinto libro dicta sufficiant. Expliciunt quinque libri Metaphysicae Aristotelis lecti a venerabili philosopho, magistro in artibus Johanne Hervey in vico Straminis in magnis scholis Franciae. Cf. Lohr XXVI 204.

2 (f. 96r–105v) ANON., *Quaestiones super librum XII Metaphysicae. Inc.*: Circa duodecimum librum Metaphysicae Aristotelis quaeritur primo: Utrum materia faciat substantiam . . ., – *(q. ult.)* Utrum regno et principatui totius universi praesideat solus princeps qui est Deus benedictus . . ./. . . perfectissimum quod Deum vocamus qui Deus est benedictus in saecula saeculorum. Amen. Explicit duodecimus Metaphysicae.

3 (f. 106r–120r) ANON., *De anima secundum Bicilleum. Inc.*: Sicut dicit Damascenus impossibile est substantiam . . ., – Sciendum autem in primis quod multorum opinio . . ./. . . non est abiciens vitam, sed simul cum ea etc. Deo gratias. Haec dicta sunt secundum Bicilleum de anima. Cf. Lohr XXIII 346: Albertus de Orlamunde, *Summa naturalium* V (De anima red. A) (f. 120v–121r figura).

4 (f. 122r–192v) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros De anima. Inc.*: Circa primum librum de endelechia movetur talis quaestio: Utrum inter partes philosophiae naturalis scientia de anima sit melior et honorabilior. . . Cf. Lohr XXVII 296.

5 (f. 193r–218v) ANON., *In librum De anima. Inc.*: (*prol.*) Anima in prima sui creatione est tamquam tabula rasa in qua nihil depictum est . . ., – (*text.*) Bonorum honorabilium – Iste liber in prima sui divisione dividitur in partes duas. In prima ponit prooe-

mium et in secunda tractatum. Secunda pars: Principium etc. Prima dividitur in quattuor . . ./. . . et sic est finis libri De anima.

6 (f. 219r–245v) ‹NICOLAUS ORESME dub., *Expositio libri De anima*›. *Inc.*: Bonorum honorabilium – Iste liber tractabilis de anima dividitur in tres partes secundum tres libros partiales. In primo libro ponit prooemium et recitationem opinionum antiquorum de ipsa anima . . ./. . . *(mut.)* secundum motum progressivum et deinde procedendo et est. . . Cf. Lohr XXVIII 297–298.

Musée Calvet, 1094 (369) (XV) 251 ff.

Chart., 228 × 153 mm., olim conventus Avenionensis Fratrum Praedicatorum.

1 (f. 1r–251r) GUALTERUS DE BURLEY, *Expositio super VIII libros Politicorum. Inc.: (prol.)* Reverendo in Christo . . ., – *(comm.)* Subiectum libri Politicorum est civitas . . ./. . . tanto magis utile est seu bonum. Cf. Lohr XXIV 186.

Musée Calvet, 1099 (349) (XV) 179 ff.

Chart., 316 × 218 mm., binis columnis, una manu (exc. f. 143–146), olim conventus Avenionensis Fratrum Praedicatorum.

1 (f. 1r–68r) ‹JOHANNES VERSOR, *Quaestiones super veterem artem*›. *Inc.: (Porph.)* Circa librum Praedicabilium quaeritur: Utrum logica sit scientia ab aliis distincta? Arguitur quod non, quia ut dicitur II Metaphysicae absurdum est simul quaerere scientiam et modum sciendi . . ., – *(q. 2)* Utrum logica sit pars philosophiae . . ./. . . secundum rem et rationem. – *(Praed.)* Utrum de praedicamentis sit scientia rationalis ab aliis partibus logicae distincta? Arguitur primo quod non quia scientia habetur per propria principia . . ., – *(q. 2)* Utrum definitio aequivocorum sit bene assignata . . ./. . . Et est finis Praedicamentorum finitus in mense februarii per manus Petri Zwancke A.D. 1449 Parisius. Explicit. – *(VI Pr.)* Circa librum VI Principiorum Gilberti Porretani etc.: Utrum praeter ea quae tradita sunt ab Aristotele de praedicamentis sit utile determinare de sex ultimis principiis . . ., – *(q. 2)* Utrum definitio formae sit bene assignata . . ., – *(q. ult.)* Utrum tres proprietates habitus sint sufficienter assignatae . . ./. . . Iste liber finitus erat Parisius nona die mensis martii in vico Straminis per manus Petri Zwancke anno 1449. – *(Div. Boeth.)* Utrum de divisibile sit scientia ab aliis distincta . . ., – *(q. 2)* Utrum sex modi divisionis qui ponuntur in textu sint sufficienter assignati . . ., – *(q. ult.)* Utrum divisio per accidens habeat fieri per oppositia . . ./. . . Et haec de divisionibus Boethii. Iste liber ultimus logicae finitus erat Parisius per manus Petri Pancouke qui proprie vocatur Zwancke tertia die octobris anno 1450 sub venerabili magistro Fohoardo Hameronge. – *(Perih.)* Circa primum librum Perihermenias Aristotelis primo movetur quaestio: Utrum de enuntiatione sit scientia tamquam de subiecto attributionis huius libri . . ., – *(q. 2)* Utrum ea quae scribuntur sint notae eorum quae sunt in voce . . ., – *(q. ult.)* Utrum contrarietas in enuntiationibus sit sumenda secundum . . ./. . . Iste liber finitus erat Parisius per manus Petri Pancouke qui proprie vocatur Zwancke de mane in collegio magistri Jacobi de Gauda die xi aprilis . . . A.D. 1450 . . . sub venerabili magistro Fohoardo . . . Cf. Lohr XXVII 291–292 et XXIII 408 (Folpardus de Hameronge).

2 (f. 69r–146r) ‹JOHANNES VERSOR, *Quaestiones in totam logicam novam*›. *Inc.*: *(Prior.)* Utrum de syllogismo simpliciter sit scientia tamquam de subiecto attributionis huius libri . . ., – *(q. 2)* Utrum definitio propositionis sit bene assignata . . ., – *(q. ult.)* Utrum definitio enthymematis . . ./. . . et haec de libro Priorum (11 junii 1450). – *(Post.)* Utrum syllogismus demonstrativus sit subiectum scientiae huius libri . . ., – *(q. 2)* Utrum omnis doctrina et omnis disciplina . . ., – *(q. ult.)* Utrum cognitio principiorum

. . ./. . . per manus Petri Pancouke qui proprie vocatur Zwancke de Dixmuda (9 sept. 1450) (f. 111v–112r tabulae). – (*Top. I–IV*) Propositum quidem negotii – Utrum de syllogismo dialectico tamquam de proprio et adaequato subiecto huius libri sit scientia ab aliis partibus logicae distincta . . ., – (*q. 2*) Utrum syllogismus bene dividatur . . ., – (*IV q. ult.*) Utrum species secundum quod possit participare . . ./. . . (10 junii 1450). – (*Soph. El.*) Utrum de elencho sophistico sit scientia specialis et ab aliis partibus logicae distincta tamquam de subiecto attributionis libri Elenchorum . . ., - (*q. 2*) Utrum necessarium sit unum plura significare . . ., – (*q. ult.*) Utrum divisio orationum in faciles et difficiles . . ./. . . (22 sept. 1450) (f. 143r–146r quaestiones additae alia manu: Utrum necesse sit determinare de solutione paralogismorum . . ./. . . et sic est finis Elenchorum). Cf. Lohr XXVII 292–293.

3 (f. 147r–178v) ‹JOHANNES VERSOR, *Quaestiones super libros [I–VI] Ethicorum*›. *Inc.*: Omnis ars – Utrum de moribus et virtutibus humanis sit una scientia practica ab aliis distincta? Arguitur primo quod non sunt scientia quia omnis scientia est de necessariis . . ., – (*q. 2*) Utrum omnia quibus homo ordinatur ad bonum, scilicet ars . . ., – (*VI q. ult.*) Utrum virtutes intellectuales . . ./. . . Et haec de sexto libro Ethicorum finito Parisius per manus Petri Pancouke qui proprie vocatur Zwancke, A.D. 1451 in festo translationis sancti Nicolai . . . Cf. Lohr XXVII 298.

Musée Calvet 1101 (350) (A.D. 1437) 192 ff.

Chart., 303 × 215 mm., binis columnis, olim conventus Avenionensis Fratrum Praedicatorum.

1 (f. 1r–192r) FRANCISCUS DE CASLETO, ‹*Propositiones de metaphysica*›. *Inc.*: (*prol.*) Philosophiam vestibus indutam pretiosis prima De consolatione prosa prima introducit quam suis ipsa manibus texuerat . . ., – (*I*) Summus igitur vestis philosophiae textor Aristoteles . . . Prima propositio: Omnes homines naturaliter desiderant scire. Quod ostenditur ex sensuum delectatione . . ., – (*q. 1*) Circa litteram praeexpositam quaeruntur varia per ordinem. Primo quaeritur: Utrum omnibus hominibus ad scientiam sit inditum desiderium naturale? Et videtur quod non . . ./. . . et omnibus sanctae curiae caelestis. Amen. Et sic finis. Sit laus et gloria sine fine. Iste liber fuit finitus per me Franciscus de Casleto tunc temporis in artibus Toloniae magistrum A.D. 1437 in mense maii . . . Cf. Lohr XXIII 409.

Avranches

Bibliothèque municipale, 220 (XIII) 167 ff.

Perg., 238 × 175 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–167v) AVERROES, *In Metaphysicam*. Cf. *AL* no. 400.

Bibliothèque municipale, 227 (XIII–XIV) 200 ff.

Perg., 255 × 185 mm., longis lineis, bipartitus f. 1–33 (XIV), f. 34–200 (XIII ex.).

1 (f. 1r–10v) ARISTOTELES LATINUS, *Isagoge*; 2 (f. 10v-24v) *Praedicamenta* (expl. mut.) 3 (f. 25r–33r) BOETHIUS, *In Perihermenias*, ed. secunda; 4 (f. 34r–101v) ARISTOTELES, *Topica*; 5 (f. 102r–117v) *Elenchi*; 6 (f. 118r–164r) *Priora*.

7 (f. 164r manu s. XIV) ALBERTUS DE SAXONIA, *Elenchus quaestionum primi libri Posteriorum*. *Inc.*: Quaestiones Posteriorum ab Alberto. Prima: Utrum de demonstratio-

ne sit scientia? Secunda: Utrum demonstratio sit subiectum scientiae . . . /. . . Utrum scibile differat ab opinabili et scientia ab opinione? In quaestione solemni respondebitur ad quaestionem et est ultima primi libri Posteriorum ab Alberto de Saxonia. Cf. Lohr XXIII 349 et XXVI 181–182 (Johannes Buridanus dub.).

8 (f. 164v–200r) Aristoteles, *Posteriora.* Cf. *AL* no. 404.

Bibliothèque municipale, 232 (XII–XIII) 225 ff.

Perg., 215 × 188 mm., longis lineis, ex novem partibus constitutus (secunda-quinta: f. 64–71 s. XII; f. 72–81 s. XIII; f. 82–89 s. XII; f. 90–125 s. XIII; nona: f. 201–225 s. XII).

2 (f. 64r–68v) Petrus Abaelardus, ‚*Tractatus de intellectibus*'. *Inc.*: De speculationibus itaque hoc est intellectibus disserturi . . ./. . . necesse est addi substantiam. Haec de speculationibus hoc est intellectibus dicta sufficiant. Ed. *V. Cousin*, Petri Abaelardi Opera II (Paris 1859) 733–755. Cf. Lohr XXVIII 329.

3 (f. 68v–71v) Anon., Quaeritur: An haec divisio eorum . . ./. . . (mut.).

4 (f. 73r–77r) Aristoteles Latinus, *Ethica nova.* Ed. *AL* XXVI 1–3 fasc. 2 pp. 65–95.

5 (f. 77v–81v) Id., *De differentia.*

6 (f. 82r–89v) Id., *Ethica vetus.* Ed. *AL* XXVI 1–3 fasc. 2 pp. 5–48 (text.), 50–61 (annotationes interpretis in Ethicam veterem).

7 (f. 90r–125v) Anon., ‹*Commentum in Ethicam veterem*›. *Inc.*: Omnis doctrina alicuius boni esse operatrix videtur. Et iterum: Omnis doctrina aliquod bonum exoptat . . ./. . . (*incompl. ad verba:* in naturalibus desideriis [1118b 15]) haec vero additio tamquam communis in omni virtute intelligitur. Expositio autem litterae habetur alias. Ed. *O. Lottin*, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles I (Louvain 1942) 505–534 (excerpta).

14 (f. 201r–225v) Aristoteles Latinus, *Metaphysica vetustissima.* Ed. *AL* XXV 1–1a pp. 5–73, cf. 74–83 (scholia).

De hoc codice cf. *AL* no. 408.

Bayeux

Bibliothèque du Chapitre, 131 (A.D. 1648) 285 pp.

1. ‹Jacobus› Despériers, *Philosophia*, in Collegio Lexoviano Parisiis excerpta per Johannem Lamy, Parisinum, 1648.

Bibliothèque du Chapitre, 132 (A.D. 1648) 291 pp.

1. Jacobus Despériers, *Commentarii in X libros Ethicorum.* Cf. Lohr RLAC XXIX 717.

Besançon

Bibliothèque municipale, 433 (XIV) 186 ff.

Perg., 190 × 135 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–186v) Aegidius Romanus, *De regimine principum.* Cf. Lohr XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, 479 (A.D. 1598–1599) 335 ff.

Chart., 195 × 150 mm., longis lineis, f. 326–335 vacant.

1 (f. 2r–4v) PERERIUS, lib. V *Physiol.*. cap. 1 *De laudibus Aristotelis. Inc.*: Aristoteles quem ego sane puto non temere . . .
2 (f. 5r) ARGENTERIUS, *Differentiae facultatum.*
3 (f. 6r–12r) Index omnium Disputationum et capitum totius commentarii in libros De caelo, generatione et meteorologicos.
4 (f. 13r–101v) LAURENTIUS MANGOLT, S.J., *Commentarius in IV libros De caelo*, scriptus a Johanne Theodoro Schönlino Herbipolitano anno 1598.
5 (f. 103r–253r) ID., *Commentarius in II libros De generatione Aristotelis*, scriptus a Johanne Theodoro Schönlino Herbipolitano.
6 (f. 253v–325r) ID., *Tractatus physicus de meteoris.* Cf. Lohr RLAC XXXI 565.

Bordeaux

Bibliothèque municipale, 131 (XIV) 268 ff.

Perg., 310 × 225 mm., binis columnis, ex conventu Burdigalensi Eremitarum S. Augustini.

f. 98r–105v, SIGERUS DE CULTRACO, *Ars priorum. Inc.*: Logica est pars organica totius philosophiae . . ./. . . et reductio imperfectorum ad perfectos. Finitur ars quaedam in qua redacta sunt sub compendio quae in toto libro Priorum magis diffuse sunt tradita, data a magistro Segero de Cultraco. Ed. *G. Wallerand*, Les Œuvres de Siger de Courtrai (Louvain 1913) 3–75. Cf. Lohr XXIX 138.

Bibliothèque municipale, 140 (XIV) 84 ff.

Perg., 247 × 180 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–84v) AEGIDIUS DE ROMA, *Summa super libro De causis. Inc.*: (mut. in q. 3) auctor ergo volendo . . ., – Quarta propositio. Prima rerum creatarum est esse – Postquam auctor determinavit de connexione primarum causarum . . ./. . . causae primae qui est Deus benedictus et sublimis cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. Explicit Summa super libro De causis edita a fratre Aegidio de Roma ordinis Fratrum Heremitarum S. Augustini, completa Baiocis. Cf. Lohr XXIII 329–330.

Bibliothèque municipale, 169 (XIV) 111 ff.

Perg., 235 × 180 mm.

1 (f. 1r–99r) ‹PETRUS DE CORVEHEDA, *Sententia super librum Ethicorum*›. *Inc.*: (*ep. ded.*) Cum bonum alicuius amici sibi soli non sit proprium. . ., – (*text.*) Omnis ars et omnis doctrina – Hic incipit primus liber Ethicorum in quo sunt novem capitula . . ./. . . ad felicitatem ordinantur et eius gratia acquiruntur. Omnipotens laudetur, quoniam finis huius operis habetur. Amen. Cf. Lohr XXVIII 350.

Bibliothèque municipale, 194 (A.D. 1645) 665 pp.

1. TOSSANUS BONNET, S.J., *Disputationes in libros De caelo et mundo, De ortu et interitu, De mixtis et elementis.* Cf. Lohr RLAC XXI 272–273.

Bibliothèque municipale, 415 (XIII/XIV) 175 ff.

Perg., 315 × 215 mm., binis columnis, ex duobus partibus (f. 2–135 et 136–175) constitutus, olim conventus Burdigalensis Eremitarum S. Augustini.

1 (f. 2r–135v) AEGIDIUS DE ROMA, *Sententia super libro De anima. Inc.*: Ex Romanorum spectabili ac illustri prosapia oriundo . . . Cf. Lohr XXIII 331–332.
2 (f. 136r–153r) ANON., *Quaestiones super libris I–II De anima. Inc.*: Bonorum honorabilium – Circa istam scientiam quaeruntur quaedam et primo: Utrum de anima possit esse scientia? Et secundo: Utrum sit una vel plures? De primo arguitur quod de anima non possit esse scientia . . ., – (*q. 2*) Utrum ista sit una. . ., – (*q. 3*) Utrum ista scientia sit naturalis . . .
3 (f. 153r–161r) THOMAS DE AQUINO, *Qu. disp. de anima* (art. 1–3).
4 (f. 161r–175r) ANON., *Quaestiones super libro III De anima. Inc.: (q. ult.)* Utrum intellectus noster coniunctus magnitudini vel corpori possit intelligere substantias separatas. . ./. . . quando habuerit cognitionem omnium rerum intellectus.
De hoc codice cf. *H. F. Dondaine* et *H. V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 121 no. 321.

Bibliothèque municipale, 416 (XIV) 80 ff.

Perg., 305 × 210 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–54v) AEGIDIUS DE ROMA, *Summa de generatione. Inc.*: Anima enim ut testatur Philosophus . . . Cf. Lohr XXIII 330–331.
2 (f. 55r–78v) AEGIDIUS DE ROMA, *Quaestiones in I De generatione. Inc.*: Philosophus in prima parte huius prooemii tria tangit. Primo enim dicit quod vult tradere notitiam de generatione et corruptione, secundo dicit talia esse naturalia. . . – (*dub. 1*) Circa primum dubitatur sic: Videtur quod de generabilibus et corruptibilibus non possit esse scientia . . ./. . . (*in cap. de augmentatione*) quod non est generatio sed augmentum. Cf. Lohr XXIII 331.

Bibliothèque municipale, 417 (XIV) 52 ff.

Perg., 352 × 244 mm., binis columnis, una manu italica.

1 (f. 1r–51v) ‹THOMAS DE AQUINO, *Super libris II–III De anima*› (cum textu Aristotelis veteris translationis). *Inc.*: Haec quidem a prioribus – Postquam Aristoteles posuit opiniones aliorum de anima in primo libro . . ./. . . (*mut.*). Cf. *AL* no. 451; *Dondaine – Shooner*, op. cit. 122 no. 322; Lohr XXIX 167.

Bibliothèque municipale, 418 (XIV) 209 ff.

Perg. 262 × 196 mm., binis columnis, olim conventus Burdigalensis Eremitarum S. Augustini.

1 (f. 1r–114v) ARISTOTELES LATINUS, *Liber Ethicorum* cum commento THOMAE DE AQUINO (inc. mut. circa finem libri I). Cf. *AL* no. 452; *Dondaine – Shooner*, op. cit. 122 no. 323; Lohr XXIX 168.

Bibliothèque municipale, 420 (XIV) 151 ff.

Perg., 330 × 235 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–151v) AEGIDIUS DE ROMA, *Expositio in libros Posteriorum. Inc.*: Venerabili viro ex Anglorum . . . Cf. Lohr XXIII 328.

Bibliothèque municipale, 422 (XIV) 146 ff.

Perg., 250 × 190 mm., binis columnis.

1 (f. 1–146) ‹PHILIPPUS DE VITRIACO dub.›, *Compilatio de libris naturalibus Aristotelis et aliorum quorumdam philosophorum de rerum natura . . ., Inc.: (I)* De unitate et simplicitate Dei. Dicit igitur Aristoteles in X Philosophiae primae . . ./. . . aquae calidae inter vulnera. Cf. Lohr XXVIII 381–382.

Bibliothèque municipale, 423 (XIV) 199 ff.

Perg., 310 × 225 mm., binis columnis.

1 (f. 1–199) AEGIDIUS DE ROMA, *Sententia super librum Physicorum. Inc.*: Naturalis scientia est aliqua scientiarum . . . /. . . (*mut.*). Cf. Lohr XXIII 330.

Bibliothèque municipale, 424 (XIV) 109 ff.

Perg., 300 × 210 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–109v) AEGIDIUS DE ROMA, *Scriptum super librum Physicorum. Inc.*: Naturalis scientia est aliqua scientiarum . . . Cf. Lohr XXIII 330.

Bibliothèque municipale, 428 (A.D. 1507–1508) 148 ff.

1. REGINALDUS LENIUS, *Philosophia naturalis.* Cf. Lohr RLAC XXXI 538.

Bibliothèque municipale, 431 (A.D. 1594) 397 ff.

1. GUILLELMUS MOURETO, *In Aristotelis logicam.* Cf. Lohr RLAC XXXI 600.

Bibliothèque municipale, 433 (A.D. 1570).

1. JACOBUS DE CRUCE, S.J., *In libros qui ad physicam pertinent tractationes.* Cf. Lohr RLAC XXVIII 740.

Bibliothèque municipal, 434 (XVI).

1. JACOBUS COMMOLETUS, S.J., *Dialectica.* Cf. Lohr RLAC XXVIII 716.

Bibliothèque municipale, 443 (A.D. 1604–1606).

1. ANTONIUS JORDIN, S.J., *In Physicam.* Cf. Lohr RLAC XXX 736.

Bibliothèque municipale, 445 (A.D. 1604–1606).

1. ANTONIUS JORDIN, S.J., *In libros De caelo.* Cf. Lohr RLAC XXX 736.

Bibliothèque municipale, 522 (A.D. 1643) 345 ff.

1. TOSSANUS BONNET, S.J., *Disputationes in universam philosophiam.* Cf. Lohr RLAC XXI 272.

Boulogne-sur-Mer

Bibliothèque municipale, 111 (134) (XV) 322 ff.

Perg., 386 × 281 mm., binis columnis, una manu.

1 (f. 1r–320v) GERALDUS ODONIS, *Sententia et expositio cum quaestionibus super librum Ethicorum. Inc.: (prol. mut.)* . . . unum hominem. Haec autem melioratio est bonum humanum . . ., – (*text.*) Omnis ars et omnis doctrina – Huic libro Aristoteles praemittit prooemium . . ./. . . honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. Explicit sententia et expositio cum quaestionibus super librum Ethicorum edita a reverendo patre fratre Geraldo Odonis magistro in theologia et ordinis fratrum minorum generali ministro. Deo gratias (f. 321r–322v tabula). Cf. Lohr XXIV 164.

Bourges

Bibliothèque municipale, 159 (142) (XVI) 138 ff.

1 (f. 1–84) JOHANNES RIOLANUS, *In Ethica Aristotelis ad Nicomachum filium*, hodie a prandio 2 octobris 1568 hora tertia. D. Johannes Riolanus dialecticus Calvicus hunc primum ex decem librum interpretari incepit Lutetiae.
2 (f. 85–138) ID., *In Metaphysicam.* Cf. Lohr RLAC XXXIII 692.

Bibliothèque municipale, 298 (246) (XIV) 170 ff.

Chart., 212 × 145 mm.

f. 46r–95r, ANON., *Rubricae librorum Aristotelis et aliorum philosophorum et commentatorum tam philosophiae quam logicae quorum flores et auctoritates sequuntur postea. Inc.*: Cum omnem nostrum appetitum movere debeat . . ., – (*text.*) Primus liber Metaphysicae Aristotelis. Omnes homines naturaliter . . ./ . . . et augere reliquum. Ed. *J. Hamesse*, Les Auctoritates Aristotelis: un florilège médiéval, étude historique et édition critique (Louvain–Paris 1974).

Cambrai

Bibliothèque municipale, B.165 (160) (XIV) 313 ff.

Perg., 330 × 252 mm.

1 (f. 1r–256v) JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super libros Ethicorum* [I–X q. 6]. *Inc.*: Bonitatis et nobilitatis excellentiam . . . Cf. Lohr XXVI 179–181.

Bibliothèque municipale, B.392 (370) (XV) 111 ff.

Chart., 305 × 210 mm., binis columnis.

f. 46r–111r, ‹JOHANNES BERNIER DE FAYT, *Manipulus moralis philosophiae*›. *Inc.*: De corona Melchon idoli Ammonitarum (Paralip. 20) beatus David. . ., – (tab.) Abraam. Quod narratur . . . Cf. Lohr XXVI 157.

Bibliothèque municipale, B.486 (454) (XIII–XIV) I + 90 ff.

Perg., 259 × 182 mm., binis columnis, pluribus manibus, ex duobus partibus constitutus (f. 1–41 s. XIII; f. 42–89 s. XIV), f. I et 90r vacant.

f. 2r, ‹SIMON DE FAVERSHAM›, *Super De anima* (I q. 1 fragm.). *Inc.*: Bonorum honorabilium – Quaeritur: Utrum de anima possit esse scientia? Et arguitur quod non. De eo quod non habet formam . . . Cf. *J. Vennebusch*, Die Quaestiones in tres libros De anima des Simon von Faversham: AGPh 47 (1965) 27, 34–36 (elenchus quaestionum); Lohr XXIX 144 f.

f. 42r–88r, ‹SIGERUS DE BRABANTIA dub.›, *Quaestiones supra librum Metaphysicae usque ad sextum. Inc.*: Omnes homines – In hoc libro est ens suppositum sive subiectum. Cuius ratio est . . ./. . . altitudo est ens per accidens. Expliciunt Quaestiones supra librum Metaphysicae usque ad sextum. Eds. *A. Maurer*, Ms. Cambrai 486: Another Redaction of the Metaphysics of Siger of Brabant?: Mediaeval Studies 11 (1949) 224–232 spec. 229–232 (IV q. 4); *J. J. Duin*, La Doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant (Louvain 1954) 71–74 (I q. 23, 32); *A. Zimmermann*, Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles (Leiden–Köln 1971) 7, 92–97 (elenchus quaestionum). Cf. Lohr XXIX 133.

f. 88r–89v, ANON., *Abbreviatio lib. I–IV Physicae. Inc.*: Tunc enim cognoscere arbitramur unumquodque. . .

De hoc codice cf. *Maurer*, art. cit.; *Duin*, op. cit. 135–136; *H. F. Dondaine* et *H. V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 180 no. 465.

Bibliothèque municipale, B.924 (823) (XV) 181 ff.

Chart., 294 × 212 mm., f. 60, 95 vacant.

1 (f. 1r–6r) Tabula librorum Alberti Magni videlicet quarti Meteororum, De natura locorum, De lapidibus et mineralibus, secundum ordinem alphabeti.

2 (f. 7r–59v) ALBERTUS MAGNUS, *Liber IV Meteororum. Inc.*: Nos in principio huius doctrinae . . . Cf. Lohr XXIII 342.

3 (f. 61r–94r) ID., *De natura loci. Inc.*: De natura locorum quae provenit ex habitudine. . .

4 (f. 97r–167v) ID., *Liber de mineralibus. Inc.*: De commixtione et coagulatione similiter et congelatione . . . Cf. Lohr XXIII 342.

Bibliothèque municipale, B.958 (856) (A.D. 1424) 148 ff.

Chart., 295 × 220 mm.

1 (f. 1–148) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*. Cf. Lohr XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, B.961 (859) (XIV) 96 ff.

Perg., 300 × 210 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–30r) ALBERTUS MAGNUS. *De praedicabilibus*;
2 (f. 30r–62v) *id., De praedicamentis*;
3 (f. 62v–74v) *id., De VI Principiis;*
4 (f. 74v–81v) *id., Liber Divisionum Boethii;*
5 (f. 81v–95v) *id., Perihermenias* (expl. mut. in II tr. 2 cap. 7) (f. 96r–v tabula). Cf. Lohr XXIII 339–340.

Bibliothèque municipale, B.962 (860) (XV) 249 ff.

Chart., 285 × 222 mm., una manu.

1 (f. 2r–107v) ‹HUGO DE DORDRACO›, *Copulata veteris artis. Inc.*: Circa initium libri Praedicabilium ... Cf. Lohr XXIV 242. *Inc.: (Porph.)* Circa initium libri Praedicabilium Porphyrii primo quaeritur: Utrum logica sit scientia? Respondetur quod sic. Probatur: Quia est scientia quod habet subiectum. . . – (*q. 2*) Utrum demonstratio naturalis erat nota facienti eam? – (*q. ult.*) Utrum Socrate non existente ista est vera: Socrates est homo? *Expl.*: et est proprium contento ut patet. – (*Praed.*) Circa initium libri Praedicamentorum Aristotelis quaeritur: Quis est primus liber logicae Aristotelis? Respondetur quod liber Praedicamentorum . . . – (*q. 2*) Quaeritur: Utrum de decem praedicamentis est scientia? – (*q. ult.*) Quaeritur: Quae est causa quare habere quoad tertium et quartum modos plus facit . . . *Expl.*: de isto contento separato loquitur sextus modus. Explicit liber Praedicamentorum Aristotelis. – (*Perih.*) Circa initium primi libri Perihermeniarum Aristotelis primo quaeritur: De quo determinatur in libro Perihermeniarum? Respondetur quod de enuntiatione . . . – (*q. 2*) Quaeritur: Quae est causa ordinis istius libri ad praecedentes? – (*q. ult.*) Quare contrarietas magis sumitur ex parte modi enuntiandi? *Expl.*: ut hic variatur: Homo est iustus, homo non est iustus. Expliciunt Copulata veteris artis Aristotelis. Incipiunt Copulata novae logicae Aristotelis.

2 (f. 108r–249v) ‹HUGO DE DORDRACO›, *Copulata novae logicae. Inc.*: Circa initium primi libri Priorum . . . Cf. Lohr XXIV 242. *Inc.*: (*Prior.*) Circa initium primi libri Priorum analyticorum Aristotelis primo quaeritur: Utrum de syllogismo simpliciter dicto sit scientia tamquam de subiecto libri Priorum? Respondetur quod sic per duas conclusiones . . . – (*q. 2*) Quaeritur: Quid est syllogismus simpliciter dictus? – (*q. ult.*) Quaeritur: Utrum enthymema sit consequentia necessaria? *Expl.*: est medium tertiae figurae. – (*Post.*) Circa initium primi libri Posteriorum Aristotelis primo quaeritur: Quis est secundus liber novae logicae? Respondetur quod liber Posteriorum. . . – (*q. 2*) Quid est subiectum istius libri? – (*q. ult.*) Quaeritur: Utrum obiectum sensus sit universale seu particulare? *Expl.*: ad omnes formas. – (*Top. I–III*) Circa initium primi libri Topicorum Aristotelis primo quaeritur: Utrum scientia dialectica sit scientia? Respondetur quod sic et probatur: Quia illud est scientia . . . – (*q. 2*) Quae est notitia acquisita per syllogismum dialecticum? – (*q. ult.*) Quaeritur: Quid est exemplum de secunda consideratione? *Expl.*: illius quidem est fieri simpliciter. Explicit secundus liber Topicorum lectus per venerabilem virum artium magistrum Hugonem de Dordraco scriptus per manum Nicolai de Brucella alias Stampioem finitus A.D. 1469 penultima maii. – In tertio Topicorum . . ./ . . . gradus a gradu. Et sic est finis tertius liber. Primus Elenchorum. – (*Elench.*) Circa initium primi libri Elenchorum Aristotelis primo quaeritur: Utrum de syllogismo sophistico sit scientia? Dicendum quod sic. Quia de illo est scientia . . . – (*q. 2*) Quaeritur: Utrum scientia sophistica sit scientia? – (*q. ult.*) Utrum nova logica fuit inventa sicut aliae artes? *Expl.*: scilicet adinvenit Aristoteles.

Bibliothèque municipale, B.963 (861) (XIV) 84 ff.

Perg., 285 × 198 mm., binis columnis.

1 (f. 1–84) ‹JOHANNES BERNIER DE FAYT›, *Milleloquium philosophiae sive Manipulus moralis philosophiae. Inc.*: Quoniam ut habetur I Paralipomenon 20 capitulo de corona Melchon idoli Rabath David sibi diadema composuit . . . Cf. Lohr XXVI 156–157.

Bibliothèque municipale, B.964 (862) (A.D. 1481–1482) 294 ff.

Chart., 273 × 200 mm., f. 7, 115 vacant.

1 (f. 1r–6v) HENRICUS DE EYNDONIA, *Super librum Praedicabilium. Inc.*: Cum sit necessarium – Circa initium libri Praedicabilium Porphyrii. Iste est liber Praedicabilium Porphyrii qui intitulatur sic: Incipiunt Isagoge Porphyrii in Categorias praedicamentorum Aristotelis in quo determinatur .../... sunt sufficientes. Et sic est finis libri Praedicabilium Porphyrii per me Theodoricum de Bruxella sub magistro Henrico de Andonia A.D. 1481 feria quinta post Elizabeth.

2 (f. 8r–17v) ID., *Super librum Praedicamentorum. Inc.*: Aequivoca dicuntur – Iste est liber Praedicamentorum Aristotelis in quo Philosophus determinat choord (?) materialibus generum praedicamentalium qui prima sui divisione . . ./. . . omnes enumerati sunt. Et sic est finis libri Praedicamentorum Aristotelis per me Theodoricum de Bruxella alias Regis Lovanii sub magistro Henrico de Eyndonia A.D. 1482.

3 (f. 18r–28r) ID., *Super librum Perihermeniarum. Inc.*: Primum oportet constituere – Iste est liber Perihermeniarum Aristotelis in quo Philosophus determinat de his quae spectant ad secundam operationem mentis . . ./. . . contrarias enuntiationes esse similes vides (?). Et sic est finis continuationum secundi libri Perihermeniarum Aristotelis et totius veteris artis per me Theodoricum Regis de Bruxella sub venerabili viro artium magistro necnon in medicinis baccalaureo magistro Henrico de Eyndonia A.D. 1482. Cf. Lohr XXIV 220.

4 (f. 29r–59v) PETRUS DE THENIS, *Super librum Priorum. Inc.*: Primum oportet dicere – Iste est liber Priorum analyticorum Aristotelis in quo Philosophus determinat de syllogismo simpliciter dicto, de partibus, principiis et passionibus eiusdem . . ./. . . circa finem epilogat Philosophus. Et est finis secundi libri Priorum analyticorum Aristotelis per me Theodoricum Regis alias de Bruxella sub venerabili viro artium magistro magistro Petro de Thenis A.D. 1482.

5 (f. 60r–81r) ID., *Super librum Posteriorum. Inc.*: Iste est liber Posteriorum analyticorum Aristotelis cuius subiectum est demonstratio. Et dividitur prima sui divisione in duos libros partiales . . ./. . . vocatio intellectualis. Et sic est finis secundi libri Posteriorum analyticorum Aristotelis per me Theodoricum Regis de Bruxella Lovanii in Lilii paedagogio sub venerabili viro artium magistro magistro Petro de Thenis A.D. 1482 octava die mensis augusti.

6 (f. 82r–93v) ID., *Super librum Topicorum. Inc.*: Propositum quidem negotii – Iste est liber Topicorum Aristotelis qui dividitur in octo libros partiales. In primo determinatur de syllogismo dialectico . . ./. . . additur dico. Et sic est finis secundi libri Topicorum Aristotelis A.D. 1482 ultima maii sub venerabili viro magistro Petro de Thenis. Cf. Lohr XXVIII 376–377.

7 (f. 94r) *Auctoritates totius libri Topicorum Aristotelis.*

8 (f. 95r–114r) HENRICUS DE GANDAVO, *Super librum Elenchorum. Inc.*: Iste est liber Elenchorum Aristotelis in quo ipse determinat de elencho sophistico. Et dividitur in duos libros partiales . . ./. . . *(I)* Et sic est finis primi libri Elenchorum Aristotelis per me Theodoricum de Bruxella Lovanii in Lilio paedagogio sub venerabili viro artium magistro magistro Henrico de Gandavo A.D. 1482 augusti xiii. *Expl. (II)* Et sic est finis se-

cundi libri Elenchorum Aristotelis et per consequens totius logicae sub venerabilibus viris artium quoque magistris anteprandialibus magistro Henrico de Eyndonia et magistro Petro de Thenis, postprandialibus vero magistro Petro de Thons et magistro Henrico de Gandavo per me Theodoricum Regis alias de Bruxella alma in universitate Lovanii in Lilii paedagogio A.D. 1482 quarta quidem die mensis septembris. Cf. Lohr XXIV 224.

9 (f. 116r–144r) Henricus de Eyndonia, *Copulata libris Praedicabilium. Inc.*: Circa initium totius logicae. Cum in doctrinis dicendum oportet secundum naturam . . ./. . . Laus et gloria eius. Et sic est finis Copulationum libri Praedicabilium per me Theodoricum de Bruxella A.D. 1482 in profesto sanctae Katharinae. Deo gratias.

10 (f. 145r–178v) Id., *Copulata libri Praedicamentorum. Inc.*: Circa initium libri Praedicamentorum Aristotelis quaeritur primo: Utrum de decem praedicamentis potest esse scientia una? Pro cuius solutionem sciendum . . ./. . . Et sic est finis libri Praedicamentorum Aristotelis scriptus et finitus per me Theodoricum de Bruxella Lovanii de Lilio sub magistro Henrico de Eyndonia A.D. 1482.

11 (f. 179r–198v) Id., *Copulata libri Perihermenias. Inc.*: Circa initium secundi libri logicae Aristotelis tertii vero totius logicae qui est liber Perihermenias Aristotelis . . ./. . . Et sic est finis Copulatorum totius veteris artis per me Theodoricum de Bruxella sub magistro Henrico de Eyndonia 1482 xv aprilis. Cf. Lohr XXIV 221.

12 (f. 199r–232r) Petrus de Thenis, *Copulata libri Priorum. Inc.*: Circa initium Priorum analyticorum Aristotelis quaeritur primo: Utrum de syllogismo simpliciter dicto sit scientia tamquam de subiecto libri Priorum Aristotelis? Videtur quod sic quia de illo . . ./. . . Et sic est finis secundi libri Priorum analyticorum Aristotelis per me Theodoricum Regis alias de Bruxella sub venerabili viro artium magistro magistro Petro de Thenis A.D. 1482 iunii xix.

13 (f. 232v–263r) Id., *Copulata libri Posteriorum. Inc.*: Secundus liber novae logicae est liber Posteriorum analyticorum Aristotelis in quo Philosophus determinat de syllogismo demonstrativo tamquam de subiecto . . ./. . . Et sic est finis secundi libri Posteriorum analyticorum Aristotelis per me Theodoricum Regis alias de Bruxella sub venerabili viro artium magistro magistro Petro de Thenis A.D. 1482 mensis augusti circa finem.

14 (f. 264r–280r) Id., *Copulata libri Topicorum. Inc.*: Propositum quidem negotii – Pro introductoria cognitudine dicendorum aliqua prooemialiter sunt praemittenda . . ./ . . . Et sic est finis secundi libri Topicorum Aristotelis per me Theodoricum de Bruxella sub venerabili viro magistro magistro Petro de Thenis A.D. 1482 prima iunii. Cf. Lohr XXVIII 376–377.

15 (f. 281r–294r) Henricus de Gandavo, *Copulata libri Elenchorum. Inc.*: In libro Elenchorum determinat Philosophus de elencho sophistoco . . ./. . . Et sic est finis secundi libri Elenchorum Aristotelis per me Theodoricum Regis, alias de Bruxella, sub venerabilibus viris artiumque magistris, anteprandialibus quidem magistro Henrico de Eyndonia et magistro Petro de Theyns, utriusque juris baccalario, postprandialibus vero eodem magistro Petro de Theins et magistro Henrico de Gandavo A.D. 1482. Cf. Lohr XXIV 224.

Bibliothèque municipale, A.1008 (906) (XIV) 131 + 132 ff.

Perg., 221 × 149 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–131r) ‹Philippus de Vitriaco dub.›, *Compilatio de libris naturalibus Aristotelis et aliorum quorumdam philosophorum de rerum natura. Inc.*: (*prol.*) Cum omne desiderii compos et maxime creatura rationalis appetat suam perfectionem . . ./. . . Explicit Compendium philosophiae anno Christi 1327 factum. Cf. Lohr XXVIII 381–382.

Carcassonne

Bibliothèque municipale, 32 (916–24) (XVII) 392 ff.

1. CAPREOLUS, *Commentarii in Metaphysicam.*
2. CAPREOLUS, *Commentarii in Physicam.* Cf. Lohr RLAC XXVIII 698.

Carpentras

Bibliothèque Inguimbertine, 281 (L.278) (XIV) 48 ff.

Perg., 200 × 150 mm., binis columnis.

1 (f. 1–48) ‹ROBERTUS KILWARDBY›, *Scriptum super librum Priorum. Inc.*: Cum omnis scientia sit veri inquisitiva et hoc per rationem et modum . . ./ . . . (*mut.*) inesse autem habet pacem. Cf. Lohr XXIX 111 f.

Bibliothèque Inguimbertine, 283–285 (L.280–281) (XVII).

1. P. BARON, *Arcana philosophiae peripateticae christiane evoluta.* Cf. Lohr RLAC XXI 261.

Bibliothèque Inguimbertine, 287 (L.283) (XV) 98 ff.

Chart., 290 × 220 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–98v) ANON., *Expositio libri Physicorum. Inc.*: (*mut.* in I) sic quando dicis: ‚Cum causas et principia' quod male dicat . . ., – Textus Aristotelis contra istum textum in quo dicit quod nos arbitramur et cognoscimus perfecte quando cognoscimus per causas . . ., – (*lemma*) Unde de universalibus – Hic est tertius pars huius prooemii in qua Aristoteles assignat suum modum procedendi . . ., – (*V*) Incipit quintus liber Physicorum. Transmutatur autem – Hic est quintus liber Physicorum in quo Aristoteles determinat de tribus et secundum hoc dividitur in tres partes. In prima determinat de speciebus motus . . ., – (*VIII lemma ult.*) Quoniam autem contingit – Hic est tertium capitulum in quo ostendit circularem motum esse perpetuum . . ./ . . . ad unitatem motus requiritur unitas mobilis unitatem motorum unitas temporis unitatem terminorum secundum speciem, sed non omnia ista sunt in motu reflexo igitur etc.

Bibliothèque Inguimbertine, 290 (L.286) (XIV) 50 ff.

Perg., 320 × 230 mm., binis columnis.

1 (f. 1–50) AEGIDIUS ROMANUS, *Expositio supra libros Elenchorum. Inc.*: Ex illustri prosapia oriundo . . . Cf. Lohr XXIII 328–329.

Bibliothèque Inguimbertine, 292 (L.288) (XIV) 129 ff.

Chart., 310 × 230 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–42v) JOHANNES BURIDANUS, *Expositio libri Metaphysicae. Inc.*: Omnes homines – Iste liber Metaphysicae . . ./ . . . Expliciunt Expositiones metaphysicae a magistro Johanne Buridano. Cf. Lohr XXVI 166.

2 (f. 45r–129r) ID., *Quaestiones super librum Metaphysicae. Inc.*: Aristoteles in prooemio Metaphysicae . . ./. . . Expliciunt Quaestiones supra librum Metaphysicae datae a magistro Johanne Buridano (f. 129r tabula; *subscriptio*: Super duos libros sequentes magister Johannes Buridanus nihil fecit quia non solent legi. Et sic finiuntur dictatae quaestiones et tabula earumdem totius libri Metaphysicae a reverendo magistro praedicto cuius anima in pace requiescat cum sanctis. Amen). Cf. Lohr XXVI 166–167.

Bibliothèque Inguimbertine, 293 (L.289) (A.D. 1381) 168 ff.

Chart., 290 × 220 mm.

1 (f. 1–168) JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones Physicorum de ultima lectura. Expl.:* Expliciunt Quaestiones Physicorum Buridani de ultima lectura. Deo gratias. (*alia manu*:) quas fecit scribere magister Johannes Albonis miles de S. Paulo A.D. 1381 et in mense madii. Cf. Lohr XXVI 168.

Chantilly

Musée Condé, 327 (642) (XIV) 351 pp.

Perg. (pp. 1–48) et chart. (pp. 49–351), 287 × 213 mm., binis columnis, pp. 99–121, 214–216, 321–328, 338–351 vacant.

1 (p. 1–79) ALBERTUS MAGNUS, *Liber IV Meteororum*; 2 (p. 79–87) *id., Tractatus tertius primi libri Meteororum de comete. Inc.*: Loquamur autem de cometibus . . ./. . . proxima non sit super illa; 3 (p. 87–99) *id., Liber de nutrimento et nutribili*; 4 (p. 121–194 et p. 213) *id., In V libros Mineralium.*

10 (p. 217–277) ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*; 11 (p. 277–321) *id., De somno et vigilia*; 12 (p. 321–337) *id., De morte et vita.* Cf. *AL* no. 463; Lohr XXIII 342 f.

Charleville

Bibliothèque municipale, 187 (XII).

Perg., in fol., longis lineis, e bibliotheca Monasterii Signiacensis.

1. PSEUDO-AUGUSTINUS, *Categoriae decem.* Ed. Aristoteles latinus I 1–5 (Bruges–Paris 1961) 129–175, cf. Ixxx–Ixxxiv; 2. AUGUSTINUS, *Dialectica.* Ed. *J. Pinborg* et tr. *B. D. Jackson*, Augustine, De dialectica (Dordrecht–Boston 1975) 82–121; 3. BOETHIUS, *De trinitate*; 4. VICTORINUS, *De definitionibus.* Cf. Lohr XXIX 195; 5. BOETHIUS, *De divisione*; 6. *id., De topicis differentiis.* Cf. Lohr XXIII 384; 7. *id., Communis speculatio.* Cf. *AL* no. 2056.

Chartres

Bibliothèque municipale, 223 (255) (XIII–XIV) 169 ff.

Perg., 250 × 185 mm., ex quinque vel sex partibus conflatus, deperditus.

f. 30r–66v (s. XIII) THOMAS AQUINAS, *Sententia super librum De anima. Inc.*: Bonorum honorabilium – Sicut docet Aristoteles in undecimo libro De animalibus . . .

f. 117r–169r (s. XIV) THOMAS AQUINAS, *Sententia super librum De anima. Inc.*: mut. Cf. *H. F. Dondaine* et *H. V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 222 no. 584; Lohr XXIX 167.

Bibliothèque municipale, 283 (339) (XIV) 236 ff.

Perg., 355 × 272 mm., binis columnis, codex bellico igne an. 1944 ex parte periit (photocop.: Chartres BM Mss N.A. 156).

1 (f. 1r–233v) JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones totius libri Ethicorum*; f. 233v: Iste liber fuit completus A.D. 1389. Cf. Lohr XXVI 179–181.
2 (f. [234r]–236v) HENRICUS CHIQUOTI, *Principium circa librum Ethicorum. Expl.*: Explicit principium pro recommendatione scientiae moralis pronuntiatum per Henricum Chiquoti in scholis Carmelitarum Parisiis A.D. 1381 dominica ante festum beati Martini hiemalis.Cf. Lohr XXIV 219.

Clermont-Ferrand

Bibliothèque municipale, 168 (148) (XIII) 235 ff.

Perg., 250 × 175 mm., longis lineis.

f. 159r–173r, ARISTOTELES LATINUS, *De plantis* (in marginibus *Prooemium Alvredi ‹Anglici›*). Cf. *AL* no. 476; Lohr XXIII 356.

Bibliothèque municipale, 171 (151) (XIII) 129 ff.

Perg., 285 × 215 mm., binis columnis.

1 (f. 2r–20r) ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato. Inc.*: Quoniam autem de anima . . .; 2 (f. 20r–24r) *id., De memoria et reminiscentia. Inc.*: Reliquorum autem primum . . .; 3 (f. 24v–29v) *id., De morte et vita. Inc.*: Probatum est in fine . . .; 4 (f. 29v–114v) *id., Liber de vegetabilibus. Inc.*: In universalibus principiis. . . (f. 115r–v tabula). Cf. Lohr XXIII 342 f.
5 (f. 116r–118v) ALBERTUS COLONIENSIS, *Secreta. Inc.*: Sicut dicit Philosophus in pluribus locis omnis scientia est de genere bonorum . . ./. . . aliquid utilitatis inveniat. Expliciant Secreta fratris Alberti Colonensis de Ordine Fratrum Praedicatorum. Cf. TK 1486.
6 (f. 119r–128v) ALBERTUS MAGNUS, *Meteora. Inc.*: In scientia naturali corpus mobile . . ./. . . (*mut.* in II tr. I cap. 23). Cf. Lohr XXIII 342.

Colmar

Bibliothèque municipale, 46 (200) (XV) II + 232 ff.

Chart., 290 × 205 mm., binis columnis, fols. 189v–191v, 231–232 vacant, olim conventus Colmariensis D. Augustini.

1 (f. 1r–189r) THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicorum. Inc.*: Sicut docet Philosophus in Politicis suis . . . Cf. Lohr XXIX 164–165.

2 (f. 192r–221r) ID., *Sententia libri Politicorum* (I–III lect. 6). *Inc.*: Sicut dicit Philosophus in II Physicorum . . . Cf. Lohr XXIX 168–169.

3 (f. 221r–230r) ANON., *Supplementum super librum III Politicorum. Inc.*: Sumendum autem primo – Postquam Philosophus dedit distinctionem politiarum, ostendit nunc quid iustum in unaquaque . . .

De hoc codice cf. *H. F. Dondaine* et *H. V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 227 no. 601.

Bibliothèque municipale, 136 (48) (XV) 404 ff.

Chart., 295 × 210 mm.

f. 68r–95r, ANON., *Incipit Materia correspondens libris Ethicorum necnon super totam philosophiam naturalem. Inc.*: Seneca ad Lucillum dicit, Natura dedit homini rationem imperfectam quidem, sed perfici potest mediante studio et doctrina (I. De fine in vita; II. De mediis: temperantia, fortitudo, iustitia, prudentia; III. Qualiter virtutes nos ad beatitudinem ducunt) . . ./. . . in fine humanae felicitatis. Explicit tractatus philosophiae moralis in quo continetur in summa tota intentio philosophiae moralis . . . scriptus in Bolwir . . .

f. 95v–120v, ANON., *Ex Commento super libros Ethicorum et primo super primo libro Ethicorum et consequenter super alios. Inc.*: Circa principium libri Ethicorum quaeritur primo: Quid sit philosophia moralis? Seneca sic describit philosophiam moralem philosophia est quae . . ./. . . possunt applicari. Expliciunt Sententiae secundum intentionem Aristotelis super omnes libros decem Ethicorum cum certis notabilibus superadditis. Reportata sunt haec in famosa civitate Bolwir ubi viget studium latinorum et iudaeorum per manus fratis Jacobi de Ungaria ad instantiam reverendi patris domini Bartholomaei de Andolo abbatis Morbacensis.

371v–396v, ANON., *Incipit Commentum super libro De pomo et morte Aristotelis*, quem librum transtulit de arabico in latinum Manfredus rex Siciliae filius Friderici imperatoris, sed quis eundem de graeco in arabicam transtulit ignoratur. *Inc.*: Thema: Praeserva animam tuam nobilissimam . . ., – (*text.*) Sequitur textus et est praefatio Manfredi regis. Cum homo sit dignissima – His visis accedendum est ad formam tractatis . . ./. . . vocavit. Explicit liber De pomo et morte Aristotelis, non textus, sed sententia textuum cum commento reportata in schola Bolwir. Et iste liber non nominatur ab Aristotele nec est compositus ab eo, sed discipuli eius post mortem collegerunt verba sua in unum in lingua graeca quia Aristoteles et discipuli eius fuerunt graeci ut ostenderent hominibus hilaritatem mortis eius et transitus de hoc mundo.

Bibliothèque municipale, 377 (233) (XV) 305 ff.

Chart., 280 × 200 mm., binis columnis, f. 221, 274, 275 vacant, ex conventu Ordinis Praedicatorum in Guebwiller.

1 (f. 1r–102v) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros Metaphysicae. Inc.*: Circa initium primi libri Metaphysicae Aristotelis quaeritur: Utrum haec scientia quae metaphysica dicitur . . . Cf. Lohr XXVII 293–294.

2 (f. 103r–220r) ‹JOHANNES VERSOR›, *Quaestiones super libros Physicorum. Inc.*: Utrum de rebus naturalibus sit scientia . . ./. . . scriptus per me Eberhardum Saltzmann de Valle Masonis anno 1459. Cf. Lohr XXVII 294–295.

3 (f. 222r–273r) ANON., *Quaestiones super libros De anima. Inc.*: (mut.) animam esse nobiliorem aut honorabiliorem . . ., - (*q. proxima*) Utrum universale sit posterius singulare . . ., – (*II q. 1*) Utrum anima intellectiva sit forma substantialis hominis . . ., – (*III*

dub. ult.) Dubitatur tertio: Utrum in intellectu possibili sit ponendum propositiones intelligibiles ab actualibus noticiis realiter distinctae . . .

4 (f. 276r–291r) ANON., *Quaestiones super librum De sensu et sensato. Inc.*: Determinatum est de anima secundum se – Circa initium libri De sensu et sensato Aristotelis peripateticorum sectae ‹principis› quaeritur primo: Utrum corpus sensitivum sit adaequatum libri De sensu et sensato subiectum? Arguitur primo quod non quia parvorum est aliquid . . ., – (*q. 2*) Quaeritur: Utrum homines habeant peiorem odoratum ceteris animalibus . . ., – (*dub. ult.*) Utrum duo sensibilia eiusdem speciei possint simul percipi ab eadem potentia . . ./. . . qualitatum sensibilium. Et haec de quaestione et per consequens de libro De sensu et sensato.

5 (f. 292r–297r) ANON., *Quaestiones super librum De memoria et reminiscentia. Inc.*: Utrum iuvenes et senes sint male maxime memorativi? Arguitur primo quod non de iuvenibus . . ./. . . pertinet ad intellectum. Et haec de tertio. Rationes solvuntur ex dictis. Et haec de sensu et sensato [sic].

6 (f. 298r–304v) ANON., *Quaestiones super librum De somno et vigilia. Inc.*: Utrum somnus et vigilia sint passiones solis et omnibus animalibus convenientes? Arguitur primo quod non. Conveniant solis animalibus . . ./. . . (*mut.*) somnia non sunt infusa a Deo etc.

Bibliothèque municipale, 378 (320) (A.D. 1447) 183 ff.

Chart., 202 × 135 mm.

1 (f. 1–183) ANON., *Disputata Ethicorum. Inc.*: Moralis scientia duas habet partes . . ., – (*q. 1*) Utrum de virtutibus sit scientia? Conclusio prima: De virtutibus est scientia . . ., – (*q. 2*) Utrum scientia moralis sit practica vel speculativa. . ., – (*q. ult.*) Utrum epieikeia sit directiva morum naturalis vel solum legalis . . ./. . . Et sic terminantur Disputata Ethicorum reportatae Wiennae per me Conradum de Sancto Gallo sub A.D. 1447 proxima feria post festum B. Mauritii militis etc. Conradus Wagner.

Bibliothèque municipale, 379 (630) (XV) 140 ff.

Chart., 140 × 208 mm., f. 48, 49, 89–96, 135, 136 vacant, ex conventu Colmariensi Ordinis Praedicatorum, ligatus cum ed. Nicolaus de Orbellis, *Expositio logicae* (Parmae 1482).

1 (f. 2r–47r) ANON., *Regulae parvorum logicalium.*

2 (f. 50r–77r) ANON., *Rapiata veteris artis. Inc.*: (*Porph.*) Cum sit necessarium – Prima conclusio: Logica est scientia rationalis. Patet quia de entibus rationis . . ./. . . propositio realis. Et haec de praesenti dubio. – (*Praed.*) Aequivoca dicuntur – Dubitatur circa libros Praedicamentorum: Utrum res, voces vel scripta sint praedicamenta? Pro Intellectu huius dubii notandum primo quia aliquid . . ./. . . possessio aut mulierem etc. – (*Perih.*) Primum oportet constituere – In libris Perihermeniarum Aristoteles determinat et vocatum. Scientia istius libri media logica . . ./. . . magis contrariantur. Expliciunt Rapiata veteris artis secundum doctorem subtilem Scotum per me M.V. anno 1486 die 26 maii etc.

3 (f. 77r–79r) Notae de praedicamentis.

4 (f. 80r–88r) ANON., *Super librum Priorum. Inc.*: Iste est liber Priorum in quo determinatur de syllogismo simpliciter tamquam de subiecto huius libri. Unde syllogismus potest capi dupliciter . . ./. . . dictum est in capitulo huius tractatus.

5 (f. 97r–134r) ANON., *Super libros Physicorum. Inc.*: Naturalis philosophiae subiec-

tum est substantia naturalis finita in suo conceptu communi .../... nullam habens magnitudinem. Et tantum de octavo libro.

6 (f. 137r–140v) ANON., *Super libros De caelo et mundo. Inc.*: De caelo et mundo liber primus. Primus liber dividitur in quattuor tractatus. In primo agitur de perfectione mundi .../... velocius vel tardius fieri. Et tantum de quarto huius.

Bibliothèque municipale, 380 (295) (XV) 210 ff.

Perg. et chart., 210 × 285 mm., binis columnis, ex conventu Colmariensi Ordinis Praedicatorum.

1 (f. 1r–30r) ‹GUALTERUS BURLEY›, *Distinctiones secundum alphabetum. Inc.*: Ait Philosophus secundo De anima quod anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis. Anima dicitur tripliciter .../... de isto tractatu nobili. Expliciunt Distinctiones Burley secundum alphabetum scriptae a fratre Radulpho Bouteron pr. de Nogetis ...

2 (f. 30v–34r) MARLO ‹JOHANNES CANONICUS›, *Quaestiones super libros Physicorum. Inc.*: Venite qui laboratis ... (prol. tantum). Cf. Lohr XXVI 183.

3 (f. 34v–58v) ANON., *Auctoritates Aristotelis. Inc.*: Omnes homines .../... (*mut.*) Ed. *J. Hamesse*, Les Auctoritates Aristotelis: une florilège médiévale (Louvain–Paris 1974).

4 (f. 59r–176v) HENRICUS DE GORKUM, *Positiones super VIII libros Physicorum. Inc.*: (*mut.*) cognitio scientiae repugnat eis .../... fons Deus gloriosus in saecula saeculorum. Amen. Cf. Lohr XXIV 225.

5 (f. 177v–201r) ID., *Positiones libri De anima. Inc.*: Ad laudem et gloriam benedictae trinitatis ..., – Notandum est quod bonum dicitur communiter.../... sine fine. Cf. Lohr XXIV 225.

6 (f. 202r–210r) ID., *Positiones libri De caelo. Inc.*: Circa materiam de caelo et mundo .../... Finitum et completum A.D. 1433 sabbato die post festum Agathae virginis per manus Theodorici de Monte etc. Cf. Lohr XXIV 225.

Bibliothèque municipale, 382 (456) (XV) 150 ff.

Chart., 245 × 210 mm., binis columnis, f. 141, 142 vacant, ex Abbaye de Pairis, ligatus cum ed. Johannes de Magistris, *Quaestiones super tota philosophia naturali* (Parmae 1481).

1 (f. 1r–6r) ANON., *Quaestiones super De caelo et mundo. Inc.*: Circa initium librorum De caelo et mundo quaeritur primo: Quid sit subiectum attributionis in scientia librorum De caelo et mundo? Notandum quod de caelo et mundo habetur scientia .../... quoad centrum etc.

2 (f. 7r–9r) ANON., *Quaestiones super De generatione et corruptione. Inc.*: Circa primum De generatione et corruptione quaeritur: Utrum de rebus generabilibus et corruptibilibus sit scientia? Respondetur quod de eis est scientia ut de scibili .../... de futura mortuorum resurrectione.

3 (f. 9r–12r) ANON., *Quaestiones super Meteororum. Inc.*: Circa primum Meteororum quaeritur: Utrum de impressionibus meteorologicis sit scientia? Pro quo notandum quod impressio .../... de honore ergo etc.

4 (f. 12v–18v) ANON., *Quaestiones super Parva naturalia. Inc.*: Circa initium Parvorum naturalium quaeritur: De quibus determinatur in Parvis naturalibus? Respondetur quod in Parvis naturalibus .../... et in talibus. – (*MRem.*) Circa initium libri De memoria et reminiscentia quaeritur: Utrum memoria sit solum praeteritorum sed etiam

praesentium vel futurorum . . ./. . . actum reminiscendi. – (*SVig.*) Circa librum De somno et vigilia quaeritur: Unde causetur somnus . . ./. . . de tribus ultimis acceptionibus. – (*LBrev.*) Circa librum De longitudine et brevitate vitae quaeritur: Utrum calidum et humidum sint causae longae vitae . . . – (*IResp.*) Circa librum De inspiratione et respiratione quaeritur: Utrum omnia animalia et solum talia habentia pulmonem respirent et inspirent . . . – (*MVita*) Circa librum De morte et vita quaeritur: Utrum aliqua mors sit naturalis et aliqua violentus . . . – (*ISen.*) Circa librum De iuventute et senectute quaeritur: Utrum iuventus et senectus sint passiones corporis . . .

5 (f. 18v–64r) ANON., *Quaestiones super libros Ethicorum. Inc.*: Circa libros Ethicorum quaeritur primo: Utrum de virtutibus moralibus sit scientia? Sciendum quod virtus . . ./. . . propositio est falsa etc. Sic est finis Ethicorum.

6 (f. 64v–85r) ANON., *Quaestiones super libros Metaphysicae. Inc.*: Circa materiam primi libri Metaphysicae quaeritur primo: Utrum metaphysica sit omnium scientiarum dignissima et optima? Et arguitur quod non quia prudentia . . ./. . . probata rationibus naturalibus. Cf. Lohr XXVI 166 (Johannes Buridanus).

7 (f. 85r–90v) ANON., *Quaestiones super Topicorum. Inc.*: Circa initium primi libri Topicorum quaeritur primo: Utrum argumentatio dialectica sit subiectum in scientia dialectica? Et videtur quod non quia dialectica . . ./. . . est notius proprio. Cf. Lohr XXVI 165–166 (Johannes Buridanus).

8 (f. 90v–95v) ANON., *Quaestiones super libros Politicorum. Inc.*: Circa primum Politicorum quaeritur primo: Quid sit subiectum in tali libro? Respondetur quod non felicitabilis . . ./. . . statui talium utentium melodia.

9 (f. 95v–98r) ANON., *Quaestiones super libros Oeconomicorum. Inc.*: Circa primum Oeconomicorum quaeritur . . . Respondetur quod subiectum est ly domus prout. . ./. . . et in factis.

10 (f. 98r–103v) ANON., *Circa arithmeticam; Circa musicam; Circa perspectivam; Circa Euclidem; Circa Theoricam planetarum.*

11 (f. 103v–120r) ANON., *In Phys. Inc.*: Incipit liber primus Physicorum. Sicut habetur sexto Ethicorum tres sunt partes philosophiae theoricae id est speculativae scilicet metaphysica, mathematica et physica . . ./. . . movet per tempus infinitum. Ergo etc.

12 (f. 120v–128r) ANON., *InCMund. Inc.*: Sequitur liber De caelo. Dividitur in partem prooemialem et executivam. Prima habet . . ./. . . aut velocius descendunt, etc.

13 (f. 128r–133r) ANON., *InGCorr. Inc.*: Incipit liber De generatione. Postquam in libro Physicorum determinatum est de corpore mobili. . ./. . . idem numero reperire etc.

14 (f. 133v–140r) ANON., *In Meteora. Inc.*: Incipit primus liber Meteororum. Iste liber Meteororum Aristotelis dividitur in quattuor libros . . ./. . . de figura.

15 (f. 143r–150r) ANON., *In De anima. Inc.*: Incipit liber De anima. Postquam in libris De caelo et De generatione determinatum est de corporibus simplicibus . . ./. . . quoad bene esse etc. Finitur liber tertius De anima.

Bibliothèque municipale, 383 (12) (A.D. 1508) 215 ff.

Chart., 335 × 250 mm., f. 209–215 vacant, ex libris S. Antonii in Isenheim.

1 (f. 1r–208v) LUDOVICUS BER BASILIENSIS, *Lecturae Ethicorum*. Cf. Lohr RLAC XXI 269.

Bibliothèque municipale, Consistoire 2 (144) (XV).

f. 134r–146v, ‹PETRUS GERTICZ DE DRESDEN›, *Parvulus philosophiae naturalis* (fragm., cum commento). Cf. Lohr XXVIII 353.

Bibliothèque municipale, Consistoire 27 (1938) (XV) 290 ff.

1 (f. 6r–11v) tabula sequentium.
2 (f. 12r–80r) ‹NICOLAUS DE ORBELLIS›, *Expositio logicae. Inc.*: Quoniam teste sapiente . . .
3 (f. 84r–214r) ID., *Compendium scientiae speculativae.*
4 (f. 215r–268r) ID., *Compendium ethicae.* Cf. Lohr XXVIII 289–290.

Dijon

Bibliothèque municipale, 359 (261) (XIV) 109 ff.

Perg., 328 × 228 mm., binis columnis, una manu.

1 (f. 1r–109) AEGIDIUS DE ROMA, *Sententia super libro De anima. Inc.*: Ex Romanorum spectabili ac illustri prosapia . . ./. . . et felicitas animarum qui cum patre et spiritu sancto est unus Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen. Explicit Sententia super libro De anima edita a fratre Aegidio de Roma ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini. Cf. Lohr XXIII 331 f.

Bibliothèque municipale, 360 (262) (XIV) 238 ff.

Perg., 348 × 248 mm., binis columnis, una manu, f. 2r: ‚liber Cistercii'.

1 (f. 1–238) ‹ALBERTUS MAGNUS›, *De animalibus libri XXVI. Inc.*: Incipit liber de animalibus primus qui est de membris animalium . . ., – Scientiam de animalibus secundum eam quam in principio praemisimus . . ./. . . ego talium hominum parum curo reprehensiones. Explicit Opus naturarum. Cf. Lohr XXIII 343 f.

Douai

Bibliothèque municipale, 417 (XIV/XV) 133 ff.

Perg., 236 × 180 mm., binis columnis, f. 1v et 133r vacant.

1 (f. 2r–132v) THOMAS AQUINAS, *Sententia libri Ethicorum.* Cf. *H. F. Dondaine* et *H. V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 244 no. 654; Lohr XXIX 168.

Bibliothèque municipale, 424 (XIII) 20 ff.

Perg., 290 × 190 mm.

1. D. THOMAS ‹revera REGINALDUS DE PRIVERNO›., *Commentarii super librum I De anima secundum novam translationem.* Cf. Lohr XXIX 167.

Bibliothèque municipale, 425 (XV) 203 ff.

Chart. et perg., 294 × 213 mm., binis columnis, f. 55v, 55a, 203v vacant.

1 (f. 1r–55r) THOMAS AQUINAS, *De regno.*

2 (f. 56r–203r) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum.* Cf. *H. F. Dondaine* et *H. V. Shooner,* Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 246 no. 659; Lohr XXIII 332–334.

Bibliothèque municipale, 427 (XV) 71 ff.

Chart., 400 × 270 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–5v) ALBERTUS MAGNUS, *Speculum in astrologia. Inc.*: Occasione quorundam librorum apud quos non est radix scientiae qui cum sint verae sapientiae inimici . . ./. . . perscrutantur secreta scientiae. Ed. *P. Zambelli* et al., Alberto Magno: Speculum astronomiae (Pisa 1977) 5–48, 121.

2 (f. 6r–71v) ALBERTUS MAGNUS, ‹*Parva naturalia*›: 6r–9v, 53r–61v, 43r–50r, *De somno et vigilia, Inc.*: Somnus et vigilia non sunt passiones. . ./ . . . explicit liber De somno et vigilia; 50v–52v, 33r–40r, *De spiritu et respiratione, Inc.*: Incipit liber primus De spiritu et respiratione . . ./. . . de differentiis eorum dicta sunt; 31r–32v, 10r–21r, *De motibus animalium, Inc.*: Tempus et ordo expostulant . . .; 27r–31r, *De iuventute et senectute, Inc.*: Iam explevimus omnia . . ./. . . in quarto Physicorum; 40r–42v, 23r–27r, *De morte et vita et de causis longioris vitae et brevioris, Inc.*: Probatum est . . ./. . . longioris dicta sufficiant; 21r–v, 62r–71v, *De principiis motus processivi, Inc.*: Generaliter intelligendum . . ./. . . secundum intentionem praesentis operis. Cf. Lohr XXIII 342 f.

Bibliothèque municipale, 692 (XIV) 231 ff.

Perg., 300 × 220 mm., binis columnis.

1 (f. 1–225) JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones super libros Ethicorum. Inc.*: Bonitatis et nobilitatis excellentiam . . ./. . . et sic est finis quaestionis. Expliciunt quaestiones super novem libros Ethicorum tractatae et compilatae bonae et reverendae memoriae ac recolendae magistro Johanne Burida nationis Picardiae cuius anima in Christo Jesu in perpetuum requiescat. Amen. Cf. Lohr XXVI 179–181.

Bibliothèque municipale, 696 (A.D. 1615–1616) 562 ff.

1. GUALTERUS PAULLUS, S.J., *Commentarius in VIII libros Physicorum.* Cf. Lohr RLAC XXXII 553.

Bibliothèque municipale, 1049 (A.D. 1649–1650).

1. JACOBUS GALOPIN, S.J., *Commentarius in universam philosophiam Aristotelis.* Cf. Lohr RLAC XXX 690.

Épinal

Bibliothèque municipale, 137 (48) (XIII/XIV) 159 ff.

Perg., 283 × 206 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–6v) GREGORIUS, *In Dialogo.*
2 (f. 7r–122r) ANON., *Homiliae in Evangelia.*

3 (f. 122r–122v) ANON., *Liber de naturis bestiarum.*

4 (f. 123r–152r) ‹THOMAS AQUINAS›, *Expositio libri Posteriorum. Inc.*: Sicut dicit Philosophus in principio Metaphysicae hominum genus . . . Cf. Lohr XXIX 164.

5 (f. 152r–158v) ‹PSEUDO-BOETHIUS DACUS›, *Quaestiones super Posteriora. Inc.*: Quoniam tota logica dicitur esse de syllogismo ut de subiecto . . ./. . . *expl. (mut. in q.*: Utrum aliqua propositio necessaria sit necessaria per se) in propositionibus tunc intelligendum. Cf. Lohr XXIII 388; *H. F. Dondaine* et *H. V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 266 no. 714; *S. Ebbesen* et *Jan Pinborg*, Studies in the Logical Writings Attributed to Boethius de Dacia: Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin, Université de Copenhague 3 (1970) 1–54 spec. 7.

Foix

Bibliothèque municipale, 14 (A.D. 1550).

2. JOACHIMUS PERIONIUS, *In Aristotelis De natura aut rerum principiis libros VIII observationes* (= ed. Paris 1550). Cf. Lohr RLAC XXXII.

Bibliothèque municipale, 58 (A.D. 1603/04) 261 ff.

1 (f. 1: A.D. 1604) ACOSTA, S.J., *Aristotelis logica.*

2 (f. 2–164: A.D. 1603.X.21–1604.III.26 Tolosae) ACOSTA, S.J., *Quaestiones in universam Aristotelis logicam.*

3 (f. 165–224: A.D. 1604) ACOSTA, S.J., *In Physicorum libros.*

4 (f. 225–236: A.D. 1604 Tolosae) ACOSTA, S.J., *Meteora.*

5 (f. 237–258: A.D. 1604 Tolosae) ACOSTA, S.J., *In IV libros De caelo.*

6 (f. 259–261: A.D. 1604) ACOSTA, S.J., *Positiones logices.*

Grenoble

Bibliothèque municipale, 344 (80) (A.D. 1491) 458 ff.

Perg., 383 × 265 mm., binis columnis, una manu exaratus.

1 (f. 1r–458v) THOMAS AQUINAS, *In Metaphysicam Aristotelis explanatio* (cum textu Aristotelis novae translationis). *Inc.*: Sicut docet Philosophus in Politicis suis . . ./. . . beati Thomae Aquinatis. . . explanationem quam cernis in Aristotelis Metaphysicam inclytus Ferdinandus [I Neapolitanus: 1458–94] Dei clementia rex semper invictus suae bibliothecae apposuit absolutam, Venceslao Crispo Bohemo scriptore, anno reparationis humanae 1491 xvi kalendas novembris. Cf. Lohr XXIX 164s.

De hoc codice cf. *L. Delisle*, Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Impériale (Paris 1868) I 217–245 spec. 227s., *J. Destrez* et *M.-D. Chenu*, Une Collection manuscrite des oeuvres complètes de S. Thomas d'Aquin par le roi aragonais de Naples 1480–1493: Archivum fratrum praedicatorum 23 (1953) 309–326 spec. 326; *C. Samaran* et *R. Marichal*, Catalogue des manuscrits en écriture latine portant indications de date, de lieu ou de copiste VI (Paris 1968) 221; *T. De Marinis*, La Biblioteca Napoletana dei re d'Aragona, Supplemento I (Verona 1969) 90; AL n. 2057; *H. F. Dondaine* et *H. V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino II (Roma 1973) 29 n. 1071.

Laon

Bibliothèque municipale, 412 (XIII ex.) 228 ff.

Perg., 275 × 195 mm., binis columnis (f. 101v, 200–201 longis lineis), ex octo partibus constitutus, codex olim S. Mariae Laudunensis.

f. 9v–14v, ‹NICOLAUS PERIPATETICUS, *Quaestiones*›. *Inc.*: Quoniam terra sphaerica est . . ./. . . vinum potatum ab alio. Cf. Lohr XXVIII 299–300; ed. *S. Wielgus*, Quaestiones Nicolai Peripatetici: Mediaevalia philosophica Polonorum 17 (1973) 57–155 spec. 79–146.

f. 69r–v, ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio in fine commenti De anima* [III tr. 5 cap. 4]. *Inc.*: Nota quaestionem istam determinatam ab Alberto in fine commenti sui De anima, quaestionem scilicet ex anima sensibili, vegetabili, rationali, fit una substantia animae . . ./. . . in libro De animalibus. Haec igitur de anima secundum quod in seipsa consideratur determinata sufficiant. Cf. Borgnet V (1890) 417–420; Lohr XXIII 342.

De hoc codice cf. *AL* no. 482; *M.-Th. d'Alverny*, Avicenna latinus I: AHDL 28 (1961) 281–316 spec. 295–301; *Wielgus*, art. cit. 67–68.

Bibliothèque municipale, 430 (XIV) 122 ff.

Fol. 98 vacat, codex olim S. Mariae Laudunensis.

1 (f. 1r–7v) ANON., *Supra I–II Metaphysicae. Inc.*: Supra primum et secundum Metaphysicae investigat Commentator de cognitione Dei a nobis et dicit quod est possibilis . . .

2 (f. 8r–10v) ANON., *Inc.*: Hic habetur de luce et de formis advenientibus de foris multa bona et de multiplicatione specierum . . .

3 (f. 11r) ANON., *Supra I De generatione. Inc.*: Supra primum De generatione quaerebatur: Utrum possit evidenter convinci aliquam cognitionem esse . . .

4 (f. 11v–30v) ANON., ‹*Quaestiones de anima (?)*›. *Inc.*: Hic habetur: Utrum tota quidditas rei singularis sit hoc singulare . . ., – (*q. ult.*) Utrum intellectus possibilis sit virtus passiva . . .

5 (f. 31r–33v) ANON., *Supra III Physicorum. Inc.*: Nota de formis contrariis. Supra tertium Physicorum consequenter quaeritur: Utrum formas contrarias sit possibile esse in eodem subiecto . . .

6 (f. 34r–38r) ANON., *De causis generalibus longitudinis et brevitatis vitae.*

7 (f. 38v–54r) ANON., *Propositiones supra librum De caelo.*

8 (f. 54r–80v) ANON., *Supra I–III Meteororum.*

9 (f. 81r–84v) ‹AEGIDIUS ROMANUS›, *De erroribus philosophorum* (tantummodo Aristotelis, Averrois, Avicennae). Ed. *J. Koch* et *J. O. Riedl*, Giles of Rome: Errores philosophorum (Milwaukee 1944).

10 (f. 85r–96r) ANON., *De luce.*

11 (f. 97r–v) ANON., *Supra VII Metaphysicae de esse universalium.*

12 (f. 99r–117r) ANON., *Supra librum Ethicorum Aristotelis. Inc.*: Quod felicitas non indiget extrinseca voluptate . . ./. . . et residuum invenies.

13 (f. 117v–122v) ANON., ‹*Notae supra Politicam et Oeconomicam*›. *Inc.*: Post regimen monasticum . . ./. . . facit sentire contumeliam.

Bibliothèque municipale, 436 (XV) 242 ff.

Chart., in 4°, binis columnis, olim S. Mariae Laudunensis.

1 (f. 1–242) ROBERTUS CYBOLLUS, *Lectura super libros Politicorum. Inc.*: Cum omnium artium quae ad rectam vivendi viam . . ., – (*q. 1*) Utrum propria intentio politicae sit de summo hominis bono . . ./. . . pro dictis in corpore quaestionis. Et haec de praesenti quaestione et de isto octavo libro Politicorum Aristotelis. Explicit octavus liber Politicorum Aristotelis. [*deinde alia manu:*] Lectura magistri Roberti Cybolli in theologia excellentissimi professoris. Cf. Lohr XXIX 100 et XXVII 298–299 (Johannes Versor dub.).

Bibliothèque municipale, 462 (XIV) I + 284 ff.

Perg., 170 × 123 mm., modo binis columnis (f. 4r–57v, 60r–110r, 153r–277v), modo longis lineis, ex quattuor partibus constitutus (f. 1–59, 60–110, 111–152, 153–284), codex olim monasterii Cussiacensis Ord. Praemonstratensis.

f. 4r–53r, ‹JACOBUS DE BLANCHIS DE ALEXANDRIA, *Conclusiones libri Physicorum*›. *Inc.*: Naturalis philosophiae principales partes sunt octo quorum prima est de corpore mobili simpliciter . . ./. . . si vero fuerint aliqua bene dicta gratias postulamus scientiae largitori qui est Christus benedictus in saecula saeculorum. Amen. Cf. Lohr XXVI 136–138.

f. 53r–57v, ‹HUMBERTUS DE PRULLIACO, *Sententia super librum Metaphysicae*, prologus›. *Inc.*: Sicut dicit Boethius . . ./. . . natura scire desiderant. Explicit principium primum Metaphysicae. Cf. Lohr XXIV 244–245.

f. 60r–110r, THOMAS DE AQUINO, *Tabula libri Ethicorum. Inc.*: Actio. Quod actio id est operatio virtutis . . . Ed. S. Thomae de Aquino Opera omnia XLVIIIB (Roma 1971) 63–158 cf. p. 8. Cf. Lohr XXIX 168.

De hoc codice cf. *H. F. Dondaine* et *H. V. Shooner*, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino I (Roma 1967) 173–174 no. 1381.

Lille

Bibliothèque municipale, 321 (XIV) 210 ff.

Perg., 360 × 245 mm., binis columnis.

1 (f. 2r–209v) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*. Cf. Lohr XXIII 332–334.

Loches

Bibliothèque municipale, 31 (XVI) ff. n. num.

1. JACOBUS VALENTINUS, *Commentarius in Ethica* (A.D. 1568).

Bibliothèque municipale, 32 (XVI) ff. n. num.

1. JACOBUS VALENTINUS, *Commentarius in libros De anima.*
2. ANON., *Commentarius in Metaphysicam* (A.D. 1570).
3. JOHANNES MALDONATUS, *Compendium metaphysicae*. Cf. Lohr RLAC XXXI 563.

Lunel

Bibliothèque municipale, 6 (XIII) III + 70 + III ff.

Perg., 190 × 123 mm., f. 1r–7v longis lineis (exc. 2r 2 col.), 8r–63r binis columnis una manu, 65r–79v longis lineis (exc. 67v 2 col.), f. 68r vacat.

1 (f. 1r–v) ANON., Superscr. manu posteriori: ‚*Glossae Porphyrii*' (?). *Inc.*: et confugit in praesenti, confugi praeteritum . . ./. . . (*mut.*) affatam per affabilitatem . . . (f. 1v 4 lineis superioribus annot. de calend.: una xvi homo nubat nec luna . . .).

2 (f. 2r) ANON., *Tractatus de calendario. Inc.*: Kalendae graecus sermo est . . ./. . . (*mut.*) dies morietur.

3 (f. 2v) ANON., *Tractatus de calendario. Inc.*: Ipse Ianus et porro in Ianuario . . ./. . . dies caniculares.

4 (f. 2v–7v) ANON., ‚*Liber perutilis declinatione sillis*' (?). *Inc.*: Triplices plane legentes in ecclesia de accentibus . . .

5 (f. 8r–41r) PETRUS ABAELARDUS, *Glossulae super Porphyrium. Inc.*: Nostrorum petitioni sociorum satisfacientes scribendae logicae laborem suscepimus. . ./ . . . propter Deum dicimus. Haec ad definitionem supradictorum sufficiant. Ed. *B. Geyer*, Peter Abaelards philosophische Schriften: II. Die Logica ‚Nostrorum petitioni sociorum' (BGPhMA XXI, 4; Münster i. W. 1933) 505–580. Cf. Lohr XXVIII 328.

6 (f. 41r–63r) ANON., *In Boethium De syllogismo categorico. Inc.*: (*praef.*) Post tractatum logicalium argumentationum de quibus in Topicis tractavit . . ., – (*text.*) Multa graeci veteres posteris suis . . ., – (f. 60r) Item sciendum quod antecessores magistri P. Abaelardi videntes . . ./. . . quae complexio sit bona et quae non ad inquisitionem veritatis per argumenta accedant. Explicit.

7 (f. 63r) *Regulae. Inc.*: Anno bissextili . . .

8 (f. 63v–64v) *Calendarium.*

9 (f. 65r–67v) *Regulae epactarum. Inc.*: Si hanc dionii (?) tabulam scire volue ris . . ./. . . totius aestatis tempus.

10 (f. 67v) Quot modis dicitur mensis quattuor . . ./. . . decembris eo quod decimus.

11 (f. 68v–69v) *Calendarium.*

12 (f. 70r) Psalterio et exultabit lingua mea iustitiam tuam in exultando pronuntiabit . . .

13 (f. 70v) Alpha beta gamma . . . (cum aequival. numericis).

Lyon

Bibliothèque municipale, 241 (174) (A.D. 1621–1622) 758 ff.

1. P. BAUCHEMARE, *Commentarii, tractatus et disputationes in Organum.*

Bibliothèque municipale, 1508 (1506) (XIV) 104 ff.

Perg., 344 × 244 mm., binis columnis.

1 (f. 1r–102r) AVERROES, *In Metaphysicam.* Cf. *AL* no. 490.

ThPh 57 (1982) 260–274

„Macht Euch die Erde untertan"?

Zur ethisch-religiösen Begrenzung technischen Zugriffs

von Jörg Splett

Seit langem galt das religiöse Bewußtsein als Widersacher wissenschaftlichen und technischen Fortschritts. Nach dem Krieg aber hat Friedrich Gogartens These Verbreitung gefunden, daß gerade die biblisch-christliche Botschaft es war, die die (natur-)religiöse Tabuisierung der Welt zerstörte, indem sie die Natur als Schöpfung zum „Mach-werk", Sterngötter zu Lampen, die Mächte zu Boten oder Dämonen degradierte.[1] Diese These ist zwar auch auf Widerspruch gestoßen[2], wurde jedoch weithin, auch in der katholischen Theologie, akzeptiert. Um so stärker wirkte die Kritik von Dennis L. Meadows, dem Verfasser der Studie für den „Club of Rome", der demgemäß nun die Ausbeutung der Welt, die (drohende) Selbstzerstörung des Homo faber dem biblisch christlichen Ethos anlastet.[3] Unbestreitbar haben Christen die neuzeitliche Entwicklung mitgetragen. Hier steht zur Diskussion, ob der maßlose Herrschaftsanspruch der Neuzeit *aus* dem biblisch-christlichen Ethos *entspringt*. Dazu wird im folgenden die Gegenthese vertreten; daß nämlich – wie theologischerseits beispielsweise von Udo Krolzik[4], doch ebenso etwa vom Philosophen Odo Marquard gezeigt[5] – gerade die „Emanzipation" von diesem Glaubensethos zur (drohenden) Katastrophe geführt hat und daß Hoffnung auf Rettung einzig im Wiedergewinn einer ethisch-religiösen, und zwar theo-logischen, Selbstbegrenzung technischen Verfügens liegt.[6] Dabei stehe „Erde" hier als Titelwort für „Natur" (siehe III), in so umfassendem Sinn, daß es den Lebens- und Wohnraum des Menschen wie seine „Leibeswohnung" selbst meint, unbeschadet der Notwendigkeit weiterer Differenzierung.

---

[1] Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1958.

[2] Z. B. *U. Mann*, Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970, 74–76.

[3] *D. L. Meadows* u. a., Wachstum bis zur Katastrophe? dva-informativ, Stuttgart 1974, 28; *C. Amery*, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972; *F. Vonessen*, Die Herrschaft des Leviathan, Stuttgart 1978, 178, zu unserem Titelsatz: Es bleibe „nur die Frage, ob der Satz korrekt übersetzt ist und die Leser bloß übersehen haben, daß die Einladung Gottes an einen unverdorbenen Adam erging – oder ob der gefallene Adam den Text zurechtgerückt hat. So wie das Wort dasteht, scheinen böse Buben die Bibel gefälscht und eine Verführungsrede des Teufels – man vergleiche die Versuchungsgeschichte – zur Verheißung Gottes umgemogelt zu haben."

[4] Umweltkrise – Folge des Christentums?, Stuttgart ²1980.

[5] Z. B. Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren, in: Schicksal? Grenzen der Machbarkeit, München 1977, 7–25. Siehe auch den populären Titel von *H. E. Richter*, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbeck b. Hamburg 1979.

[6] Vgl. *Ph. Schmitz* (Hrsg.), Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise, Würzburg 1981 (darin, 39–64, vom *Verf.* der Beitrag: Gottes Freiheit und die Kontingenz der Schöpfung. Zur religionsphilosophischen Begründung menschlichen Weltverhältnisses; zur exegetischen Diskussion über Lohfink hinaus, auf den Abschn. I sich stützt: *H.-W. Jüngling*, „Macht euch die Erde untertan" [Gen 1,28]. Der geschaffene Mensch und die Schöpfung [9–38]).

I. Der biblische Auftrag?

Im Dienst dieser Aufgabe mag es nicht unangebracht sein, eingangs die Auskunft heutiger Exegese zu dem ominösen Titelwort unserer Reflexion einzuholen. Unser philosophischer Beitrag darf sich hierbei weitgehend *einer* Autorität anvertrauen (zumal er das nicht unkritisch tut): der des Alttestamentlers Norbert Lohfink, auf dessen Darlegung von 1974 man sich bis heute immer wieder bezieht.[7] Schon zu den Versen Gen 1,26 f. über die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen ist eine Bemerkung nötig, insofern nach verbreiteter Meinung darin bereits die Herrscherstellung des Menschen im Kosmos ausgedrückt werde. Statt auf ägyptische geht Lohfink auf mesopotamische Vorstellungen zurück (gehört Gen 1 doch zur „Priesterschrift", dem jüngsten Quellenwerk des Pentateuch, vermutlich im oder nach dem babylonischen Exil geschrieben). Dort wird der Mensch, nach dem Bild seines Schöpfers, zur Fronarbeit für die Götter geschaffen. Die Abbildlichkeit als solche wäre demnach nicht schon im Sinn von Herrschertum, sondern zunächst nur im Sinn einer größeren Nähe zu Gott zu lesen. Vers 1,28 nun übersetzt Lohfink: „Gott segnete sie dann. Gott sagte zu ihnen: Seid fruchtbar, vermehrt euch und füllt die Erde an; nehmt sie in Besitz; regiert die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die sich auf der Erde bewegen."

Auf den Fruchtbarkeitssegen, der zur Erfüllung der Erde führt, ist jetzt nicht einzugehen.[8] Von diesem Erfüllen aus aber möchte Lohfink auch den Satz verstehen, dessen übliche Übersetzung die Überschrift unseres Aufsatzes bildet. ‚kbš (kabasch)' wird in Langenscheidts Taschenwörterbuch[9] übersetzt mit: ‚niedertreten, zertreten, unterdrükken, unterjochen, überwältigen'. Als Grundbedeutung nennt Lohfink „den Fuß auf etwas setzen, auf etwas treten", wovon das Hebräische nur zwei abgeleitete Bedeutungen bewahrt hat: „Mit dem Objekt ‚Sünden' heißt das Verb ‚Sünden verzeihen'. Die Sünden sind wie ein Feuer, das Gott mit seinen Füßen austritt."[10] Bei Menschen, Völkern und Ländern heißt es ‚zum Eigentum machen' (käbäš = Fußschemel, dessen Funktion die Besiegten einnehmen). Das Bild sei normalerweise verblaßt. Immerhin meint das Wort ein Eigentum-werden nicht eben friedlicher Art: von Freien, die zu Sklaven werden (Jer 34,11.16; Neh 5,5; 2 Chr 28,10), über Völker und Länder als Kriegsbeute (Num 32,22.29; Jos 18,1; 2 Sam 8,11; 1 Chr 22,18) bis zur überwältigten Frau (Est 7,8). Doch gerade im Blick auf Kanaan, den Israel zugedachten Teil der von den Völkern zu erfüllenden Erde (Ex 1,7; 6,5–8), gestützt auf die Parallelstellen mit dem Wort ‚jrš – in Besitz nehmen' (Dt 3,20; 31,3; Jos 1,15), solle man „am besten möglichst undramatisch übersetzen" (139).[11] Im Besitz ihrer Länder nun haben die Völker Regierungs-Vollmacht über die Tiere. Was ist damit gemeint? – Gegen die übliche Deutung

---

[7] „Macht euch die Erde untertan"?, in: Orien. 38 (1974) 137–142.

[8] Siehe *N. Lohfink*, Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in: StZ 192 (1974) 435–450; vgl. zum Ganzen: *ders.*, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg u. a. 1977, 156–171 (Wachstum), 172–189 (Zukunft).

[9] *K. Feyerabend*, Taschenwörterbuch Hebräisch-Deutsch. Zum Alten Testament, Berlin–München–Zürich [16]1969.

[10] A. a. O. (Anm. 8) 138; vgl. Mich 7, 19.

[11] *E. Zenger* glaubt gar sagen zu können: „Altorientalische Siegelbilder zeigen uns, daß die Geste des Fußsetzens auch ein Symbol des Schutzes und der Fürsorge sein kann. ‚Seinen Fuß setzen auf . . .' kommt in dieser Bedeutung unserer deutschen Redeweise ‚Über jemand seine Hand halten, auf jemand seine Hand legen' sehr nahe" (Christ in der Gegenwart 33 [1981] 213 f.). Angesichts der angeführten Belege wird man fragen dürfen, ob hier „die ökologische Diskussion der letzten Jahre . . . die Augen der Sprachwissenschaft" wirklich nur geöffnet (213) oder nicht doch auch etwas getrübt habe. Apologetik sollte sich jedenfalls schon vor jedem Anschein von Augenwischerei hüten. (Nüchterner: *Jüngling*, [Anm. 6] 30 u. 37.)

des Verbs ‚rdh' als ‚Niedertreten' plädiert Lohfink auch hier für ‚regieren, leiten, anweisen' im Sinne einer Grundbedeutung ‚geleiten', ‚weiden'.[12]

Das klingt, als stehe die Technik noch gar nicht im Blick der Verfasser; doch Lohfink erinnert daran, daß Israel ihr in Babylonien durchaus begegnet ist. Er sieht zwei Aussagen der Priesterschrift dazu: einmal negativ die Absage an eine technische Ausbeutung von Menschen durch Menschen, gezeigt am tätigen Nein Jahwes zur ägyptischen Knechtschaft; sodann positiv die Berufung von Handwerk und Kunst zur Ausgestaltung des Heiligtums, gemäß den Anweisungen, die Mose am Sinai dazu erhält, dem Vorbild, das ihm gezeigt wird (Ex 25,8 f.). Der Mensch soll also die Natur „zur Ähnlichkeit des Himmels hinentwickeln, so daß die Erde zur Wohnstatt Gottes werden kann".[13]

II. Zwei systematische Positionen

Dies der exegetische Befund. Statt des weiteren zu erörtern, wie der Text in der Tradition verstanden wurde und wie weit nicht doch das Christentum, auf jeden Fall die Christenheit, an der Ausbeutung der Erde Schuld tragen, sei jetzt die Titelfrage systematisch angegangen. Und dies wiederum zunächst im Autoritäten-Zitat. Nur daß jetzt zwei christliche Positionen vorgestellt seien, um aus deren Kontraposition Licht für die eigene begründete Stellungnahme zu gewinnen.

1. 1965/66 hat Karl Rahner mehrerenorts „Theologisches zur Selbstmanipulation des Menschen" vorgetragen. Der Text „Experiment Mensch", erstmals 1966 in der Festschrift für Max Müller erschienen, wurde dann in Band VIII seiner *Schriften zur Theologie* aufgenommen.[14] Rahner skizziert erst einmal eine Situationsbestimmung: Der Mensch ist (nach sehr alten primitiven Anfängen) heute dabei, sich selber aktiv zu verändern, indem er zunächst seine Welt verändert. „Er macht sich die Erde untertan und darin schon sich selbst" (264). Das setzt sich fort in den „Werkhallen" der Medizin, Psychologie und Soziologie, wo der Mensch direkt angegangen wird. – In seiner theologischen Antwort darauf schließt Rahner neben technisch-praktischen Fragen auch moral-theologische Probleme im engeren Sinn aus, also die „praktische Moralkasuistik der Selbstmanipulation des Menschen" (267). Es geht ihm um Grundsätzliches. Und die erste Grundsatzauskunft lautet, man solle nicht erschrecken. „Der Mensch ist grundsätzlich operabel und darf es sein" (267). Selbtverfügung bedeutet Wesen und Auftrag christlich verstandener Freiheit. Bisher indes lag diese Selbstbestimmung fast allein im inneren Bereich (darin der Mensch über sich und sein ewiges Schicksal entschied); nun tritt sie auch in die kategoriale Sichtbarkeit des Kulturellen hinaus.[15] Er selbst wie die Natur sind dem Menschen ja nichts Numinoses, sondern endlich, gegeben: Geschaffenes, mit dem er umgehen darf.

[12] Dafür spricht, daß einerseits gemäß Gen 1,29 dem Menschen nur pflanzliche Nahrung zugedacht ist; andererseits dies nach der Sintflut korrigiert wird (Gen 9,2 f.) und nun erst „kriegerisch" von Furcht und Schrecken der Tiere vor dem Menschen gesprochen wird, in dessen Gewalt sie gegeben seien.

[13] Orien. (Anm. 7) 140. – Zur Akzentuierung der Texte im ganzen siehe *Jünglings* Hinweis (Anm. 6, 31), daß sie aus der damaligen Situation heraus „als Ermutigung des Menschen zu einem von Ängsten gegenüber der Numinosität der Welt freien Umgang mit ihr zu hören" waren, während für den modernen Menschen vor einem profanisierten Rohstofflager ihre begrenzenden Aspekte betont werden müssen.

[14] *H. Rombach* (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie, Freiburg-München 1966, 45–69, zitiert nach: Schriften... VIII, Einsiedeln 1967 u. a., 260–285.

[15] Zu dieser, nicht durchwegs als glücklich empfundenen, Terminologie *K. Rahners* hier nur so viel, daß mit ‚kategorial' das Greifbar-Faßliche, Gegenständliche, „Konkrete" gemeint ist, in Abhebung von dessen eigentlichem (die Greifbarkeit übersteigenden) Sinn: dem „Transzendentalen". Vgl. *L. B. Puntel,* Zu den Begriffen „transzendental" und „kategorial" bei Karl Rahner, in: *H. Vorgrimler* (Hrsg.), Wagnis Theologie (FS *K. Rahner),* Freiburg u. a. 1979, 189–198.

Das entläßt uns allerdings mitnichten in Beliebigkeit. Freiheit schließt nach christlichem Verständnis die Möglichkeit ein, sich wesenswidrig zu verhalten. Das heißt: Nicht alles, was sie kann, ist ihr erlaubt; bzw. sie kann auch, was sie nicht darf. Damit stellt die Frage nach dem maßgebenden Wesen, der „Natur", des Menschen sich in neuer Weise. Freilich gilt es sogleich festzuhalten, „daß in der Dimension der kategorialen Selbstmanipulation das Gute nie so ‚gut' und das Böse nie so radikal schlecht ist wie in der Dimension der ursprünglichen transzendentalen Freiheit" (272). – Wenngleich die Dimension konkreten Handelns sich auch nicht von diesem „Innenraum" der Gesinnung abtrennen läßt. Ja, Rahner geht noch weiter. Es sei erlaubt, die entscheidende Passage als ganz wörtlich zu zitieren (275): „Einmal: Wenn man die radikale ontologische Verschiedenheit des Guten und des Bösen versteht, also begreift, daß das Böse letztlich doch gerade die Absurdität des Wollens des, weil Wesen- und Sinnlosen, Unmöglichen ist, dann gibt es in einem letzten Verstand eben doch nichts, was der Mensch wirklich kann und doch nicht darf, so daß umgekehrt gilt: Was er wirklich kann, soll er auch ruhig tun. Die Aufgabe des wirklich lebensnahen Moralisten wäre also, dem Menschen von heute zu zeigen, daß, wo er wirklich nicht darf, es auch im letzten – selbst heute – ‚nicht geht' (auch kategorial, innerweltlich nicht!), wenn er gegen sein Sollen anstrebt und solches zu können vermeint. Und dann: Weil und insofern die kreatürlich-endliche Freiheit des Menschen mitbestimmt ist durch das ihr Vorgegebene, das sich gerade im kategorialen Bereich der Freiheit und so der Selbstmanipulation besonders auswirkt, lassen sich durchaus biologische, psychologische und gesellschaftliche Gesetze ahnen und annehmen, die unbeschadet der Freiheit der Selbstmanipulation gewissermaßen als Reglersysteme verhindern, daß solche Selbstmanipulation im ganzen und auf die Dauer in das wesenswidrig Absurde sich verirrt."

Das will keine Ermunterung zu Lässigkeit sein und keine Leugnung von Katastrophengefahr, aber „ein Trost und eine Mahnung, nicht zu ängstlich zu sein. Das ‚Wesen' variiert offenbar um eine innerste Mitte, und diese Mitte zusammen mit den Wesensvariationen samt den Aberrationen und Versuchen, das alte Wesen neu auszusagen, all das macht erst das ganze Wesen aus" (276). Rahner zieht schließlich die Parallele zu monströsen, in biologische Sackgassen führenden Resultaten aus der Geschichte der Evolution: „Auch abwegige kategoriale Selbstmanipulation, die bloß scheinbar einer wirklich transzendentalen Freiheit Gott gegenüber entspringt, kann das letztlich harmlose Experiment der Natur sein, die versucht, experimentiert und langsam herausbringt, was echte Zukunft verspricht, auch dort nochmals, wo sie – wenigstens scheinbar – Intelligenz und Freiheit des Menschen nur in ihren eigenen Dienst stellt, ihr Wesen, nicht eigentlich das Freiheitswesen des Menschen durchspielt" (276).

Immerhin folgt auf diese Gedanken (man möchte sagen: eines ontologischen Optimismus) ein Abschnitt, der an das Theologoumenon der Erbsünde erinnert, an die „Einbahnigkeit" der Geschichte (so daß keine Selbstmanipulation das „Gesetz des schuldigen Anfangs mit Tod, Vergeblichkeit, Widerspruch und Leid" aufheben kann – 277) und daran, daß möglicherweise auch „die künftige, gezielte Großmanipulation der Menschheit selbst irreversible, irreparable Folgen hat, hinter die keine weitere Selbstmanipulation mehr zurückkommt" (277 f.): bis hin zum kollektiven Selbstmord der Gattung.[16] Wie steht aber hierzu die obige These, derlei sei „auf die Dauer" nicht möglich?

2. Gegenüber solch transzendentalphilosophischer oder -theologischer Offenheit ruft Robert Spaemann ins Gedächtnis, daß die Griechen aus guten Gründen mit dem

[16] „Es könnte (wer kann es wissen; auch das Absurde darf vom Christen bedacht werden) sein, daß die Menschheit sich tatsächlich einmal biologisch zurückkreuzt auf die Stufe einer technisch intelligenten und selbstdomestizierten Australopithekusherde oder eines Insektenstaates ohne den Schmerz der Transzendenz, Geschichte und den Dialog mit Gott ..." (283).

philosophischen Hinterfragen bei der Natur als solcher innegehalten haben.[17] – Zwar nicht gegen Rahner, sondern auf Bruno Schüller und Franz Böckle bezogen, wendet er sich energisch gegen eine „spiritualistische" Moral, die darauf hinauslaufe, „daß die menschliche Person und ihre Freiheit als solche keine Natur besitzt, sondern Natur für sie nur ein gegenständliches Medium ist, in dem sie Wirkungen hervorbringt, in dem sie ihren Stellungnahmen gegebenenfalls freien Ausdruck geben, diesen aber auch, wenn der utilitaristische Kalkül es erfordert, unterlassen kann, ohne dabei die eigene Identität einzubüßen".[18]

Nicht strittig soll nun hier die – m. E. unwiderleglich begründbare – Überzeugung sein, daß die grundsätzliche und praktisch konkrete Achtung der personalen Würde des Menschen letztlich nur theo-logisch, also vom würdeverleihenden Schöpfungsanruf eines personalen Gottes her begründet werden kann.[19] Der unbedingte Respekt vor einem anerkannt bedingten Wesen ist in der Tat nicht utilitaristisch zu legitimieren (und auch die „goldene Regel" als Richtschnur des Handelns liefert nicht die *Begründung* dafür, daß man sie zur Regel machen *solle*). Kant spricht von einem unhintergehbaren Faktum der Vernunft[20], und die Wertphilosophie, die ihn kritisiert, vermag ihrerseits hier auch keinen absoluten Wert zu entdecken (ist – metaphysisch – das *bonum* doch dem *ens* korreliert, so daß dem endlichen Seienden auch eine nur endliche Gutheit entspricht). Jetzt aber geht es nicht um den Menschen in seiner Personwürde als solcher, sondern um seine Natur-Situation. Gefragt ist nach der Unantastbarkeit der Natur, der im Menschen (in seiner Leiblichkeit) wie der um ihn. Wie stellt sich dieser Zusammenhang dar?

Nie darf „die Personwürde des einzelnen ... lediglich als zu berücksichtigender Faktor ins utilitaristische Kalkül mit ein[gehen]"[21]; aber ist damit schon die Alternative gesetzt, daß „die Personwürde durch bestimmte Handlungen auf eine in jedem Falle unerlaubte Weise verletzt" wird (ebd.)? Oder hätte vielleicht eben dies Gegenstand der jeweiligen moralischen Überlegung zu sein: ob hier und jetzt durch eine bestimmte Handlung diese Verletzung geschehe? Ist doch „kein dem menschlichen Handeln vorgegebenes geschaffenes Gut denkbar, das, gleichgültig unter welchen Bedingungen, für sich schlechthin ausnahmslose, absolute Geltung beanspruchen könnte."[22] Das setze, meint Spaemann, ein Verständnis der Natur als Mittel zum Zweck voraus, statt als sinnhafter Repräsentation des Ganzen im Partikularen: also als (jeweils konkreten) Symbols.[23] „Bis zum 16. Jahrhundert betrachtete der Mensch sich selbst als Teil der Natur, und zwar als deren Spitze ... Die Natur als Ganze bleibt in diesem Weltverhältnis stets das Umgreifende. Sie kann den zerstören, der sich gegen sie und ihre Ordnung vergeht. Sie selbst bleibt immer dieselbe."[24] Heute ist das anders geworden. „Im-

[17] Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: *G. Bien* (Hrsg.), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 1–43,4.

[18] Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, in: PhJ 88 (1981) 70–89, 89.

[19] *J. Splett*, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt/M. 1978, Kap. 1.

[20] KpV, Werke in sechs Bänden (Weischedel) IV 141 f.

[21] PhJ (Anm. 18) 81.

[22] *W. Korff*, Kernenergie und Moraltheologie: Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt/M. 1979, 19.

[23] Wovon handelt die Moraltheologie? Bemerkungen eines Philosophen, hier nach: *ders.*, Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977, 65–93, 86. (Darin auch der erneute Hinweis darauf, daß die Griechen auf die „Hinterfragung" des Naturbegriffs „klugerweise verzichtet haben" – 70.) – Zu ‚Symbol': *J. Splett*, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt/M. 1964, Kap. 2 (Leibhaftige Freiheit: Bedenklichkeit des Symbols).

[24] *R. Spaemann*, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Scheidewege 9 (1979) 476–497, hier nach: *D. Birnbacher* (Hrsg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 180–206, 191.

mer hat der Mensch die Erde transformiert. ‚Kultur' hieß Ackerbau, d. h. Symbiose von Natur und menschlicher Arbeit. Aber die Fortdauer der Kultur hängt daran, daß bei dieser Transformation keine irreversiblen Veränderungen des natürlichen Substrats dieser Symbiose vorgenommen werden" (195). Darum lehnt Spaemann, was wir jetzt nicht zu erörtern haben, ebenso die Einrichtung von Kernkraftwerken ab (Ökologie . . .), wie er die medizinische Indikation, die Falschaussage, die Wiederverheiratung Geschiedener und künstliche Empfängnisverhütung verwirft (Christl. Reden). – Für ihn gründet unsere neuzeitliche Zivilisation auf einem neuen „antithetischen Verhältnis Mensch – Natur".[25] Eben diese „blinde Expansion einer selbstzweckartigen Naturbeherrschung" aber ist selbst als „naturwüchsig" zu durchschauen (190).

Das heißt mit anderen Worten, Identität als Übereinstimmung mit sich (191) „muß für ein natürliches Wesen immer auch heißen: in Übereinstimmung mit der Natur leben" (194). Zwar erlaubt dies – auch und gerade für Spaemann – keineswegs eine teleologische Naturtheorie des Menschen, in deren Folge wir unter die Tyrannei der Intellektuellen, also die Botmäßigkeit humanwissenschaftlicher Gremien gerieten. Denn der Mensch ist Freiheitswesen. Doch „Freiheit hat nur Wirklichkeit als erinnerte Natur, wie es nur Sinn hat, von Natur zu reden unter der Voraussetzung von Freiheit" (196). Weil wir die Natur als Ganze nicht überschauen und kein Kriterium der Auswahl besitzen, müssen wir sie einfachhin respektieren, und ist es etwa geboten, einen Staudamm in Tennessee nicht in Betrieb zu nehmen, wenn dadurch eine bestimmte kleine Fischspezies, nur dort existierend, vernichtet würde.[26]

III. Zur Bedeutungsvielfalt von ‚Natur' und ‚natürlich'

Nach dem Referat dieser *sententiae* seien erst einige Klärungen zur Wortbedeutung von ‚Natur' und ‚natürlich' eingeschoben (ehe wir nach dem Hinhören auf die *auctoritates* eine eigene *responsio* zu formulieren versuchen). Sie werden hier schlicht aufgrund des „Ausführlichen Handwörterbuchs" von Karl Ernst (dann Heinrich) Georges geboten, in lockerer Anlehnung zudem an Clive Staples Lewis, der das erste Kapitel seiner „Wort-Studien" diesem Begriffsfeld widmet.[27]

1. ‚Natura' heißt zunächst: ‚Geburt' (auch [wie seltener: das Zeugungs-] das „Geburtsglied" – *Georges).* Es heißt sodann ‚Natur', das meint zuerst: die „Beschaffenheit" von etwas, „what something ‚is like'" (24), also auch die Art und „Familie", zu der etwas gehört (englisch: ‚kind'). Damit kommen bereits wertende Bestimmungen hinein wie: gute, gehörige Beschaffenheit. Zu ‚Art' gehört ‚artig', zu ‚Geburt': ‚von Geburt', ‚gebürtig', ‚echtbürtig', ‚geboren' (der ‚geborene Herrscher', . . . englisch ‚kindly'). Ebenso gehören hierher die Adverbien ‚natürlich', ‚naturally', ‚naturellement', mit einem Sinn, den ‚naturaliter' noch nicht besitzt, nämlich: selbstverständlich, dementsprechend (‚natürlich' wird zum Gegenwort zu ‚unnatürlich'). – ‚Natur' meint so (rein beschreibend wie wertend) Charakter, Denkungsart, „natürliches Gefühl", zur „zweiten Natur" gewordene Gewohnheit.

‚Physis', das griechische Wort, besagt: Ursprung, Aufgang, Anfang; aus dem Gewordensein benennt es dann das Wesen des Gewordenen. Vor allem aber – und damit kommt nun die umfassende Bedeutung von *natura* ins Spiel – dient ‚physis' seit den Vorsokratikern als Wort für das Eine Ganze des Sich-Zeigenden. Natura = das All. Hat dieses Wort zunächst keinen Gegenbegriff, so erhält es ihn im Fortgang der philosophischen Spekulation. Platonisch, aristotelisch, christlich wird ein Jenseits zur Natur behauptet: platonisch das Reich der Ideen, aristotelisch die Gegenstände der Mathe-

[25] Die Aktualität des Naturrechts, in: *ders.*, Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie, Stuttgart 1977, 183–198,189.

[26] Ökologie (Anm. 24) 194 f.

[27] Georges: [10]Hannover 1959, II. Bd.; *C. S. Lewis,* Studies in Words, [2]Cambridge (1967) 1972, 24–74.

matik und der unbewegte Beweger, christlich der Schöpfer.[28] Neben solcher Depotenzierung kommt es jedoch auch zu einer Steigerung: Natur wird nicht bloß rhetorischerweise selber zur Göttin. Lewis bemerkt hierzu: „Of all the pantheon Great Mother Nature has, at any rate, been the hardest to kill" (42). Inzwischen müßte er wohl einräumen, daß sie nur scheinbar tot war; daß sie jedenfalls in neuer Weise lebt und herrscht. *(F. Nietzsche:* „Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil" – Zarathustra IV, Eselsfest.)

2. So weit ein knapper Durchblick. Ein Überblick über die angedeutete Vielfalt ist vielleicht am einfachsten dadurch erreichbar, daß wir die Gegenbegriffe zu ‚natürlich' mustern. Schon genannt worden ist a) ‚unnatürlich' (schärfer: ‚widernatürlich', anders als beispielsweise ‚unirdisch' stets pejorativ verwendet) gegen ‚natürlich = wesensgemäß'; b) ‚künstlich' (technisch), statt ‚ursprünglich' (spontan); c) kultiviert, seelisch, geistig – im Gegenüber zum „Animalischen" im Menschen; d) sittlich, geistlich gegenüber der „menschlich-allzumenschlichen („fleischlichen") Natur des „Alten Adam".[29] Der Natur-Begriff von d) kann so das Gegenteil zu dem erstgenannten bedeuten. Aber wir sind noch nicht am Ende. e) In Kunst- und Modediskussionen wird gegen Unausgewogenes, Übertriebenes, Ausgefallenes für das „Natürliche" als das Klassisch-Kanonische votiert. Damit verwandt ist f) die rechtstheoretische Unterscheidung „physei – thesei (nomo)", also von natürlichem und gesetzlichem Recht. Sie wird mit doppelter Stoßrichtung getroffen: sophistisch gegen die Einengung durch das Polis-Gesetz für das naturgemäße „Recht" des Stärkeren, bei der Berufung auf „Naturrecht" umgekehrt im Namen des Ethos gegen ungerechte staatliche Gesetze. Entsprechend wird das Verhältnis zwischen Naturzustand und Rechtsstaatlichkeit unterschiedlich gewertet (Hobbes – Rousseau). An siebter Stelle ist g) die systematisch-theologische Unterscheidung von „natürlich" und „übernatürlich" zu nennen, die von der Geschöpflichkeit des Menschen das innergöttliche Leben und unseren Anteil daran abhebt. h) Vager taucht diese Unterscheidung auch in „Psi"-Diskussionen auf: im Blick auf Phänomene, die den „natürlichen Lauf der Dinge" unterbrechen oder überschwingen. i) ‚Übernatürlich' wäre schließlich auch eine mögliche Übersetzung von ‚metaphysisch', das wohl doch nicht bloß als bibliothekarische Bezeichnung verstanden werden darf:[30] ‚physisch' meint dann soviel wie ‚phänomenal'.

Vielleicht sollte im Zug gegenwärtiger Mentalität auch der Schlußabschnitt von Lewis' Erörterungen genannt werden: Natur in der Poesie des 18. und 19. Jh.s. Ein Wort für stadt- und zivilisationsfeindliches Fernweh, Träume von Asien oder, „nostalgisch", vom Mittelalter bis zurück nach Ägypten; auch die „Natur" des „Englischen Gartens" gehört hierher (samt seiner – künstlichen – Ruine). Doch unsere Fragestellung ist ernster.

IV. Der Mensch als Verwalter

Wir fragen nach den normativen Grenzen menschlicher Macht über die Natur, d. h. von Geist und Freiheit über das ihm Vorgegebene im Menschen und um ihn. Und dies

[28] Im Mittelalter wird ‚Natur' sogar teilweise auf die sublunare Welt beschränkt (nicht ohne Ansatz bei Aristoteles, der Met XII 7 [1072 b 14] Himmel *und* Natur" vom Bewegungsprinzip abhängen läßt).

[29] So wäre aus der Perspektive von *Schüllers* Kritik die These traditioneller Moraltheologie zu lesen, die den „natürlichen" Vorrang der Selbstliebe vor der Nächstenliebe vertritt. Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ²1980, 80, 82, 233 f.

[30] So die übliche Deutung, die auch Lewis (68) übernimmt. Siehe hingegen: *H. Reiners,* Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik, in: 2 PhF 8 (1954) 210–237 (auch in: *F.-P. Hager* [Hrsg.], Metaphysik und Theologie des Aristoteles, Darmstadt 1969, 139–174); *ders.*, Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik, a. a. O. 9 (1955) 77–99.

in einer Reflexion christlich bestimmter Philosophie. – Die konkrete Situation dieser Frage ist die der Gegenwart: der zu sich selbst und so zu ihrem Ende gekommenen Neuzeit mit dem Umschlag von technisch-wissenschaftlichem Aufbruchs-Pathos in resignierende Angst vor der Zukunft.[31]

1. Die thomistisch-transzendentale Auskunft, das Unerlaubte sei auf die Dauer nicht möglich, kann dort nicht genügen, wo (was Rahner ja selbst anspricht) das Tun des Unerlaubten vielleicht jede Fortdauer unmöglich macht. – Dem zuvor stellt sich die Frage, ob man grundsätzlich das moralisch und das physisch Mögliche in solcher Weise parallelisieren dürfe. Mit anderen Worten: mag sich – negativ – sagen lassen, was den Menschen zerstöre, dürfe nicht sein[32], so ist damit noch nicht ausgemacht, daß – positiv – alles, was wirklich sein *könnte*, auch sein dürfe. Dasselbe kantisch: Was sich im Versuch der Verallgemeinerung aufhöbe, sei verboten[33] (wobei noch zu diskutieren wäre, ob auch *deswegen* oder aus anderem Grund, so daß die Selbstaufhebung nur die „ratio cognoscendi" böte). Doch genügt die Verallgemeinerungsfähigkeit einer Maxime bereits, um sie für zulässig zu erklären? Um es mit einem Beispiel Kants selbst zu erläutern: Zur Demokratie, der einzigen Verfassung, die „dem Recht der Menschen vollkommen angemessen", behaupten viele, seien Engel nötig, „weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären."[34] Doch „das Problem der Staatserrichtung ist, so hart, wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: ‚Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten'. Ein solches Problem muß auflöslich sein" (224).

Nun ist ein Reich von Teufeln sicher nicht etwas, das sein soll; aber es könnte offenbar – zumindest Kant zufolge (für Theologen sei Mt 12,25 f. genannt) – bestehen und funktionieren. Also wäre pure Legalität zwar möglich; doch was in Wahrheit sein *soll*, ist Moralität. Oder anders: Keineswegs alles soll sein, was wirklich möglich ist. Damit bestreite ich nicht Sinn und Recht funktionaler Begründung als solcher (sei es für Demokratie, sei es in ökologischen Fragen); doch ich bestreite, daß sie hinreicht. (So kann ich z. B. nicht sehen, wie sie gegen das Institut der Sklaverei, gegen Folter des gefangenen Mitglieds einer Erpresser- oder Terroristenbande oder gegen Geburtenregelung via Abtreibung erfolgreich auftreten könnte.) Was nicht „kontraproduktiv" ist, ist damit nicht auch schon sittlich gut. In diesem Sinn lautet unsere *These 1: Pragmatismus genügt nicht.*

2. Nun ist der Mensch kein Teufel, also reiner Geist, sondern ein Wesen mit leiblich-natürlicher Basis. Und betreffs dieser Basis, meint Spaemann, reicht der Verstand eines endlichen Wesens nicht aus zur Abschätzung und Durchrechnung der Möglichkeiten. Man müsse darum die Natur einfachhin respektieren, da wir „über kein Kriterium der Selektion" verfügen.[35] Vorbehaltlos ist ihm zuzustimmen, wenn er die letzte Begründung für solchen Respekt nicht „anthropozentrisch" vorgelegt sehen will – wie dies, auch seitens der Naturschutz-Verfechter, noch weithin geschieht. „Nur wenn der Mensch heute die anthropozentrische Perspektive überschreitet und den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich respektieren lernt, nur in einem wie immer begrün-

[31] Vgl. *J. Splett*, Resignation und Zukunftshoffnung, in: LebZeug 36 (1981) H. 2, 5–16.

[32] Thomas v. Aquin, ScG III 122: „Gott wird nämlich durch nichts beleidigt als durch das, was wir gegen unser eigenes Wohl tun."

[33] Vgl. KpV, WW (Anm. 20) IV 136 f.

[34] Zum ewigen Frieden, in: WW VI 223.

[35] Ökologie (Anm. 24) 194 f.

deten religiösen Verhältnis zur Natur wird er imstande sein, auf lange Sicht die Basis für eine menschenwürdige Existenz des Menschen zu sichern" (198).

Exkurs zur Technik-Kritik: Hier liegt der Anknüpfungspunkt für eine ernstzunehmende Anfrage an die Technik. Wir können darauf nicht ausführlich eingehen.[36] – Überflüssig jedes Wort zu ihrer so törichten wie gefährlichen Dämonisierung (die zudem – „natürlich" – mit technischen Mitteln vervielfältigt und unter die Leute gebracht wird). Zu bedenken ist aber, daß die moderne Technik uns nicht bloß „die Instrumente an die Hand" gibt, ohne zu sagen, wie wir sie verwenden sollen[37]; sondern daß, was ontologisch und axiologisch nach wie vor Instrument ist, mit dem Gewicht und Übergewicht von Zielen auftritt.[38] Dabei ist noch bedrohlicher, daß die Gewichtigkeit dieses Instrumentalen zur Verallgemeinerung der instrumentellen Perspektive überhaupt verleitet, und dies in doppelter Weise: einmal („positiv") so, daß man den Begriff der Wirklichkeit auf das Greifbare einengt (343), sodann („negativ") derart, daß eben dies den Protest der „Hippies" provoziert (344), also die Option für ein „natürliches Leben", welches die „wahre" Realität (im Unterschied zur Wirklichkeit[39]) in irrationaler Entgegensetzung zu Ordnung, Vernunft etc. auffaßt. In der Tat, „es geht nicht darum, die Technik zu verwerfen, sondern sie zu integrieren" (244). Aber das muß wohl heißen, daß sie ihrerseits statt wie neuzeitlich aus dem Geist des „Willens zur Macht" aus dem von Dienst und Ehrfurcht heraus gelebt und vorangetrieben werden muß. – Dies aber fordert (und damit lenkt der Exkurs wieder in den Haupt-Gedankengang ein) die grundsätzliche Überwindung der „anthropozentrischen" Perspektive.

Was aber sagt das? Ist dem nicht entgegenzuhalten, moralisierende Appelle habe es seit je gegeben? Nichts lasse erwarten, sie seien heute erfolgversprechender als bisher. Den Gefahren der Technik könne man allein durch Psycho- und Soziotechnik begegnen; alles andere bleibe utopisch. Ein Herdenglück „jenseits von Freiheit und Würde", nach dem Muster von „Walden two"[40], diskutieren wir hier erst gar nicht. Wie jedoch, wenn im übrigen gälte: „Prinzipien der christlichen Ethik sind in einem fast empirisch nachweisbaren Sinn zu den Bedingungen geworden, von denen die Existenz der menschlichen Gesellschaft in Freiheit abhängt?" Oder (falls man es sich statt von Günther Rohrmoser lieber von Erich Fromm sagen läßt): „Zum ersten Mal in der Geschichte hängt das physische Überleben der Menschheit von einer radikalen Veränderung des Herzens ab?"[41]

---

[36] Vgl. etwa die Rezensionen im PhJ 88 (1981) 190–194: *R. Maurer* zu S. Müller (1976); 194–201: *W. Strombach* zu E. Kapp (1877/1980), H. Sachsse (1978), A. Huning (1978), H. Stork (1977), F. Rapp (1978), G. Ropohl (1979), H. Beck (1979), W. Schirmacher (1980).

[37] *H. Sachsse,* Die moderne Technik und die heutige Technikdiskussion, in: Univ. 36 (1981) 337–346, 342.

[38] Das meint wohl der technik-kritische Topos über/gegen das „Bedienen" der Maschine, statt daß sie uns diente, der an sich so wenig beweist wie andere Beispiele rigider Sprachkritik, etwa „Aus dem Wörterbuch des Unmenschen". (Vgl. zu unserem Beispiel den angeblich unmenschlichen Akkusativ mit ‚be-' überhaupt, der den menschlichen Dativ verdränge: *D. Sternberger/G. Storz/W. E. Süskind,* [²1957] München 1962: Betreuung [20 ff.]. Dazu *H. Kolb,* Der inhumane Akkusativ, in: Zeitschr. f. deutsche Wortforschung 16 [1960] 168–177.) Und in der Sache trifft es zu, insofern heutige Technik tatsächlich mehr ist als ein wertneutrales Mittel, nämlich eine mentalitätsprägende Lebensform; dies auch für ihre Gegner. – Siehe *G. Haeffner,* Eine neue Ethik für die Wissenschaft? Zum humanistischen Programm der Rede Johannes Pauls II im Kölner Dom, in: StZ 200 (1982) 45–60.

[39] Vgl. *P. Watzlawick,* Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen, München ⁷1980.

[40] *F. B. Skinner,* Jenseits von Freiheit und Würde, Reinbek b. Hamburg 1973; *ders.,* Futurum Zwei. „Walden Two". Die Vision einer aggressionsfreien Gesellschaft, Reinbek b. Hamburg 1972 u. ö.

[41] *G. Rohrmoser,* Ideenpolitische Perspektiven unserer Gesellschaft, in: StZ 190 (1972) 147–163, 162. *E. Fromm,* Haben oder Sein, Die seelischen Grundlagen einer

Auch dann dürfte man das Ethos nicht instrumentalisieren; das heißt, die Wahrheit und das Gute und das Ja zu ihnen sind nicht (Über-)Lebens-Mittel, sondern Lebens-Sinn. Für diese prinzipielle Option läßt sich sogar („ad hominem") „pragmatisch" argumentieren. Um bei Spaemann anzuknüpfen: „anthropozentrisch" – im Sinn von ‚selbstbezogen', ‚egozentrisch' (hier hieß es oben: funktional) – ist diese Herzensänderung keinesfalls zu vermitteln. Man kann sie nicht propagieren, indem man an jenen Lebens- und Überlebenswillen der Menschen appelliert, aufgrund dessen sie ja so unmenschlich leben, wie sie es tun.

So viel (im Sinn von These 1) zum einen Einwand gegen unser Plädoyer für eine neue Gesinnung. Verlangte er eine neue *Technik* des Handelns, so scheint andererseits Robert Spaemann auf einem strikten *Kanon* des Handelns zu bestehen. – Doch lassen sich angesichts menschlicher Not Natur-Tabuisierungen einfachhin, ohne weitere Güterabwägung vertreten? Mit anderen Worten, von Anthropozentrik = Egoismus ist ein Ethos der *Selbstbetroffenheit* zu unterscheiden, in dem einerseits jeder Mensch sich jeweils selber als zentral gemeint erkennt und andererseits jeden Menschen als derart gemeint und als (im Sinn des Doppel-Hauptgebots) zu respektieren anerkennt wie nichts Naturhaftes sonst.[42] Wenn Spaemann führenden Moraltheologen ihre utilitaristische Methode vorhält, ist es nicht an uns, sie zu verteidigen. Aber einsichtig und überzeugend muß ein Imperativ sein, soll der Mensch ihn innerlich akzeptieren. Und schlechthin unbedingten Respekt kann nur die Würde der Person beanspruchen, kein Stoff und auch nicht organisches Leben.

Gewiß ist „abstrakte Vernunft ... stets advokatorisch-sophistisch. Gründe lassen sich beibringen für alles".[43] Aber läßt sich nicht auch alles Mögliche ge- und verbieten? Und wäre religiöser Positivismus nicht seinerseits inhuman diktatorisch? Darum reicht es nicht zu, wenn das religiöse Verhältnis, auf das es hier ankommt, „wie immer begründet"[44] werde. Ein Kult der Natur als großer Mutter zum Beispiel garantiert gewiß nicht, ja verunmöglicht auf die Dauer menschenwürdiges Leben. Es gibt eine Weise, sich die Erde „untertan" zu machen, die Ausdruck hybriden und egoistischen Macht-Anspruchs ist, nicht „Statthalter"dienst. Dafür ist heute ein neues Bewußtsein erwacht. Aber solcher Gefahr entgeht der Mensch nicht dadurch, daß er auf Eingriffe in die Natur und auf Kulturgestaltung überhaupt verzichtet. Schlechthin „natürliches" Leben ist ihm verwehrt, da es seine „Natur" ausmacht, in Kulturen zu leben. Und nicht die Ausübung seiner Autorität (gemäß Gen 1,28), sondern deren Verkehrung zu mißtrauischer Absage an Gottes Leitung (Anm. 4 und 5) hat zur heutigen Krise geführt. – Ist es übrigens abwegig, wenn man angesichts der gegenwärtigen Reaktion danach fragt, ob das „Mentalitäts-Pendel" inzwischen etwa mit entsprechendem Ausschlag dem gegenteiligen Extrempunkt zuschwingt?

Weil der Mensch Person ist, muß auch das Ethos seines Natur-Verhältnisses *theistisch-personal* begründet werden: als Verhältnis nicht zum Bios als solchem, sondern zu dessen persönlichem Schöpfer. Gewiß sind Leben und Natur in sich zu achten; doch im Ernst- und Konfliktfall hat der Mensch sie nicht schlicht als Naturordnung zu respektieren, sondern erst als Schöpfungsordnung. Denn nur in solchem Respekt wird

---

neuen Gesellschaft, München ⁷1980, 21. – Siehe demgegenüber (als ein ethologisch-realistisches Pendant zu Kants transzendentalem Gedankenexperiment): *W. Wickler/U. Seibt,* Das Prinzip Eigennutz. Ursachen und Folgen sozialen Verhaltens, (1977) München 1981.

[42] Vgl. *J. Splett,* Anthropozentrik, in: SM (D) I (auch in Herders theol. Taschenlexikon). Bei *Spaemann/R. Löw* selbst ist zu lesen: „Wir können uns nicht auf einen ‚biozentrischen Standpunkt' stellen, denn, ‚sich auf einen Standpunkt stellen' ist schon wieder ein anthropozentrischer Vorgang." Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München/Zürich 1981, 186. Siehe später Anm. 62.

[43] Einsprüche (Anm. 23) 91.

[44] Ökologie (Anm. 24) 198.

auch seine Würde gewahrt (derzufolge er beispielsweise „sein Leben für seine Freunde" hingeben soll, nicht aber für ein Tier oder eine Tierspezies).[45] – *These 2: Naturfrömmigkeit genügt nicht.*

3. Muß aber Respektierung der Schöpfungsordnung, in Gerechtigkeit dem Schöpfer gegenüber, besagen, man habe die konkreten Naturzwecklichkeiten als unantastbare Normen zu nehmen? Steht man vor Gott tatsächlich wie der Prinz von Homburg vor seinem Fürsten? – Mir scheint dieses von Spaemann wiederholt verwendete Bild[46] ebenso erhellend für seine Sicht wie erhellend verfehlt im Hinblick auf den Gott und Vater Jesu Christi. Ein anderes Bild wählt Papst Johannes Paul II. Bei ihm stehen diese Fragen weniger in ökologischem oder gen-technischem Kontext als in sexual- und ehemoralischen Zusammenhängen. Zur „künstlichen" Empfängnisregelung drängt sich ihm das Bild Gottes als eines Vaters auf, der zusehen muß, wie sein Kind die Marmelade vom Brot schleckt und dieses fortwirft.[47] Doch was trifft dieses Gleichnis? Wie weit trägt der Vergleich? Das Bild trifft jedenfalls die Selbstsucht, mit der der Mensch sich selbst und seine Welt zerstört. Und solche Selbstbewahrung widerspricht dem Wesen der Liebe unabhängig von der gewählten Methode (210 f.). Doch ist die erotische Freude der Liebenden aneinander nicht ihrerseits Brot, das die Liebe nährt? – Um dem Marmeladenbrot-Vergleich zunächst eine andere Perspektive zur Seite zu stellen: Daß die Steine der Pflaumen, die zur Marmelade dienten, im Müll verbrannt sind, ist offenbar rechtens – obwohl doch der „finis naturalis" jener Früchte gerade in ihnen lag (und auch kernloses Obst zu züchten ist nicht verboten).

Die Leib-Natur-Ordnung des Menschen muß zwar stets ein Prinzip seines Handelns darstellen, soll es nicht selbstzerstörerisch werden; aber erstens ist sie nicht *das*, sondern *ein* Prinzip seines Handelns (wer „sein Leben für seine Freunde hingibt" [Joh 15,13], stellt es hintan, und auch jener, dessen „äußerer Mensch" sich im Dienste Gottes „aufreibt" – 2 Kor 4,16), zweitens hört sie nicht ipso facto auf, dieses Prinzip zu sein, wenn sie nicht gleichermaßen als konkrete Handlungsnorm fungiert. Anders gesagt: Nicht jedes Handeln gegen einen Natur-Zweck ist schon ein Handeln gegen die Natur. Einmal nämlich erscheinen die Naturzwecke ihrerseits in großer Vielfalt, sich „überschneidend", so daß im Verfolg des einen ein anderer durchkreuzt und ausgeschlossen wird. (Aus der von einer Sandwespe gelähmten und zur Eiablage verwendeten Raupe wird niemals ein Schmetterling schlüpfen.) Sodann heißt „Kultur" nichts anderes als bewußte Um-finalisierung, als Indienstnahme, Hemmung und auch Ersetzung von natürlichen Zwecken durch gesetzte andere. Schließlich ist, außer der erwähnten Vielfalt im Naturbegriff (besonders der Spannung zwischen „unschuldiger" und „schlechter" Natur[48]), die Beobachtung Schüllers zu bedenken, „daß es das einemal Gottes *offenbare* Weisheit, das anderemal Gottes *verborgene* Weisheit ist, an die man appelliert. Man erinnert an die Weisheit des Schöpfers, die sich in der Schöpfung

---

[45] Siehe oben Anm. 6 u. 19; *K. Wojtyła*, Liebe und Verantwortung, Eine ethische Studie, München 1979, 212 ff. (Zum Begriff ‚Gerechtigkeit gegenüber dem Schöpfer'), 256 f.

[46] Einsprüche (Anm. 23) 82; Utopie (Anm. 25) 174.

[47] Liebe und Verantwortung (Anm. 45) 368.

[48] Vgl. Anm. 29. Die genannten Adjektive stammen aus Friedrich Schillers Plädoyer für die Freiheit der Kunst in seiner Schrift „Über naive und sentimentalische Dichtung" (SW *[Fricke-Göpfert]* München ⁵1975, V 694–780, 741 u. 755). Schiller stößt hier auf dieselbe Problematik: Einerseits ist der Dichter „rein, er ist unschuldig, und was der unschuldigen Natur erlaubt ist, ist es auch ihm" (741), insofern es ihm um „das Ganze menschlicher Natur" (742) zu tun ist. Andererseits könnten „wirkliche" und „wahre" Natur „nicht sorgfältig genug unterschieden werden" (755): „Wirkliche menschliche Natur ist jede moralische Niedertracht, aber wahre menschliche Natur ist sie hoffentlich nicht ... Es ist nicht zu übersehen, zu welchen Abgeschmacktheiten diese Verwechslung wirklicher Natur mit wahrer menschlicher Natur in der Kritik wie in der Ausübung verleitet hat" (ebd.).

den Menschen offenbart, sooft man ... etwa im einzelnen aufzeigt, auf welch sinnreiche Weise Mann und Frau dazu befähigt sind, gemeinsam neues Leben ins Dasein zu rufen ... Zum Unterschied dazu verweist man den Menschen auf die verborgene Weisheit Gottes, sooft man dem Menschen sagt, er solle in Vorgegebenheiten der Natur nicht eingreifen, obschon er, wie es ihm vorkommt, durch solche Eingriffe Besseres ins Dasein brächte oder Schlimmeres verhütete."[49]

Wie zuvor Rahner, so können wir jetzt auch Spaemann mit sich selbst ins Gespräch bringen. „Naturrecht kann heute nicht mehr als ein Normenkatalog ... aufgefaßt werden. Es ist eher eine Denkweise, und zwar eine alle rechtlichen Handlungslegitimationen noch einmal kritisch prüfende Denkweise."[50] *These 3: Die Schöpfungsordnung ist für den Menschen nicht eine Vorschrift, sondern ein Auftrag.*

4. Hier wird also eine Haltung, eine Denkweise gefordert, gegen den Ruf nach objektiv(istisch) markierbaren Grenzsetzungen. Dem widerspricht Spaemann nun in Erinnerung an Blaise Pascal und Max Scheler. Aber vielleicht ist Pascal mit seiner „beißenden Ironie" gegen den Probabilismus nicht so einfach im Recht.[51] Und auch nicht Scheler mit der Behauptung, daß „die Gesinnung zum Gegenstand intentionalen Handelns machen ... gleichbedeutend [sei] mit Unaufrichtigkeit".[52] Spaemann schreibt, aus der Forderung der Wahl einer entsprechenden Gesinnung ergebe sich „die paradoxe Konsequenz, daß die Gesinnung, aus der heraus diese Wahl geschieht, gar nicht frei und zu verantworten ist, während umgekehrt die ‚gewählte Absicht' nur ein anderer Ausdruck für die vorgeschobene Absicht ist" (171). Hier wirkt sich wieder das Fehlen einer transzendentalen Freiheitsperspektive aus. Als ob nicht jemand aus der (ihrerseits freien) Grundgewilltheit zum Guten heraus nicht bloß sich um das Wohltun, sondern auch um Liebe seinem Nächsten gegenüber mühen könnte – ohne dabei unweigerlich in jene „pharisäische" Verkehrung zu geraten, die Scheler um so leichter konstatieren konnte, als in seinem emotionalistischen Konzept der normative Charakter des Gewissens und die sittliche Urheberschaft der Person keine rechte Stelle besitzen.[53] So wenig ich den anderen zum Anlaß meiner Ausübung von Nächstenliebe nehmen darf[54], so wenig reicht offenbar das Handeln als solches, und „gäbe" man seine „Habe den Armen" (1 Kor 13,3).[55]

Wenn also im Ausdruck nicht gleichsam automatisch die Anwesenheit des Ausgedrückten sichergestellt ist (wenn Symbole nie eindeutig sind – Anm. 23), dann gibt es offenbar doch, was Spaemann abwehrt: „die Ablösbarkeit jedes Ausdrucks von der ausgedrückten Stellungnahme".[56] Schlicht gesagt: Bekundete Ehrfurcht vor der Natur

[49] Begründung sittlicher Urteile (Anm. 29) 228. Dort auch der Hinweis auf Herodots Geschichte von den Knidiern, die auf Geheiß der Pythia davon abstanden, die Landenge zu ihrer Stadt zu durchstechen, und sich so dem Harpagos ergeben mußten (Hist. I 174 [nicht 164]).

[50] Utopie (Anm. 25) 198.

[51] Ökologie (Anm. 24) 205.

[52] Utopie (Anm. 25) 170.

[53] Aus der Tradition ist hier der Unterschied zwischen *syneidesis* und *conscientia* einschlägig; Heidegger spricht vom Gewissen-haben-wollen (vgl.: Der Mensch ist Person [Anm. 19], Kap. 2). – Zu Scheler: *K. Wojtyła,* Primat des Geistes. Philosophische Schriften, Stuttgart-Degerloch 1980, 189 f., 219–224; in knappsten Resümee (Person und Tat, Freiburg 1981, 358 [Anm. 53 zu S. 184]): „..., gut sein zu wollen' ist eine Sache, ‚erleben zu wollen, daß ich gut bin', wieder eine ganz andere ...

[54] *M. Scheler,* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern–München ^{5}1966, 48.

[55] Anders gesagt: Eine dünne Haut ist nicht mit einem guten Herzen zu verwechseln; denn mögen die Handlungen erster Stufe sich gleichen, die der zweiten können schon gegensätzlich ausfallen (läßt sich doch aller Not grundsätzlich auf zwei Weisen begegnen: indem man entweder sie beseitigt oder den, der sie leidet). – Es gibt nicht bloß eine Kultfrömmigkeit, die unmenschlich ist (Mt 15,3–8), sondern auch eine solche Naturfrömmigkeit (die etwa eher Bäume schützt als Kinder im Mutterleib).

[56] PhJ (Anm. 18) 89.

muß nicht wirkliche sein, und vermeinte „Ehrfurchtslosigkeit" nicht wirkliche – ohne daß man gleich die Auflösung der Leib-Seele-Einheit fürchten müßte (ebd.), so eigen ist nämlich diese: Zwar habe ich meinen Leib nicht bloß, doch bin ich auch nicht einfachhin (mein) Leib.[57] „Ich habe meinen Leib nicht bloß"; darum wäre es keine rechte Gesinnung, ginge es ihr nur um sich statt um das rechte Tun und dessen Regeln. – Dies und diese konkret zu bestimmen, ist nicht Aufgabe unserer prinzipiellen Erwägung. Die konkrete Normenfindung hat, unter dem unbedingten Anspruch des Guten und bei undiskutabler Respektierung der Person (biblisch gesagt: im Gehorsam dem doppelten Hauptgebot gegenüber), jene Güterabwägungen anzustellen, die in der Moralwissenschaft unter dem Stichwort des „duplex effectus" diskutiert werden.

Ein bestimmtes Ergebnis solcher Überlegungen aber – und darauf zielt unser Beitrag – kann dann nicht mit gleichem Recht als *die* christliche Antwort vorgelegt werden, wie es für die Grundhaltung gilt. – Das mag trivial sein; doch leider ist es offenbar nötig, es ausdrücklich zu betonen, da verschiedenste Gruppen für ihre Aktivitäten Christlichkeit im exklusiven Sinn beanspruchen. Bei ökologischen wie ehemoralischen (wie Verteidigungs-)Fragen scheint oft das Bewußtsein zu fehlen, daß Christen besten – und durchaus nicht irrigen – Gewissens unterschiedlichen Maximen folgen können. Es geht also, dies die abschließende These, in unserer Frage um eine grundsätzliche Einstellung, so sehr sie nicht bloße Gesinnung bleiben darf.[58] *These 4: Statt fester Grenzmarkierungen statuiert ein christliches Ethos verantwortliches Grenz-Bewußtsein.*

V. Verantwortung für die Natur

Kommen wir auf den biblischen Auftrag zurück. „Freiheit, für Kant in ihrer positiven Möglichkeit begrifflich nicht erhellbar, wird es theologisch durch Erzählen einer Geschichte".[59] Doch muß es keineswegs schon gleich die Jesu Christi sein[60]; wieder zeigt sich hier die (pascalsche?) Abwertung von Vernunft und Freiheit des Menschen. Tatsächlich leistet gerade der Schöpfungsgedanke jene „Historisierung" des „Transzendentalen"[61], von der her „reine" Vernunft ihre humanisierende Situierung emp-

[57] Darum ist mir auch nicht ersichtlich, daß die Würdigung der Motive einer Tat bei deren rechtlicher Bewertung keine Rolle spielen dürfte. „Und wenn ich hier sage: ‚dürfte', dann aufgrund von elementaren ‚naturrechtlichen' Überlegungen, aus welchen sich ergibt, daß es unrecht ist, etwas vorzuschreiben und rechtlich zu beurteilen, dessen Erfüllung gar nicht in der Willkür von irgend jemandem liegt: z. B. Glaubensüberzeugung, politische Überlegungen oder Wertmaßstäbe" (Utopie – Anm. 25 – 186). – Im Gegenteil halte ich es für naturrechtlich geboten, eine Tötung aus niedrigen Motiven, also Mord (StGB § 211), anders, strenger zu bestrafen als Totschlag. (Darum ja zu Recht der Protest gegen die globale Qualifizierung der Abtreibungen in unserem Lande als Mord.) Absichten liegen eben durchaus nicht einfach außerhalb der „Willkür" des Menschen.

[58] Vgl. *K. Lehmann,* Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde, in: IkaZ 7 (1978) 38–54 sowie in dem in Anm. 6 genannten Sammelband; *M. Rock,* Theologie der Natur, in: Ökologie und Ethik (Anm. 24) 72–102 (auch in: *E. Kroker* [Hrsg.], Kernenergie und Humanität, Königstein o. J. [1981], 89–97). Bezüglich der Normen führt das über die „Applikationsverantwortung" des Menschen in der Normanwendung hinaus zu seiner „Gestaltungsverantwortung", die u. U. verlangt, „gegebene Normen völlig neu zu fassen, um sie zu Normen im moralisch richtigen Sinne zu machen" *(W. Korff* [Anm. 22] 25).

[59] *Spaemann,* Einsprüche (Anm. 23) 91.

[60] Vgl. *J. Splett,* Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Sprechens von Gott, Freiburg–München ²1978, bes. Kap. 4 (Gottesbeweis Mitmenschlichkeit).

[61] Vgl. *J. Splett,* Transzendentale Erfahrung und geschichtliche Begegnung, in: *E. Klinger* (Hrsg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg u. a. 1976, 145–161.

fängt. Von ihm her steht der Mensch nicht erstlich sich oder der Natur, sondern in dieser Gott gegenüber, und eben hierin zugleich in Distanz zum Naturalen. Das heißt, auch Geschaffensein verwirklicht sich in analogen Stufen. „Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfachhin, als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben dadurch begründet, nämlich durch Anruf."[62]

Im Lichte dessen wird es tatsächlich schon nötig, vor theologischen Überschwenglichkeiten in der ökologischen Diskussion zu warnen. „Anstatt Begriffe aus dem zwischenmenschlichen Bereich in uneigentlicher Weise auf das menschliche Verhältnis zur Natur anzuwenden, sollte man eher mit [Peter] Kampits auf den ursprünglichen Sinn des Worts Ethos (= Aufenthalt) zurückgreifen. Man leitet den Begriff Ethik ab von Ethos (mit Epsilon) = Gewöhnung, Sitte, Brauch, man leitet ihn auch ab von Ethos (mit Äta), was ‚ursprünglich Aufenthalt bedeutet für etwas, sei es die Weide für das Vieh oder der Himmel für die Sterne. Für den Menschen meint dies schon in der Frühzeit des griechischen Denkens jenen Wesensbereich, in dem er als Mensch seinen Aufenthalt hat, kraft dessen er Mensch ist.' Man muß dabei nur bedenken, daß ethisch verstandenes Handeln alle Formen menschlichen Verhaltens, nicht nur die zwischenmenschlichen, betrifft und daß der Mensch nur im ordnungsgemäßen und sinnvollen Vollzug aller seiner Lebensbereiche sich selbst voll verwirklichen kann" (Alfons Auer).[63]

„Das Wohnen ist die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind", hat Martin Heidegger 1951 in Darmstadt gesagt, und das Wohnen als „Schonen" bestimmt, d. h. als „zum Frieden gebracht sein".[64] ‚Wohnen' besagt ursprünglich: sich wohl befinden. Die Wurzel ‚wen' bedeutet: verlangen und lieben. Wunsch und Wonne, die Göttin Venus selbst gehören hierher. Und so der Friede. ‚Friede' aber hat eine gemeinsame Wort-Wurzel mit ‚Freiheit': ‚fri', was ‚lieb und teuer' bedeutet. Jemanden ‚freien' heißt ihn liebend umfrieden, um nun bei ihm (bzw. ihr) zu wohnen: mit ihm oder ihr in derselben Umfriedung zufrieden zu sein. Eben dies „schonte" auch und gerade den Raum solchen Wohnens. Das heißt: Wahre Bejahung des Menschen – und letztlich nur sie (zu deren theo-logischem Grund siehe oben Anm. 19) – läßt auch die Natur respektieren. Womit uns der Gedankengang wieder zum „Anfang" geführt hätte: „Jeder geliebte Gegenstand [sagen wir besser: jedes ... Du] ist der Mittelpunkt eines Paradieses" (Novalis).[65]

So sei, nach manchem Widerspruch, jetzt Robert Spaemann zugestimmt, wenn er schreibt: „Weder ist die Natur bloß Ausbeutungsobjekt für den Menschen, noch ist der Mensch so Teil der Natur, daß er ungestraft und ohne Schaden für das Ganze seinen natürlichen Expansionsbedürfnissen einfach freien Lauf lassen dürfte. Der biblische Herrschaftsauftrag an die Menschen wird im Bericht der Genesis zunächst dadurch realisiert, daß der Mensch den Tieren Namen gibt. Die Namengebung hat eine doppelte Funktion. Einerseits macht sie das Benannte für den Menschen verfügbar. Anderer-

---

[62] *R. Guardini,* Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg ²1940, 114 (vgl. *J. Splett,* Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 [1979] 80–93).

[63] Der Mensch – „Partner" der Natur? Wider theologische Überschwenglichkeit in der ökologischen Diskussion, in: *H. Gaul* u. a. (Hrsg.), Im Gespräch: der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog (FS *J. Möller),* Düsseldorf 1981, 65–78, 75. – *P. Kampits,* Natur als Mitwelt. Das ökologische Problem als Herausforderung für die philosophische Ethik, in: *O. Schatz* (Hrsg.), Was bleibt den Enkeln? Die Umwelt als politische Herausforderung, Graz–Wien–Köln 1978, 55–80, 62.

[64] Bauen Wohnen Denken, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 145–162, 148 f.

[65] *F. v. Hardenberg:* Schriften (Kluckhohn-Samuel), Stuttgart 1960 ff., II (²1965) 433 (Blütenstaub).

seits aber unterscheidet sich Benennen von bloßem Verwerten dadurch, daß das Benannte gerade in seinem Selbstsein bezeichnet wird."[66] Solcher Respekt gilt aber vor allem dem Menschen. Und ihm gegenüber zeigt er sich nicht bloß – was jetzt keiner Diskussion bedarf – als Wahrung und Hege, sondern auch als die Zumutung eines Anspruchs an ihn: darin, daß man ihn bei seiner Verantwortung für sich und diese Welt behaftet. Wenn man zu unserem Thema vorwiegend danach fragt, welche Opfer wir den kommenden Generationen auferlegen dürfen, so verlangt christliche Humanität zuletzt die Umkehrung dieser Frage. Das sei jetzt nicht mehr ausgeführt, sondern nur als „Anstoß" genannt. In diesem Sinn stehe (auch hier nach den früheren kritischen Rückfragen) am Ende unserer Besinnung ein Wort Karl Rahners (auf das gerade sein Beitrag zum „Experiment Mensch" hinausläuft – 284 f.):[67] „Es wäre zu beklagen, daß die Christen (im Unterschied zur amtlichen Kirche, die als solche hier keine Aufgabe hat) so wenig mit Mut und schöpferischer Phantasie beitragen zu einer schöpferischen Zukunftsideologie für diese Selbstmanipulation in eine ferne, wenn auch kategoriale Zukunft hinein, sondern sich im allgemeinen mit der Rolle der konservativen Warner und Retardierer begnügen. Es wäre in einer überindividuellen Moral nüchtern und mutig zu bedenken, welche Opfer der Menschheit von heute für die Menschheit von morgen zugemutet werden dürfen, ohne daß man zu schnell von unsittlicher Grausamkeit, Vernutzung und Verletzung der Würde des Menschen von heute zugunsten dessen von morgen sprechen darf."

[66] Ökologie (Anm. 24) 197.

[67] Ähnlich schon *R. Guardini* vor über dreißig Jahren in seinem Orientierungsversuch zum „Ende der Neuzeit" Basel 1950, 65 ff.

Buchbesprechungen

1. Exegese

Engel, Helmut S.J., *Die Vorfahren Israels in Ägypten.* Forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius (1849) (Frankfurter Theologische Studien 27). Frankfurt/M.: Knecht 1979. 253 S.

In seiner bei A. Cody OSB am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom erarbeiteten, 1976 im wesentlichen abgeschlossenen Dissertation legt der Frankfurter Alttestamentler eine zeitlich weit ausgreifende Forschungsgeschichte zu einem Komplex der Vorgeschichte Israels – Eisodus, Aufenthalt in Ägypten, Exodus – vor, der seit dem vorigen Jahrhundert in ständigem Austausch mit Ergebnissen der Ägyptologie und der Orientalistik bearbeitet wurde und unzählige popularwissenschaftliche Darstellungen gefunden hat. Trotz der Begrenzung des Themas muß E. weitere Problemkreise einbeziehen, vor allem Lebensweise und Eigenart der Gruppen, die sich später im Land Kanaan Israel nennen, und die Vorgänge, die bisher vornehmlich unter der Bezeichnung „Landnahme" abgehandelt wurden. Sein besonderes Interesse gilt der Biographie der Forscher sowie dem Einfluß ihrer Herkunft, ihres Werdeganges, ihrer Lehrer-Schüler-Verhältnisse etc. auf ihre Voraussetzungen, Methoden, Frageansätze und Ergebnisse. E. trägt immens fleißig zahlreiche Details zusammen – in Anmerkungen auch zu Autoren, die im Text nur nebenbei erwähnt werden; auch Rezensionen werden einbezogen –, entgeht aber durch Konzentration auf einflußreiche Positionen der naheliegenden und gelegentlich durchaus reizvollen Versuchung, ein Raritätenkabinett alttestamentlicher Forschung vorzuführen. Die Autoren werden jeweils kurz charakterisiert, dann nach Biographie, Veröffentlichungen und Arbeitsmethode vorgestellt, speziell auf ihren Beitrag zur Diskussion um „Israel in Ägypten" befragt, abschließend forschungsgeschichtlich gewürdigt.

Entsprechend seinem biographischen Interesse ordnet E. seine Darstellung in vier Kap. nicht nach Problemkreisen, sondern chronologisch. Kap. 1: Von Ewald und Lepsius bis Wellhausen; der Beitrag der ersten bedeutenden Ägyptologen und der Klassiker der Literarkritik. Viele Irrwege und Scheinargumentationen, hebt E. hervor, wären der Forschung erspart geblieben, hätte Richard Lepsius' (1849) Hinweis Beachtung gefunden, daß die in den alttestamentlichen Erzählungen erkennbaren ägyptischen Gebräuche nicht für eine bestimmte Epoche Ägyptens charakteristisch sind. Kap. 2: Beiträge zur Vorgeschichte Israels zwischen 1880 und dem Ersten Weltkrieg, beeinflußt von den Grabungsfunden (El-Amarna-Korrespondenz, Merneptah-Stele, Grabungen im Nildelta). Der zu unkritische, die literarischen inneralttestamentliche Probleme überspielende Zugriff der Ägyptologen auf das AT wird ausführlich kritisiert. Bereits Bernardus Dirks Eerdmans (1908) betont, den Erzählungen der Genesis sei nicht zu entnehmen, daß der seßhaften Lebensweise der Patriarchen(gruppen) eine nomadische vorausgegangen sei: eine forschungsgeschichtlich verfrühte These, die erst sehr viel später wirksam wird. Ähnliches gilt von den soziokulturellen Gesichtspunkten Hugo Wincklers. Kap. 3: Die Forschungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Mit Verweis auf die erschöpfende Darstellung durch H. H. Rowley, From Joseph to Joshua, 1950, dispensiert E. sich – kaum zum Vorteil des Lesers – von einem Überblick über diese Periode, die er durch Ordnen und Neuorganisieren der bereits bekannten Daten charakterisiert sieht, und stellt in Auswahl Autoren dar, deren Forschungsergebnis bzw. deren Untersuchungsmethode besondere Bedeutung zukommt. Kap. 4 schildert in der Gegenwart wirksame Tendenzen der Forschung. Hier gilt E.s besonderes Interesse der methodischen Grundsatzdiskussion bezüglich der Möglichkeit einer historischen Rekonstruktion der Vorgeschichte Israels. Dieses Kap., das die ausgewählten Forscher nicht umfassend darstellen, sondern lediglich für E.s Thema bedeutsame Fragestellungen und methodische Ansätze aufzeigen will, führt bis Siegfried Herrmanns „Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit". Manfred Bietaks Auswertung der Grabungsfunde in Tell el-Dabʿa konnte, da erst 1975 erschienen, nur noch genannt, nicht mehr berücksichtigt werden. Sieben kurze Exkurse, eine umfassende Bibliographie, deren über 1200 Titel (zuzüglich zahlreicher Rezensionen) z. T. durch Kurzkommentare nach Methode oder bedeutsamen Thesen charakterisiert werden, sowie mehrere Register beschließen das Buch.

E. beherrscht sein umfangreiches Material hervorragend. Er formuliert stets klar, die scharfsinnige Kritik ist gelegentlich beißend, immer detailliert begründet. E. achtet vor allem auf ungenannte Voraussetzungen, unbegründete Einschränkungen der Deutungsalternativen vorgegebenen Materials, unkritische Übernahme des Erzählrahmens im Pentateuch; auf die – von ihm stets getadelte – Verwendung von Bezeichnungen wie „Israel", „Haus Josef" für Gruppen vor der „Landnahme" und außerhalb Kanaans. Allerdings kritisiert E. die Autoren nicht nur immanent unter Rücksicht der Stimmigkeit ihrer Argumentation, sondern auch von seinem eigenen Konzept der Vorgeschichte Israels her. Leider stellt er dieses Konzept nirgends dar. Nebenbei wird deutlich, daß er z. B. die Hypothese einer großen aramäischen Wanderwelle ablehnt, die Theorie einer Landnahme im Zuge von Seßhaftwerdung zuvor nomadisierender Bevölkerungsteile nicht akzeptiert (er steht anscheinend der Konzeption N. K. Gottwalds und M. B. Rowtons nahe) und bisher verbreitete literarkritische Grundannahmen zum Pentateuch sehr skeptisch beurteilt (seine eigene literarkritische Position bleibt unbekannt). Um so mehr vermißt Rez. ein zusammenfassendes Kapitel, in dem abschließend die Erträge der über hundertjährigen Forschungsgeschichte nach Behauptungen, bleibenden Problemstellungen, erfolgversprechenden Lösungswegen dargestellt werden. Wenig Beachtung schenkt E. den Diskussionen um die Rolle Moses beim Exodus. Auffällig erscheint Rez. vor allem, wie wenig man über die stark divergierenden literarkritischen Analysen der einschlägigen Texte, die Rückwirkung dieser Analysen sowie der ganz unterschiedlichen zeitlichen Einordnung der Pentateuchquellen und der nicht quellenhaften Textteile auf die historische Rückfrage erfährt. Wo und wie Textanalyse und historische Kritik aufeinandergestoßen sind, wie sie trotz teilweise divergierenden Objekts und unterschiedlicher Methoden gemeinsam eine Hypothese über die Vorgeschichte Israels ermöglichen könnten, bleibt so doch dunkel. Dennoch ist das höchst informative, interessante Einblicke in die Forschungsgeschichte eröffnende und die nicht-deutsche Forschung ungewöhnlich gründlich berücksichtigende Buch sehr zu empfehlen. W. Groß

Rose, Martin, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 67). Zürich: Theologischer Verlag 1981. 342 S.

Am besten führt man in diese ständig am kleinen Detail und dazu noch fast immer in disputierender Auseinandersetzung mit der jeweils letzten Spezialuntersuchung sich vorwärtskämpfende Züricher Habilitationsschrift von ihrem Ende her ein – ähnlich wie sie selbst das Pentateuchproblem gewissermaßen vom Ende her aufrollen will. In einem Abschnitt „Resultate und Perspektiven" (316–328) deutet R., selbstverständlich mit vielen Fragezeichen und Vorsichtsklauseln, das Bild der Entstehungsgeschichte von Tora und Vorderen Propheten an, das sich ihm aus seinen Einzeluntersuchungen zu ergeben scheint und das selbstverständlich noch durch viele andere Einzeluntersuchungen zu unterbauen oder zu variiren wäre. Die eigentliche Geschichte dieser großen Literaturblöcke beginnt nicht etwa in salomonischer Zeit, wo ein „salomonischer Jahwist" in Anlehnung an ein vorgegebenes heilsgeschichtliches Credo die mündlichen Traditionen Israels verschriftlicht hätte (so von Rad). Vielmehr hat die in (früh-)exilischer Zeit virulente Frage des Rechtes Israels auf sein Land die Abfassung des ältesten umfassenden Geschichtswerks provoziert. Es ist das vom Deuteronomium bis zum 2. Buch der Könige reichende „Deuteronomistische Geschichtswerk", in dem ein Verfasser sich sukzessive von der Königszeit aus bis zur Landnahmethematik zurücktastet. Je weiter er in die Vergangenheit zurückgreift, desto deutlicher formuliert er in seiner eigenen, der „deuteronomistischen" Sprache, die deshalb im Deuteronomium und in Josua am klarsten hervortritt. Im Anfang des Werks, Dtn 1–3, demonstriert er mustergültig, „wie Landnahme nur noch konditional funktioniert: Landnahme, Landbesitz und Landverlust stehen unter der Kondition von (Gesetzes-)Gehorsam und Ungehorsam" (325). Von hier ausgehend, hat dann der „Jahwist" der Bücher Exodus und Numeri gewissermaßen einen Vorbau hergestellt. Sein permanentes Thema „Murren in der Wüste" stammt aus exilischer Ernüchterung und aus einer gewissen Distanz gegenüber „zu optimistischen Erwartungen an einen Jahwe-Gehorsam des Volkes". Die Wüstenwanderung zeigt, daß das Volk fundamental unbrauchbar dazu ist, „den menschlichen Partner des göttlichen Heilswerks abzugeben" (325). Alles hängt an neuer Exodustat Got-

tes, weshalb die Darstellung des Exodus den Anfang bildet. Das wird dann in weiteren literarischen Vorbauten theologisch expliziert. Die Patriarchen-Erzählungen der Genesis stehen unter dem „Leitthema der allen menschlichen Handlungsmöglichkeiten vorauflaufenden göttlichen Verheißung", die Urgeschichte stellt vor die Verheißung deren Kontrast, die „als anthropologisch-total beschriebene menschliche Schuldverstrickung" (326). Bei einem derart definierten, nach-deuteronomistischen „Jahwisten" erübrigt sich natürlich die leidige, seit Martin Noth virulente Frage nach einer nicht auffindbaren und angeblich verlorenen „jahwistischen Landnahme-Erzählung". Der Jahwist brauchte nie eine solche zu schaffen, weil er ja von einer ihm vorgegebenen ausging und sie nur durch Vorbauten bis in urgeschichtliche Tiefe hinein ergänzte. Es gab nie ein selbstständiges jahwistisches Werk, sondern nur möglicherweise ein Geschichtswerk, das am Ende „Genesis bis 2Kön umfaßt" hat (327). Eine der jahwistischen Arbeit parallel laufende analoge Weiterarbeit auf der Grundlage des Deuteronomistischen Geschichtswerks „in einem anderen geographischen, kulturellen und theologischen Rahmen" führte gleichzeitig, also auch in exilisch-nachexilischer Zeit, zur Produktion des Priesterlichen Geschichtswerks. Durch die Zusammenarbeitung des Jahwistischen und des Priesterlichen Werks entstand der Hexateuch (328). Selbstverständlich verfügten die Schöpfer dieser Werke schon über ältere literarische Kompositionen, der Deuteronomist etwa über die „Thronfolgegeschichte". Doch in einem ganz anderen Ausmaß als üblich muß damit gerechnet werden, daß auch in nachexilischen Redaktionsschichten noch ohne literarische Vermittlung alte und älteste Einzelinhalte aus der mündlichen Tradition aufgenommen werden konnten. Ja, man gewinnt manchmal bei R. den Eindruck, daß der historische Nachrichtenwert einer Aussage über die Frühzeit Israels um so größer sein könne, je jünger die Redaktionsschicht ist, die die Tradition erstmalig aufnahm. Sie blieb dann gewissermaßen länger im Gefrierschrank und konnte in der Küche nicht mehr so sehr theologisch verkocht werden wie andere, früher auf den literarischen Ofen gebrachte Nachrichten. Über den Gefrierschrank und seine Konservierungsmechanismen wird allerdings kaum reflektiert. In mancher Hinsicht erinnert das vorgelegte Modell an die Theorien der „skandinavischen Schule" um die Jahrhundertmitte, die ja vielleicht nur deshalb so klanglos untergegangen sind, weil niemand sich die Mühe machte, sie durch Einzelanalysen an den Texten zu verifizieren.

Dieses Buch besteht im Gegensatz dazu fast nur aus Einzelanalysen, und das jetzt referierte Gesamtbild ist eher ein Ausblick als eine These. Trotzdem ist es vielleicht angebracht, vor einer Beschäftigung mit den Einzelanalysen auch schon einmal über den Gesamtentwurf nachzudenken. Es ist ja auch nicht so, daß er sich zufällig hinterher ergeben hätte. R. berichtet im Vorwort selbst, daß er als Assistent von H. H. Schmid in Bethel zu dieser Arbeit provoziert wurde. Damals waren bei Schmid die Vorarbeiten für seine „schließlich (1976) ‚Der sogenannte Jahwist' titulierte Studie", in der er den klassischen Jahwisten in deuteronomische Zeit datierte, im Gange (8). Man gewinnt den Eindruck, daß R. gegenüber seinem oft recht großflächig argumentierenden Diskussionspartner eher das Recht der Detailanalyse verfocht und daß er unterwegs auch verschiedene Bekehrungen durchmachte. Insofern hat er sicher nicht einfach auf ein klar vorgegebenes Leitbild zugearbeitet. Aber ein solches war trotzdem, geliebt oder ungeliebt, vorhanden und wirkte sich aus. Deshalb kann man es in der Gestalt, die es am Ende des Buches angenommen hat, auch einmal selbst kritisch ins Auge fassen. Dann stellen sich verschiedene Fragen. Die erste wurde schon angedeutet: Es ist die nach den Mechanismen der für viele Fälle mehr als ein halbes Jahrtausend dauernden vorliterarischen Tradition. Sie müssen plausibel sein, soll die Theorie als ganze einleuchten. Zweitens müßte erklärt werden, warum dieser nachdeuteronomistische „Jahwist", wenn ihm eine mit dem Aufbruch vom Sinai beginnende Landnahmeerzählung als Ausgangspunkt diente, sich die Mühe gemacht hat, alles, was ihm von Num 10 ab zuzuteilen wäre, nochmals einzubringen. Da doppelt er ja das, was von Dtn 1 ab schon vorgelegen hätte, obwohl er nur einen Vorbau dazu herstellen wollte. Drittens fragt man sich, warum er nicht jene Linie weiterführte, die R. im Deuteronomistischen Geschichtswerk gefunden zu haben glaubt: je ferner die Vergangenheit, desto reiner die deuteronomistische Sprache und Darstellungstechnik. Denn diese Tendenz setzt sich ja nun offensichtlich nicht hinter Dtn 1 ins Buch Numeri hinein fort, ja im Detail muß wohl vieles, was Schmid und Rose zumindest in die Nähe deuteronomistischer Sprache und Theologie rücken, eher wieder etwas mehr abgerückt werden. Viertens spräche an

sich für ein solches Postulat immer reineren deuteronomistischeren Charakters, je mehr man Richtung Genesis rückwärts geht, der Befund bei der parallel konzipierten Priesterschrift: Dort liegt zwar eine andere Sprache und Theologie vor, aber eben etwas in seiner Art sehr Reines und Durchgearbeitetes. Fünftens scheint die Rückverweistechnik des Deuteronomiums in allen seinen Schichten doch so etwas wie ein „jehovistisches Geschichtsbuch" (Terminologie Wellhausens) vorauszusetzen. Das haben D. E. Skweres und J. Milgrom neuerdings unabhängig voneinander herausgearbeitet. R. konnte diese Arbeiten noch nicht kennen, aber die Ergebnisse von Skweres lassen sich – auch wenn ganz verschiedene Textgruppen untersucht sind – nachträglich nicht so leicht beiseiteschieben, wie das auf S. 323 in Anm. 50 getan wird. Man müßte also für die Eigentheorie des Deuteronomiums, es setze bestimmte Darstellungen voraus, eine Erklärung bieten, die die eigene Gesamttheorie rettet und gegenüber anderen Theoriemöglichkeiten plausibler erscheint. Mit all diesen Fragen an das vorgelegte Leitmodell für die literarische Geschichte von Gen bis 2 Kön ist nicht notwendig als einzig mögliches Gegenmodell die von Radsche Konzeption des „salomonischen Jahwisten" verteidigt. Wohl aber lenken sie den Blick doch wieder auf einen der deuteronomistischen Literatur schon vorgegebenen, vorpriesterlichen Tetrateuch, über dessen genaueren Umfang und interne Schichtung und Komposition sich dann durchaus streiten ließe, ebenso wie über den Zeitansatz des Ganzen und seiner Teile.

Doch dies sind globale Bemerkungen zur globalen Schlußvision des Buches. Wie stehts mit der Arbeit am Detail? Hier wäre eine so umfängliche Einzeldiskussion nötig, daß sie sich im Rahmen einer Besprechung leider nicht leisten läßt. Deshalb nur einiges eher Summarische! Im umfänglichsten Teil (21–169) diskutiert R. die Frage, ob sich in Jos 2–6 als Quelle ein „salomonischer Jahwist" nachweisen lasse. Er untersucht die Texte, auf die sich die beiden jüngsten Vertreter dieser Annahme, E. Zenger und E. Otto, gestützt haben (F. Langlamet schiebt er irgendwo mittendrin wegen methodischer Unzulänglichkeit beiseite). Es handelt sich um Jos 5,10–12 (und Ex 16,35) um Jos 5,13–15 (und Num 22,22–35; Ex 3,1–5), um Jos 3,5 (und andere Belege für *'śh nipla'ot)*, um Jos 4,19 b (und Ex 13,20; 16,35 b), um Jos 2,17.20 (und Gen 24,8). In allen Fällen wird die Argumentation der Gegner als nicht schlüssig erwiesen, nach meiner Meinung zu Recht. Die eigenen Ergebnisse sind in fast jedem Fall verschieden, doch weisen sie immer, falls überhaupt literarische Zusammenhänge vorliegen, auch für die Texte aus Gen-Num in unmittelbar vor-, ja nachdeuteronomistische Zeit. In einigen Fällen ist das sicher richtig, vor allem, wenn es sich um Elemente der Priesterschrift handelt (wie ich bei Jos 5,10–12 und Jos 4,19 b und Parallelen altmodischerweise weiterhin für richtig halte). In anderen Fällen müßten für solche Ansätze zumindest bei den Tetrateuchtexten viel breitere Einheiten analysiert werden, nicht solche Textatome, um zu einigermaßen sicheren Aussagen zu kommen. Eine Fehlleistung ist die Auseinandersetzung mit J. Halbe (101–105), denn Halbe will auf den diskutierten Seiten seines Buches (Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26, S. 55–95) gerade nicht jahwistischen Ursprung von Ex 34,10 a nachweisen, sondern (wenn auch nicht „deuteronomistischen" im Sinn der Abhängigkeit von Dtn und DtrG, so doch) proto-deuteronomischen. R. hätte sich mit der Argumentation Halbes auf dessen S. 270–301 auseinandersetzen müssen, wo argumentiert wird, Ex 34,10–26 in seinem Grundbestand sei ein eigenständiger, vom Jahwisten in sein Werk integrierter Text. Die Serie der Texte mit *nipla'ot* spielt dabei allerdings keine Rolle.

Der 2. Teil des Buchs ist etwas weniger atomistisch. Er geht auf die Erzählungen ein, die vom Bündnisverbot und vom Verbot des Konnubiums handeln: Jos 9, Jos 10 und Gen 34 (171–220). Hier werden neben E. Otto vor allem G. Schmitt und J. Halbe als Gegner ins Auge gefaßt. Auf denjenigen Textbestand, um dessen historische Einordnung diese Autoren vor allem ringen, nämlich Ex 34,10–26 und Parallelen, geht R. nicht ein. Vermutlich setzt er alle diese Texte von vornherein in zumindest schon exilische Zeit und braucht sich deshalb nicht weiter um sie zu kümmern. Er findet dann, daß Jos 9 auch deuteronomistisch ist, daß Jos 10 eine alte Heldensage enthält, die aber erst in der deuteronomistischen Gestalt literarisch greifbar wird, und daß Gen 34 zwar nicht deuteronomisch ist, aber deuteronomistische Theoriebildung voraussetzen könnte. Mir scheint die Argumentation mehrere schwache Stellen zu enthalten. Ist nicht zum Beispiel die Unterscheidung von zwei verschiedenen Arten von Gibeoniten reichlich spekulativ (181–187)? Ist es richtig, das Verhältnis der Israeliten zur nichtisraelitischen Bevölkerung so stark an den Namen „Kanaanäer" zu binden (214 ff)? Daher

erscheint mir auch die am Ende sich ergebende Gesamttheorie zum Verhältnis Israel-Kanaanäer keineswegs als gesichert: zuerst rein soziale Spannung, bei Jehu zum erstenmal mit nationalem Unterton und erst in deuteronomistischer Literatur langsame Theologisierung und Verbindung mit dem Ersten Gebot. Zu einer so den Texten widersprechenden Theorie kommt man nur, wenn man wesentlich mehr Texte als die ausdrücklich behandelten insgeheim schon spät datiert. Aber wo holt man sich dann noch die Basis her, um überhaupt Aussagen über die Frühzeit zu machen, und dann gar noch die neuzeitlich-mitteleuropäisch klingende, es habe sich nur um „soziale" Spannungen gehandelt? Im übrigen glaube ich, daß die Lösung der Frage nach Existenz, Umfang und Zeitansatz des „Jahwisten" vielleicht doch auch unabhängig von einer Gesamtlösung des „Kanaanäerproblems" gefunden werden kann.

Der 3. Teil des Buchs (221–315) vergleicht Dtn 1–3, die als Anfang des Deuteronomistischen Geschichtswerks betrachtet werden, mit ihren allgemein angenommenen Vorlagen in Exodus und Numeri: also Dtn 1,9 ff mit Ex 18,13 ff und Num 11,4 ff, Dtn 1,19–46 mit Num 13 f (hier wird auch Jos 14,6–15 zugezogen), schließlich Dtn 2 f mit Num 21 (und Ri 1 und 11). Von einer Grundschicht in Ex 18,13 ff (wo aber sowieso für die Parallele in Dtn 1,9 ff ein besonderer Spätansatz gilt) abgesehen, hält R. ganz Dtn 1–3 gegenüber den Paralleltexten in Ex und Num für den jeweils älteren Text. Besonders wichtig ist die Nachordnung der älteren Schicht von Num 13 f (deren durchgehende Nichtunterscheidung auf S. 269 f dürfte ein reines Versehen sein) hinter Dtn 1,19–46 (289–293) und von Num 21,21–31 hinter Dtn 2,26–37 (308–313). Erst dadurch entsteht das einheitliche Bild einer deuteronomistischen Priorität. Der Gegner, mit dem vor allem und sehr ausgiebig gefochten wird, ist S. Mittmann. In der kritischen Beurteilung von dessen „literarkritischer" Prozedur kann man R. fast immer nur zustimmen. Aber ob sich dabei notwendig die Folgerungen von R. ergeben? Es ist bedauerlich, daß R. sich nicht mehr mit älteren Autoren und mit den Texten selbst auseinandergesetzt hat. Vor allem hätte ich mir gewünscht, daß Dtn 1–3 zunächst einmal als literarisches Gefüge analysiert worden wäre, und dasselbe gälte von manchen Paralleltexten. Oft könnte nämlich vom Kontext her deutlich werden, warum hier gegenüber einem Paralleltext anders formuliert ist, dort aber nicht, und manche nur punktuell bestimmte Abhängigkeitsrichtung wäre eher umzudrehen. R. hat M. Noths einflußreichen Artikel über Num 21 in dessen differenzierten Ergebnissen (zum Teil diese, zum Teil jene Priorität) zugunsten genereller Priorität von Dtn 2 f vereinfacht. Mir kam beim Studium seiner Argumente die Versuchung, es eher einmal umgekehrt zu versuchen und durchzuprobieren, ob in Num 21 nicht nur (mit Noth) die Vorlage der deuteronomistischen Sihon-Darstellung, sondern auch (gegen Noth) die der deuteronomistischen Og-Darstellung zu finden ist.

Ich fasse zusammen. Selbst wenn R. überall da, wo er Texte aus Genesis bis Numeri als nach-deuteronimistisch nachgewiesen zu haben glaubt, im Recht wäre, könnte es noch sein, daß es einen „salomonischen Jahwisten" gegeben hat, zu dem die von ihm behandelten Texte nur nicht gehörten. Eine Theorie dieser Art scheinen ja P. Weimar und E. Zenger zur Zeit zu entwickeln. Doch mich haben selbst bei den von R. behandelten Texten seine Argumente für den von ihm ins Auge gefaßten Spätansatz des „Jahwisten" nur in Ausnahmefällen überzeugt.

Noch einige Hinweise auf R.s Methodik, wobei alles bisher schon nebenbei Angemerkte nicht wiederholt werden soll. In die oft sehr an Textdetails gebundene Einzelargumentation sind häufiger, als man auf den ersten Blick wahrnimmt, vorgegebene Annahmen eingeflossen, etwa der Art, daß Dtn 1-3 die Wüstenwanderung erzählen will, oder daß die frühen Israeliten Nomaden waren, oder daß Eroberungserzählungen erst dann zu entstehen pflegen, wenn durch äußere Feinde später einmal die betreffende Stadt oder das betreffende Land bedroht und der Besitz dadurch wieder in Frage gestellt wird. Die Gefahr ist zumindest sehr groß, daß mit Hilfe solcher Prämissen schon jener Gesamtentwurf eingebracht wird, der am Ende herauskommt. Auch wo die Nomadentheorie es nicht schon von vornherein ausschließt, für bestimmte Nachrichten auch einen historischen Ort in der Frühzeit zu suchen, schein R.s Bild der Frühzeit so vage zu sein, daß er bei der Frage nach historischen Orten eigentlich erst in der Königszeit anfangen kann. Erst da ist zum Beispiel Bedrohung der Grenzorte denkbar, nicht in der vorstaatlichen Zeit. In der Definition des Deuteronomischen und Deuteronomistischen werden, vielleicht sogar bewußt, Differenzierungen ausgelassen, die doch eigentlich heute schon erarbeitet sind: die gesamte nachdeuteronomistische, von deuteronomisti-

schem Stil und Denken beeinflußte Literatur wird hinzugenommen; die Thesen anderer über ältere proto-deuteronomische Wurzeln der deuteronomistischen Literatur werden nicht zur Kenntnis genommen. Der Umgang mit Literatur ist selektiv, vor allem hinsichtlich von Arbeiten, die nicht gerade die letzten zu einem bestimmten Text sind, aber auch wieder nicht sehr weit zurückliegen. Über die Nichtbeachtung eigener Veröffentlichungen möchte ich mich nicht beklagen. Doch scheint es mir zum Beispiel mehrfach der Untersuchung geschadet zu haben, daß S. E. McEvenues Buch über „The Narrative Style of the Priestly Writer" (Rom 1971) nicht zu Rate gezogen wurde.

All dies zwingt zu sehr aufmerksamer Lektüre des Buchs, und es sei davor gewarnt, im üblichen Jargon einfach von dessen „Ergebnissen" zu sprechen. Das wäre auch keineswegs im Sinne des Autors. Er hat den Mut gehabt, ein meist scheu umgangenes, äußerst schwieriges Problemfeld zu betreten und dort neu zu graben. Er hat außerordentlich genaue und intelligente Einzelarbeit investiert. Er hat keine Angst vor Tabus gehabt. Er hat eine hier leider unbesprochen gebliebene Fülle ausgezeichneter Einzelbeobachtungen gemacht. Wer sich in Zukunft mit den von ihm behandelten Texten beschäftigen will, muß sich mit seinen Ausführungen auseinandersetzen. Deshalb habe ich die Texte in dieser Besprechung alle aufgezählt. Und auch wenn die Gesamttheorie, die R. entwirft, nach meinem Gefühl sich auf die Dauer als unhaltbar zeigen wird, wäre es gut, wenn zunächst sogar noch einige Arbeit getan würde mit der Absicht, sie zu verifizieren. Auch die ungewollte Falsifizierung einer Hypothese ist echte Erkenntnis, und unterwegs können wieder ganz neue Dinge ins Blickfeld geraten.

N. Lohfink S.J.

Thiel, Winfried, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 52). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1981. VIII/138 S.

Die für die Jeremiaforschung hochbedeutsame Ostberliner Dissertation von Th., Die Deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia (1970), war 1973 wohl aus äußeren Gründen nur teilweise veröffentlicht worden, unter dem Titel: Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25 (WMANT 41). Das war ein Torso, da es ja sinnlos ist, eine Untersuchung über die Redaktionsarbeit in Jer nach Jer 25 abzubrechen. Um den Rest der Arbeit einzusehen, mußte man das Glück haben, eine der wenigen ursprünglich für die Vorlage beim Fachbereich vervielfältigten Exemplare vom Autor erhalten zu haben. Nun ist also auch der Rest der Arbeit veröffentlicht. Das Ganze kann nur nachdrücklich der Aufmerksamkeit aller, die sich mit dem Jeremiabuch beschäftigen, empfohlen werden. In dieser Arbeit ist, um es auf eine grobe Formel zu bringen, konsequent und meines Erachtens mit positivem Ergebnis nachgeprüft worden, ob das, was seit Mowinckel als Quelle C bezeichnet wird, wirklich der Buchredaktion schon vorgegebene Texte oder nicht vielmehr das Ergebnis der Redaktionsarbeit selbst sei, deren Spuren sich auch sonst vielfach im Text finden. Im Gegensatz zum ersten veröffentlichten Band ist der zweite Band nicht textlich mit der Dissertation identisch. Diese ist durchgehend überarbeitet und gekürzt worden. Die inzwischen erschienene Literatur ist gründlich aufgearbeitet und zitiert. Doch fand ich keine wesentlichen Änderungen in der Sachauffassung. Daß die Untersuchung mit Jer 45 endet, ist darin begründet, daß Th. die Völkerorakel (als deren ersten Ort er übrigens die Stelle annimmt, wo sie in der LXX stehen) auf eine postdeuteronomistische Redaktion zurückführt. Am Ende findet sich ein sehr klarer und übersichtlicher zusammenfassender Teil über den „Charakter der deuteronomistischen Redaktion" (91–115), der sich auf das gesamte Jeremiabuch bezieht, und ein Exkurs über „Neuere Tendenzen der Jeremia-Forschung" (116–122). Hier setzt sich Th. in ausgewogener Weise mit der parallel zu ihm erarbeiteten oder auch schon ihm folgenden wichtigeren Jeremia-Literatur auseinander, vor allem mit H. Weippert, H. Lörcher, E. W. Nicholson und K.-F. Pohlmann. Auf diesen Exkurs sei besonders hingewiesen, er stellt sehr genau die augenblicklichen Tendenzen und Positionen heraus. Am Ende macht Th. selbst auf einige noch ungelöste Aufgaben der Jeremia-Forschung aufmerksam. Daraus möchte ich vor allem eines unterstreichen: Die durch 4QJer^{b} (hebräische Fragmente, die dem LXX-Text entsprechen, nicht der masoretischen Texttradition) völlig auf den Kopf gestellte textkritische Situation verlangt eigentlich, daß alle stil- und redaktionsgeschichtlichen Arbeiten der letzten Zeit

neu gemacht werden – aufgrund einer Textbasis, die sich viel mehr am LXX-Text orientiert, zumindest was Plus und Minus angeht. Aufgrund meiner eigenen, textlich allerdings eingeschränkten Arbeiten an Jer glaube ich zwar nicht, daß die Hauptthesen von Th. in Frage gestellt würden. Aber in Einzelheiten und in den Belegstatistiken könnte sich manches verschieben. Auch die allerspätesten Texterweiterungen, die nur der masoretische Text bezeugt, können noch gut „deuteronomistisch" reden. Trotzdem glaube ich, daß man bei einer „deuteronomistischen" Hauptredaktion des Jeremiabuches bleiben muß. N. Lohfink S. J.

Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixtyfifth birthday 6 September 1980. Hrsg. *J. A. Emerton* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 150). Berlin: de Gruyter 1980. VIII/202 S.

Die Festschrift, die Georg Fohrer, dem um die alttestamentliche Wissenschaft in so vielfacher Hinsicht Verdienten, während des Internationalen Alttestamentlerkongresses in Wien 1980 in einem kleinen Festakt überreicht wurde, ist nur vom Herausgebergremium der von ihm zwanzig Jahre lang redigierten Zeitschrift und seinen Mitarbeitern bei der Zeitschriften- und Bücherschau derselben herausgebracht worden. Hätten sich alle beteiligt, denen er in seinem großen Fleiß und seiner freundlichen Aufmerksamkeit durch so viele Jahre hindurch auf diese oder jene Weise weitergeholfen hat, so wäre zweifellos ein vielbändiges Werk entstanden. Die Festschrift setzt sich aus 15 seriösen Einzelstudien aus dem Umkreis der Prophetenforschung zusammen. Am wichtigsten scheinen mir die beiden Untersuchungen, die neues Vergleichsmaterial heranziehen, die von *J. Maier* (Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der „Tempelrolle" von Qumran) und *A. Malamat* (A Mari prophecy and Nathan's dynastic Oracle). Die imponierendste Gelehrsamkeit zeigt *W. McKane* (*maśśa'* in Jeremiah 23,33–40). Der am meisten behandelte Textbereich ist das Buch Jeremia (*McKane, Marx, Sturdy, Wanke*). Am Ende des Buchs (192–202) befindet sich ein Verzeichnis der Veröffentlichungen von G. F.. Es enthält 349 Titel, darunter 29 Bücher. Hinzu kommt die vielseitige Herausgebertätigkeit. Die 2765 Rezensionen und kürzeren Buchanzeigen sind nicht aufgelistet, die Kurzberichte über Zeitschriftenartikel in der Bücherschau der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft nicht einmal gezählt. Ich wünsche G. F. in Jerusalem, wohin er nach seiner Emeritierung gezogen ist, gesegnete Jahre! N. Lohfink S. J.

Kalugila, Leonidas, *The Wise King. Studies in Royal Wisdom as Divine Revelation in the Old Testament and Its Environment* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 15). Lund: CWK Gleerup 1980. 160 S.

Der Verf. ist Tansanier, so darf in diesem Werk, einer Dissertation, ein Zeichen des Einstiegs Ostafrikas in die internationale Bibelwissenschaft begrüßt werden. Es handelt sich um eine sehr breit angelegte Sammlung von Belegtexten zu den Themen Weisheit der Götter, Weisheit des Königs, Weisheit des Königs als Offenbarung der göttlichen Weisheit. Die Texte sind aus den Bereichen Ägypten, Mesopotamien, Ugarit und Israel genommen und werden kommentiert dargeboten. Da die nachexilischen biblischen Vorstellungen von göttlicher und menschlicher Weisheit und deren Zusammenhang mit Weltordnung und menschlichem Gesetz vermutlich vor allem auch von persischen Vorstellungen beeinflußt sind, vermißt man eine Einbeziehung dieses Bereichs. Im ganzen scheint mir, daß die Differenz des alttestamentlichen Befunds eher überspielt als herausgearbeitet wird. Die Darstellung von Davids Weisheit (104–106) und Moses Weisheit (122 f) ebenso wie die Interpretation des Königsgesetzes von Dtn 17 (102 f) sind wohl etwas überzogen. Vielleicht wird für das AT zu wenig diachronisch gearbeitet. Das AT in seiner definitiven Gestalt, die aus der persischen und hellenistischen Zeit stammt, hat ja ein durchaus gebrochenes Verhältnis zum Königtum. Sicher ist die Aussage falsch, die Beziehung des Königs zum Gesetz nach Dtn 17,18–20 sei „to some extent comparable with Hammurabi" (134). Denn Hammurabi ist, wenn auch in göttlichem Auftrag, der Gesetzgeber, während der König von Dtn 17 in dem von Gott durch Mose ein für allemal gegebenen Gesetz für den Eventualfall, daß Israel sich einen König wünscht, gerade noch genehmigt, in seinen Entfaltungsmöglichkeiten

streng begrenzt und ausdrücklich auf kontinuierliches Gesetzesstudium und vorbildhafte Gesetzesbeobachtung verpflichtet wird. Trotz dieser Unschärfen der Beurteilung des Materials besitzen wir in diesem Buch nun eine sehr breite und handliche Zusammenstellung der einschlägigen Texte zu dem wichtigen Thema. N. Lohfink S. J.

Brown, Raymond E., *The Community of the Beloved Disciple.* New York-Ramsey-Toronto: Paulist Press 1979. 204 S.

Es ist besonders reizvoll, wenn ein Forscher, der für sorgfältige Strukturanalysen von Texten bekannt ist, einmal die Gegenprobe einer literatursoziologischen und stärker geschichtlichen Betrachtung einer neutestamentlichen Schriftengruppe macht. Wir verdanken dem Amerikaner R. E. Brown einen umfangreichen, zweibändigen Johanneskommentar (I 1966, II 1970) und etwa zwei Dutzend wissenschaftlicher Artikel zu Texten und Themen des johanneischen (joh) Schriftenkreises. So lockte den Autor selbst der Versuch, anläßlich zweier Einladungen zu prominenten Gastvorlesungsreihen einmal den Längsschnitt einer Geschichte der joh Gemeinde zu versuchen. Der Aufbau der Studie ist klar und einfach; B. verfolgt die Geschichte der joh Gemeinde(n) in vier Phasen: „Vor dem Evangelium – Zur Abfassungszeit des Evangeliums – Zur Abfassungszeit der Briefe – Nach den Briefen." Die *1. Phase* verweist in die Zeit der Anfänge der joh Gemeinde. Zeitlich setzt B. diese Phase etwa im Bereich von der Mitte der 50er bis zum Ende der 80er Jahre des 1. Jhs n. Chr. an (22). Eine mögliche Abfolge verschiedener Gruppen, die zur Entstehung joh Traditionen und Texte führte, sieht B. in den ersten Kapiteln des Johannesevangeliums (Joh) vorgezeichnet: am Anfang stand vermutlich eine judenchristliche Gruppe mit einer davidischen, noch nicht sehr hochentwickelten messianischen Christiologie, wie wir sie in den verschiedenen Bekenntnissen der ersten Jünger aus dem Umkreis Johannes des Täufers in Joh 1,35–51 finden (27). Auf diese judenchristliche Gruppe gehen wohl auch erste Sammlungen von Wundertaten Jesu sowie von Worten Jesu zurück, die beide in der synoptischen Tradition ihre Parallele haben. Garant dieser Überlieferung dürfte der Lieblingsjünger gewesen sein, den B. (wie Schnackenburg gegen seinen Kommentar) nicht mehr mit dem Zebedäiden Johannes (32 f), und auch nicht (gegen Cullmann, zit. S. 34) mit dem Verf. des Evangeliums gleichsetzt, in dem er aber doch (gegen einen Teil der deutschsprachigen Forschung) eine geschichtliche Gestalt sieht. Noch in dieser Phase der Formung der Evangeliumsüberlieferung vermutet B. das Hinzukommen einer weiteren judenchristlichen Gruppe, die durch eine „höhere", d. h. an der Präexistenz Jesu orientierte Christologie, durch eine gewisse Distanz zum Tempel und durch Einfluß samaritanischer Elemente gekennzeichnet ist – letzteres wohl durch zu dieser Gruppe gestoßene Neubekehrte aus samaritanischen Kreisen. So tritt denn an die Stelle einer davidischen eine eher an Mose und der Auseinandersetzung mit ihm gekennzeichnete Christologie. Die Auseinandersetzung mit den „Juden" beginnt, womit wohl nicht nur die Führungsschicht in Jerusalem gemeint ist. Nach Auffassung von B. erschöpft sich auf dieser Stufe noch die Polemik in der Auseinandersetzung nach außen. Ein Kampf verschiedener Gruppen und Christologien, wie er von der deutschen Forschung vielfach angenommen wird, wird abgelehnt (36,52). Schließlich nimmt B. noch auf dieser Stufe und, was wichtiger ist, wohl noch auf palästinischem Boden die Begegnung der joh Gruppe mit Bekehrten aus dem Bereich des Heidentums an. Die Perspektive wird so universaler, die religiöse Sprache so formuliert, daß sie auch den durch den Hellenismus geprägten Hörer und Leser anspricht (57).

Den Übergang zur *2. Phase* markiert der nun schon von seiten der Synagoge (durch die Einfügung der „Verfluchung der Häretiker" in das 18-Bitten-Gebet um 85 n. Chr.) vollzogene Bruch zwischen Christen- und Judentum und die Schriftwerdung der Stoffe des Joh. Eine nun klar umrissene joh Gruppe grenzt sich von drei ebenso klar umrissenen Gruppen von Nichtglaubenden sowie – schwieriger – von drei neben ihr stehenden, aber nicht zu ihr gehörenden Gruppen von an Jesus Glaubenden ab. Zu den ersteren zählt B. „Die Welt", „Die Juden" und „Die Anhänger Johannes des Täufers". Eigentümlich ist an dieser Aufzählung nicht nur die Reihenfolge, sondern auch, daß B. hinter der „Welt" eine konkrete, geschichtlich greifbare Gruppe sieht, die wohl durch das Hinzutreten von Heiden zu den jüdischen Widersachern Jesu und der Gemeinde zustande kam. Zu den rivalisierenden christlichen Gruppen zählt B. „Die

Krypto-Christen", „Die judenchristlichen Kirchen mit inadäquatem Glauben" und „Die Christen Apostolischer Kirchen". Diese Aufzählung hat eine gute Textgrundlage, wenn ihr hier auch nicht im einzelnen nachgegangen werden kann. Differenziert antwortet B. auch auf die Frage „War die joh Gemeinde eine Sekte?" Trotz sektenhafter Züge dieser Gemeinde möchte B. sie doch nicht einfach den Sekten zuordnen, insofern sie mit anderen, apostolischen Kirchen die Gemeinschaft ablehnen würde. Das Bemühen, diese Gemeinschaft zu erhalten, bleibt gerade in der Darstellung des Petrus erkennbar. So hat denn ja auch die „Großkirche" des ausgehenden 2. Jahrhunderts das Joh mit seiner hochentwickelten Christologie und mit seinem sicher nicht ungefährlichen Selbstverständnis christlicher Gemeinden in die kirchliche Glaubensüberlieferung integriert.

Blieb die Darstellung der ersten beiden Phasen noch weitgehend hypothetisch (B. räumt seiner Rekonstruktion bescheidenerweise höchstens 60 Prozent Wahrscheinlichkeit ein: 7), so steht B. mit der Darstellung der letzten beiden Phasen literarisch und geschichtlich auf sichererem Boden. Die *3. Phase* „Die Abfassungszeit der Briefe" wird treffend durch den Untertitel „Innerjohanneische Auseinandersetzungen" gekennzeichnet. Offenbar sind die Briefe kurz nach einem Bruch zwischen zwei rivalisierenden joh Gruppen entstanden. Für den Kreis, dem wir die Briefe verdanken, steht der bekämpfte Gegner nun also drinnen, nicht draußen. Die Auseinandersetzungen waren grundgelegt in unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten und theologischen Unausgeglichenheiten des vorliegenden Joh selbst: ein Gedanke, der mehr einleuchtet als die verbreitete Gegenthese, Außeneinflüsse hätten zur Spaltung der joh Gemeinde geführt. Die Gruppe um den oder die Verf. der Briefe bevorzugte die inkarnatorisch-sakramentale Linie des Joh und den ethischen Appell, vor allem zur Bruderliebe, die Gegenseite betonte auf der Grundlage der Präexistenzchristologie die göttliche Herkunft und den Geistbesitz auch der Gemeindemitglieder und stellte die Ethik zurück. Dennoch dürften die Gegner nach B. die Menschheit Jesu nicht (doketisch) geleugnet haben: sie sprachen ihr nur, wie der Ethik, die Heilsbedeutung ab und bereiteten so einem gnostischen Verständnis des joh Christentums den Weg. Dies wird in der *4. Phase*, im 2. nachchristlichen Jh., erreicht: die Gruppe der Gegner geht offenbar in gnostischen Strömungen auf, die Gruppe des Briefverfassers sucht und findet Anschluß an die apostolische „Großkirche" des ausgehenden 2. Jh.s, die unter der geistigen Führung des Irenäus von Lyon die joh Theologie und vor allem Christologie in ihr Glaubensbekenntnis und -verständnis integriert.

An den Schluß seiner Studie stellt B. eine kurze Auseinandersetzung mit fünf neueren Entwürfen zur Geschichte der joh Gemeinde (J. Louis Martyn, Georg Richter, Oscar Cullmann, Marie-Émile Boismard und Wolfgang Langbrandtner) sowie einen Exkurs über „Die Rolle von Frauen im Vierten Evangelium", der das starke theologische Gewicht von Frauengestalten im Joh auch auf dem Hintergrund gegenwärtiger Diskussionen um die Rolle der Frau in der Kirche herausstellt. –Wie schon angedeutet, scheint mir die Studie B.s an Überzeugungskraft zu gewinnen, je weiter sie voranschreitet. Die meisten Fragen stellen sich darum auf der Ebene der ersten beiden Stufen. Der Verzicht auf die Annahme vorjoh Quellenschriften auf der Stufe I wird sicher von vielen Forschern als gerechtfertigt angesehen werden. Gleichwohl sprechen für die Annahme einer vorjoh „Zeichenquelle" (wie einer Passionsquelle) gute Gründe. Die Christologie der vermutlichen (mündlichen oder schriftlichen) vorjoh Zeichensammlung dürfte doch wohl, wie Joh 2,11 zeigt, derjenigen der Sammlung vormarkinischer Wunderberichte nahegestanden haben und bereits hellenistisch beeinflußt gewesen sein. Dies macht eine Entstehung noch im palästinischen Raum und zu einem frühen Zeitpunkt unwahrscheinlich. Auch das vorjoh Redegut muß schon in einem frühen Stadium hellenistisch-judenchristlich geprägt worden sein. Die Begegnung der joh Gruppe und ihrer Tradition mit dem Heidentum dürfte also kaum erst zu Ende der „ersten Phase" anzusetzen sein. In diesem Zusammenhang ist auch zu fragen, ob nicht – wie manche Autoren, darunter der Schreiber dieser Zeilen, meinen – die Begegnung mit samaritanischen Gruppen auch in einem hellenistischen Großstadtmilieu erfolgt sein kann. Hier dürfte wohl auch, wie Martyn wahrscheinlich gemacht hat, der Konflikt mit den „Juden" seinen Höhepunkt erreicht haben. Beim Übergang zur „2. Phase" erweist sich erneut als Handicap, daß B. von der Annahme literarischer Schichtungen innerhalb des Joh absieht. Vor allem das Gefälle von joh Bearbeitung und nachjoh Redaktion, wie es etwa von G. Richter herausgearbeitet worden ist, verleiht hilfreiche

Perspektiven für die „joh Entwicklungslinie" und macht wohl erst den Übergang zur 3. und 4. Phase verständlich. So scheint dem Rez. etwa das Verhältnis der joh Gemeinde zur „Welt" durchaus nicht einheitlich zu sein, sondern einen Wandel im Sinne einer kontinuierlich wachsenden Spannung der Gemeinde zur „Welt" zu verraten: man mache die Stichprobe und vergleiche daraufhin den Gebrauch von κόσμος im Korpus des Joh, in der ersten und zweiten Abschiedsrede, im Prolog und im Gebet von Joh 17. Zu kurz scheint mir die Auskunft zu greifen, die „Welt" meine bei Joh überhaupt durchgehend eine greifbare soziale Gruppe (die Heiden: 63): ist hier nicht viel eher eine theologische Chiffre gegeben, die in sozialen Gegebenheiten nur einen Ansatzpunkt hat? Solche Fragen sollen den Wert der bemerkenswerten Studie nicht schmälern, sondern nur Ausdruck jenes Dialogs sein, in dem das Werk von B. entstanden ist und von dem es selbst in seinem umfassenden Anmerkungsteil wie in dem erwähnten Exkurs zu neueren Autoren Zeugnis gibt. J. Beutler S. J.

Wolbert, Werner, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7* (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung 8). Düsseldorf: Patmos 1981. 264 S.

„Was kann der Moraltheologe von der Bibel lernen?" Mit dieser Frage geht W. an den umstrittenen Paulustext über die „sexuelle Abstinenz" heran. Es geht ihm dabei um die Formen ethischer Rede, wobei er Paränese und normative Ethik unterscheidet: „Paränese sei die Weise ethischer Rede, die ein sittliches Gebot bzw. Verbot einschärft, die zu einem als sittlich gefordert erkannten Verhalten ermahnt bzw. vor einem als sittlich verwerflich erkannten warnt, die eine bereits geschehene Tat je nach ihrem sittlichen Wert billigt bzw. mißbilligt, die betreffende Person lobt oder tadelt, wobei immer vorausgesetzt ist, daß Subjekt und Adressat in der Beurteilung der betreffenden Handlung übereinstimmen" (18f.). Dabei geht es also um Stärkung im „sittlich *Guten*", das als solches schon erfaßt ist. – Normative Ethik dagegen ist die Bemühung, durch irgendeine Art von „Begründung ... die in der jeweiligen Situation richtige Handlung herauszufinden" (38 f.). Sie will also Unsicherheit in der Erkenntnis beseitigen. Der Verf. zeigt diese Unterscheidung auf an Texten aus dem AT und NT sowie aus Seneca und Philo.

Die Arbeit gliedert sich in 5 Kapitel: 1. Paränese und normative Ethik; 2. Auslegung von 1 Kor 7; 3. Eschatologische Naherwartung und normative Ethik; 4. Zur Bedeutung von ‚Askese' und zur ethischen Rechtfertigung von Verzichten; 5. Autorität Jesu und des Paulus oder die Verbindlichkeit ihrer sittlichen Weisungen. – Die sittliche Botschaft des NT zielt vor allem „auf den moralischen Wert des Handelnden" (52). Überwiegend mahnt Jesus zur rechten Gesinnung. Die sittliche *Güte* liegt ihm zunächst am Herzen. Sittliche Richtigkeit allein reicht nicht aus. So verwundert es nicht, daß wir in den ethischen Aussagen der Bibel „vor allem Paränese antreffen" (42). Dementsprechend sind auch viele biblische ‚Begründungen' sittlicher Weisungen in Wahrheit ‚Motive', welche die Richtigkeit einer Handlung voraussetzen und nun den „sittlichen Wert einer Tat deutlicher vor Augen stellen", „ein tieferes existentielles Engagement beim Tun des Guten ermöglichen" (51.). Ein „Proprium christlicher Ethik" sei „zweifellos die *Motivation* sittlichen Handelns aus der Gegenwart des Heiles" (54). Insofern sei „die Zuordnung des Indikativs zum Imperativ ein Kennzeichen biblischer Paränese" (59). Andererseits lasse sich mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Paränese und normativer Ethik negativ feststellen, daß das Proprium christlicher Ethik „nicht auf dem Feld der normativen Ethik zu suchen" sei (60). Kap. 1 schließt mit einigen „Beispielen für die Verwechslung von Paränese und normativer Ethik" (1 Kor 6,12–20; Röm 13,1–7), um die Wichtigkeit dieser Unterscheidung für Exegese und Moraltheologie in gleicher Weise deutlich zu machen. Mit diesem Rüstzeug geht der Moraltheologe im 2. Kap. an die Exegese von 1 Kor 7, wobei er die Ergebnisse der Exegeten z. T. selbständig weiterführt. Während hinter 1 Kor 5 und 6 ein sexueller Libertinismus zu spüren sei, antworte Kap. 7 auf die „Tendenz zu sexueller Abstinenz", einer „Ausuferung des pneumatischen Enthusiasmus" (73). Sodann kommen die zahlreichen exegetischen Schwierigkeiten dieses Kapitels zur Sprache: Aufgliederung in 2 Teile (1-24: Warnung vor den Gefahren sexueller Enthaltsamkeit; 25–40: der Wert der Ehelosigkeit). Damit ordnet W. die scheinbaren Fremdkörper 7,8 f. und 7,39 f. gedanklich ein. Die Abschnitte 17–24 und 29–31 dagegen erscheinen als „Abschweifung" oder richtiger: „Generalisierung ". Vor allem die Einzelauslegung zeigt anhand der verwirrenden Vielfalt

der Meinungen und Deutungsversuche, wie sehr die Exegese mit diesem Text ringt: καλόν in 7,1; das „Zugeständnis" und der „Wunsch" in 7,6 f.; die Frage nach der „Heiligkeit" in 7,14 und nach der „Rettung des Ungläubigen" in 7,16; das „Bleiben" in 7,17.20,24, insbesondere das „Sklave-Bleiben" trotz Möglichkeit einer Freilassung 7,21, ferner in 7,26: „gegenwärtige" Not dieser Weltzeit oder „kommende Drangsal" des (nahen?) Endes und der „eschatologische Vorbehalt" in 7,29–31; die Ambivalenz der Wörter „sich sorgen" und „gefallen" (7,32–34) und schließlich das „äußerst umstrittene Verständnis der Verse 36–38". Für die Hauptfrage kommt W. zu dem Ergebnis, daß Paulus in 7,1–16.25–28 und 32–40 ethische Argumentation vorlegt (er antwortet auf Fragen!), während die beiden „Generalisierungen" 17–24 und 29–31 als Paränese anzusprechen sind.

Im 3. und 4. Kap. geht W. zwei Motiven besonders nach: Was die Naherwartung betrifft, so ist sie zwar auf die Paränese nicht ohne Einfluß, da sie „zu größerer Entschiedenheit ruft"; wieweit sie aber für die normative Ethik von Bedeutung ist, „muß im Einzelfall geprüft werden" (168 f.). Die Ehelosigkeit könne angesichts der Naherwartung zwar „als Ausdruckshandlung besonders angebracht" sein, aber ihre Deutung als Ausdruckshandlung „hängt selbst nicht von der Naherwartung ab. Daß es allein darauf ankommt, dem Herrn zu gefallen, gilt zu jeder Zeit" (164; Abgrenzung gegen ‚Interimsethik'). So geht dieser Umstand hier nicht innerlich in die Normfindung ein, sondern bleibt paränetischer Natur. – Eine andere Frage, die alle Kommentare durchzieht, ist die nach „asketischen" Tendenzen bei den Korinthern und bei Paulus selbst. In gründlicher Kleinarbeit geht W. den verschiedenen Verwendungen dieses Begriffes nach, wobei er mit den positiven Deutungen beginnt. So gewinnt er ein Instrument, die Ehelosigkeit als „kostspielige Ausdruckshandlung" (189) in ihrem Wesen verständlich zu machen und dies gegen „Askese als negatives Wertungswort" (192 ff.) abzugrenzen. Der Begrtiff wird brauchbar, um im „Verzicht" das rechte Maß und die angemessenen Proportionen zur Sprache zu bringen. Der letzte Teil fragt nach der Verbindlichkeit der sittlichen Weisungen Jesu und des hl. Paulus, u. a. deshalb, weil Paulus sich in 7,10–16 anscheinend nicht ganz an das Wort Jesu hält. Vom Inhalt her wird klargestellt, daß der Unterschied nicht darin liegt, ob eine „transzendentale" oder „kategoriale" Weisung (Schürmann) vorliegt (von denen die erstere – „seid sittlich gut" – in die paränetische Situation gehört, letztere dagegen als Konkretion „eher der normativen Ethik zuzuordnen sei" 203 f.), sondern davon abhängt, ob die Umstände genau erfaßt sind: „Ein konkretes Urteil ist, wenn es richtig ist, an sich genau so verbindlich wie ein allgemeines Urteil" (228; dazu eine sehr detaillierte Abgrenzung gegen ‚gesetzlich'). Der Unterschied zwischen den Weisungen Jesu und des hl. Paulus liege in der Autorität. Vorausgesetzt, daß der Sinn eines Gebotes richtig erfaßt ist, sei die Geltung der Weisungen Jesu unbestritten, während „betreffs der Weisungen des Paulus die entscheidende Frage ist, ob er richtig geurteilt hat". Dies wird daran gemessen, ob eine Weisung „begründet und prinzipiell einsichtig" oder unserem sittlichen Empfinden entgegengesetzt sei (230; 225).

Um mit der Stellungnahme beim letzten zu beginnen: Man wäre dankbar, wenn diese maßgebende „ethische Argumentation" deutlicher als eine vom Glauben *erleuchtete* Erkenntnis abgehoben würde (es geschieht auf S. 240). Der Verf. schließt sich der These an, daß das Proprium christlicher Ethik nicht in bestimmten Inhalten liege und führt dafür eigene Argumente an (60 und 33, anhand der Schleierfrage), aber man fragt sich doch, ob die zweifellos notwendige Differenzierung innerhalb der paulinischen Weisungen auf diesem Wege zu leisten ist. Denn was heißt, daß alle seine Weisungen „einem Nichtchristen prinzipiell einsichtig gemacht werden können" (237), angesichts von 1 Kor 1,18–29 und 2,13 f.? Und daß Paulus sittlich „falsch" und „irrig" geurteilt haben könne (selbstverständlich unter seinen Umständen, vgl. 228 mit 232), führt zu der Frage, worauf sich Inspiration erstreckt. Wäre nicht eher der Ansatzpunkt weiter auszubauen, daß Paulus selbst nicht allen seinen Weisungen das gleiche *Gewicht* gibt? – Die Arbeit ist jedenfalls ein wertvoller Beitrag zum interdisziplinären Gespräch, und auch das „Gespräch mit Paulus", das W. intendierte, ist ihm gelungen (69 f.). Der Exeget wird nach der Lektüre dieses Buches differenzierter von ‚Paränese' sprechen – ein Sammelbegriff, der häufig nicht durchreflektiert ist. Der Wert der Unterscheidung erwies sich besonders auffallend an dem eschatologischen Motiv. Freilich tut man sich schwer, alle ethische Rede auf diese beiden hier beschriebenen Kategorien zu verteilen, da in der Bibel häufig sittliche Normen nur mitgeteilt und vorgestellt werden, ohne als

bekannt vorausgesetzt, aber auch ohne argumentativ begründet zu werden (z. B. Dtn 5,12–15, S. 43; 1 Kor 7,17 a, S. 76 f.). Wenn man eine dritte Kategorie vermeiden will, sollte man dann nicht wenigstens den Begriff „normative Ethik" weiter fassen: ‚*Vorstellen* und/oder Begründen sittlicher Normen', während der Paränese das ‚Einschärfen' vorbehalten bliebe? Die Gegenüberstellung von 1 Kor 6,13–15 mit Röm 6 (62) macht zwar dem Exegeten Freude, aber daß in 1 Kor 6 nur Paränese enthalten sein soll, überzeugt nicht. Paulus setzt sich doch mit einer Anschauung in der Gemeinde auseinander! – Außerordentlich hilfreich sind die Ausführungen über Askese, welche den in der katholischen Tradition üblichen Wortgebrauch darstellen und damit einen gewissen Gegenpol schaffen gegen eine oft sehr negativ gefärbte Verwendung dieses Wortes in der evangelischen Exegese, was häufig zu Sprachverwirrung führt. Insgesamt zeichnet sich die Arbeit aus durch sorgfältige Begriffsklärung und abgewogenes Urteil, woraus beide Zweige der Theologie Nutzen ziehen werden. N. Baumert S. J.

2. Patristik

Filoramo, Giovanni, *Luce e gnose. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo* (Studia Ephemeridis ‚Augustinianum' 15). Rom: Institutum Patristicum ‚Augustinianum' 1980. 165 S.

„Hierüber (d. h. über die Erleuchtung), schreibt Plato in seinem berühmten 7. Brief, gibt es keine Schrift und es soll auch nie eine geben. Denn ihr Sinn ist unsäglich, nie wie andere Wissenschaften mit Worten zu sagen, sondern aus lange währendem Umgang mit der Sache und dem Zusammenleben entsteht plötzlich in der Seele, wie von einem springenden Funken entzündet, ein Licht, das nun sich bereits selber nähren kann" (341 c). Diese nach Platon unsägliche Erleuchtung ist indes einer der zentralsten Begriffe nicht nur seiner eigenen Philosophie, ferner des Neuplatonismus und allgemein der Religionsgeschichte (späthellenistische Mysterienkulte, Buddhismus, Chassidismus, Yoga usw.), sondern auch speziell der jüdisch-christlichen Tradition (prophetische Erleuchtung, frühchristliches Taufverständnis, illuminatio bei Augustinus, Ps. Dionysius, deutsche und spanische Mystik usw.). Seit langem ist bekannt, daß der Begriff der Erleuchtung auch in den verschiedenen Richtungen der Gnosis eine sehr bedeutende Rolle spielte. Vorliegende Studie macht es sich zur Aufgabe, einerseits allgemein den gnostischen Begriff der Erleuchtung zu erhellen und näher zu bestimmen, andererseits verschiedene Typen innerhalb der Gnosis herauszuarbeiten. Entsprechend besteht die Untersuchung aus zwei Hauptteilen, einem ersten, der die Erleuchtung in der sethianischen und ophitischen Gnosis untersucht (43–98), und einem zweiten, der sie innerhalb der Schule des Valentinian analysiert (99–122). Zum Thema hin führt ein einleitendes Kap., das über die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte, den Zusammenhang zwischen Licht und Erkenntnis im Denken der Antike und Erleuchtung im Hermetischen Schrifttum und in der *Pistis Sophia* berichtet (9–42). Das Kapitel über die Erleuchtung in der ophitischen und sethianischen Gnosis analysiert einschlägige Texte, so Irenäus, adv. Haer. I,30,1–2; Apokryphon Johannis; Sophia Jesu Christou; Plotin, Enn. 3,8; 5,8; 2,9. Das anschließende Kap. über die Erleuchtung in der valentinianischen Gnosis befaßt sich im Wesentlichen mit Texten wie den folgenden: Irenäus, adv. Haer. I,13,3; Excerpta ex Theodoto, Evangelium veritatis, Evangelium des Philippus, Tractatus tripartitus usw. – Wie ist nun näherhin die Erleuchtung im Bereich der sethianischen Gnosis zu bestimmen? Die Erleuchtung besteht für den Gnostiker dieses Typs im Grunde in einem Befruchtungsvorgang. Das Pneuma vermittelt dabei das wahre Leben des Pleroma und zwar indem es in Wahrnehmung der männlichen Funktion auf die weibliche Materie Lichtspuren, Samen, Lichtfunken, die die Prinzipien der höheren Welt enthalten, überträgt. Der Gnostiker ist Same Seths in einem substantiellen Sinn. Er hat in sich eine pneumatische Substanz, die lediglich aktiviert, erleuchtet, d. h. befruchtet zu werden braucht, um den Lichtmenschen, der in ihm schlummert, hervorzubringen. Der Lichtbringer aus der höheren Welt bewerkstelligt dies, notwendig, deterministisch, gleichsam mechanisch. In der dem Untergang gewidmeten Welt wird nur der Same Seths, werden nur die Söhne des Lichts, gerettet. Was hier, im Be-

reich der sethianischen Gnosis, zählt, ist die Zugehörigkeit zur Gruppe, ist die Identifikation mit ihr. Im Vergleich hierzu hat in der Valentinianischen Gnosis eine Akzentverschiebung stattgefunden. Die Erleuchtung stellt einen Individuationsprozeß dar. Verlangt ist individuelles Engagement und Bemühen. Der Gnostiker muß die eigene psychische Dimension zu überwinden suchen aufgrund eigener Willensanstrengung und freier Entscheidung. Beschränkt sich die Erleuchtung in der sethianischen Gnosis auf Kosmo- und Theogenese, so verlagert sie sich hier, in der Valentinianischen Schule, zur Anthropologie hin. Diese Akzentverschiebung in der Konzeption der Erleuchtung ergibt sich aus der zentralen Stellung, die der Heilbringer in der Valentinianischen Gnosis einnimmt, die ihrerseits vom Neuen Testament her bedingt ist. – Das Schlußkapitel (123–145) untersucht auf dem Hintergrund der beiden herausgearbeiteten Typen von Erleuchtung die „Illumination in anderen gnostischen Systemen" und unterscheidet dabei zwischen kosmologischer, anthropologischer und eschatologischer Erleuchtung. H. J. Sieben S.J.

Die Gnosis. Dritter Band: Der Manichäismus. Unter Mitwirkung von *Jes Peter Asmussen*, eingel., übersetzt und erläutert von *Alexander Böhlig* (Bibliothek der Alten Welt). Zürich und München: Artemis 1980. 462 S.

Die ‚Bibliothek der Alten Welt' vervollständigt mit vorliegendem dem Manichäismus gewidmeten Band ihre Quellensammlung zur Gnosis (Bd. I: „Zeugnisse der Kirchenväter", 1. Aufl. 1969, 2. Aufl. 1979; Bd. II: „Koptische und Mandäische Quellen," 1971). Die Einleitung gibt bei der Vorstellung der Quellen einen ausgezeichneten Bericht über die verschiedenen Etappen der Erforschung dieser Weltreligion. Es schließen sich Abschnitte über den Lebensweg Manis, seinen Glauben und seine Theologie, eine spezielle Darstellung der manichäischen Ethik und ihre Verwirklichung in der Kirche und eine kurze Vorstellung der kanonischen Schriften an. Zum Schluß geht der Hrsg. auf die durch den Missionswillen bedingte Anpassung des Manichäismus an die verschiedenen Weltreligionen seines Verbreitungsbereiches ein. – Die Quellentexte selber sind auf 7 Kap. verteilt: 1. Aus dem Leben Manis, 2. das manichäische System, 3. die Verarbeitung des Mythos im Lehrvortrag, 4. Ethik, Liturgie und Hierarchie der Manichäer, 5. aus Manis Schriften, 6. Manichäische Hymnen und 7. Abschwörungsformeln gegenüber dem Manichäismus. An die Quellentexte selber, bei deren Auswahl Wert darauf gelegt wurde, „aus allen Literaturgattungen und allen Regionen, in denen der Manichäismus verbreitet war, nicht nur kurze Auszüge, sondern möglichst abgeschlossene Stücke, also z. B. ganze Psalmen und ganze Kephalaia, zu bieten", schließen sich fast 50 Seiten Anmerkungen und eine fast 9seitige „Literaturauswahl" an. Als besonders nützlich erweist sich ein über 80seitiges, hervorragend aufgeschlüsseltes Namen- und Sachregister. Der verantwortliche Leiter der Textsammlung, der international bekannte Gnosisforscher und Herausgeber der Kephalaia, Alexander Böhlig, bietet die Gewähr für die wissenschaftliche Zuverlässigkeit vorliegender Textsammlung.
H. J. Sieben S.J.

Valero, Juan B., *Las bases antropologicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones* (Publicaciones de la universidad Comillas Madrid, Estudios 18). Madrid: UPCM 1980. 398 S.

In seiner Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius „Gnade als konkrete Freiheit", die weit über den Kreis der Patrologen hinaus lebhaftes Interesse fand, hatte G. Greshake 1972 die entgegengesetzten Auffassungen des englischen Mönchs und seines großen Gegenspielers Augustinus im wesentlichen aus dem völlig verschiedenen Lebensgefühl der beiden Kontrahenten abgeleitet. In der epochalen Umbruchsituation dieser Jahre erscheint Pelagius gegenüber dem neuen personalen Subjektivismus Augustins als ein Konservativer, als ein Vertreter der altchristlichen heilsgeschichtlich-kosmologisch orientierten Soteriologie. Ohne Zweifel fällt von dieser ideen- und geistesgeschichtlichen Betrachtung her interessantes Licht auf die beiden Theologen. Aber man wird sich andererseits sehr davor hüten müssen, ihren Antagonismus auf diese verschiedenen Grunderfahrungen zu reduzieren. Andere, wichtige Faktoren, die wohl auch für die kirchliche Verurteilung maßgebend waren, entgehen naturgemäß dieser

Betrachtungsweise. Wie schriftgemäß ist z. B. der theologische Entwurf des Pelagius? Wer von den beiden Kontrahenten hat nun wirklich die paulinische Anthropologie und Soteriologie rezipiert? Obwohl vorliegende These ein umfassenderes Ziel verfolgt als die Beantwortung dieser Frage nach der Paulusrezeption des Pelagius und damit der Schriftgemäßheit seiner Gnadenlehre, so möchten wir doch gerade darin ihren großen Wert sehen, daß sie diese kapitale Frage auf überzeugende Weise beantwortet: von einer Rezeption der entscheidenden Motive paulinischer Anthropologie kann bei Pelagius keine Rede sein!

Der eigentliche Gegenstand der These, sagten wir, ist umfassender. Es geht dem Autor um eine systematische Darstellung der pelagianischen Anthropologie (er nennt sein Projekt vorsichtig „Grundlagen der pelagianischen Anthropologie", weil in seinem Aufriß die seiner Meinung nach für eine Anthropologie unverzichtbaren Kapitel „Gnaden- und Erbsündenlehre" fehlen). Die Natur seiner Textbasis, der *Expositiones XIII epistularum Pauli* (Ausg. A. Souter, 3–539), eben eines Kommentarwerkes zu den Paulusbriefen, bringt es nun mit sich, daß jedes einzelne Element dieser Anthropologie vor dem Hintergrund der Aussage des Paulus selber erhoben wird! Und da werden denn die fundamentalen Diskrepanzen überdeutlich. Immer wieder weist der Autor im Laufe seines Exposés darauf hin, wie Pelagius *seiner* Anthropologie straks zuwiderlaufende Aussagen des Paulus umbiegt und uminterpretiert – und dies in einem Text, der vor die eigentliche Kontroverse mit Augustinus zu datieren ist. Die fundamentale Kategorie, in der Paulus und sein Kommentator divergieren, ist vor allem der Begriff „Fleisch". Ihm widmet V., übrigens ein Schüler von P. Orbe in Rom, entsprechend das erste Kap. seiner sehr gründlichen methodisch überzeugend angelegten und durchgeführten Dissertation. Pelagius entschärft den paulinischen Fleisch-Begriff durch eine geschickte Unterscheidung. Als (abstrakter) Wesensbestandteil des Menschen ist das Fleisch gut. Der Mensch wird Fleisch im pejorativen Sinn, er gerät unter die Herrschaft des Fleisches, ausschließlich kraft seines eigenen freien Willens. Fleisch in der ersten Bedeutung nennt unser Autor Fleisch/Substanz, Fleisch in der zweiten Bedeutung Fleisch/Actio. So wie dieses 1. Kap. aus äußerst minutiösen Bedeutungsanalysen des Begriffs caro und seines Umfeldes („caro" in den verschiedenen Casus, „secundum carnem", „sensus carnalis", „consuetudo carnalis", „concupicentia carnalis" usw.) besteht, enthalten die fünf folgenden entsprechend präzise Begriffsuntersuchungen. Ähnlich wie das Fleisch ist der Geist sowohl Wesensbestandteil des Menschen, als auch actio (opera spiritus, 2. Kap.). Aber Geist ist nicht nur integrierender Bestandteil des Menschen, der den Menschen mehr oder weniger bestimmt, Pelagius kennt den Geist natürlich auch als etwas, das zum Wesen des Menschen hinzukommt. Die dritte Person der heiligen Dreifaltigkeit ist Geist, der auf den Menschen einwirkt, in ihm wohnt, ihm besondere Gaben schenkt (3. Kap.). Der Mensch wird Geist oder Fleisch, je nachdem er sich für die Unterwerfung unter den einen oder anderen Wesensbestandteil entscheidet. Das 4. Kap. untersucht unter der Überschrift „Paradigma und Realisierung" den Menschen, insofern er sich in einer der beiden Alternativen, eben als homo spiritualis oder homo carnalis verwirklicht. Pelagius konzipiert diese Selbstverwirklichung des Menschen keineswegs ahistorisch, sie vollzieht sich vielmehr in drei Heilszeiten (tempus naturae, legis, christianitatis), die sich zwar charakteristisch voneinander unterscheiden, aber kaum die Rolle Christi und des Glaubens gebührend zur Geltung kommen lassen (5. Kap.).

Das letzte analytische Kap. ist dem Herzstück der pelagianischen Anthropologie, seiner Lehre über die Freiheit des Menschen, gewidmet. Verf. unterstreicht hier den soteriologischen Charakter des pelagianischen Freiheitsbegriffs; es handelt sich keineswegs um ein bloß philosophisches Konzept. Das Schlußkapitel faßt die in den langen und manchmal etwas ermüdenden Analysen gewonnenen Ergebnisse in vier Punkte zusammen: 1. ein Abriß des anthropologischen Systems des Pelagius, 2. der antimanichäische Ansatz und Charakter dieses Systems, 3. die Grenzen dieser Anthropologie sowohl was das Geschichtsverständnis angeht als auch die Vorstellung von der Mittlerschaft Christi, die Rolle des Glaubens für die Rechtfertigung, des Heiligen Geistes usw., 4. die Weiterentwicklung über die *Expos.* hinaus und die Reaktion Augustins. Ein gewisses von Augustinus entworfenes Pelagiusbild hat man, so der Autor abschließend, zu Recht als Karrikatur bezeichnet. Aber andererseits kann man nicht sagen, daß der Bischof von Hippo den Mönch völlig mißverstanden hat. Augustinus hat sich in seiner Kontroverse mit Pelagius auf einige wesentliche Punkte beschränkt. Der Grund, weswegen beide Theologen letztlich unvereinbare Standpunkte vertreten, ist nicht ein ver-

schiedener philosophischer Ansatz, sondern geleistete, bzw. nicht geleistete Paulusrezeption. Da diese, weniger durch brandneue, dafür aber solide Ergebnisse sich auszeichnende Studie über eine wichtige Frage christlichen Selbstverständnisses sicher nicht ausschließlich für Pelagiusspezialisten gedacht ist, wäre eine ausführlichere Vorstellung der Textbasis der *Expos.* in der Einleitung (Datierung usw.) sehr wünschenswert gewesen. Vor dem Druckfehlerteufel hat Verf. leider viel zu früh die Waffen gestreckt! H. J. Sieben S. J.

Goetz, Hans-Werner, *Die Geschichtstheologie des Orosius* (Impulse der Forschung 32). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. VI/180.

Die Väter schrieben für ihre Zeit, wie wir für die unsrige. Aber die eine oder andere ihrer Schriften kam erst Jahrhunderte später zu ihrer eigentlichen Wirkung. Ein solcher Spätzünder ist bekanntlich das Commonitorium des Vinzenz von Lerin, praktisch eine Entdeckung des 16. Jh.s. Ähnliches widerfuhr dem Werk eines anderen Zeitgenossen des Augustinus, seinem „Schüler" Paulus Orosius. Dessen *Historiarum adversus Paganos libri VII* (CSEL 5, 1–564) werden zum Geschichtsbuch des Mittelalters schlechthin. Davon zeugen die außerordentlich hohe Zahl der Handschriften, die mittelalterlichen Bibliothekskataloge, vor allem die fleißige Benutzung durch die Geschichtsschreiber, die mit wenigen Ausnahmen (z. B. Regino von Prüm und Bernold von Konstanz) alle auf ihm fußen, davon zeugt schließlich auch seine lobende Erwähnung in den spätantiken und mittelalterlichen Literaturgeschichten. Der Stern des O. beginnt eigentlich erst mit der Aufklärung im 18., und mit der Quellenkritik im 19. Jh. zu sinken. Aber was die Forschung im vergangenen Jh. an ihm rügte, nämlich seine mangelnde Originalität und seine Tendenzschriftstellerei, macht ihn heute gerade interessant, weniger natürlich als Quelle für historische Nachrichten, um so mehr als Zeuge für das Geschichtsbild und -denken seiner Zeit und des Mittelalters, das er entscheidend mitgeprägt hat.

Ziel vorliegender Studie, aus deren Schlußkap. (148–165) wir im vorausgehenden schon referierten, ist die Untersuchung eben dieses Geschichtsbildes, eben dieses Geschichtsdenkens. Verf. absolviert sein Programm in fünf Kapiteln. Im Kap. 1 („Grundtendenzen im Werk des Orosius: die Hist. adv. Paganos zwischen Apologie und Mission", 9–44) behandelt G. den Anlaß für die Abfassung des Geschichtswerks, die Einordnung in die Tradition der Historiographie, die Quellenbenutzung, vor allem aber das eigentliche Ziel und Anliegen, nämlich die Verteidigung des katholischen Glaubens mit Hilfe historischer Argumente und die sich hieraus ergebenden apologetischen Grundtendenzen der Schrift. Das 2. Kap. („Die Grundlagen des Geschichtsablaufs: die Geschichte als Werk Gottes", 45–70) befaßt sich konkret mit dem Gottesbild des Spaniers, seiner Vorstellung vom Geschichtsablauf, das ein Ineinander von göttlichem Heilswirken und menschlicher Sünde darstellt, Gottes Eingriffe in den aktuellen Geschichtslauf usw. Mit diesen mehr allgemeinen Ausführungen zur christlichen Eigenart seines Geschichtsbildes ist dann der Grund gelegt zur Herausarbeitung der spezifisch orosianischen Elemente innerhalb dieses Geschichtsdenkens. Kap. 3 („Der Entwicklungsgedanke in der Geschichte: die Geschichte auf dem Weg zur felicitas", 71–121) geht entsprechend auf die Weltreichlehre des Spaniers ein, seine Auffassung von der heilsgeschichtlichen Rolle des römischen Reiches, sein Kaiserbild und seine Staatsidee, seinen auffallend ausgeprägten Fortschrittsglauben (Rückgang der Unglücksfälle und Friedensideal der tempora christiana), sein Einheitsdenken (Ideal einer Synthese von Römer- und Christentum), seine überaus positive Einschätzung der Gegenwart (Zwar ist es unmöglich ein „Paradies auf Erden" zu verwirklichen, aber im Vergleich mit der Vergangenheit ist die Gegenwart – und zwar wegen des christlichen Glaubens – unendlich glücklicher als alle vergangenen Zeiten!). – Zwei Kap. runden die Studie ab: ein „Ausblick in die Zukunft" (122–135), in dem es konkret um die Haltung des O. zum Kaisertum seiner Zeit und zur Barbarenfrage geht, und ein sehr gelungener Vergleich mit Augustinus (136–147). Bei aller Ähnlichkeit gibt es zwischen dem Afrikaner und dem Spanier tiefgreifende Unterschiede: „Jene unabänderliche Synthese zwischen Römertum und Christentum, die Orosius zum Angelpunkt seines Fortschrittsgedankens und seines historischen Gottesbeweises gemacht hat, ist Augustinus fremd... Augustinus glaubt zwar nicht an einen Untergang Roms, doch er hält ihn auch nicht für unmöglich; anders als Orosius will er sich nicht auf vorausblickende Prognosen

festlegen: der Kirchenvater bleibt damit offener für die Zukunft, während Orosius glaubt, aus dem Ablauf der Geschichte bereits Aussagen über den künftigen Willen Gottes machen zu können, und hier die augustinischen Bahnen verläßt" (144/5). Zurecht hat man in bezug auf O. von einer „Apologie des Konstantinischen Zeitalters" gesprochen, während es Augustinus um eine „Apologie der Kirche" gehe.

Das schmale Bändchen hält, was es in der Einleitung verspricht. Der Forschung größtenteils bekannte Einzelzüge werden in eine einheitliche Perspektive, in ein Gesamtbild eingetragen, das Geschichtswerk des O. von seiner ihm zugrunde liegenden Geschichtstheologie her verständlich gemacht. Die Untersuchung stellt ein Pendant zu Glenn F. Chesnuts nach Anlage und Zielsetzung sehr ähnlicher Arbeit über Eusebius (The first Christian Histories, Paris 1977; vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschr. 54 (1979) (603–604) dar. Was Verf. in bezug auf O., den Vater der lateinischen christlichen Geschichtsschreibung „Geschichtstheologie" nennt, heißt bei dem amerikanischen Historiker in bezug auf Eusebius „Geschichtsphilosophie", bei beiden wird nach dem gleichen gefragt, nach dem der Historiographie zugrunde liegenden umfassenden Horizont. Schade, daß Verf. genannte Studie nicht kannte oder benutzte. Sie hätte ihn sicher zu interessanten Vergleichen zwischen Orosius und Eusebius provoziert!

H. J. Sieben S. J.

Weischer, Bernd Manuel, *Qerellos IV 3: Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien* (Äthiopistische Forschungen 7). Wiesbaden: Steiner 1980. 143 S. mit 4 Tafeln.

Das verdienstvolle Unternehmen der Gesamtedition (äthiopisch) und deutschen Übersetzung des „theologischen Grundbuches der äthiopischen Kirche" (W., OrChr 53[1969]114) wurde schon mehrfach entsprechend der voranschreitenden Publikation vorgestellt, so T. I in ThPh 30(1975)627 (H. Moll); III,IV 1.2 in ThPh 55(1980) 591–594 (A. Grillmeier). Wir können nun T. IV 3 einführen. Entsprechend der Übersicht, die W. S. 7 voranstellt, befinden wir uns nicht mehr in dem ganz ursprünglichen Teil jener Sammlung, die in Alexandrien bald nach dem Konzil von Ephesus in griechischer Sprache gemacht worden ist, sondern – wie schon mit IV 2 – in jenem Abschnitt, der ergänzende Texte zur Grundsammlung hinzu bietet, aber auch vielleicht schon in Alexandrien angefertigt worden ist. In IV 3 werden die NN. 22–25 geboten, eine Homilie des Severian von Gabala, das Glaubenssymbol des Gregorios von Neokaisareia, zwei Melchisedekhomilien des Kyrillos von Alexandrien. Die noch zum Qērellos gehörenden „Endtraktate", die in der Mitte des 6. Jh.s angefügt wurden, umfassen die NN. 26–29, sind aber von W. schon veröffentlicht unter dem Titel: Die äthiopischen Psalmen- und Qērellosfragmente in Erevan, Armenien = OrChr 53(1969)113–158. Das vorliegende Werk bringt einen Anhang I: Die Gregorios (Thaumaturgos-) Auszüge im Hāymānota abaw; im A. II eine Liste alte Wörter des Qerellos; endlich das Register mit dem Index der theologischen Termini und dem Index der Schriftstellen. Die Severianos-Homilie und das Glaubenssymbol des Gregorios sind im griechischen Originaltext vorhanden und vom Hrsg. für die Edition herangezogen worden. Die Einleitung zum ersten Stück, der Homilie des Severian v. G. (19–23), bringt nicht gerade Schmeichelhaftes über die Person des Predigers. Er gehörte „zum inneren Kreis jener infamen Intriganten gegen den Patriarchen (Johannes Chrysostomus), deren Intrigen in der sogenannten Eichensynode im Jahre 403 gipfelten und zur Verbannung und zum Tod des hl. Chr. in Komana in Pontos im Jahre 407 führten" (19). Als Ironie der Geschichtsschreibung führt W. das Synaxar der koptischen Kirche zum 4. September des julianischen Kalenders an: „Obdormitio s. Severiani Gabalorum episcopi, cui Joannes Chrysostomus dum in exsilium mittebatur, suam Ecclesiam commisit" (ebd.). Für seine Ausgabe setzt W. vier Einzelstudien zum literarischen Nachlaß des Severian voraus, zwei von J. Zellinger, je eine von B. Marx und H. D. Altendorf (Diss., bisher nicht im Druck veröffentlicht, mit Korrekturen zu Zellinger; zu unserer Homilie siehe Altendorf 155 f.; 254). Offensichtlich hat W. noch nicht von dem hier vorgestellten Werk von Henning J. Lehmann, Per Piscatores, Kenntnis genommen, worin fünf Severian zuzuweisende Homilien untersucht werden. Zu unserer Homilie hier siehe Clavis Patrum Graecorum II (Turnhout 1974) Nr. 4206, wo ebenfalls Lehmann noch nicht verwertet werden konnte. Zur Überlieferungsgeschichte der Homilia de fide (in s. trinitatem) im griechischen Text (PG 60,767–772) stellt W. S. 23, Anm. 1 fest: „Der

griech. Text sieht mehr aus wie ein Predigtstenogramm als ein ausgefeilter Homilientext. Merkwürdig ist, daß entgegen der sonst in anderen Homilien beobachteten korrekten Wiedergabe theologischer Termini wie *hypostasis, ousia* usw. diese Termini in der Severianos-Homilie meistens ausfallen oder mit sonst ungebräuchlichen Termini.... wiedergegeben werden. Möglicherweise ist die Severianos-Homilie das älteste Stück des Qērellos, das an erster Stelle oder von einem anderen Übersetzer übertragen wurde". Handelt es sich hier also um die auch sonst in der patristischen Homiletik gegebene Differenz zwischen Stenogramm der wirklich gehaltenen Predigt und ihrer Bearbeitung nach rhetorischen Gesetzen für die Publikation (Edition)? Daraus ergäbe sich die Frage: Wurde z. B. in Fällen, wo wir Predigten mit reicherer technischer Terminologie zur Trinitäts- und Inkarnationslehre haben, diese Sprache auch tatsächlich vor dem Volk verwendet oder ist sie erst in die bearbeitete Predigt eingetragen worden? Dies ist nicht ohne Bedeutung für das Verhältnis von Kerygma und Reflexion oder von „Volkshomilie" und „Sprache für Gebildete". Hier wäre noch ein reiches Gebiet für die Erforschung der Glaubensverkündigung in der patristischen Zeit.

Das zweite Stück, das W. bietet, das Glaubenssymbol des Gregorios Thaumaturgos (Q. Nr. 23, S. 69–77) ist noch Gegenstand einer Diskussion um seine Echtheit. Luise Abramowski, Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit, in ZKG 87(1976)145–166 leugnet diese kategorisch. Mit R. Hübner möchte W. vorsichtiger urteilen: „Möglicherweise stammt der Grundstock des Symbols aber doch von Gregorios Thaumaturgos, während im vierten Jahrhundert der dritte Teil des Symbols überarbeitet – wie auch aus den verschiedenen Lesarten des griechischen Textes...geschlossen werden könnte – und der vierte Teil dem Symbol angefügt wurde„ (70). Von besonderer Bedeutung sind die beiden Melchisedekhomilien des Kyrillos von Alexandrien (NN. 24 u. 25; S. 83–97, bzw. 99–117; Text). Wie die Clavis Patrum Graecorum III(1979) schon für Nr. 5339 aus Qērellos IV 1(155–169) vervollständigt werden kann, so nun auch Nr. 5280 durch die eben gemachten Angaben. Die beiden Texte sind um so wertvoller, als der griechische Text verloren gegangen ist (wie überhaupt viel aus dem homiletischen Gut Kyrills), und keine andere Übersetzung davon erhalten ist. Mit diesen beiden Homilien wird also das patristisch so beliebte Thema „Melchisedek" bereichert. „Die Homilien passen inhaltlich zum zweiten Buch der ‚Glaphyra in Genesim' (=PG 69,84C–109D) und sind wahrscheinlich im selben Zeitraum wie diese, d. h. vor 429, entstanden" (79). Bekanntlich waren ja viele Melchisedekspekulationen schon seit dem 2. Jh. im Orient im Umlauf und dies besonders in Mönchskreisen. Beide Homilien gehen nun darauf ein: „In der ersten Homilie legt er (Kyrill) die verschiedenen, zum Teil häretischen Meinungen dar, in der zweiten versucht er, die ‚rechte' Lehre über Melchisedek zu erläutern" (ebd.). Dankenswerterweise gibt W. einen kurzen Überblick über diese Spekulationen und verweist dabei auf die neuere Forschung von H. Stork, der drei Typen dafür unterscheidet, und von O. Hesse, Marcus Eremita und seine Schrift „De Melchisedech" = OrChr 51(1967)72–77.

So sehr der 1. Teil des Qērellos als alexandrinische Sammlung zum Konzil von Ephesus christologischer Natur ist, so enthält der 2. Teil (NN. 19–25) „Zeugnisse des orthodoxen Glaubens, die aus anderen Gründen, etwa wegen des Arianismus in Südarabien zugefügt wurden, oder eben indirekte Zeugnisse für die Konzilien von Nizäa und Ephesus", wobei W. als Möglichkeit aufrecht erhält, daß dieser 2. Teil schon in Alexandrien der griechischen Vorlage angefügt worden ist (OrChr 52[1968]126). Bei den letzten im 3. Teil angefügten Stücken (NN. 26–29) kann dies nicht der Fall sein (ihr Text in OrChr 53[1969]152–158). Im letzten Stück „Glaubenstraktat mit antihäretischem Anhang" (N. 29, a. a. O. 155–158, Übers.) wird sogar gegen Severus von Antiochien polemisiert, allerdings unter falschen Voraussetzungen für seine Lehre. Richtig stellt W. in OrChr 52(1968)130 fest, daß insgesamt im Qērellos eine Christologie vorgetragen wird, die rein „cyrillisch" ist. „Die frühe äthiopische Christologie ist also nicht als monophysitisch (etwa im severianischen Sinn) zu bezeichnen, sondern entspricht durchaus der in Chalzedon definierten Lehre, selbst wenn das Konzil von Chalzedon im (später angefügten) häresiologischen Abriß des Qērellos aus verständlichen terminologischen Gründen als nestorianisch bezeichnet wird. Die äthiopische Kirche ist in ihrer Lehre aber nicht als antichalzedonisch, sondern vielmehr als achalzedonisch zu bezeichnen" (ebd.). Mit einem Zitat aus E. Hammerschmidt spricht W. von einer im wesentlichen orthodoxen, d. h. der reichskirchlichen Lehre entsprechenden Auffassung

über die Menschheit Christi, die sich im Geist und in der Formel des Kyrillos von Alexandrien bewegt (aus E. H., Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen, Wiesbaden 1967, 110). Es wäre von großer Bedeutung, sowohl die Vor- als auch die Nachgeschichte des Qērellos noch mehr kennenzulernen, was die Beziehung zwischen Alexandrien und der äthiopischen Christologie betrifft. Zur Vorgeschichte siehe jetzt den bedeutsamen Abschnitt bei Françoise Thelamon, Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'„Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée, = Etudes Augustiniennes (Paris 1981), Chap. premier: L'introduction du christianisme dans le royaume d'Axoum, pp. 37–83, wo von der Weihe des Bischof Frumentius durch Athanasius für Aksum die Rede ist. War es Nachwirkung des Qērellos als des „grundlegenden Handbuchs der äthiopischen Kirche" und seiner christologischen Orientierung, daß schon auf der zweiten „Inoffiziellen Konsultation zwischen Theologen der altorientalischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche", *Pro Oriente*, Wien 3. – 9. Sept. 1973, der Vertreter der Äthiopischen Kirche , der unvergeßliche, leider bald darauf in den äthiopischen Wirren umgekommene Abba Samuel M. Th. Sc., Bischof von Kembata, Kaikotsch und Butagira, Generalsekretär der Heiligen Synode und Haupt des Kirchlichen Außenamtes in Addis Abeba, als erster den Vorschlag machte, schon *offizielle* Einigungsgespräche mit der römisch-katholischen Kirche aufzunehmen? Vgl. A. Grillmeier, Christen aus Ost und West, in: Pro Oriente, Konziliarität und Kollegialität etc., Innsbruck 1975, 42–47, bes. 45. Dieser Bericht über ein für die Äthiopische Kirche so bedeutsames Werk, das uns B. M. Weischer mit hervorragender Sachkenntnis zugänglich gemacht hat, sei dem Andenken dieses bedeutsamen Bischofs und Ökumenikers gewidmet. A. Grillmeier S. J.

Klum-Böhmer, Edith, *Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V. und VI. Jahrhundert.* München-Wien: Oldenbourg 1979. 83 S.

Verf. bekennt sich als Schülerin von A. Dempf, der sie zu dem genannten Thema angeregt hatte, und kann damit gewiß auf eine gute geistesgeschichtliche Schulung verweisen. Es geht ihr darum, das sog. Trishagion, verbunden mit der theopaschitischen Formel („Einer aus der heiligen Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden") als ökumenische Einigungsformel zu empfehlen. Sie rennt damit aber eigentlich offene Türen ein. Wohl war der „ökumenische" Wert dieser Formel im 6. Jh. umstritten und mußte darum von Kaiser Justinian in seinem Brief vom 9. VII.520 an Papst Hormisdas eigens hervorgehoben werden (papam rogat, ut *ad perfectam ecclesiarum unitatem* duo praestet, nempe, ne cogat alios praeter haeresis auctores nominatim damnari, et ut decernat num Christus recte dicatur ‚unus de trinitate in carne passus') (Collectio Avellana N. 196; siehe Fr. Glorie, Maxentii... necnon Ioannis... Opuscula = CCL LXXXVA, Turnholti 1978, p. XXV–XXXV). Aber schon im 6. Jh. war sie angenommen. Auf den seit dem Vaticanum II mit den Ostkirchen in Wien, Rom und Kairo geführten Gesprächen taucht diese Formel nicht als diskussionsbedürftiges Streitobjekt auf. Trotz Vermittlung eines gewissen Überblicks über die Problematik zeigt die Schrift, daß die Autorin weder die patrologischen, noch die liturgiegeschichtlichen Voraussetzungen besitzt, um das Thema sauber und fruchtbar behandeln zu können. Dem Text fehlt die distinguierende Einzelanalyse. Viele Ungenauigkeiten haben sich eingeschlichen. Die Anmerkungen, z. B. S. 1–3 u. ö. beweisen, daß die Verf. etwa mit der großen Sammlung von Migne, Patrologia graeca, nicht umgehen kann. Siehe z. B. die Anm. 2–20! Vor allem aber sind die einzelnen dogmengeschichtlichen Unterschiede, etwa Apolinarius-Cyrill, Chalcedon und Henotikon, ungenügend erfaßt. Soweit Zutreffendes gesagt ist, stammt es meist aus E. Schwartz, Publizistische Sammlungen (1934) oder J. Lebon, Le monophysisme sévérien (1909) als Quellen. Aber auch sie sind nicht immer richtig ausgewertet, so z. B. wenn Verf. in Severus von Antiochien die Formel von der „energeia theandrike", unter Berufung auf J. Lebon findet. Dieser weist aber ausdrücklich dies gegenüber F. Loofs zurück. Mancher Widerspruch gegenüber Schwartz, z. B. bezüglich der Synode von Herakleia (65), ist nicht beachtet. Man kann nachweisen, daß Eutyches nicht nach Jerusalem zu Hesychius gekommen ist (24). Die Bibliographie (72–78) müßte durchforstet und in Einzelfällen berichtigt werden, wie auch nicht wenige Anmerkungen (neben den oben genannten). A. Grillmeier S. J.

Fenz, Augustinus Kurt, *Der Daniel-Memra des Simeon von Edessa. Die exegetische Bedeutung von BrM 712 Add 12172 Fol 55b–64b.* Fototechnische Wiedergabe, Übersetzung und Erklärung seiner alttestamentlichen Grundlage (Heiligenkreuzer Studienreihe 1). Heiligenkreuz: Verein der Heiligenkreuzer Hochschulfreunde 1980. 272 S.

Das Vorwort macht darauf aufmerksam, daß die vorliegende Arbeit nur einen Auszug aus einer 1972 abgeschlossenen Habilitationsschrift für die Universität Wien darstellt. In ihrem Mittelpunkt steht eine bisher unedierte, didaktisch-erzählende Rede (Memra) des Symeon von Edessa (6. Jh.) über das Buch Daniel, zu der es in der syrischen Exegese keine Parallele gibt; inhaltlich und formal ist der Abstand zum Danielkommentar Ephräms des Syrers beträchtlich. Um Kosten zu ersparen, ist der fototypischen Wiedergabe der Handschrift des Britischen Museums die parallellaufende deutsche Übersetzung der 528 Verse gegenübergestellt (15–53). Auf kurze Erklärungen zur Handschrift und literarischen Eigenart des Werkes folgt eine Einzelerklärung aller kommentarbedürftigen Verse in verschiedenen Durchgängen, mit mehreren geschichtlichen Exkursen (69–187). Drei Tabellen zu den vorkommenden Begriffen und drei weitere zum historischen Umfeld des Werkes (189–213), Register zu Sachen, Namen und biblischen Stellen sowie eine Literaturliste mit Abkürzungsverzeichnis (214–272) runden die Studie, den Eröffnungsband einer nicht näher vorgestellten Reihe, ab. – Eine eigentliche kritische Besprechung ist hier nicht möglich; doch hätte man den Erklärungsteil für den angeblich angezielten Nichtfachmann sicher noch übersichtlicher und knapper gestalten können. G. Podskalsky S. J.

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. u. 8. Jh.s. Zum 1. Male vollst. hrsg. u. unters. von *Franz Diekamp.* 2. Aufl. mit Korrekturen und Nachträgen von Basileios Phanourgakis, hrsg. von Evangelos Chrysos. Münster: Aschendorff 1981. 389 S.

Die berühmte Edition eines der bedeutendsten Florilegien der griechischen Väterzeit durch Fr. Diekamp v. J. 1907 bedurfte dringend eines Neudrucks, da das Werk schon lange vergriffen war. Um die Kosten niedrig zu halten, haben Bearbeiter, Hrsg. und Verlag sich dazu entschieden, durch einen Anhang (368–386) mit den entsprechenden Abkürzungen (387–389) das Werk auf den neuesten Stand der Forschung, besonders was Hinweise auf neue Quelleneditionen und Echtheitsfragen anbetrifft, zu bringen. Am Rand des Apparats des Nachdrucks wird der Benützer jeweils durch ein besonderes Kleinquadrat auf entsprechende Ergänzungen aufmerksam gemacht. Auch die Einführung D's wird ergänzt, was v. a. die Erforschung der benutzten Codices anbetrifft, wie auch den Stand der besonders durch M. Richard in Gang gekommenen Fortführung der Florilegienforschung, bzw. von Editionen. Hier könnte natürlich inzwischen schon manch neues Werk angeführt werden. Hervorgehoben seien für S. 368/9 (zu Diekamp, S. LXXXXVII) das Erscheinen der dort schon angekündigten Edition des Anastasius Sinaita, Viae Dux durch K.-H. Uthemann (Turnhout 1981). Hier ist die Beziehung zwischen Anstasius S. und der Doctrina PP. im Index Fontium, S. 403 f., ausführlich belegt. Die Herausgeber befürworten (396) die Autorschaft des Anastasius Apokrisiarius für das Florileg, worauf schon D. zögernd aufmerksam gemacht und J. Stiglmayr in BZ 18 (1919) 14–40 nachdrücklich hingewiesen hatte. Siehe zuletzt U. Riedinger, Konzilsakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter: AHC 9(1977)257, Anm. 14. An neuen Editionen waren zu nennen bes. Schwartz, ACO., Ettlinger, Der „Eranistes" Theodorets, B. Kotter f. Joh. Damascenus; Richard-Aubineau f. Johannes Caesariensis: Henry f. die „Bibliothek" des Photius. Für S. 359 wäre noch zu verweisen auf CPG III, 6920–1 (Pamphilus Theologus), sowie auf S. Helmer, Der Neuchalkedonismus (Bonn 1962)225–235. Als sehr nützlich erweist sich auch im Index der erwähnten Edition Uthemanns für Anastasius Sinaita das Stichwort „Florilegia". Die Zueignung von Texten an Eulogius, den melkitischen Patriarchen von Alexandrien (vgl. CPG III,6971–6976) durch die Doctrina PP. ist kritisch gesichtet worden durch M. Richard und B. Kotter, was in der neuen Edition vermerkt ist. Vgl. S. 374 (zu Diekamp, p. 69,XIV), S. 381 (zu D., p. 193–198), S. 382 (zu D. p. 214 u. 220). Die Ergänzungen betreffen durchwegs den Apparat Diekamps, mit Ausnahme von p. 29,XV (Lemma; s. Anhang 271) und p. 315, lin. 9 (Anhang 385): Ausfall von „kai tes eikonos". Bearbeiter und Verleger verdienen den Dank aller Benutzer der Edition Diekamps.
A. Grillmeier S. J.

Puzicha, Michaela, *Christus Peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche* (Münsterische Beiträge zur Theologie 47). Münster: Aschendorff 1980. XII/200 S.

Daß es an Studien zur altchristl. Fürsorge an den Armen, Fremden, Witwen und Waisen, soweit es sich um anstaltliche Einrichtungen handelt, nicht mangelt, ist bekannt; es genügt der Hinweis auf Forscher wie W. Liese, G. Uhlhorn, A. Harnack u. a. m. Desgleichen ist die heidnisch-jüdische Umwelt mit ihren analogen Bemühungen um Wohltätigkeit und Armenfürsorge hinreichend erforscht. Als Repräsentant für viele sei H. Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939; Reprint Groningen 1967) erwähnt. Das Neue in der Themenstellung der vorliegenden, aus der Schule des Münsteraner Kirchenhistorikers B. Kötting hervorgegangenen Studie besteht nicht nur in der Eingrenzung auf die von den Christen geübte Gastlichkeit, sondern mehr noch in dem Nachweis, in welcher Form und aus welchen Motiven heraus in der jungen Kirche die *private* Caritas betrieben wurde. Zu diesem Zweck befragt P. vor allem die patristische Predigt-Literatur sowohl des Ostens wie des Westens. Als Schlüsseltext hat sie die Gerichtsparänese in Mt 25, 31–46 genommen. Bei der Aufspürung der einschlägigen Belege hält Verf. sich für die griechischen Väter an die Werke von G. Zaphiris und E. Massaux, während für den Bereich der lateinischen Überlieferung das Vetus-Latina-Institut in Beuron die nötigen Auskünfte lieferte. – Ähnlich wie die *Praxis* der altchristl. Gastfreundschaft auf dem Hintergrund der vor- und außerchristl. Praxis zu sehen ist, so muß auch die Herausarbeitung der Motivationen auf diesen Zeithintergrund achten. Mit Recht legt Verf. besonderen Nachdruck auf die Klärung der Frage, ob die Väter eine „genuin christliche Begründung des wohltätigen Handelns" kannten. Die Antwort sieht sie in dem von den Vätern praktizierten Rückgriff auf die Christologie. Das Ergebnis der Studie ist die Herausarbeitung „eines differenzierten Bildes altchristl. Spiritualität und Ethik, dessen Impulse auch für heutiges Handeln aus der Nächstenliebe wegweisend sind" (5).

Nach dieser Überschau des Ganzen noch einige Hinweise auf interessante Einzelergebnisse. In Teil I, „Paränese zur Gastfreundschaft", unterstreicht P. die Tatsache, daß „Barmherzigkeit und Wohltätigkeit *nicht* erst mit dem Christentum in die antike Welt gekommen ist" (6). Das hatte H. Bolkestein seinerzeit schon betont und damit die gegenteilige Behauptung von G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der Alten Kirche, I (Stuttgart 1882) als apologetische Übertreibung ausgewiesen (6). „Philanthropie und Humanität" sind keine Erfindungen der Christen (7). Originell ist nicht die im Mt 25 beschriebene *Praxis* der Nächstenliebe, sondern die in Mt 25,40 dargebotene Motivation. Zu notieren ist auch der Hinweis, daß in den frühen nachapostolischen Quellen Mt 25 zumeist als Beweis für die Wiederkunft des Herrn zitiert wird; erst seit den frühen Alexandrinern begründet man mit diesem Text die Pflicht zur Wohltätigkeit. – Der Durchblick durch die Rolle der Gastfreundschaft in der Antike (8–11) erinnert an mancherlei Präambeln zur christl. Caritas: Bei den Griechen hatte die Gastfreundschaft einen hohen Rang im Tugendgefüge – aber sie war primär nicht auf die „Armen" bezogen, sondern „Tat gegenseitiger Hilfeleistung, die in der Regel den Angehörigen derselben Gesellschaftsschicht zukommt" (9). Die Praxis der Gastfreundschaft in Privathäusern war ein entscheidendes Hindernis bei der Entwicklung der gewerbsmäßigen Fremdenaufnahme. – Im Judentum wurde die Gastlichkeit vor allem als Werk der Barmherzigkeit und daher an Armen und Fremden geübt. Ein Motiv hierfür war die Erinnerung an die Zeit, in der Israel als Fremdling in Ägypten war; aber auch der Gedanke, daß Gott selbst im Fremden begegnet, spielte eine Rolle (10f.). – Bei der Klärung des zentralen Begriffs „des Fremden" weist P. darauf hin, daß in der griechisch-römischen Antike der „Fremde" nie dasselbe ist wie der „Arme"; dagegen überwiegt dies Moment im Judentum (16). Überraschend ist die Feststellung, daß in den patristischen Kommentaren zu Mt 25,35 die Fremden immer nur Glaubensgenossen sind, nie Juden, Heiden und Häretiker (17). Mag Chrysostomus in seinem Galaterkommentar den „Fremdenbegriff" auch auf Juden und Heiden ausdehnen, so wird diese Ausweitung in den Väter-Homilien zu Mt 25,35 nie gemacht. „Für das altchristliche Bewußtsein ist von vorneherein auszuschließen, daß sich Christus mit anderen als mit seinen Gläubigen identifiziert" (21). Ebenso ist zu beachten, daß die „Fremden" in den Väter-Homilien immer „Arme" sind; „peregrini" und „pauperes" sind eine Tautologie. – Zur Klärung des Begriffes „arm" bemerkt P.: In der heidnischen Antike ist Armut ein Unglück, eine Erniedrigung und sittliche Gefährdung eines Menschen. Im (späten) Ju-

dentum begegnet eine zwiespältige Einschätzung: Neben der „Armutsfrömmigkeit" steht die Verachtung der Armut; denn sie hindert am Studium der Thora und verzögert so die Ankunft des Messias (26). Das NT und die Urkirche haben ein differenzierteres Verständnis von Armut, als man es gemeinhin annimmt. Es sind sehr unterschiedliche Akzente, wie sie bei Paulus und im Jakobusbrief aufklingen; und während bei Klemens von Alexandrien die Armutsmystik hinter den negativen Aspekten zurücktritt (25), sind in den Väter-Kommentaren zu Mt 25 die Armen die wirklichen Bettler, die Mitglieder des „freien Hungerproletariats", das seit d. J. 250 durch „die zunehmende Verelendung" entstand und zu einer Massenarmut führte. Dieser Not begegnete die Kirche mit der Errichtung vielfältiger Institutionen. Aber viele Väter sahen solche Einrichtungen als notwendiges Übel an und drängten um so eindringlicher auf die Bewährung der privaten, jedem Christen aufgetragenen Hilfe (37; 39). Denn – so argumentierten sie – in Wirklichkeit sind die Armen die Gastgeber und Wohltäter. Nur weil es die Armen gibt, an denen die Reichen ihre Liebe üben können, haben die Reichen im Himmel überhaupt eine Hoffnung (44–46). – Mit solchen und ähnlichen Überlegungen ist bereits auf die Thematik des II. Teils der Studie, „Die Motivationen altkirchlicher Barmherzigkeit im Zusammenhang der Auslegung von Mt 25", angespielt. Hier geht es um drei Grundideen: Einmal um die anthropologische Begründung (aus der Gleichheit der Menschen; aus der Dankbarkeit gegen Gott; aus der Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit); sodann um die christozentrische Begründung, die sich an der Identitätsaussage in Mt 25,40 ausrichtet; und endlich die eschatologische Motivation (das drohende Gericht über die Werke als Begründung der Barmherzigkeit).

H. Bacht S. J.

3. Theologie-, Kirchengeschichte

Overath, Joseph, *Joseph Ignaz Ritter (1787–1857).* Sein Wirken als Kirchenpolitiker und seine Bedeutung als Kirchenhistoriker (Europ. Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 131) Frankfurt/M.: Peter Lang 1979. 305 S.

Der im Jahr 1980 verstorbene Altmeister der katholischen Kirchengeschichte, Professor H. Jedin, hatte in den beiden letzten Jahrzehnten seine Aufmerksamkeit vordringlich auf die Erforschung der schlesischen und vor allem Breslauer Kirchengeschichte gerichtet. Im Rahmen dieser Studien veröffentlichte er auch mehrere Beiträge über den Mann, dem die hier zu besprechende Monographie gewidmet ist: Joseph Ignaz Ritter (1787 – 1857). Sicher wäre es unangemessen, wollte man Ritter plötzlich eine Größe und Bedeutung zuschreiben, die ihm nicht zukommt. Aber wenn man sein Leben und Wirken auf den Hintergrund der verworrenen und oft so trostlosen Zeit zwischen 1800 und 1850, zwischen Revolution und scheiternder Restauration, projiziert, kann man ihm einen Hauch echter Größe nicht absprechen. Um so verwunderlicher ist es, daß es bislang an einer umfassenderen Biographie gefehlt hatte, die sowohl den Gelehrten als auch den Kirchenpolitiker ins rechte Licht setzt. Diesem Desiderat kommt die vorliegende Studie entgegen, die eine Überarbeitung der im Jahre 1978 in Bonn vorgelegten Dissertation darstellt, die unter der Leitung von Professor B. Stasiewski entstanden war. Grundlage bildet nicht nur das 39 Titel umfassende Oeuvre Ritters, darunter an erster Stelle das in sechs Auflagen erschienene „Handbuch der Kirchengeschichte", sondern auch die Erforschung zahlreicher Archive im In- und Ausland, darunter auch das Diözesanarchiv in Breslau (jetzt: Wroclaw). Das Ergebnis dieser vielfältigen Bemühungen und Forschungen ist zwar nicht die erhoffte Biographie Ritters, aber es sind wertvolle und hilfreiche Vorarbeiten geleistet. Nach einem wohl zu kurz gehaltenen Überblick über den „Stand der Forschung" (37 – 39) bieten die Abschnitte 2 – 4 eine mehr chronologisch angelegte Übersicht über die drei großen Phasen im Leben Ritters: die Jugend- und Kaplansjahre zwischen 1787 und 1823 (41 – 45), die Bonner Zeit 1823 – 1830 (47 – 64) und die Breslauer Jahre 1830 – 1857 (65 – 122). Demgegenüber sind die beiden letzten Abschnitte mehr systematisch geordnet: „Ritter in den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit" (123 – 162) und „Ritters Wirken als Theologe" (163 – 189). Schon diese Übersicht läßt vermuten, daß die Gesamtanlage

Überschneidungen und Wiederholungen geradezu unvermeidlich macht. Eine Gliederung nach dem Schema „Der Mann und das Werk" wäre wohl hilfreicher gewesen. – Ein paar Hinweise zu einzelnen Kapiteln seien gestattet: Ritter wurde am 12. April 1787 in dem kleinen Dorf Schweinitz bei Grünberg geboren. Der Vater war Lehrer. Nach damaligem Brauch wurde der Junge mit 5 Jahren eingeschult. Die höhere Schule besuchte er in Glogau. Die Formulierung: „Dort besaßen die Jesuiten ein Kolleg" (41) ist irreführend: Friedrich II. hatte die Jesuiten nur bis 1776 bestehen lassen. Dann ließ auch er sie fallen. Die Patres konnten als Weltpriester und als Staatsdiener ihren Schuldienst weiter betreiben: vgl. H. Hoffmann, Die Jesuiten in Glogau, Breslau 1926. – Die Ausführungen O.s über die Studienzeit Ritters sind reichlich kurz geraten (41 – 42). Mit Betroffenheit liest man, daß Ritter sich später beklagen mußte, er habe während seiner Studienjahre keine Dogmatik gehört (42). Nach der Priesterweihe i. J. 1811 wurde Ritter für 12 Jahre Kaplan, erst in verschiedenen Orten Schlesiens und dann von 1818 bis 1823 an der Hedwigskirche in Berlin. Trotz der vielfältigen Seelsorgsverpflichtungen fand er Zeit, „zahlreiche Vorlesungen an der Berliner Universität zu besuchen" (43); er studierte klassische Philologie bei F. A. Wolf und A. Boeck und evangelische Theologie bei F. Schleiermacher und A. Neander. Als Frucht seiner Berliner Studien legte er im Jahre 1821 eine kommentierte Übersetzung der Schrift „Über das Priestertum" des Johannes Chrysostomus vor. Zwei Jahre später erhielt er den Ruf als Professor für Kirchengeschichte und Patrologie an die Bonner Universität. Daß er gleich das Ordinariat erhielt, dürfte er wohl der Gunst des einflußreichen Geheimrates Schmedding verdanken, bei dem er als Hauslehrer tätig gewesen war. Im gleichen Jahr erfolgte die feierliche Promotion und auch die Habilitation. Der Leser vermißt in dem Bericht über diese Vorgänge eine Erklärung, wieso Ritter 1823 in Bonn promoviert wurde, wenn zuvor gesagt worden war, daß die Breslauer Fakultät die Chrysostomus-Arbeit „als theologische Promotion anerkannt hatte" (44); die Beantwortung dieser Frage, hätte dem Verf. Gelegenheit geboten, die strittige Frage nach dem Promotionsrecht der Breslauer katholisch-theologischen Fakultät darzulegen, die bekanntlich unter Fürstbischof Förster zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen der Fakultät und dem Oberhirten führen sollte. – Bei der Darlegung des „Verhältnisses Ritters zu seinen Bonner Kollegen" kommt Verf. auf die Beziehung zu G. Hermes zu sprechen. Hier ist es wichtig zu hören, daß Hermes an Ritter seine übertriebene Sympathie für die Berliner Behörden und für die Preußen kritisierte. Diese propreußische Einstellung nahm Ritter auch nach Breslau mit (54). Bedenkenswert ist das, was Verf. über Ritters Bemühungen über die Neuorientierung der Universitätsseelsorge schreibt (56 – 58); manche der Anregungen Ritters klingen geradezu modern. – Trotz seiner Beanspruchung durch die Vorlesungen und die zusätzlichen Seelsorgsarbeiten fand Ritter in Bonn die Zeit zu verschiedenen Veröffentlichungen, vor allem zur Herausgabe seines „Handbuches der Kirchengeschichte", das seinen Namen weithin bekannt machte. In dem Abschnitt über „Freunde und Bekannte in Bonn" ist dem Verf. leider ein Irrtum unterlaufen: Der mit Ritter seit der Bonner Zeit befreundete Hüffer, der ihn auch mehrmals in Breslau besuchte, ist nicht der Münsteraner Oberbürgermeister Johann Hermann Hüffer, sondern dessen Sohn, der Professor Hermann Hüffer (64; vgl. dazu Herm. Hüffer, Lebenserinnerungen, hrg. von E. Sieper, Berlin 1912, 48 u. 81). – Verständlicherweise drängte es Ritter schon früh nach Breslau zurück, aber auch das Berliner Ministerium legte Wert darauf, die verfahrenen Zustände an der Breslauer Universität durch Erneuerung des Professorenkollegiums zu sanieren. Mit Ritter kamen noch andere Professoren, vor allem der Bonner Philosoph und Hermesanhänger P. J. Elvenich. 1830 wurde Ritter das Ordinariat für Kirchengeschichte übertragen. Der Neuanfang war nicht leicht: erst wehrte sich der Fürstbischof und dann die Breslauer Fakultät gegen Ritter. Dieser seinerseits suchte seine Stellung durch „Einschleusung" von befreundeten Dozenten zu festigen. Unter diesen ist an erster Stelle J. B. Baltzer aus Andernach zu nennen, der damals noch, wie Elvenich , begeisterter Hermes-Anhänger war. Daß mit diesen Freunden und Mitarbeitern alle Nöte der Hermesianer – und später der Güntherianer-Krise nach Breslau kommen würden, konnte Ritter nicht ahnen. Die Breslauer Lehrtätigkeit wurde zwischen 1843 und 1845 dadurch unterbrochen, daß Ritter die Amtsgeschäfte eines Kapitelvikars wahrnehmen mußte; gleichzeitig geriet er in Berlin in Ungnade, weil er in der Mischehenfrage nicht nachgeben wollte (76 f.). Der Konflikt endete mit der Rehabilitierung Ritters durch Berlin (80). Bemerkenswert ist, daß der Gedanke an eine deutsche Theologenversammlung, die dann 1863 in Mün-

chen stattfand, bereits 1849 zwischen Döllinger und Ritter erörtert wurde (80 f.). Man wollte bereits 1851 oder 1852 in Münster oder Erfurt tagen. Die Sache zerschlug sich dann doch. Die Tätigkeit Ritters als Kapitelvikar nach der Abdankung des Fürstbischofs L. von Sedlnitzky wird von O. zurecht ausführlich behandelt (89 – 100). In die große Politik wurde Ritter gezogen, seit er im Jahre 1849 als Abgeordneter in die Kammer in Berlin und Erfurt gewählt wurde (111 – 116). – In dem Abschnitt über Ritters Rolle in den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit wäre vor allem seine Stellung zum Hermesianismus (123 – 134) zu bedenken... Doch wir müssen hier abbrechen. Fügen wir noch hinzu, daß der Studie sowohl eine Übersicht über Ritters Schriften wie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis beigegeben ist. Bedauerlicherweise fehlt ein Personen- und Sachregister. – Eine leider recht große Anzahl von Druck- und Rechtschreibefehlern und mancherlei sonstige Fehler mindern die Freude an der Lektüre. In dem Titel von Ritters Dissertation bei Beginn seiner Berliner Lehrtätigkeit fehlt das Wort „Academiae" und vermißt man die Auflösung der Abkürzungen (13). Der Titel der von Ritter übersetzten Schrift von John Gother lautet: „Der verkannte und der wahre Katholik"; die 2. Aufl. ist nicht 1845, sondern 1844 erschienen; ebenso wäre zu erwähnen gewesen, daß die 2. Aufl. um eine Erklärung der englischen Bischöfe vermehrt ist (13). Hinter dem Pseudonym „Odilo" verbirgt sich der erzbischöfliche Sekretär E. Michelis (nicht: Michaelis). H. Bacht S. J.

Mann, Erwin, *Die Wiener theologische Schule A. Günthers im Urteil des 20. Jahrhunderts.* Anhang: Unbekannte Briefe A. Günthers. Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1979. 158 S.

Es hat überraschend lange gedauert, bis ernsthafte Bemühungen um die Rehabilitierung der beiden Theologen begannen, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich für die Erneuerung der katholischen Theologie eingesetzt hatten und dabei am Widerstand der römischen Theologie gescheitert waren: der Bonner Georg Hermes (1775 – 1831) und der Wiener Anton Günther (1783 – 1863). So unterschiedlich ihr Ausgangspunkt und die Struktur ihres Denkens waren, so finden sich auch weitgehende Übereinstimmungen, sogar so große, daß man sich oftmals gar nicht mehr die Mühe macht, ihre Eigenart herauszuarbeiten. Nachdem Hermes im Jahre 1837 durch das Breve Gregors XVI. „Dum acerbissimas" (Dz-Sch 2738/40) verurteilt worden war, war es für den enragierten Bekämpfer des Güntherianismus, den Kölner Kardinal Johannes von Geissel (1796 – 1864), der bequemste Weg, die günthersche Theologie zu diskreditieren, daß er sie als Neuauflage des Hermesianismus diffamierte; vgl. O. Pfülf, Cardinal von Geissel II, Freiburg 1895, 278 f. Beiden Theologen wurde es zum Verhängnis, daß sie sich die Jesuiten zu Feinden machten, die damals die maßgeblichen theologischen „Meinungsmacher" waren, wie umgekehrt den Jesuiten (zumal) ihr Kampf gegen die Hermesianer auf lange Jahrzehnte hinaus viele Sympathien in der deutschen akademischen Öffentlichkeit verdarb. Was die Rehabilitierung des G. Hermes betrifft, so haben wir neuestens die vorzügliche Studie von H. H. Schwedt, Das Römische Urteil über G. Hermes (1775 – 1831), ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jh. (Rom 1980). Ähnlich haben sich seit rund 20 Jahren vor allem Wiener Gelehrte, allen voran der allzu früh verstorbene J. Pritz, daran gemacht, ein gleiches für A. Günther zu tun. Aus dieser Schule stammt der Autor des vorliegenden Werkes, der das von J. Pritz übernommene Erbe verwaltet. M. war in den letzten 10 Jahren bereits durch eine größere Zahl von ähnlich orientierten Veröffentlichungen bekannt geworden, vor allem durch seine Studie „Erbe als Auftrag. Zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Wien 1973". – Die neue Veröffentlichung umfaßt zwei Teile. Während im 2. Teil (69 – 114) eine Reihe von bislang unbekannten Briefen Günthers an verschiedene Adressaten (es sind insgesamt 21 Briefe aus der Zeit zwischen 1826 bis 1862) publiziert werden, handelt der 1. Teil über „Darstellungen und Stellungnahmen zur güntherischen Philosophie und Theologie im 20. Jahrhundert" (18 – 68). Voraus geht eine kurze Darlegung der „Philosophie der Offenbarung in der Wiener theologischen Schule" (9 – 17). Ein Verzeichnis der bedeutendsten Güntherianer (139 – 143) und eine dankenswerte Zusammenstellung der Literatur zur Wiener theologischen Schule (144 – 151) wie ein Personenregister (152 – 158) beschließen das Werk. Unter den „historisch orientierten Arbeiten" zu A. Günther hebt M. einerseits die Studie von H. Mayer, Anton Günther: „Peregrins Gastmahl" (1951) hervor, in wel-

cher die verschiedenen literarischen Formen (Parodie, Traumkritik, Wortspiel, Motto, Zitat, Roman, Lied usw.) behandelt werden, deren Günther sich bediente und die ihm – nicht ohne Grund – den Vorwurf einer gewissen Skurrilität einbrachten. Andererseits nennt er eine Reihe von geschichtlichen Veröffentlichungen (so von E. Winter, P. Wenzel und J. Beumer), in denen mehr oder minder unkritisch die vom vorigen Jh. überkommene Abwertung der güntherschen Lehre als „Semirationalismus" weitergereicht werde. Kein Wunder, daß in den „systematisch orientierten Arbeiten", wie in denjenigen von E. Winter, F. Lakner u. a. m. Günther als Vertreter der „katholischen Aufklärung" erscheint, dem es nicht gelungen ist, „den mit dem Rationalismus gemeinsamen Boden ganz aufzugeben" (Lakner). Demgegenüber hatte bereits A. Dempf im Jahre 1947 eine gerechtere Beurteilung Günthers postuliert und in mehreren Publikationen zu dieser Rehabilitierung beigetragen. Doch hat er nicht verhindern können, daß L. Orban in seiner zweibändigen Studie „Theologia Guentheriana et Concilium Vaticanum [I]", Rom 1942 und 1949, die überkommenen negativen Urteile über Günther wiederholte (35 – 37). Den gleichen Vorwurf erhebt M. gegenüber J. Beumer, Th. Schäfer, P. Wenzel. Man wird die vorliegende Studie nicht als das letzte Wort in der umstrittenen Frage betrachten können. Aber der Bann ist gebrochen, und die theologische Forschung ist aufgerufen, sich den von Günther aufgeworfenen Fragen mit neuer Entschiedenheit zu stellen. H. Bacht S. J.

Fürst, Walter, *Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788 – 1865)* (Tübinger Theologische Studien 15). Mainz: Grünewald 1979. 615 S.

Der Text der Dissertation beginnt im Anschluß an 48 Seiten Quellen- und Literaturangaben, in denen u. a. die Hirscher Bibliographie erheblich vervollständigt ist. – Die Arbeit geht der Frage nach, ob es bei Hirscher (im Folg.: H.) „so etwas wie einen ‚fundamental-praktischen Ansatz' seiner Theologie (gibt), aus dem sowohl seine pastoraltheologischen Entwürfe als auch sein moraltheologisches Werk hervorgehen" (67). Methodisch gesehen geht F. ideengeschichtlich vor, zumindest was die Textinterpretationen betrifft, im übrigen läßt er sich von der der Sache bzw. Problemgenese eigenen Logik leiten, ohne einen eigenen methodischen Standpunkt einzunehmen. Die Arbeit besteht aus zwei Teilen. Die ersten drei Kap. (= der 1. Teil) unter dem Obertitel: „Die Hirscher-Forschung" (75–291) sind von besonderem theologiegeschichtlichem Interesse. F. skizziert die Auseinandersetzung mit H. von seiten katholischer und neuscholastisch ausgerichteten Theologen (Kleutgen, Werner, Scheeben usw.) sowie die positivere Rezeption von Schleyer, Luttebeck usw. Des weiteren spürt er den Unterschieden der Interpretation durch Moral- bzw. Pastoraltheologie nach. Die Beiträge zur Hirscher Biographie werden besonders berücksichtigt (Wörter, Kössing, Lauchert e.a.). Insgesamt rekonstruiert F. im 1. Kap. die „Entwicklung des Hirscher-Verständnisses im 19. Jahrhundert". Auf diesem Hintergrund macht er dann im 2. Kap. „Anlaß, Motive und Wege der Hirscher-Forschung im 20. Jahrhundert" zugänglich. Vor allem der Abschnitt über „Hirscher als ‚Wegbereiter heutiger Theologie'" ist wichtig, insofern schon für H. die erst in diesem Jh. thematisch gewordene sog. „anthropologische Wende" der Theologie kennzeichnend ist. H.s Gottesverständnis ist weithin von seinen anthropologischen Implikaten her konstituiert, seine Moraltheologie ist ein Versuch, „das sittliche Handeln in einen ganz menschlichen, umfassenden und damit letztlich theologischen Zusammenhang zu rücken" (225). Sein grundliegendes Anliegen war, methodenbewußt und gesellschafts- wie geschichtsbezogen zu theologisieren – modern gesagt, theologische Praxistheorie. Im 3. Kap. setzt F. die Ergebnisse der beiden ersten Kapitel miteinander in Beziehung und versucht dann „Das Unbefriedigende in der Bilanz der Hirscher-Forschung" zu artikulieren. Vor allem der in der Theologie verdrängte Methodenstreit und ein Fehlen hermeneutischer Grundlagenreflexion brachte eine bloß materiale Betrachtung des Werkes Hs. mit sich und lieferte es dem jeweils herrschenden Erkenntnisinteresse aus, ohne der methodisch-systematischen Eigenart und entsprechenden Gehalten gerecht zu werden. F. gibt in diesem Kap. auch eine Auswahl von Texten zu der damaligen, allgemeinen theologischen Problemlage, die verdeutlichen, daß vor allem das Problem Autorität-Freiheit prägend war. – Im Blick auf diese Zusammenhänge situiert F. nun seine Aufgabe, nämlich das leitende Erkenntnisinteresse H.s und das dazugehörige Methodenbewußtsein systematisch zu rekonstruieren.

F. will den prinzipiellen Standpunkt und die spezifische Denkform H.s eruieren. – Dieser Suche ist der 2. Teil der Arbeit gewidmet: „Die Theologie J. B. Hirschers" (293 – 568), Kap. 4 – 6. Im 4. Kap. erforscht F. die wiss. Konzeption der Theologie H.s. Im ersten Schritt verfolgt er, anhand jüngst entdeckter Vorlesungsnachschriften, die Entwicklung des theol. Denkens bei H. bis 1830, von der her auch das 1835 veröffentlichte Hauptwerk H.s: „Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt" verstehbar ist. Der ideengeschichtliche Vergleich zu den von H. kritisch verarbeiteten Philosophien Kants, Fichtes und Schellings macht das Kap. lesenswert. H. ist offenbar einer der ersten Theologen seit Thomas, der sich für seine Theoriebildung auf neueste philosophisch-begriffliche Instrumentarien eingelassen hat und mit diesen eine theol. Versöhnung von Glauben und Wissen anstrebt. H.s prinzipieller und aktueller Standpunkt ist: „Sobald... ein von Gott geschaffener Geist *sein Wesen wahrhaft in Besitz nimmt*, so tritt Liebe, Demuth und Gehorsam aus ihm hervor. Denn das ist *sein Wesen*: und in Liebe, Demuth und Gehorsam lebt er sein wahres, sein eigenes, mithin sein freies Leben" (311). Eine praktische „Philosophie des Christentums" ist hier offenbar eingeschlossen. H.s transzendentalphilosophisches Denken erschließt F. dann in einem zweiten Schritt, im Lichte von Fichtes „Anweisungen zum seligen Leben". Liebe kommt als Prinzip höheren Daseins, neuen und wahren Lebens zur Geltung (325). Erkenntnis der Wahrheit und Tat der Freiheit sind untrennbar verbunden; die christliche Wahrheit macht frei (vgl. Titel der Diss.). Die Fichte Rezeption F.s ist dabei R. Lauth verpflichtet. Im dritten Schritt dieses Kap. erörtert F. den Wissenschaftsbegriff H.s im Anschluß an Schellings „Vorlesung zur Methode". Wissenschaft kommt in den Blick als ein Vollzug des Lebens selbst: die „Einführung des ganzen Bewußtseinsinhaltes in seine wesentliche Form" (339). Die Erarbeitung von H.s wissenschaftlicher Konzeption organischer Erkenntnis wird abgeschlossen in einem vierten Schritt, in dem der Theologiebegriff H.s parallel zu Dreys „Kurzer Einleitung in das Studium der Theologie" (1819) nachgezeichnet wird. H. definiert Theologie als „Wissenschaft von Gott in Christus", als Wissen vom Reich Gottes in der Geschichte. Gemäßigt traditionalistisch erscheint Theologie als eine von der neuen Offenbarung in Christus her geleitete Bildung der Geschichte zur Wiederversöhnung mit Gott. Glauben wird in diesem Prozeß durch Reflexion zum Wissen erhoben. Die Theologie dient der Selbstbestimmung des Menschen. H. zielt auf eine Orthodoxie des Lebens. Der hier anklingenden praktischen Intention der Theologie H.s ist das 5. Kap. gewidmet. Das Reich Gottes, die christl. Wahrheit kann nur aus lebendiger Anschauung heraus zugänglich sein. Glaubenswissen ist auf die Evidenz christl.-sittl. Lebens angewiesen. Durch den Akt des Glaubens gelangt der Mensch in die Wirklichkeit der universalen und zugleich konkreten Idee des Reiches Gottes – Kirche ist Ort und Gestalt der Idee: konkrete Freiheit. Diesen Kirchenbegriff vergleicht F. mit Möhlers Kirchenbegriff. Gegenüber Möhler betont H., daß die christl.-kirchliche Lehre ausdrücklich durch den menschlichen Geist mitgewirkt wird. Für H. erhält das individuelle Gewissen sogar eine größere Autorität als die obj. Kirche, sofern es nämlich die obj. Wahrheit des Geistes subjektiv real setzt (403). Die Morallehre will einen praxistheoretischen Beitrag leisten, zur persönlichen Fortbildung des universal gedachten, christl.-sittl. Lebens. – Im 6. Kap. thematisiert F. „Die systematische Konstruktion der Theologie J. B. Hirschers" entlang der drei Bände der „Christlichen Moral". Während die ersten beiden Bände die „Konstruktion des christlich-sittlichen Lebens durch ein Wissen" erheben, entwirft der dritte Band die „Beherrschung und Fortbildung der Wirklichkeit nach der Idee". Die christl. Moral ist Lehre aus dem Leben und für das Leben. H.s optimistisches Geschichts- und Kirchenbild kommt hier zum Tragen und ist für den mod. Leser nicht immer leicht mitvollziehbar. Hingegen kann man mit H. darin übereinstimmen, daß die Ideen des Reiches Gottes, der Wahrheit und der Freiheit als sittliche Aufgabe formal und material prinzipiell zusammengefaßt werden in dem Satz: „Dein Reich komme". – Das Buch schließt eine „Zusammenfassende Deutung" ab, in der F. auch „Vorbemerkungen zur künftigen Hirscher-Kritik" macht.

Angesichts der Fülle des von F. mit Akribie und Passion erschlossenen Materials kann man nur staunen. Es gibt nicht viele derartig profunde theologiegeschichtliche Leistungen. In der Tat ist es F. gelungen, zu zeigen, daß H. ein wissenschaftlich-systematischer Denker ist, der einen bemerkenswerten theoriekonstitutiven Praxisbezug hat. Mithin muß sich weitere theologiegeschichtliche Arbeit auf diesem Niveau mit H. auseinandersetzen. Was jedoch die mögliche Fruchtbarkeit H.s für heutiges Theo-

logisieren angeht, so scheint mir diese relativ begrenzt zu sein. Zum einen ist H. zu sehr dem idealistischen Sprachspiel verhaftet und unterliegt damit der Kritik an diesem. Zum anderen gibt es heute ausgereiftere nachidealistische Methoden, die geeigneter sind, christlich-kirchliche Praxis umfassend zu begründen, so daß man seine Aufmerksamkeit nicht auf frühere Schulen, wie etwa die Tübinger, zu der auch H. gehört, zu richten braucht. Diese jüngsten Ansätze haben nämlich den Subjekt-Objekt-Dualismus überwunden, in dem auch H. noch denkt. Sie können die Gegensatz-Einheit von Idee und Wirklichkeit wesentlich differenzierter und geschichts- wie gesellschaftsnäher bestimmen, was auch für die Moraltheologie Konsequenzen haben wird. Diesen System- und sinnhermeneutischen Ansätzen gelingt es sicher in Kürze, sich weiter theol. zu profilieren. Sie werden bezeugen, daß streng systematisches Denken in Wahrheit eine Integration von „Herz und Kopf" leistet und damit der mit überholten Mitteln ausgedrückten Intention H.s in neuer Weise Deutlichkeit verleihen. F. T. Gottwald

Newman Studien Elfte Folge, hrsg. von *Heinrich Fries / Werner Becker / Günter Biemer* (Veröffentlichungen der Internat. Cardinal Newman Gesellschaft). Heroldsberg b. Nürnberg: Glock u. Lutz 1980. 248 S.

Der 8. Internat. Newman-Kongreß widmete sich auf seiner Freiburger Tagung 1978 dem Gewissensproblem. Die wesentlichen Beiträge sind in vorliegendem Band gesammelt. Als Motto wird ein Trinkspruch aus Newmans Brief an den Herzog von Norfolk gegen Gladstone nach dem I. Vatikanum vorangestellt, in dem das Gewissen dem Papst vorgeordnet ist. Dieses Motto zeigt die beiden Pole subjektiver und objektiver Bindung des Glaubens an, zwischen denen sich die 17 Beiträge der vorwiegend englischen, französischen und deutschsprachigen Newman-Spezialisten bewegen. Unter historischem Aspekt sei auf den Beitrag *R. Bäumers* hingewiesen, der den unterschiedlichen Gewissenskonflikt Newmans und Döllingers vor und nach der Unfehlbarkeitsdefinition von 1870 herausarbeitet (32 – 46). – Unter dem Gesichtspunkt interdisziplinären Dialoges setzten *G. Biemer* und *S. Goeppert* Newmans theologisch-anthropologische Bestimmung des Gewissens in Beziehung zum humanwissenschaftlichen und empirischen Gewissensverständnis der Psychoanalyse und der Sozialisationsforschung (85 – 122). Hinsichtlich der Glaubensbegründung ist der Beitrag von *J. Artz* zu Newmans „illative sense" erhellend, insofern Newman ein ganzmenschliches Konzept von Wahrheitserkenntnis herausarbeitet, das über ein bloß logisch-rationales Moment hinausreicht (123 – 142). Vornehmlich diesem Problem widmet sich auch der schöne Beitrag von *H. Fries* „Theologische Methode bei John Henry Newman und Karl Rahner" (191 – 210). In der anschließenden Diskussion zwischen *Fries, Boekraad* und *K. Rahner* (211 – 215) erfährt die Frage der Zuordnung von Gehorsam der kirchlichen Autorität (Papst) und dem individuellen Gewissen gegenüber, durch K. Rahner noch einmal eine differenzierende Vertiefung, insofern er auf ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis hinweist, das unter anderem Gesichtspunkt auch eine Umkehrung des Satzes „Zuerst das Gewissen, dann der Papst" zuläßt. – Vorliegender Band erscheint für die wissenschaftliche Newmanforschung und für die allgemeinen Fragen nach kirchlicher Autorität, theologischer Freiheit, persönlichem Gewissen und der Glaubensbegründung hilfreich und weiterführend. G. L. Müller

Schneider, Alfred, *Wort Gottes und Kirche im theologischen Denken von Heinrich Schlier* (Europäische Hochschulschriften, Serie XXIII, Bd. 150). Frankfurt: Lang 1981. 347 S.

Dies ist die erste umfangreiche, als Buch erschienene Monographie über das theologische Werk des 1978 verstorbenen Bonner Exegeten. Die Arbeit umfaßt nach einem Vorwort eine längere Einleitung, acht große Kapitel und ein Schlußwort. In der Einleitung vergleicht der Vf. die Theologie Schliers mit den Entwürfen seiner Lehrer K. Barth und vor allem R. Bultmann. In wesentlichen Punkten hat Schlier sich von seinen Lehrern distanziert und ihnen Eigenes entgegengehalten. So hat Schlier z. B. Bultmanns Programm der Entmythologisierung und der existentialen Interpretation des Neuen Testaments abgelehnt und das Programm einer kirchlichen Auslegung der Bibel entwickelt und selbst realisiert. In der Einleitung bereits geht der Vf. auch auf die Ein-

wände ein, die einige evangelische Autoren Schliers Theologie gegenüber erhoben haben: W. Fürst, E. Käsemann, U. Wilckens. In den acht Kap.n befaßt sich der Vf. mit Schliers Theologie des Wortes Gottes und der Kirche. Die Kap. verweisen aufeinander. Sie stehen in einer sachgemäßen Abfolge. Das I. Kap. „Doxa als Beweggrund aller Worte Gottes" expliziert die Basis der gesamten Theologie des Wortes Gottes und thematisiert die Substanz, die die Aussagen aller folgenden Kap. zusammenbindet. Die folgenden sechs Kap. entfalten eine ganze Theologie des Wortes Gottes. Den Kap.n ist das Schema der Heilsgeschichte als Strukturprinzip zugrundegelegt. Das ist sachgemäß. Der Vf. hat dieses Strukturprinzip dem Aufsatz „Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff" (in: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1964, 307 – 318) entnommen. So kommt es zu folgender Abfolge der behandelten Einzelthemen: „Das Schöpferwort und seine Vereitelung im Heidentum" (Kap. II); „Das Wort des Bundes und seine Verfehlung im Judentum" (Kap. III); „Jesus Christus – das zentrale Wort Gottes" (Kap. IV); „Die Auferstehung Jesu Christi als Ursprung des apostolischen Kerygmas" (Kap. V); „Wort Gottes im apostolischen Evangelium" (Kap. VI); „Der Heilige Geist und das Evangelium" (Kap. VII). Das letzte und gleichzeitig umfangreichste Kap. (VIII) zieht die Linien in eine Theologie der Kirche aus: „Die Kirche als Raum des Wortes Gottes". Das Schlußwort schließlich enthält eine Zusammenfassung der wichtigsten in der Arbeit vorgelegten Erkenntnisse sowie ihre Rückführung auf ein im Ganzen der Schlierschen Theologie waltendes Grundprinzip, von dem Schlier sagt, es sei ein Kerngedanke des Katholischen: das Prinzip der entschiedenen, sich in die Geschichte hinein erschließenden Entscheidung Gottes, in der jede Dialektik der Geschichte entmächtigt ist.

In den acht Kap.n werden viele Themen der Theologie im Sinne Schliers eingehend behandelt. Immer geschieht es so, daß die Auffassung Schliers klar erkennbar wird. Es ist nicht möglich, die Themen hier auch nur überblickshaft nachzuzeichnen. Der Vf. hat die wesentlichen Aussagen Schliers zur Theologie des Wortes Gottes und der Kirche zutreffend und in sachlich begründeter Abfolge zusammengetragen. Er vermittelt, weil er zentrale Begriffe als Leitfaden seiner Ausführungen gewählt hat, einen zuverlässigen Eindruck vom Gesamtwerk Schliers. – Der Vf. ist ein kroatischer Jesuit. Das Deutsche ist nicht seine Muttersprache. Die deutsche Theologie war ihm nicht ein selbstverständlich vertrautes Terrain. Um so bewundernswerter ist die sprachliche Kultur, die die von ihm verfaßten Texte kennzeichnet. Und um so bemerkenswerter ist das Verständnis, das er für Schliers Theologie, die ihre Prägung aus bestimmten, durchaus deutschen Kontexten bezogen hat, aufbringt.

Der Vf. hat sich mit dem Denken Schliers sehr identifiziert. So kommt es, daß die Arbeit einen stark persönlichen Zug aufweist. Das ist zu begrüßen. Die Identifikation mit den Gehalten der Schlierschen Theologie führte andererseits zu einem methodischen Vorgehen, das weniger angemessen ist. Fasziniert von Schliers Texten und Einzelformulierungen wagte der Vf. es kaum mehr, Schliers Gedankengänge in eigenständiger Weise nachzugestalten. Die Leistung des Verfs. besteht wesentlich darin, die Zitate ausgewählt und geordnet und durch überbrückende, freilich bisweilen formal bleibende Sätze verbunden zu haben. Zwar enthält die Einleitung erhellende Aussagen über Schliers Verhältnis zu seinen Lehrern Barth und Bultmann und erwähnt das V. Kap. die andersgearteten Auferstehungstheologien von Bultmann und Marxsen. Aber im übrigen verzichtet der Vf. darauf, Schliers Werk zu „orten", also in eine ausdrückliche Relation zu der theologiegeschichtlichen Phase zu setzen, der es zugehört. Der Vf. beschränkt sich darauf, Schliers Werk strikt „werkimmanent" nachzugestalten. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk findet nicht statt.

In der methodischen Durchführung hat die Arbeit also ihre Grenzen. Aber das macht den sachlichen Ertrag der Untersuchungen nicht zunichte. Dieser liegt vor allem darin, daß ein „Konstruktionspunkt" des Schlierschen Denkens klar erkennbar geworden ist: die Doxa Gottes. Sie ist der Beweggrund aller Worte Gottes. Sie belegt sie und hält sie zusammen. Diese Doxa ist heilsgeschichtlich auszulegen. Die Heilsgeschichte aber hat in Jesus Christus ihren Höhepunkt, der in der Zeit und im Raum der Kirche durch den Heiligen Geist und das Evangelium gegenwärtig bleibt. W. Löser S.J.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte* (Studienbücher Theologie. Kirchen- und Dogmengeschichte.) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1979. 138 S.

In ihrer Geschichte machte die Kirche die Erfahrung, daß die Einheit nicht einfach zum vorgegebenen Bestand gehört, sondern eine Aufgabe darstellt. Kircheneinheit muß stets neu verwirklicht werden auf den Ebenen von Lehre, Liturgie, Verfassung und Recht nach dem Maß der Bindung an die bleibende Norm des Ursprungs und der Aufgabe zeitgerechter Modifikation. In den großen Zügen eines Lehrbuches vermittelt K. aus protestantischer Sicht einen geschichtlichen Überblick. Unter dem Leitwort „Einheit in Vielfalt" markiert er die Differenz zwischen legitimen Unterschieden im ortskirchlichen Leben und den Spaltungen, die sich daraus entwickeln können, in Schisma und Häresie, wobei freilich neben dogmatischen oft nichttheologische Faktoren dominant wurden. In 8. Kap.n unternimmt er einen Durchgang durch die Geschichte. Er weiß, daß er bei der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes auf manche wichtige Differenzierung verzichten muß. – Die ersten beiden Abschnitte behandeln die Ursache der Auseinanderentwicklung der Ost- und Westkirche bis hin zu den mittelalterlichen Unionsversuchen (östliche Communio-Ekklesiologie, westliche Primatsentwicklung). In den folgenden Abschnitten beschränkt sich der Vf. auf die abendländischen Spaltungen in der Reformation und den dazugehörigen Einheitsversuchen (Forderung nach dem Reformkonzil, Ära der Religionsgespräche, Erasmianismus). Er leitet über zu den nie abgerissenen Versuchen, eine Wiedervereinigung zu erreichen im 17. Jh. (consensus quinquesaecularis, Fundamentalartikel) und nimmt dann die spezifische ökumenische Wendung der Zeit des Pietismus und der Aufklärung in den Blick, um nun die großen ökumenischen Bewegungen des 19. und 20. Jh. verständlich machen zu können (Newman, Kirchenunionen, Weltrat der Kirchen). Im 8. Abschnitt geht es um die ökumenische Bewegung und die katholische Kirche bis zum II. Vatikanum. Auch auf diesem Konzil wurde die unterschiedliche Konzeption des Zieles der Ökumene greifbar, da die katholische Theologie wegen der Betonung der Sichtbarkeit der Kirche mehr sucht als eine bloße Gemeinschaft von Konfessionskirchen, nämlich gerade in der Vielfalt die sichtbar eine Kirche auf sakramentaler und institutioneller Ebene.

In einer Schlußbetrachtung zieht K. das Fazit, wenn er von 3 Einigungsprogrammen spricht: 1. dem erasmianischen Weg, der „Übereinstimmung in wenigen grundlegenden und notwendigen Lehraussagen" (S. 122); 2. der Erneuerung und Vertiefung der Erkenntnis des Wesens der Kirche; 3. der pietistischen Erfahrung, die Christentum mehr im Leben und Tun als in Dogma und Lehre verwirklicht sieht. Es folgt ein Exkurs über die Kirchenunion in Südindien. Einige Fragen zur Selbstkontrolle für den Lernenden schließen sich an. Eine Zeittafel und weiterführende Literaturhinweise runden den Band ab. K. ist ein hilfreiches Lehrbuch gelungen, das einen ersten Einstieg in die Problematik vermittelt. – Kritik ist anzumelden bei den Bemerkungen zum Primat in der alten Kirche (vgl. S. 18 ff). Die historischen Zeugnisse werden minimalisiert und ungeschichtlich als dicta probantia für eine entwickelte Theologie des Petrus-Amtes in der Kirche herangezogen, die dann freilich nicht recht überzeugen können.

G. L. Müller

Libre pensée et religion laïque en France. De la fin du Second Empire à la fin de la Troisième Republique. Journée d'étude tenue à l'Université de Paris XII, 10 novembre 1979. Strasbourg: Cerdic 1980. 258 S.

Einen in Deutschland wohl nur von wenigen Historikern untersuchten Themenkreis der jüngsten Epochen französischer Sozial- und Geistesgeschichte präsentiert der vorliegende Sammelband, in dem die Referate eines an der Universität Paris veranstalteten Kolloquiums französischer Wissenschaftler zusammengestellt sind. Grundfrage aller, teils recht disparater Artikel, ist die Analyse der breiten geistigen Strömung des Freidenkertums und seiner Querverbindungen zu Liberalismus, Sozialismus, Laizismus als den Faktoren, die seit der Französischen Revolution bis in dieses Jahrhundert das Verhältnis von Kirche, Gesellschaft und Staat und damit das religiöse Klima in Frankreich bestimmend beeinflußt haben. – *J.-M. Mayeur* skizziert in seiner Einleitung die Vorgeschichte, Intention sowie die thematischen Schwerpunkte des Kolloquiums und der publizierten Beiträge. *A. Gérard* („Le thème de la Révolution/Religion dans l'historiographie républicaine, de Michelet à Mathiez") vermittelt einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur Beurteilung der Wechselbeziehungen von Religion und Französischer Revolution in der französischen Geschichtsschreibung von 1865 – 1900. Die Virulenz

der Ideen Proudhons, Saint Simons und besonders der Freimaurerbewegung zeigt *A. Combes* exemplarisch an der Biographie des Publizisten C. Fauvety (1813 – 1884) auf („Charles Fauvety et la religion laïque"). In der Linie dieser Ausführungen steht auch die detaillierte Untersuchung von *P. Chevallier* („Le frère Thevenot, secrétaire général du Grand Orient devant la suppression des affirmations dogmatiques et la tólerance absolue, 1877 – 1882") über den Begriff der Toleranz in den Konstitutionen und Verlautbarungen der Großloge der franz. Freimaurer. Ergänzt wird dieser Themenkomplex in dem Aufsatz von *D. Ligou* („Positivisme et rituals maçonniques du Grand Orient de France, 1877 – 1887") über Doktrin, Kultus und Disziplin dieser Verbindung. *G. Jacquement* („Edmond Lepelletier et la Libre pensée à Paris au début de la IIIe République") widmet seinen Beitrag dem Programm und dem Wirkungskreis der Zeitschrift „La Libre Pensée", eines anfangs von Freidenkern der Pariser Commune redigierten Blattes, das bald als Organ anti-religiöser, antiklerikaler Kräfte zu überregionaler Bedeutung kam.

Den Einfluß des Freidenkertums in Frankreichs „roten" Nord-Départements untersucht in dem wohl gewichtigsten Artikel dieses Bandes *R. Vandenbussche* („Libre pensée et libres penseurs dans le Nord sous la IIIe République"). Deutlich werden hier die Beziehungen zwischen der wirtschaftlichen und sozialen Infrastruktur sowie der geistigen und religiösen Situation in diesem Industriegebiet aufgezeigt, wo sich die soziale Frage in besonderer Härte stellte. Nicht zuletzt das gesellschaftliche Versagen der Kirche in der Lösung dieses Problems provozierte dort eine nachhaltige anti-kirchliche Strömung, die in der Koalition mit der sozialistischen Bewegung bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges zu einer allmählichen „Dechristianisierung" der Gesellschaft geführt hat. Zwei kürzere, mehr empirisch-soziologisch orientierte Referate belegen die geschichtliche Diagnose Vandenbusssches: *J. Faury* („Religion laïque et Libre pensée dans le Tarn de la fin du Second Empire au début du XXe siècle") mit seiner Untersuchung über die Region Tarn und *E. Fouilloux/Cl. Langlois* mit ihrem Bericht über eine säkularisierte und betont antikirchliche Institution der „zivilen Patenschaften" in vorwiegend kommunistisch eingefärbten Gemeinden („Les parrainages civils à Ivry-sur-Seine au XXe siècle").

Eine Streitfrage, die noch immer den Konflikt zwischen Freimaurern und Katholiken festzuschreiben scheint, greift *L. Pérouas* auf: Die Philosophie des Todes in den Lehren und in der Praxis der Freidenker („Les libres penseurs devant la mort: un corpus de discours funéraires"). Einen Bogen zur konfessionellen Minderheit des Protestantismus schlägt *J. Baubérot* mit einer Darstellung der Begegnung protestantischer „Soziallehre" mit der Bewegung der Freidenker („Le christianisme social protestant et la Libre pensée, 1898 – 1914"). Der protestantische Pädagoge und Politiker F. Buisson (1841 – 1932), Hauptvertreter des liberalen Laizismus und des Pazifismus (Friedensnobelpreis 1927) z. Zt. der Jahrhundertwende, wirkte bei der Trennung von Kirche und Staat in Frankreich (1905) entscheidend mit. Den religiösen und theologischen Motiven in seiner Biographie und seinen Schriften geht in einem abschließenden Aufsatz *J.-M. Mayeur* („La foi laïque de Ferdinand Buisson") nach. – Im Gesamtüberblick bieten alle Beiträge dieses Bandes einen instruktiven Einblick in das sozio-kulturelle Spannungsfeld, in dem sich Religion und Kirche in den letzten beiden Jahrhunderten französischer Geschichte vorfanden. Erkennbar wird auch der bedeutende Anteil des Freidenkertums an jener Entwicklung, die einen Staat hervorbrachte, der sich in seiner Verfassung heute gegenüber jedweder Religionsgemeinschaft zu strikter Neutralität („laïcité") verpflichtet hat. In dieser Hinsicht vermittelt die vorliegende Publikation eine Fülle historischer Daten, wenngleich die Einzelthematiken gerade vom deutschen Leser ein beträchtliches Hintergrundwissen verlangen und darum nicht gerade ein zügiges Durcharbeiten ermöglichen. H.-J. Höhn

Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh. Hrsg. *Remigius Bäumer.* Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1980. 989 S.

Die Mehrzahl der in vorliegender Festschrift veröffentlichten 57 Beiträge hält sich streng an das im Untertitel angekündigte Generalthema und behandelt tatsächlich den einen oder anderen Aspekt kirchlicher Reform. Eine Ausnahme stellen die Beiträge

dar, in denen von Reform eigentlich nur in der Überschrift die Rede ist. Eine Reihe Beiträge wiederum – und nicht die schlechtesten – vermeiden diesen kleinen Etikettenschwindel und kündigen schlankweg ein anderes Thema an. – Nennen wir zunächst die Beiträge, die sich an das Generalthema halten. Aspekte zu „Reformbestrebungen in der Alten Kirche" (1. Teil, 15 – 73) behandeln *K. S. Frank*, der das Mönchtum des Basilius von Caesarea mit seiner Betonung der Einheit der Nachfolge Jesu und der Bindung an den Glauben der Kirche als eine gegen Eustatius gerichtete monastische Reform herausarbeitet, und *W. Gessel*, der die „Bemühungen des Presbyters Augustinus gegen die ‚laetitia' und ‚parentalia' vom Jahre 395" als „Reform von Märtyrerkult und Totengedächtnis" darstellt. Leichter als die Vertreter der Alten Kirche tun sich die Mediävisten mit neuen Beiträgen zu ihrem Bereich, nämlich der mittelalterlichen Kirchenreform (2. Teil, 77 – 270). *J. Leinweber* behandelt die Vorschriften über Provinzialkonzilien von Lateran IV bis Lateran V, weist auf ihre Nichtverwirklichung hin und kündigt die bevorstehende Veröffentlichung seiner Dissertation über die Provinzialkonzilien in Frankreich von Vienne bis Trient an. *H. Zimmermann* teilt aus der von ihm in Bearbeitung befindlichen Edition der Papstchronik des Thomas Ebendorfer eine Reihe von kritischen Äußerungen des Wiener Theologen zum Papsttum mit, die man als Beiträge zum Thema der Kirchenreform verstehen kann. Mit Interesse vernimmt man die Ankündigung einer Veröffentlichung zum Konziliarismus Ebendorfers. *K. Ganzer* analysiert den Traktat *De monachis erudiendis* des Hieronymus Aliotti OSB (1412 – 1480). Er stellt den Versuch einer Synthese von alter benediktinischer Bildungstradition und neuem humanistischem Geist dar. Im Zentrum steht dabei der geistesgeschichtlich so wichtige Begriff der *curiositas*. Sehr aufschlußreich ist auch *I. W. Franks* Beitrag „Zur Reform des Friesacher Dominikanerklosters" (1474 – 1503). Im Ringen zwischen den Konventualen und den Observanten setzen sich schließlich die letzteren durch, aber nur mit Hilfe weltlicher und kirchlicher Zwangsgewalt. *A. Zumkeller* wertet ein neuaufgefundenes Gebetbuch einer Erfurter Weißfrau von 1497 aus, um Aufschluß über ihr geistliches Leben „am Vorabend der Reformation" zu erhalten. Er sieht in ihm ein Zeugnis verinnerlichter Frömmigkeit. *G. Schwaiger* durchmustert die Freisinger Diözesansynoden von 1438 bis 1509 und teilt die Titel der Statuten der Synoden von 1480 bis 1509 mit.

Eine Fülle interessanter Beiträge enthält der umfangreichste, dem Forschungsgebiet des Jubilars selber zugehörige 3. Teil „Reform und Reformation" (273 – 810). Zu erwähnen sind zunächst einige Porträts von Vorkämpfern gegen die Reformation: *O. Scheib* behandelt den „Rostocker Theologieprofessor Barthold Moller (vor 1470 – 1530) im Ringen um Reform und Reformation", der *Hrsg.* selber die verschiedenen Reformbestrebungen, vor allem seinen Einsatz für ein Konzil, des Johannes Cochlaeus, *H. Wolter* den Stiftsdechanten von St. Bartholomäus in Frankfurt, Johannes Steinmetz (Latomus) (1524 – 1598), der sich in seinem Abwehrkampf gegen den Protestantismus u. a. intensiv dafür einsetzt, Jesuiten nach Frankfurt zu bekommen, *F. Schrader* den Luthergegner und bekannten Hallenser Liederdichter Caspar Querhamer (um 1470 – 1557) als Beispiel eines katholischen Laien, der gegen die Reformation Stellung nimmt, *H. Smolinski* den Dresdner Hieronymus Emser mit seiner Schrift gegen Karlstadt über die Bilderverehrung, der seine Argumente zu einem großen Teil aus dem *Doctrinale* des Thomas (Netter) Waldensis bezieht. Zu Luther bzw. der Reformation nehmen Stellung *H. A. Obermann* (Werden und Wertung der Reformation. Thesen und Tatsachen), *P. Meinhold* (Das Bleibende an der Reformation im ökumenischen Zeitalter), *R. Stupperich* (Luther und die Reform der Kirche), *P. Manns* (Luther und die Heiligen). Letzterer kommt zum Ergebnis, „daß Luthers Beziehungen zu den ‚lieben Heiligen' nicht jener Entwicklung zum Opfer fielen, deren Spuren wir zwar seit 1522 auch bei ihm entdecken, die aber bei ihm nicht zu dem Resultat führte, das sie in den Kirchen der Reformation allgemein und bis auf den heutigen Tag haben sollte" (580). Unter das Stichwort Luther gehört auch noch eine sehr spezielle Untersuchung von *M. Brecht* über die Verfasserschaft von Vor- und Nachwort der Prierias-Edition *Epithoma* mit Gründen für und gegen die Annahme einer alleinigen Herausgeberschaft Luthers. Neben Luther kommen als Reformatoren nur noch Martin Bucer (zu seiner „Materialsammlung über die Rolle des Papsttums in der Alten Kirche") und Calvin (Hermeneutische Korrelationen) zur Sprache *(P. Fraenkel* und *A. Ganoczy)*. Sehr aufschlußreich sind weiter einige Untersuchungen zur Reformation, zur katholischen Reform und Gegenreform in bestimmten Gegenden Deutschlands. *G. Scholz* befaßt sich

mit der „Situation des niederen Klerus in Innerösterreich während der Reformationszeit" und geht auf die verschiedenen gegen ihn gerichteten Maßnahmen des oft neugläubigen Adels ein, um ihn für die Reformation zu gewinnen oder dazu zu nötigen, *A. Schroer* mit dem auffallenden Engagement der jüngeren Generation der westfälischen Landesgräfinnen für die Reformation, *A. Seifert* mit dem Grundsatzkonflikt über studentische Freiheit oder feste Studienordnung in Ingolstadt in der zweiten Hälfte des 16. Jhs, in dem die Jesuiten als Befürworter von Ordnung und Disziplin gegen Gewährung akademischer Freiheit auftreten. Zwei Beiträge befassen sich mit der Confessio Augustana: Unter dem Titel „‚Pax Politica' oder „Wiedervereinigung im Glauben" referiert *E. Honée* über die „Vorüberlegungen der katholischen Mehrheit auf dem Reichstag von Augsburg über den recessus imperii vom 22. September 1530", und *H. Immenkötter* über ein bislang unbeachtetes Gutachten des Friedrich Nausea zur Confessio Augustana. Zum Konzil von Trient enthält die Fs. drei Beiträge: *Th. Freudenberger* referiert die Argumente für und gegen die Einführung der Volkssprache in die Meßliturgie. Auffallend ist hier das Fehlen eines tieferen Verständnisses für das Anliegen der Gläubigen, mittels der Volkssprache aktiver am Gottesdienst teilnehmen zu können. *E. Meuthen* geht der Nachwirkung von N. von Cues' auf dem Konzil nach. *F. J. Kötter* untersucht die Eucharistielehre des Konzils (neben der des Petrus Canisius), wie sie im Catechismus Romanus greifbar ist, und fragt kritisch, „ob die Eucharistielehre des C. R. eine Form fand, die zu einer von innen her theologisch einsichtigen Einheit und Synthese führen konnte" (726). *W. Kohl* berichtet über die Schwierigkeiten bei der Durchsetzung der tridentinischen Reform im Domkapitel zu Münster, zumal in der Frage des Konkubinates der Mitglieder des Kapitels. Das Reformpapsttum des 16. Jhs, so zeigt *W. Reinhard* in einem sozialgeschichtlich angelegten Überblick, brachte zwar keine Systemveränderungen, da die sozialgeschichtlichen Gegebenheiten die gleichen blieben, wohl aber doch Innovationen, die in der Stille weiterwirkten. Die Gründung der Universität Münster im Jahre 1780 hatte eine lange, schon 1612 einsetzende Vorgeschichte. *K. Hengst* berichtet über die Planung und Entwürfe der vor allem von den Jesuiten projektierten Hochschule.

Der vierte und letzte Teil der Fs. behandelt „Probleme der Kirchenreform in der neueren Zeit" (813 – 966). Er setzt ein mit einer Studie von *H. Raab* über die Reformvorschläge des zum katholischen Glauben übergetretenen Urenkels des Landgrafen Philipp von Hessen, des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623 – 1693). Schon Döllinger hatte 1868 dringend eine Neuherausgabe dieser „merkwürdigen" Gedanken zur Reform von Papsttum, Römischer Kurie und Reichskirche gewünscht. *K. Aland* schildert die Anfänge des Pietismus als eine Reformbewegung des deutschen Luthertums. Er teilt dabei eine Disposition der *Pia desideria* des Ph. J. Spener mit und setzt sich in der Frage der Abhängigkeit dieser Schrift mit J. Wallmann auseinander. Es folgen drei Beiträge zur Kirchenreform im 18. Jh.: *J. Gelmi* schildert die Erneuerungstätigkeit des Fürstbischofs Künigl (1702 – 1747) in der Diözese Brixen, *J. Steinruck* die „Bemühungen um die Reform der Reichskirche auf dem Emser Kongreß (1786)", *E. Hegel* die Ordensreformen des gleichen Kongresses und die Klosterpolitik des Kölner Erzbischofs Maximilian Franz von Österreich. Zum 19. und 20. Jh. finden sich je zwei Beiträge: *K. J. Rivinus* berichtet über die durch die Canisius-Enzyklika von 1897 ausgelöste Verstimmung zwischen Rom und Berlin. *G. Adriányi* zeichnet ein Porträt des „Erneuerers des modernen ungarischen Katholizismus: Bischof Ottokár Prohászka (1858 – 1927)", hauptsächlich aufgrund seiner Briefe an den Rektor des Germanicums P. Steinhuber. *H. Mussinghoff* bringt „Überlegungen zu Zirkumskription und Organisation des Bistums Münster bei den Verhandlungen zum Konkordat mit Preußen von 1929" und *R. Morsey* zeigt am Beispiel des Konkordats mit Preußen (1929) und dem Deutschen Reich (1933), wem konkret Konkordate nützen.

Die Beiträge von Rivinius, Mussinghoff und Morsey im 4. Teil fallen schon deutlich aus dem Rahmen des im Untertitel genannten Generalthemas. Hier noch einige Nachträge von Artikeln aus den drei übrigen Teilen der Fs., die zwar auch das Thema mehr oder weniger „verfehlen", aber verdienen erwähnt zu werden: *P. Stockmeier,* „‚Alt' und ‚Neu' als Prinzipien der frühchristlichen Theologie", *Th. Baumeister,* „Martyrium-Mönchtum-Reform. Tertullian und die Vorgeschichte des Mönchtums", *J. Speigl,* „Das Ringen des Facundus von Hermiane mit Kaiser Justinian um die Entscheidungsfreiheit der Kirche in Glaubenssachen", *K. Schnith,* „Ordericus Vitalis – ein Sympathisant der normannischen Kirchenreform in England?", *O. Engels,* „reconquista und Reform. Zur

Wiedererrichtung des Bischofssitzes von Segovia", *F. Pauly*, „Zur Spendung der ordines minores und des Subdiakonats an die Mitglieder des Trierer Domkapitels durch den Domscholastiker im 13. Jh.", *A. Angenendt*, „Seuses Lehre vom Ablaß" (Seuse steht zwischen Thomas von Aquin und Luther), *A. Mischlewski*, „Antoniter zwischen Papst und Konzil. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Basel", *H.-J. Brand*, „Excepta facultate theologica. Die Einheit von ‚imperium', ‚sacerdotium' und ‚studium' im Spätmittelalter" (Parallel mit dem Zerfall des sacerdotium während des Großen Abendländischen Schismas ist ein Zerfall der Einheit des studium zu beobachten. Theologische Fakultäten werden ohne Berücksichtigung der Pariser Fakultät gegründet), *H. Jedin*, „Kirchengeschichtliches in der älteren Kontroverstheologie" (Förderung der patristischen Studien durch die Kontroverstheologie), *H. Molitor*, „Johannes Flamingus (1449 – 1532)" (Werkverzeichnis des Bopparder Priesters F. nach einer Trierer Handschrift), *K. Amon*, „Hans Herzheimer in Wittenberg 1518/19" (Auswertung des Reiseberichts des österreichischen Ritters), *U. Horst*, „Papst und Reform im 16. Jh. Die Lehr- und Rechtsgewalt des Papstes nach dem spanischen Theologen Juan de Celaya (1490 – 1558)", *G. B. Winkler*, „Der Regensburger Konvent (27. Juni 1524 bis 7. Juli 1524) und die deutsche Glaubensspaltung" (bündnispolitische-rechtshistorische Interpretation), *R. Zinnhobler*, „Passauer Bistumsorganisation und Bistumsreform" (Überblick vom 11. bis zum 17. Jh.). Etwas aus dem Rahmen einer wissenschaftlichen Festschrift fallen der Beitrag von *K. Wittstadt*, Heilige als Träger innerkirchlicher Reform. Dargestellt an Franz von Assisi und Ignatius von Loyola, und der von *H. Maier*, Der Humanist und der Ernstfall: Thomas Morus 1478 bis 1978. – Zusammen mit den 356 Nummern Bibliographie (967 – 989) des Geehrten, zusammengestellt von *A. Antoni*, stellt die Festschrift Erwin Iserloh ohne Zweifel eine Fundgrube zum Thema „Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit" dar. H. J. Sieben S. J.

4. Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumene usw.

Pannenberg, Wolfhart, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze.* Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 265 S.

In diesem Band werden Aufsätze P.s aus den Jahren 1968 bis 1978 gesammelt. Zwei der insgesamt zwölf Aufsätze waren bisher unveröffentlicht. Im Vorwort (7–12) stellt P. selbst die einzelnen Beiträge vor und zeigt ihren Zusammenhang untereinander auf: Alle Aufsätze kreisen um das zentrale Thema der Theologie P.s, nämlich um die Frage, wie das biblische Gottesverständnis und das seit der Neuzeit herrschende Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit miteinander vereinbar sind und wie sie zusammengehören. Die beiden ersten Artikel befassen sich mit dem Verhältnis von Geschichte und Religion. Beachtenswert ist dabei besonders der Artikel „Christentum und Mythos" (13–65), der eine Alternative zum Entmythologisierungsprogramm R. Bultmanns darstellt. Es folgen drei Abhandlungen über die Gotteslehre, in denen P. entschiedener als in früheren Arbeiten die Bedeutung der Trinitätslehre für ein rechtes Verständnis der Beziehung Gottes zur Geschichte hervorhebt. Vier weitere Beiträge sind der Christologie gewidmet und führen frühere Aussagen P.s vor allem zur Auferstehung weiter. Die drei letzten Arbeiten befassen sich mit dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, mit dem Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen sowie mit dem Thema Wahrheit, Gewißheit und Glaube. – Bei den Aufsätzen fasziniert die Verbindung von geistesgeschichtlichen Erörterungen mit gegenwärtigen Fragestellungen und Problemen. Darin kommt ein besonderes Anliegen P.s zur Geltung: er ist überzeugt, daß heutige, anscheinend rein säkulare Themen – wie z. B. die Bildungsthematik – durch religiöse Überlieferung vermittelt sind (vgl. 10, 210) und deshalb auch nur im Gespräch mit dieser Überlieferung ihre richtige Antwort finden können. Die Arbeiten P.s zeigen, wie sehr sich dieses Gespräch lohnt.

Vergleicht man den vorliegenden Band mit dem ersten Band der „Grundfragen systematischer Theologie" (Göttingen [1]1967), so zeigt sich einerseits klar die Kontinuität und Kohärenz des P.schen Denkens. Andererseits wird aber auch deutlich, daß P. an seinem eigenen theologischen Ansatz weiterarbeitet und ihn präzisiert. An einigen Stel-

len werden Akzente neu gesetzt. Dies zeigt sich zum Beispiel in der fundamentalen Frage des Verhältnisses von Erkenntnis und Glaube. In den entsprechenden Artikeln des ersten Bandes (Bd. I, 202–251) ist P. bemüht, die innere Bezogenheit von Erkenntnis (Einsicht, Vernunft) und gläubigem Vertrauen aufzuweisen. Dabei kommt es ihm vor allem darauf an, zu zeigen, daß dem Glauben ein *Wissen* um die Offenbarung Gottes logisch *voraus*gehen muß: Der Glaube darf sich nicht selbst begründen, sondern ist durch eine Wahrheit „extra me", nämlich durch die Offenbarung Gottes im Christusgeschehen, begründet. Das Wissen von diesem Glaubensgrund entsteht nicht erst aufgrund der Glaubensentscheidung, sondern diese gründet in vorausgehender Erkenntnis des Offenbarungsgeschehens. Insofern betont P. die Differenz von Erkennen und Glauben im Sichverhalten des Menschen zur Offenbarung. Dieses Verständnis wird im zweiten Band nicht zurückgenommen, sondern bestätigt (vgl. 233 f). Jedoch setzt sich das „Bemühen um die ein Verhältnis von Glauben und Vernunft überhaupt erst ermöglichende vorgängige Einheit beider" (so schon Bd. I, 238) noch entschiedener durch. Vor allem wird die Bedeutung des Glaubens für das menschliche Erkennen überhaupt herausgearbeitet. Unter Bezugnahme auf sprachanalytische Untersuchungen weist P. nach, daß Wissen immer schon eine Form von Glauben (als „Prolepse" des wahren Sachverhaltes) voraussetzt (245–248). Die menschliche Selbstgewißheit gründet letztlich in der Beständigkeit Gottes, daher sind Glaube und Gewißheit überhaupt eng miteinander verbunden (256). Im Zusammenhang einer Frage äußert P. den Gedanken, daß „das Begreifen der Vernunft seinerseits auf eine Glaubensgewißheit gegründet" bleibt, „die aus dem Zeugnis der nie schon abschließend erfaßten objektiven Wahrheit lebt" (259). Welcher Art ist dann aber die Glaubensgewißheit, wenn einerseits das gläubige Vertrauen ein Erkennen voraussetzt und wenn andererseits das menschliche Erkennen insgesamt in einem Glauben wurzelt? Die Gewißheit des christlichen Glaubens beruht auf der „Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit" (263), die sich daran erweist, daß „das Ganze unseres Daseins erleuchtet" (264) wird. „Die Erfahrung der Selbstevidenz göttlicher Wahrheit wird aber wiederum nur in geschichtlicher Vermittlung zuteil. An dieser Vermittlung sind alle anderen Erfahrungen, alle anderen Gewißheiten, in der einen oder anderen Weise beteiligt" (263). Wegen dieser geschichtlichen Vermittlung ist unter dem Gesichtspunkt der theoretischen Reflexion „auch der Wahrheitsanspruch religiöser Erfahrung und Überlieferung als hypothetisch und die Gewißheit des Glaubens als subjektive Antizipation zu beurteilen" (264). Hier fragt sich, ob die Antizipation, als welche die Glaubensgewißheit zweifellos zu bestimmen ist, nicht doch auch für die theoretische Reflexion noch stärker als zugleich *objektiv* begründet anerkannt werden kann, wenn die Einbindung der persönlichen Glaubensgewißheit in die Erfahrung der räumlich und zeitlich umfassenderen Glaubensgemeinschaft berücksichtigt wird. In der Glaubensgemeinschaft (z. B. in der Jüngergemeinschaft um Jesus) wird die heilende Kraft des an Jesus ausgerichteten Glaubens und der ihm entspringenden Liebe erfahren und weitergesagt. An dieser vorläufigen Heilserfahrung, die der reflexen Glaubensentscheidung des einzelnen vorausliegt, erweist sich die Wirklichkeitsbezogenheit des Glaubens. Dies dürfte nicht nur für die Glaubenspraxis oder Glaubenspsychologie, sondern auch für die theoretische Reflexion über den Glauben und seine Gewißheit bedeutsam sein. E. Kunz S. J.

Seckler, Max, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit.* Freiburg: Herder 1980. 224 S.

Der Vf., Fundamentaltheologe an der Universität Tübingen, legt in diesem Band elf Aufsätze gesammelt vor, die er in den Jahren 1967 bis 1979 verfaßt und – bis auf drei – in der Theologischen Quartalschrift veröffentlicht hat. Die Frage nach dem zeitgemäßen Verständnis der katholischen Theologie verbindet die Texte. Als eine durchgehende Problematik erweist sich das schon in der Überschrift dieses Bandes angesprochene „Spannungsfeld", in dem die Theologie als Glaubenswissenschaft sich bewegt: sie ist sowohl dem unverfügbaren Glauben als auch der autonomen Vernunft verpflichtet, und sie ist in die konkrete Kirche eingebunden und gleichzeitig als Wissenschaft, die sich um nichts als um die zu erforschende Wahrheit zu kümmern hat, zu vollziehen. Der Vf. hat seine Aufsätze in einer unübersehbaren zeitlichen und räumlichen Nähe zu den Auseinandersetzungen um Hans Küng, deren Thema bekanntlich auch das Verständnis der Theologie in der Kirche gewesen ist, publiziert. In der Tat sind diese Tex-

te ein konstruktiver Beitrag zu den Diskussionen, die sich an den Tübinger Ereignissen besonders heftig entzündeten, aber wegen ihres grundsätzlichen Charakters auch andernorts lebendig sind oder doch sein sollten. Der Vf. ist in allen Aufsätzen bemüht, einen produktiven Weg zwischen den Extremen zu formulieren und zu empfehlen. Es ist geradezu ein methodisches Prinzip des Vf.s, zunächst die alternativen Positionen in ihrer augenscheinlichen Unversöhnbarkeit zu skizzieren und dann, die particulae veri der beiden Positionen aufnehmend, den nach vorn weisenden Weg zu entwickeln. In der Kritik an Fehlentwicklungen, die das Verhältnis zwischen Theologie und Kirche und (Lehr-)Amt in der Vergangenheit immer wieder belasteten, kann der Vf. unerbittlich sein. Im ganzen fällt die nüchterne, um Wirklichkeitsnähe bemühte Art seiner Ausführungen auf. Eine beträchtliche Bedeutung kommt wissenssoziologischen Erwägungen zu. Die Probleme und ihre Lösungen sind zu einem erheblichen Teil im Strukturellen angesiedelt. Der gute Wille allein richtet wenig aus, wenn er sich nicht bis ins Strukturelle hinein auswirkt. Die Ausführungen, die der Vf. vorlegt, sind ökumenisch interessiert und offen. Er weiß sich den Traditionen der Fakultät, der er zugehört, verpflichtet.

Der Vf. hat seine Aufsätze in fünf Gruppen geordnet. In der I. Gruppe „Theologie im Haus der Wissenschaften" geht es um den spezifischen Wissenschaftscharakter der Theologie und um ihre Beziehungen zu anderen, mehr oder weniger verwandten Wissenschaften. Die II. Gruppe ist überschrieben „Theologie als kirchliche Wissenschaft". Der Vf. geht hier auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem (Lehr-)Amt ein, und zwar wie es sich in einer besonders problematischen Phase darstellte: in den letzten bis in unsere Gegenwart reichenden Jahrzehnten. Hier sei nur angemerkt, daß der Vf. im Januar 1981 in Freising auf der Tagung der deutschsprachigen Fundamentaltheologen und Dogmatiker das Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Amt in allen Phasen der Kirchengeschichte dargestellt hat und daß er mit den programmatischen Äußerungen Papst Johannes Pauls II. zu den diesbezüglichen Fragen eine neue Phase der wechselvollen Geschichte des genannten Verhältnisses anbrechen sieht (vgl. M. S., Eine Wende im lehramtlichen Theologieverständnis?, in ThQ 161 (1981) 131–133). Der Vf. befaßt sich in einem Text dieser Gruppe auch mit dem Problem, das die Konfessionalität der theologischen Fakultäten aufgibt. Es folgt eine III. Gruppe „Theologie im Lebensfeld der Kirche". Er weist nach, daß die Kirche eines Verständnisses von Einheit bedarf, das nicht gleich Uniformität ist. Allein lebendige Gemeinsamkeit ist in der Lage, unvermeidbare Konflikte in aufbauender Weise auszutragen und zu Kompromissen auch im Bereich der Lehre guten Gewissens zuzustimmen. Eine IV. Gruppe von Aufsätzen „Theologie im Gang der Geschichte" gilt der Frage, inwiefern christliche Theologie wesentlich in den Gang der Geschichte eingebettet ist, konkret: in welchem Sinn sie ihre Tradition zu bedenken hat und die Kategorie „Fortschritt" in ihr zum Tragen kommen kann. In der letzten, der V. Gruppe von Texten „Theologie als lebendiges Programm" erinnert der Vf. an Thomas von Aquin und an Johann Sebastian Drey und ihre bleibende Bedeutung für die katholische Theologie. – Vieles von dem, was der Vf. in seinen Aufsätzen zur Sprache gebracht hat, ist den meisten heutigen Theologen und Kirchenmännern vermutlich recht selbstverständlich. Gleichwohl hält das Buch manche wertvolle Anregungen bereit. W. Löser S. J.

Gisel, Pierre, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (Lieux théologiques 2). Genf: Labor et fides 1980. 313 S.

G.'s Calvinistic theology of creation goes beyond Barth's Christocentric interpretation in stressing creation's „otherness", presupposed by the Incarnation, to counter Bultmann's „reduction" of God's activity to the existential faith-decision and to ground a political engagement for the absolute rights of the individual against all universal, totalitarian social restructuring. The first part analyses the Yahwehist account of creation as a gift and blessing to man who is called to respond and avoid putting himself in God's place. In the serpent G. sees evil established in the world previous to man, *Genesis* offering not a temporal, but a structural account of man, guilty and innocent. Man's exteriority *vis-á-vis* God is attributed to sin, yet it alone renders self-consciousness possible. It founds culture and history, the presuppositions for the reception of the new gift from God. *Genesis* goes on to trace the development of social sin and culture, the con-

ditions of Abraham's calling as an individual separated from the nations. In contrast, *Genesis* 1 stresses the separation of creation from God to place man in a pre-existent time and space, a world of law not coinciding with salvation history. Thus the separation from God is ambiguous: creation and sin, both presuppositions for grace. – The second part studies the tradition. Against Gnosticism the Church Fathers defended the finitude of the world, God's creation of matter, and the distinction between creation and the Son's generation. For man lives in a precarious and limited history, where evil is met in a world enveloped by a promise of goodness. St. Thomas constructed an admirable synthesis of inner-worldly essences and causes utterly dependent on the free God. Essences' radical contingency in *esse* indicates that any analogy of esse is posterior to revelation and faith, not based on necessary, rational relations. Unfortunately this synthesis collapsed before nominalism and post-Copernican science. The third part traces the collapse over Suarez, who established the primacy of essence over existence by defining *esse* as *that which can exist*, to Leibnitz's theodicy, justifying God's ways in terms of rational necessity, and Feuerbach's rejection of God as the sum of being. Luther's and Calvin's solutions are examined: the exteriority of the profane world is blessed by God as the basis of His gift.

The fourth part considers G.'s ontology of necessary contingency. Neither flux nor being, reality is what God renders possible. Total positivity *ex nihilo*, it is different from God and, for man, a pre-existent, irreducible „other". The Christian sacrament reflects such an integrated totality, referring to an historical gift of institution, symbolic of effective grace, existing as „otherness" in a web of relationships. The distinction between world and God in the world's total dependence on God is the basis of symbol, a word different from the reality with which it is identified as its name. Indeed, the word alone organizes the world as a response to God. Christ represents God's word against non-creation, a word intrinsically determining creation and creation's auto-attestation. Creation's Christocentricity allows a correspondence between the Father-Son and God-world relationships as God determines himself in the Holy Spirit. This world determined by the word provides the scene of freedom. Freedom is not pure auto-determination, but a response to a Desire determining it. Desire appoints freedom's sphere of activity and, as God's grace, refers man to the given creation as the Law, that heterogeneity not at our disposition. The Law, good in its particularity and contingency, establishes the absolute right of the individual other to be an autonomous subject of the Law, irreducible to a natural or organic whole. Yet since the Law and the world constitute a limited whole, the human spirit is moved by the Desire to transcend their contigency. Man's desire for the infinite is also a desire for transgression. Only in the Son's figure are the Law's formality and the necessity of transgression reconciled. Thus the Law is assured and transcended so that sin can be recognized and overcome. – As a systematic theologian G. tailors historical texts to his measure: e. g., only a partial reading of St. Thomas permits his ranking among Protestant thinkers. Yet G. found Thomas' ambiguity: is the creature's participation in *esse* natural or supernatural? G.'s own thesis rests upon the ambiguity of „separation", or „otherness": good creation and sin. This ambiquity of the finite world in turn causes an ambiguity about God. If man's limitless desire reaches for God and implies sin (man surplanting God), an arbitrariness beyond man determines salvation or damnation. The Desire is both gracious love and cause of frustration. Why some are turned in grace to an absolute law remains inexplicable. Indeed, the Law is finite, incapable of justifying itself. If grace transcends the Law, why need the Law be absolutized? Thus the return from „otherness" to Bultmann's existential faith looms. Overall G.'s thesis is fascinating. It recalls Bultmann's limitations, faces squarely the central problem of thinking Infinite and finite (absolute and relative), and illustrates again that the natural-supernatural problematic is not yet resolved. For this he deserves our thanks. J. M. McDermott S. J.

Hoffmann, Norbert, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung* (Sammlung Horizonte NF 20). Einsiedeln: Johannes Verlag 1981. 137 S.

Wenn nicht alles täuscht, gibt es im Raum der Kirche und ihrer Glaubenspraxis und ihres Glaubensdenkens gegenwärtig nicht vieles, was so viel Achselzucken oder gar Widerstand hervorruft, wie der mit dem alten Begriff „Sühne" angezielte Sachverhalt.

Um so mehr fällt auf, daß in den letzten Jahren und Jahrzehnten das Thema „Sühne" von nicht wenigen Theologen aufgegriffen worden ist, – nicht selten mit der Absicht, ihren christlich legitimen, ja unentbehrlichen Gehalt zu beleuchten. Erinnert sei beispielsweise nur an die 1978 von L. Winner veröffentlichte Studie „Sühne im interpersonalen Vollzug" (Paderborn 1978). Noch manch anderen Titel findet man in dem Literaturverzeichnis des vorliegenden Buches, in dem der Vf. nun ebenfalls das christliche Wesen von „Sühne" zu erschließen versucht. Wie der Untertitel des Buches bereits ankündigt, spielt dabei die biblisch gut begründete Theologie der „Stellvertretung" eine entscheidende Rolle. Der große Wert dieser Arbeit liegt darin, daß der Vf. in ihr den Zugang zu dem, was „Sühne" bedeutet, von den fundamentalsten Daten des christlichen Glaubens her bahnt. In diesem Sinn handelt es sich um ein außergewöhnlich „radikales" Buch. Der ganz und gar entscheidende Kontext aller zum Thema des Buches vorgebrachten Überlegungen ist die Theologie der Dreieinheit Gottes, dessen Wesen die Liebe ist. Es gibt hier keine Aussage, die anders als im Lichte der Trinitätstheologie mitvollziehbar wäre. Die christologischen Ausführungen, die einen breiten Raum einnehmen, denn in Christi Kreuz kommt das, was „Sühne" meint, am ursprünglichsten und schärfsten zum Tragen, werden trinitätstheologisch expliziert. Aber auch die theologisch-anthropologischen Passagen haben ein trinitätstheologisches Gepräge. Der Mensch gilt als „Sohn im Sohne". Die Sünde ist das Leben im Widerspruch zu dieser ontologischen Verfaßtheit. Wenn er „Sühne" tut, nimmt er auf geheimnisvolle Weise in Freiheit an der „Sühne" des Gekreuzigten teil. „Stellvertretung" meint das Getragensein der Menschen, die Sünder sind, durch den Gekreuzigten, in dem als dem „Sohn" sie ihre „Stelle" haben und in dessen „Sühne" ihr freies „Mit-Sühnen" integrierbar ist.

Der Vf., der sich in vielen theologischen Optionen zweifellos am Denken H. U. von Balthasars orientiert, knüpft mit dem vorliegenden Entwurf an der Erlösungslehre Anselms von Canterbury an, führt sie jedoch gleichzeitig weiter. Deutlicher als bei Anselm wird die ontologische, sprich: trinitätstheologische Ermöglichung der „Stellvertretung" herausgearbeitet. Entschiedener als Anselm hat der Vf. zur Sprache gebracht, daß es sich bei „Sühne" um ein Geschehen handelt, das nur als Liebe christlich geprägt ist. Die Philosophie und Theologie des Dialogs und der Begegnung kommen in diesem Buch insofern zur Geltung, als der Vf. den Stellvertretungsgedanken so faßt, daß er der unverfügbaren Freiheit des Menschen, der Person ist, nicht widerspricht. – Im vierten Teil des Buches gelingt es dem Vf., von den erarbeiteten Inhalten her manche in den letzten Jahren in eine Krise geratenen Frömmigkeitsformen neu plausibel zu machen, vor allem die Herz-Jesu-Verehrung. Das sehr dicht, sprachlich bisweilen originell geschriebene Buch nimmt seinen Leser weit mit in die Gefilde der großen Trinitätstheologie. Es stellt ihn vor Letztmöglichkeiten und Letztentscheidungen der christlichen Theologie. Es zeigt exemplarisch, daß vermeintlich begrenzte Einzelfragen der christlichen Theologie in Wirklichkeit dort beantwortet werden, wo das Gottesbild selbst so oder so ins Spiel kommt. Man sollte sich durch dieses Buch anregen oder doch wenigstens provozieren lassen.

W. Löser S. J.

Theologische Berichte IX. Kirche und Sakrament. Hrsg. *Josef Pfammatter* u. *Franz Furger*. Zürich-Einsiedeln-Köln: Benzinger 1980. 172 S.

Die Reihe „Theologische Berichte" bedarf inzwischen keiner gesonderten Empfehlung mehr; sie hat sich längst ausgewiesen durch eine Fülle hervorragender Beiträge zu aktuellen Problemgestalten gegenwärtiger Theologie. Fundierte Durchblicke zum Stand der Forschung und Diskussion verbinden sich dabei mit selbständigen kritischen Würdigungen und wertvollen weiterführenden Denkanstößen. Das gilt auch für den vorliegenden Band, der – anders als es der Titel zunächst ahnen läßt – weitgehend der aktuellen ökumenischen Diskussion gewidmet ist. Dabei wollen die verschiedenen Beiträge „in einer Zeit der scheinbar stagnierenden Ökumene über den ‚Frontverlauf' des interkonfessionellen Gesprächs informieren" (12). Die Engführung auf die Diskussion um Amt und Eucharistie im ökumenischen Gespräch soll zugleich aufgebrochen werden durch die breitere Beziehung dieser Sakramente auf ihre Grundlegung durch die Kirche als allumfassendes Sakrament. – Dazu hat *Wolfgang Beinert* einen im besten Sinn des Wortes fundamentalen Artikel beigesteuert (Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch; 13–66). In stupender Breite und zugleich gedrängter Dichte informiert er über die geschichtlichen Entwicklungen, vor allem über die konziliare,

nachkonziliare und ökumenische Dimension der sakramentalen Betrachtung der Kirche. Dabei wird vieles angesprochen, was selbst dem in der Sache einigermaßen Kundigen kaum geläufig ist. Eine systematische Skizze der ekklesiologischen Bedeutung des Sakramentsbegriffs, die ein wenig perspektivisch überfrachtet wirkt, beschließt den Durchblick. Dabei wird zugleich die ökumenische Relevanz dieser Sicht der Kirche deutlich: Die mögliche Vielfalt der sakramentalen Bezeichnung (sacramentum tantum) kirchlicher Wirklichkeit läßt es legitim erscheinen, „daß es verschiedene Formen von Kirchlichkeit gibt, die sich in eigenen Gemeinschaften des gleichen Bekenntnisses, in Konfessionen eben, äußern" (63). – Die damit eröffnete Perspektive konkretisiert *Josef Trütsch* an einem brisanten Beispiel (Taufe, Sakrament der Einheit – Eucharistie, Sakrament der Trennung?; 67–95). Dabei zeigt er, wieviel ökumenisches Potential in der wechselseitigen Anerkennung der Taufe verborgen ist, vor allem im Blick auf Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft. Immerhin läßt sich ja „zeigen, daß die Praxis der allgemeinen Taufanerkennung auch eine Anerkennung des Glaubens der getrennten Gemeinschaften einschließt" (82) und damit ein hohes Maß an Glaubenseinheit vorgegeben ist, welche zugleich auf Kircheneinheit hintendiert. Daraus ergibt sich ein vorsichtiges Plädoyer, die in der gemeinsamen Taufanerkennung als „dynamisches Prinzip" (93) enthaltene Gemeinsamkeit des Glaubens fortzuentwickeln in Richtung einer wachsenden Kircheneinheit, was sich besonders auswirken könnte in einer entschieden großzügigeren Handhabung der eucharistischen Gemeinschaft.

Weitaus entschiedener ist die Stellungnahme von *Alois Müller* in seiner Darstellung der Reziprozität von Kirche und Amt (Amt als Kriterium der Kirchlichkeit? Kirchlichkeit als Kriterium des Amtes?; 97–128). Nach einer sehr informativen Erörterung der biblischen wie dogmengeschichtlichen Voraussetzungen reflektiert er die von der grundlegend sakramentalen Struktur der Kirche her gegebenen Voraussetzungen für eine Anerkennung der Ämter. Zwar betrachtet er das Amt als unaufgebbares Moment der Kirchlichkeit, doch scheint es ihm durchaus legitim, eine Glaubensgemeinschaft zunächst einmal als Kirche zu identifizieren, unabhängig vom Amt. Von hier läßt sich dann die konkrete Ausgestaltung des Amtes in dieser kirchlichen Gemeinschaft als „gültig" betrachten. Als Kriterien zur Erkenntnis wahrer Kirchlichkeit dienen die christologische, ekklesiologische und pneumatologische Dimension im Selbstverständnis dieser Kommunitäten. Aus dieser Kriteriologie wie aus der Rückbindung der sakramentalen Amtswirklichkeit einer Kirche an die alles begründende Sakramentalität der Kirche, ergibt sich dann die tragende These: „Die Kirchlichkeit einer Gemeinschaft ist Kriterium für die Gültigkeit ihres Amtes" (123 ff). Allerdings entschärfen die nachfolgenden Sätze diese überraschende Aussage weitgehend: „Damit ist das dialektische Gegenstück nicht schlechthin verneint. Es stimmt *auch*, daß die Wahrheit des Amtes Kriterium für den Kirchencharakter einer Gemeinschaft ist. Falsch dürfte bloß sein, die Dialektik der Beziehung aufzuheben zugunsten des letztgenannten Poles." (127) Ohne Zweifel hat M. die Möglichkeiten einer sakramentalen Ekklesiologie in ökumenischer Perspektive am tiefsten ausgelotet und zu einer herausfordernden These verdichtet. Dennoch bleibt sein Versuch, Kirchlichkeit zunächst unabhängig von den Amtsstrukturen zu erkunden, theologisch äußerst problematisch. – Einen wertvollen Beitrag hat *Sigisbert Regli* beigesteuert, indem er die wesentlichen Ergebnisse verschiedenster ökumenischer Konsenserklärungen nach Art einer Synopse zu verschiedenen Themenbereichen zusammenfaßt. Dabei reicht das Spektrum vom „Accra"-Dokument der „Kommission für Glaube und Kirchenverfassung" über nationale Dokumente (Schweiz, USA) bis hin zu Äußerungen einzelner ökumenischer Gruppen und Gremien. Wichtigstes und ermutigendes Ergebnis dieses interessanten Durchblicks bleibt die weitgehende Übereinstimmung in zentralen theologischen Fragen; die größte Diskrepanz zeigt sich nach wie vor in der Frage einer Anerkennung der Ämter. Bei einer Auswertung der synoptisch zusammengetragenen Äußerungen wäre allerdings noch stärker zu berücksichtigen, daß den einzelnen Dokumenten sehr verschiedenes Gewicht zukommt und daher nicht jede Äußerung gleich hoch gewertet werden darf.

Die einzelnen Beiträge dieses Bandes haben demnach nicht nur einen hohen Informationswert, sondern steuern auch wichtige Anstöße zum gegenwärtigen ökumenischen Gespräch bei, die manches Problem auf ungewohnte Weise angehen. Daß sie dabei in der Betrachtung der Sakramente durchweg (wenn auch aus verschiedenen Perspektiven und mit deutlich unterschiedlicher Gewichtung) den ekklesiologischen Aspekt zur Geltung bringen, wird man nur begrüßen können. A. Schilson

Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt (Ökumen. Dokumentation V). Hrsg. *Günther Gaßmann* und *Harding Meyer*. Frankfurt: Lembeck / Knecht 1980. 192 S.

Die interkonfessionellen Dialoge der letzten Jahre waren in zunehmendem Maße auf die als besonders problemgeladen empfundenen Fragen der Kirchenstruktur und damit des Amtes in der Kirche bezogen. In einer ersten Phase ging es dabei vorwiegend um das Amt in der (Orts-)Gemeinde, d. h. konkret: um den Bezug des kirchlichen Amtes zur Eucharistie. In einer zweiten, neuestens in mehreren Dokumenten greifbaren Phase standen die übergeordneten Ämter der Bischöfe und des Papstes zur Diskussion. Ein besonders beachtenswertes Dokument wurde im Februar 1980 von der Evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Kommission, die einerseits durch den Lutherischen Weltbund, andererseits durch das Vatikanische Einheitssekretariat zu ihrer Arbeit beauftragt war und die bereits 1978 das Dokument „Das Herrenmahl" (Frankfurt: Lembeck/Paderborn: Bonifacius 1978, 10. Aufl. 1980) veröffentlicht hat, verabschiedet: „Das geistliche Amt in der Kirche" (Frankfurt: Lembeck/Paderborn: Bonifacius 1981).

Der Band „Das kirchenleitende Amt" enthält vier Dialogdokumente, die in verschiedenen Ländern durch verschieden zusammengesetzte Gesprächsgruppen erarbeitet worden sind. Alle vier Dokumente tasten sich im Ringen um mehr Gemeinsamkeit in den Fragen der „kirchenleitenden Ämter" um einige Schritte nach vorn. Die drei Gesprächsgruppen, die hinter den Texten stehen, hatten schon längere Erfahrungen im Umgang miteinander. Den jetzt veröffentlichten gehen andere Texte, die im folgenden mitaufgeführt werden, vorauf. Die jeweils letzten in der Reihe der Texte finden sich im vorliegenden Band. *Das evangelisch/katholische Gespräch in Frankreich und der französischen Schweiz (Gruppe von Dombes)*: Auf dem Weg zu ein und demselben eucharistischen Glauben? (1971) in: G. Gaßmann u. a., Hrsg., Um Amt und Herrenmahl (Ökumen. Dokumentation I), Frankfurt 1974, 104–112; Die Bedeutung der Eucharistie (1972), ebd. 113–116; Für eine Versöhnung der Ämter (1973), ebd. 116–128; das episkopale Amt. Überlegungen und Vorschläge zum Wächteramt und zum Amt der Einheit in der Teilkirche (1976), im vorliegenden Band 22–45. *Das offizielle lutherisch-katholische Gespräch in den USA:* Die Stellung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses als Dogma der Kirche, in: LR 15 (1965) 513–514; Eine Taufe zur Vergebung der Sünden (1966), bisher nicht in deutscher Sprache veröffentlicht; One Baptism for the remission of sins, in: P. C. Empie / W. Baum, Hrsg., Lutherans and Catholics in Dialogue II, Washington 1966; Die Eucharistie (1967), in: H. Meyer, Hrsg., Luthertum und Katholizismus im Gespräch (Ökumen. Perspektiven 3), Frankfurt 1973, 97–110; Eucharistie und Amt (1970) ebd. 111–142; Amt und universale Kirche (1974), in: H. Stirnimann / L. Vischer, Hrsg., Papsttum und Petrusdienst (Ökumen. Perspektiven 7), Frankfurt 1975, 91–140; außerdem im vorliegenden Band 49–97; Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche (1978); im vorliegenden Band 97–172. *Das offizielle anglikanisch-katholische Gespräch:* Gemeinsame Erklärung über die Lehre von der Eucharistie (1971), in: G. Gaßmann u. a., Hrsg., Vom Dialog zur Gemeinschaft (Ökumen. Dokumentation II), Frankfurt 1975, 129–135; Amt und Ordination (1973), ebd. 136–148; Autorität in der Kirche (1976), im vorliegenden Band 174–192.

Der Band wird durch eine von den Herausgebern verfaßte Einleitung unter dem Titel „Motive und Methoden des Dialogs über kirchenleitende Ämter" eröffnet. Wer sich heute mit Fragen der Theologie des kirchlichen Amtes befaßt, zumal wenn sie sich auf das Bischofsamt und das Petrusamt beziehen, kann an den nun zugänglichen ökumenischen Dokumenten nicht vorbeigehen. W. Löser S. J.

Wege zur Gemeinschaft. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn: Bonifacius; Frankfurt: Lembeck 1980. 63 S.

Die „Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission", die im Auftrag des vatikanischen Einheitssektretariats einerseits und des Exekutivkommitees des Lutherischen Weltbundes andererseits von 1967 bis 1971 das thematisch breit angelegte Dokument „Das Evangelium und die Kirche" (Malta-Bericht) erarbeitet hat, ging in den darauffolgenden Jahren ausführlicher auf Fragen ein, die in dem ersten

Text nur knapp angesprochen worden waren, aber wegen ihrer ökumenischen Bedeutung eine gründlichere Behandlung als wünschenswert erscheinen ließen. Zunächst griff die Kommission das Problem „Eucharistie" auf und brachte ein stark beachtetes Dokument zustande: „Das Herrenmahl" (Frankfurt: Lembeck/Paderborn: Bonifacius 1978, 10. Aufl. 1980). Im Februar konnte die Kommission in Augsburg drei weitere Texte abschließend behandeln. Sie liegen inzwischen sämtlich vor: „Wege zur Gemeinschaft" und „Alle unter einem Christus" und „Das geistliche Amt in der Kirche" (Frankfurt: Lembeck/Paderborn: Bonifacius 1981). – Die Studie „Wege zur Gemeinschaft" faßt die vielgestaltigen, bisher in der Kommission und anderen ökumenischen Dialogen erzielten Gesprächserträge zusammen und entwickelt von dieser Basis aus eine Vision künftiger lutherisch-katholischer Kirchengemeinschaft, wobei die inzwischen vielfach verwendete Vorstellung einer „versöhnten Vielfalt" Pate gestanden haben dürfte. Die katholische Kirche und die lutherischen Kirchen sollen folglich ihre Eigenständigkeit und Eigenart nicht aufgeben. Aber sie sollen die Elemente biblisch begründeter, lebendiger Kirchlichkeit pflegen und – falls sie nicht genügend entwickelt sind – neu ausprägen. In dem Maße, als dies geschieht, wächst das Verständnis füreinander und die Nähe zueinander. In dieser Perspektive spricht die Studie über den dreieinen Gott, der der Ursprung der Kirchen und ihrer Einheit ist, über das Evangelium, die Sakramente (besonders das Herrenmahl), das Amt, über Glaube, Hoffnung und Liebe, schließlich über die Verantwortung der Kirchen für die weltweite Ökumene und für die Welt im Ganzen. Im zweiten Teil des Textes geht es um die „Schritte zur Einheit". Viele konkrete Vorschläge, die auf dem Weg zu der ersehnten Kirchengemeinschaft schon jetzt verwirklicht werden können oder doch sollten, werden hier aufgeführt. Das Dokument „Wege zur Gemeinschaft" verschweigt nicht die Bereiche, in denen jetzt und wohl auch noch in Zukunft Reibungen auftreten. Dabei ist vor allem an die Theologie des Amtes in der Kirche zu denken. Dennoch will das Dokument im Ganzen zu neuen Bemühungen ermutigen. Das tut es nicht zuletzt dadurch, daß ihm nicht nur eine theologisch-informative, sondern auch eine spirituell-bekenntnishafte Dimension eigen ist. Wem an einer Ausweitung und Vertiefung der Einheit zwischen den lutherischen Kirchen und der katholischen Kirche liegt, wird dafür dankbar sein, daß ein Text wie der vorliegende von lutherischen und katholischen Theologen und Kirchenführern gemeinsam verfaßt werden konnte. Und er wird hoffen (gegen bisweilen besseres, sich aufdrängendes Wissen?), die theologischen Optionen und Perspektiven, die das Dokument prägen, möchten von breiten Kreisen in den zunächst betroffenen Kirchen, aber dann auch darüber hinaus, wirklich mitgetragen werden.

Die Stellungnahme „Alle unter einem Christus" wurde von der Kommission im Blick auf das 450jährige Jubiläum der Verlesung der Confessio Augustana auf dem Augsburger Reichstag von 1530 abgefaßt. In knapper Form wird die neue und weitgehend gemeinsam mögliche Sicht dieser wichtigsten lutherischen Bekenntnisschrift zur Sprache gebracht. Die bilateralen Dialoge der letzten Jahre haben zu der Neubewertung des Augsburgischen Bekenntnisses geführt. Die Bilanz weist neben Konsensen und Konvergenzen, die erreicht worden sind, einige Fragen aus, zu denen eine gemeinsame Antwort noch nicht gefunden wurde und derzeitig vielleicht auch nicht leicht gefunden werden kann. Dabei handelt es sich, wie zu erwarten, wiederum insbesondere um die Auffassung vom Amt in der Kirche, besonders vom Amt des Bischofs und des Papstes.

W. Löser S. J.

Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internat. Kongresses für Lutherforschung, hrsg. von *Leif Grane* u. *Bernhard Lohse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 197 S.

Vorliegender Band enthält die wichtigsten Arbeiten des 5. Internat. Lutherforschungskongresses (14.–20. Aug. Lund/Schweden). Der 1. größere Teil umfaßt Referate und Korreferate (9–144), während im 2. Teil (145–197) in kurzen Zusammenfassungen über 11 Seminare berichtet wird, die sich mit zentralen Themen und Problemen der Theologie Luthers befassen (u. a. theologia crucis, Zwei-Reiche-Lehre, Gesetz und Evangelium, Lehre von Schrift und Dogma, Abendmahl, Heidelberger Disputation, Luther und Latomus, Luther und Staupitz und die Freiheitslehre). – Nach der Einführung *G. Wingrens* in die anstehenden Fragen (9–16) folgen 4 Referate: *E. Jüngel*, Zur

Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie (17–80); *A. Brandenburg,* Martin Luther in katholischer Sicht (97–104); *R. Prenter,* Luther als Theologe (112–124); und *P. G. Lindhardt,* Luther und Skandinavien (134–144), dessen Arbeit als bloß geschichtlicher Bericht nicht ganz in den Rahmen paßt, aber immerhin das überraschende Ergebnis vorlegt, daß bei der Einführung der Reformation in den nordischen Ländern überwiegend politische und soziale Faktoren den Ausschlag gaben, während Luthers Theologie bis heute ohne große Bedeutung blieb.

Ohne im einzelnen die Vielzahl der Anregungen und Beobachtungen zur Wirkungsgeschichte und zur Rolle lutherischer Gedanken in der Gegenwart wiedergeben zu können, sei hier für das ganze auf den Beitrag E. Jüngels hingewiesen, der nicht nur umfangmäßig herausragt. J. geht es nicht um eine ungeschichtliche Luther-Rekonstruktion. Als systematischer Theologe sucht er nach Grundintentionen Luthers, die wesentliche Aussagen der konstitutiven Selbstoffenbarung Gottes im Wort des Evangeliums zum Vorschein bringen. Er findet darin zugleich einen kritischen Maßstab für die zeitgenössische Theologie. Dabei geht es zuerst um die gnädige Unterscheidung von Gott und Mensch, die ebenso erst durch die Offenbarung ermöglicht wird, wie die darin eröffnete Beziehung. Durch die Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen – nach der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" – konstituiert sich erst menschliche Freiheit, indem der Mensch im Glauben ganz bei Gott und in der Liebe ganz bei der Welt und beim Mitmenschen sein kann, ohne absolut der Welt ausgeliefert zu sein (Herr-Knechts-Dialektik). Besonderes Interesse richtet J. auf die Rede von der Unsichtbarkeit Gottes, die nicht als Unbestimmbarkeit mit Tendenz zum Agnostizismus gelten darf, weil in der Offenbarung Gott sich bestimmbar und erkennbar gemacht hat, so daß es in Umkehrung des Lateranense IV (analogia entis) „inmitten des noch so großen Widerspruchs zu einer immer noch größeren Entsprechung zwischen Gott und Mensch schon in dieser Welt kommt" (80). Im ganzen bietet der Band dem Kenner einen Einblick in die Fragen der modernen Lutherforschung, die gegenwärtig diskutiert werden.

G. L. Müller

La Confession d'Augsbourg – 450e anniversaire. Autour d'un colloque oecumenique international (Le point théologique 37). Paris: Beauchesne 1980. 311 S.

Auch die Evangelisch-lutherische Kirche von Frankreich hat das Jubiläumsjahr des Augsburgischen Bekenntnisses 1980 in gebührender Weise begangen. Unter den verschiedenen Veranstaltungen war auch eine, die dem theologischen Gespräch galt: das internationale ökumenische Kolloquium über das Augsburgische Bekenntnis, das im Februar 1980 in Paris veranstaltet wurde. Prominente Theologen aus mehreren europäischen und außereuropäischen Ländern haben an dem Kolloquium teilgenommen. Sie repräsentierten unterschiedliche Traditionen und gewährleisteten so den ökumenischen Charakter des Treffens. Neben orthodoxen, katholischen und reformierten Teilnehmern stellten die Lutheraner freilich die stärkste Gruppe. Der vorliegende Band enthält die Dokumentation des Pariser Kolloquiums. Sechs Referate bilden das Gerüst und den Hauptinhalt. Das erste, das der japanische Lutheraner *Yoshira Ishada* hielt, trug den Titel „Pourquoi la Confession d'Augsbourg?" I. warf einen Blick auf das Ganze des damaligen Textes und setzte ihn gleichzeitig zu heutigen ökumenischen Vorgängen in Beziehung. Es folgte der katholische Theologe *Vinzenz Pfnür* mit „La Confession d'Augsbourg. Une confession Luthérienne et Catholique". Pf. griff auf die Hauptresultate seiner reformationsgeschichtlichen Forschungen zurück und wertete sie im Blick auf die heutigen ökumenischen Aufgaben aus. Ein reformierter Theologe, *André Gounelle,* beantwortete die Frage „Pourquoi, après la Confession d'Augsbourg, d'autres Confessions de foi dans les Eglises de la Réforme?". Dabei verwies er sowohl auf historische und soziologische, als auch auf theologische Gründe. Einen besonderen Akzent erhielt das Kolloquium durch zwei Referate, in denen sozio-politische und ethische Implikationen des Augsburgischen Bekenntnisses ausdrücklich erörtert wurden. In *Marc Lienhards* Vortrag ging es um „La Confession d'Augsbourg et les questions sozio-politiques". Er sprach als lutherischer Theologe. Er äußerte sich u. a. zu der Frage, in welchem Sinne das Augsburgische Bekenntnis die lutherische Zwei-Reiche-Lehre enthält und wie auf die Bedenken, die man ihr gegenüber zu äußern pflegt, zu antwor-

ten sei. Der reformierte Theologe *André Dumas* befaßte sich mit „Les implications éthiques de la Confession d'Augsbourg". Wie fremd ein Text wie das Augsburgische Bekenntnis für einen orthodoxen Theologen ist, zeigte sich schließlich in dem Referat von *Emilianos Timiadis* „Un texte inachevé". Auf mehrere der genannten Vorträge folgten ausführliche, vorbereitete Stellungnahmen. Sie stammten von Theologen wie *Walter Kasper, Pierre Fraenkel, Georg Kretschmar, Josef Hoffmann, Gunter Krusche* u. a. und verdienen z. T. nicht weniger Beachtung als die Hauptreferate. Allen Referaten und Stellungnahmen schloß sich eine Diskussion an.

In die vorliegende Dokumentation sind schließlich noch einige weitere Texte aufgenommen worden, zum einen die Meditationen, die an den verschiedenen Tagen des Kolloquiums zu Texten aus dem Mk- und dem Mt-Evangelium gehalten wurden, zum anderen das Exposé, das *Harding Meyer* auf einer öffentlichen Konferenz vorgetragen hat: „La Confession d'Augsbourg nous parle-t-elle encore?", und schließlich einige Auszüge aus einer Pressekonferenz, die am 12. Februar 1980 im Centre Culturel luthérien in Paris gehalten wurde. Das Pariser Kolloquium zum Augustana-Jubiläum gehört durch das hohe Niveau und die Originalität der Beiträge ohne Zweifel zu den bedeutendsten Veranstaltungen dieser Art, die 1980 in bekanntlich nicht geringer Zahl stattgefunden haben. W. Löser S. J.

In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch. Hrsg. *Medard Kehl/Werner Löser.* Freiburg/Br.: Herder 1980. 408 S.

Hans Urs von Balthasar gilt als einer der bedeutendsten Theologen unseres Jahrhunderts. Die Weite seiner Bildung, die Kraft seiner schöpferischen Glaubensbesinnung, die Fülle des von ihm bezeugten Glaubens ließen ihn dazu werden. Schon jetzt hat sein theologisches Werk ungewöhnliche Dimensionen. Von bleibendem Interesse werden neben vier Aufsatzbänden vor allem die vielen Bände der schon weit fortgeschrittenen, aber noch nicht abgeschlossenen Trilogie der „Theo-Ästhetik", der „Theo-Dramatik" und der „Theo-Logik" sein. Da nicht jeder Gelegenheit und Zeit hat, sich selbst in das umfängliche Schrifttum B.s einzuarbeiten, entstand der Plan, sozusagen mit dem Leser zuvor einen Orientierungsgang zu unternehmen. Es galt nicht, eine Anthologie zu erstellen, sondern es mußten exemplarische Texte so zusammengefügt werden, daß sie das Ganze repräsentieren konnten. In der Verkleinerung war darauf zu achten, daß sich die Proportionen nicht verzerrten, d. h. es war ein maßstabgerechtes Modell zu liefern, das zugleich auch zum Studium des Originals einlädt. Dieser schwierigen Aufgabe hat sich W. Löser, ein intimer Kenner der Theologie B.s, unterzogen. In Abstimmung mit B. entstand ein „Aufbau aus seinen Werken", der die spezifische Intention, die charakteristische Eigenart und die imponierende Fülle seiner Theologie zum Vorschein bringt. Leitmotivisch durchzieht die Zusammenstellung der durchgehende Wille B.s zur *Fülle des Glaubens*, der gerade so ganz bei seinem Ursprung und ganz bei den gegenwärtigen Problemen sein kann und damit schon über alle vordergründigen Klischees, Vorurteile und Blockierungen modischen Geredes hinaus ist. L. gruppiert seine 120 Auswahltexte unter 5 großen Themen: Mensch, Gott, Kirche, Leben aus dem Glauben, Vollendung. Darin lassen sich die wesentlichen Dimensionen und Perspektiven der Anthropologie, der Gottes- und Trinitätslehre, der Christologie, der Ekklesiologie (Ursprung, Wesen und Struktur der Kirche), des Glaubens und Gebetes, der evangelischen Räte, der Heiligenverehrung und der Eschatologie aufzeigen. In dieser Überschau gelingt es den Hrsg.n, sowohl einen Einblick in B.s Werk zu vermitteln, als auch über den Theologen hinaus, einen Eindruck von der Fülle des katholischen Glaubens zu geben, die B. anzielt, so daß ein vorbildliches Lesebuch entstand, das geeignet ist zur persönlichen Auseinandersetzung mit dem Glauben und auch zur Meditation, wie es auch eine Verkündigungshilfe darstellt.

Eine solche Auswahl wäre unvollständig, würde der Leser nicht auch in einem lebensgeschichtlichen Einblick mit den prägenden Einflüssen, Motiven und Bewegungen von B.s Denken vertraut gemacht. In dem vorzüglichen Portrait am Anfang des Bandes arbeitet M. Kehl die wichtigsten Prägungen und persönlichen Begegnungen B.s heraus, eines Theologen, der die tragende Kraft der patristischen und spirituellen Tradition einbringt und ins Heute überträgt unter der Gefahr von den Oberflächlichen als konservativ abgestempelt zu werden. Es geht ihm immer darum, zur universalen Fülle der

Offenbarung durchzubrechen, wie sie in der konkreten Kirche lebendig bleibt, und den ganzen Reichtum der kirchlichen Tradition, aber auch der geschichtlich sich entfaltenden Selbstbegegnung des Menschen in den Religionen, in der Philosophie, der Literatur und Kunst einzuholen und auf der Höhe ganzheitlicher Schau zu halten. In dieser „katholisch" integrierenden Universalität verliert sich das Glaubensdenken allerdings nicht in der unbewältigbaren Fülle des geschichtlichen Stoffes, weil es in Jesus-Christus, dem universale concretum, den alles entscheidenden Maßstab und Zielpunkt findet. B.s Werk entspringt jedoch nicht lediglich der genialen Architektonik eines kalten Verstandes, sondern wurzelt im lebendigen Engagement für die Ehre des je größeren Gottes (Ignatius v. Loyola) und versteht so *Theologie als Dienst* an Gott und der Kirche. B.s „Leitidee der ‚konkreten Universalität' oder der empfangenden Fülle" (24) entfaltet sich gleichsam in einem welt-weiten Dialog mit den bedeutendsten Vertretern des Geistes, mit Philosophen, Theologen, Kirchenvätern, Dichtern und Heiligen – kaum ein großer Name, der nicht auftaucht –, so daß B. den seltenen Fall darstellt, da sich höchste Qualität in einer schier unglaublichen Quantität das Medium ihrer Entfaltung bildet. Wesentliche Bereicherung seiner Denk- und Lebensform in kritisch-schöpferischer Begegnung fand B. bei hervorragenden Gestalten dieses Jh.s: E. Przywara (Analogie); K. Barth (Christus als Mitte der Theologie); H. de Lubac (Wort, Kirchenväter, Geheimnis der Kirche); A. v. Speyr (Theologie des Karsamstag). – Im Interesse der „Sache" ist vorliegendem Lesebuch nur eine weite Verbreitung zu wünschen.

G. L. Müller

Leiturgia – Koinonia – Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag. Im Auftrag der Professoren der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien, hrsg. von *Raphael Schulte.* Wien-Freiburg-Basel: Herder 1980. XII/496 S.

Festschriften gelten üblicherweise als Sammelplatz für wissenschaftlich hochqualifizierte Spezialabhandlungen, die sich sonst nur schwer veröffentlichen lassen und die hier eher versteckt als veröffentlicht bleiben – wobei manche allerdings ohne besonderen Verlust dem Vergessen anheimzugeben sind! Genau dies läßt sich von dem vorliegenden Sammelband von Professoren der Katholisch-Theologischen Universität Wien nicht sagen; die Vielfalt der Beiträge, geschickt gegliedert in die Trias von Leiturgia – Koinonia – Diakonia, bleibt stets bezogen auf zentrale theologische bzw. aktuelle kirchliche Problemstellungen. Sympathisch berührt dabei die große Nähe zu überaus praktischen Fragen, die sich in vielen Beiträgen widerspiegelt.

Bereits der 1. Themenkreis bleibt bei aller Aufgliederung in verschiedenste Disziplinen nahe am Puls der Zeit: Das Problem von Fest und Feier wird gleich aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet – eher pastoraltheologisch *(J. Müller,* Feiernde Gemeinde. Die Bedeutung der Feste und Feiern für den Prozeß der Gemeindebildung; 3–24), liturgisch, liturgiegeschichtlich und pastoralliturgisch zugleich *(H. Emminghaus,* Grenzen und Chancen der Liturgie innerhalb der Gemeindepastoral; 25–41) und schließlich exegetisch *(G. Braulik,* Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie; 127–179); ebenfalls im Blick auf die gegenwärtige Diskussion um die gesellschaftskritische Funktion der Kirche, wie die Infragestellung des Kults, beschreibt *W. Kornfeld* „Die Gesellschafts- und Kultkritik alttestamentlicher Propheten" (181–200). Der Not des Betens sind gleich zwei Beiträge gewidmet, wobei der erste eher moraltheologische Aspekte herausstellt *(K. Hörmann,* Gebet als Ausdrucks- und Wirkhandlung; 43–75), während *J. Weismayer* (Beten „im Namen der Kirche"; 77–96) „Theologische Reflexionen zum Gebet des Priesters", vor allem zum Stundengebet, anstellt. Mit einem engagierten Beitrag aus dogmatischer wie dogmengeschichtlicher Sicht analysiert und kritisiert *G. Greshake* (Letzte Ölung – Krankensalbung – Tauferneuerung angesichts des Todes? (Un-)Zeitgemäße Bemerkungen zur umstrittenen Sinngebung und Praxis eines Sakraments; 97–126) die nachkonziliare Theologie und Praxis des Sakraments der „Krankensalbung"; dabei stellt er den eschatologischen Charakter dieses Sakraments, seine Bestimmung als „Tauferneuerung angesichts des Todes" in den Vordergrund, woraus sich freilich auch neue Akzente gegenüber der heute weitverbreiteten Praxis mehrmaliger und zeitlich früher Spendung dieses Sakraments ergeben. – Dem gelungenen 1. schließt sich ein nicht minder geschickt angeordneter 2. Teil zum Thema „Koinonia" an, der „Philosophische Überle-

gungen zur Koinonia im Glauben" *(A. Wucherer-Huldenfeld,* Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinandersein; 203–237) vorausschickt, denn: „Im personal-dialogischen Daseinsverständnis liegt ein entsprechendes Vorverständnis für die christliche Comunio in Liebe" (231). Während der folgende Beitrag die sprachphilosophischen Probleme der Gottesfrage und damit die transzendentale Dimension der Gemeinschaft bedenkt *(J. Reikerstorfer,* Gottes Existenz. Eine sprachkritische Besinnung; 239–260), gehen die übrigen Beiträge dieses Kapitels spezifisch österreichischen Aspekten des Koinonia-Gedankens nach: Eher ökumenisch im weitesten Sinn orientiert ist der Beitrag von *A. Vorbichler* (Islamo-christlicher Dialog in Österreich; 261–288); das Verhältnis von Politik und Kirche beleuchtet an einem speziellen Aspekt *R. Weiler* (Zum Problem der Distanz der politischen Parteien von der Kirche in Österreich seit 1945; 289–307), während der letzte Aufsatz ein besonderes Kapitel heimischer Kirchengeschichte bringt *(J. Lenzenweger,* Entwicklung der päpstlichen Kanonisation unter besonderer Berücksichtigung der österreichischen Heiligen; 309–324).

Was „Diakonia", also Dienst am Glauben, alles besagen kann, darüber handelt der 3. Teil der Festschrift. Auch er setzt sehr konkret ein mit einem instruktiven Beitrag über die Frage nach dem Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Bibelauslegung und dem sog. „einfachen" Bibelverständnis *(J. Kremer,* Die Bibel einfach lesen. Bibelwissenschaftliche Erwägungen zum nichtwissenschaftlichen Umgang mit der Heiligen Schrift; 327–361). Dem schließt sich ein nicht minder aktueller Beitrag über die Intention eines Katechismus in unseren Tagen an samt einem informativen Durchblick zu den wichtigsten diesbezüglichen Neuveröffentlichungen *(W. Langer,* Den Glauben fassen. Vom Sinn und Anspruch eines Katechismus für Erwachsene; 363–390). Angenehm überrascht danach die Behandlung des kirchlichen Amtes, die betont biblisch begründet ist und sich ganz an dem Dienst der Versöhnung (2 Kor 5,11 ff) orientiert *(R. Schulte,* Mitarbeiter Gottes. Theologische Überlegungen zur Sakramentalität des kirchlichen Amtes; 391–427). Sehr speziell, aber doch exakt diesem Rahmen sich einpassend, erscheinen die beiden letzten Aufsätze, deren erster den spezifischen Beitrag des kirchlichen Rechts an einem konkreten Beispiel erläutert *(A. Dordett,* Simulatio totalis in der Rotaljudikatur; 429–459), während der zweite den (wiederum für Österreich besonders bedeutsamen) ostkirchlichen Aspekt einbringt *(E. Suttner,* Das „soziale Apostolat" in der rumänischen Orthodoxie der Nachkriegszeit bis zu den Kirchenverfolgungen der Entstalinisierungskampagne; 461–496). – Eine Würdigung und kritische Auseinandersetzung mit den einzelnen Beiträgen ist hier naturgemäß nicht möglich. Daß einige trotz der drei übergreifenden Perspektiven recht interessante Einzelaspekte bedenken und beachtlich fundierte Spezialstudien darstellen, läßt sich manchmal bereits aus den Titeln ersehen, bleibt jedoch eigens zu erwähnen, um den hohen wissenschaftlichen Standard des Sammelbandes zu betonen. Alles in allem verdient diese Festschrift jedoch weit über den üblichen Rahmen hinaus Beachtung; sie zeichnet sich aus durch eine sinnvolle Koordination fachspezifischer Studien unter übergreifende und zudem recht aktuelle Problemstellungen. Nicht nur der Wiener Kardinal König darf sich durch diese Festschrift geehrt fühlen; auch die Katholisch-Theologische Fakultät hat diese Gelegenheit geschickt genutzt zu einer beachtlichen Selbstdarstellung.

A. Schilson

Hilpert, Konrad, *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik* (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung 6). Düsseldorf: Patmos 1980. 615 S.

Angesichts der anhaltenden Aktualität der Frage nach der „autonomen Moral" darf die vorliegende umgangreiche Untersuchung, eine bei B. Stoeckle angefertigte Dissertation, von vornherein besondere Aufmerksamkeit beanspruchen. – Gleich zu Beginn formuliert H. die kritische Zielsetzung seiner Arbeit. Sie will „die unter- und hintergründigen Problemstellungen der Leitidee Autonomie und die Schwierigkeiten ihrer theologischen Rezeption aufzeigen" (13). Zugleich grenzt H. den Anspruch seiner Untersuchung ein: „Ein alternativer Vorschlag zur Behebung dieser Schwierigkeiten konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden, doch versteht sie sich als Prolegomenon zu einem solchen" (ebd., vgl. die Schlußbemerkung 615). Nach H.s Überzeugung besteht nur dann Aussicht, die anstehenden Fragen einer Lösung näherzubringen, wenn der historische wie systematische Hintergrund der Autonomieproblematik mehr,

als dies bisher geschehen ist, in die Diskussion mit einbezogen wird. Deshalb nehmen entsprechende Studien, die der Stellungnahme zu gegenwärtigen Konzepten christlich-autonomer Moral vorausgeschickt werden, in H.s Buch den meisten Raum ein.

Der 1., der „Ortsbestimmung des Autonomie-Problems" gewidmete Hauptteil (27 – 148) gliedert sich in zwei Abschnitte, in denen gegenwärtige bzw. historisch-genealogische Aspekte untersucht werden. H. macht fünf Tendenzen bzw. Problemgebiete namhaft, die in besonderer Weise für die theologische Ethik (speziell für eine „theonome" Moral), aber auch für die Theologie insgesamt eine Herausforderung darstellen – ohne dabei zu verkennen, daß auch noch andere „Frontabschnitte" (27) Beachtung verdienen (vgl. die ausdrücklichen Hinweise 28 f.). Es sind dies: (1) der vor allem in der „Gott-ist-tot-Theologie" unternommene Versuch, „Gott als Geschehnis der Mitmenschlichkeit" (39) zu verstehen, mit dem jegliche „theologische" oder „theonome" Ethik radikal in Frage gestellt ist; (2) die Anwendung ethologischer Fragestellungen und Forschungsergebnisse auf die Moral; (3) die Integration von Fragen der Moral in die Soziologie, in deren Konsequenz Grundbegriffe traditioneller Ethik wie Wert, Norm, Willensfreiheit bedeutungslos bzw. ihres genuin ethischen Sinnes beraubt werden; (4) die „Neubestimmung der Theorie-Praxis-Relation" (70), wie sie vor allem in der „kritischen Theorie" der Frankfurter Schule vorgenommen wird, der gegenüber Theologie und theologische Ethik noch dem kritisierten Typus „traditioneller" oder „metaphysischer" Theorie zuzurechnen sind; (5) der in der analytischen Philosophie erhobene Sinnlosigkeitsvorwurf gegen theologische Ethik. H. gelingt es, diese Problemkomplexe auf engem Raum präzise und unter detaillierter Berücksichtigung der wichtigsten einschlägigen Autoren darzustellen. Dabei werden nur verhältnismäßig wenige kritische Anmerkungen zu den einzelnen Positionen gemacht. H. geht es primär darum, die Aufgaben sichtbar zu machen, denen sich die (Moral)theologie angesichts der so charakterisierten Gegenwartssituation zu stellen hat. Was insbesondere die Autonomie-Theonomie-Debatte betrifft, so hat dieser Abschnitt, wie H. ausdrücklich bemerkt (21), zum Ziel, zu zeigen, daß hier keine zeitlos-grundsätzliche Frage vorliegt, das Autonomieproblem vielmehr seinen ganz bestimmten „Sitz im Leben" hat. Ihn noch deutlicher hervortreten zu lassen, ist H.s Ziel, wenn er im folgenden die gegebene Situationsbeschreibung um ihre historische Dimension ergänzt. Die gegenwärtige Problemlage verdankt sich typisch neuzeitlichen Tendenzen, die sich alle bei Descartes zumindest schon angedeutet finden, weshalb das entsprechende Kap., in dem H. im übrigen vor allem auch auf die Entwicklung in Empirismus und Aufklärung eingeht (105 – 146), zum größten Teil in einer um die cartesianische Ethik zentrierten Descartes-Interpretation besteht. Die „Determinanten der Problem-Entstehung" (120) lassen sich knapp in der Formel jener fünffachen Negation zusammenfassen, mit der H. das Resümee aus seinen historischen Analysen zieht (147 f): Das neue Denken richtet sich „wider den Dualismus der Wirklichkeit (Erscheinung – Wesen) und den Primat des Objektiven, wider die Geschlossenheit der Welt (Seinsordnung, Kosmos), wider den Primat der Theorie, wider das finale Wirklichkeitsverständnis, wider die Rechtfertigung durch Autorität". Diese Charakteristika neuzeitlichen Geistes sind zwar von theologischer Seite immer wieder in der einen oder anderen Weise festgestellt worden, und in neueren theologischen Entwürfen findet sich auch durchaus der Reflex der in ihnen bestehenden Herausforderung, aber man wird kaum behaupten können, die theologische Ethik, die ja hier vor allem im Blick ist, habe sich – unter Wahrung ihres eigenen Themas – schon wirklich in jeder Hinsicht ernsthaft auf die anstehenden Fragen eingelassen. Jedenfalls ist dies, wie sich noch zeigen wird, H.s These gerade auch im Hin-blick auf gegenwärtige Konzeptionen „autonomer Moral".

Der 2. Hauptteil: „Historische Modelle autonomer Ethik" ist der umfangreichste des ganzen Buches (151 – 451). Vorgestellt werden die Entwürfe von Kant, Fichte, Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche. In den fünf Monographien – die Relativität der Auswahl merkt H. wiederum ausdrücklich an (24) – geht es jeweils um „die Erhebung des ethischen Ansatzes und seiner systematischen Begründung im Zusammenhang des ganzen Gedankens" (23). Die stets sehr instruktive Darstellung ist im wesentlichen referierend. Kritische Hinweise gelten vor allem Fragen der immanenten Interpretation und finden sich in den Bemerkungen zur in beträchtlichem Umfang berücksichtigten Sekundärliteratur. Im übrigen läßt H. die einzelnen Positionen auch insofern für sich sprechen, als der jeweils spätere Autor an seinen „Vorgängern" Kritik übt. Insgesamt dient dieser 2. Hauptteil dem weiteren Ausbau des schon im 1. Teil erarbeiteten histori-

schen Fundamentes für die Beurteilung der Gegenwartsproblematik. Denn gerade hier „fällt das Defizit der aktuellen moraltheologischen Diskussion besonders auf" (22).

Im 3. Hauptteil: „Autonomie und Theonomie" unternimmt H. zunächst den „Versuch einer zusammenfassenden Auswertung der historischen Typologie" (455 – 530). Dies geschieht in elf Thesen, die dadurch erläutert werden, daß auf eine knappe Skizze der mittelalterlichen Position jeweils eine Nachzeichnung der neuzeitlichen Denkgeschichte von Descartes bis Nietzsche folgt. Dabei nimmt H. z. T. schon genannte Aspekte wieder auf. Als Charakteristika der Neuzeit erweisen sich u. a.: Vorrang von Erfahrung und Praxis, Positivierung, Verwissenschaftlichung, Geschichtlichkeit, Subjektivierung, Entdeckung der Interessengeleitetheit der Erkenntnis. These 11 zieht das Fazit aus den Einzelanalysen. „Das Programm autonomer Moral läßt sich nur im Zusammenhang mit einem grundlegenden Wandel des Wirklichkeitsverständnisses in der Neuzeit verstehen" (511). Dieser besteht, so sind die übrigen Thesen zusammenzufassen, in einer „Destruktion der Wesens-Metaphysik" (ebd.) bzw. entsprechender Strukturen der Ethik. – Vorbereitet durch die weitgespannten historisch-systematischen Untersuchungen, gelangt H. schließlich zur Darstellung und Kritik gegenwärtiger theologischer Ansätze zu einer „autonomen Moral" (531 – 582). Theologisch-autonome Moral will christlicher Ethik in der heutigen säkularen Situation dadurch Kommunikabilität sichern, daß sie theonome Deduktion durch allgemein-vernünftige Argumentation ersetzt. Sie rekurriert auf ein vernünftig ausweisbares „Sein" bzw. eine „Natur", von der aus gemäß dem Axiom „agere sequitur esse" eine Ethik entwickelt werden kann. Bei der Bestimmung des normierenden „esse" wird im einzelnen unterschiedlich vorgegangen. H. stellt folgende Ansätze heraus: Natur im Sinne von personaler Wirklichkeit (A. Auer), Natur im Sinne von Interaktions-Sozialität (W. Korff), Natur im Sinne von transzendentaler Selbsterschlossenheit (K. Demmer), schließlich die „Transposition des Problems in eine urteilsanalytisch gewendete Wertvorzugslehre" bei B. Schüller. Bei aller positiven Würdigung des Anliegens der autonomen Moral richtet H. jedoch an sie in mehreren wesentlichen Punkten kritische Rückfragen, wobei er sich auf Auers Entwurf konzentriert. 1. Gerade im Hinblick auf den dargestellten geistesgeschichtlichen Kontext der Autonomieproblematik muß der autonom-christlichen Moral „mangelnde hermeneutische Reflexion der Fragestellung" (559) vorgehalten werden. Die im Grundsatz zugestandene Geschichtlichkeit sowie die Frage nach dem Verständnis bzw. der Konstitution von Wirklichkeit überhaupt erhalten nicht den ihnen zukommenden Stellenwert. Das führt dazu, daß die Problematik letztlich doch wieder abstrakt und ungeschichtlich – etwa im Rückgriff auf Thomas von Aquin – angegangen wird. 2. In engem Zusammenhang damit bleiben hier auch „metaphysische Strukturen" (56) erhalten. Das Verhältnis von Theorie und Praxis wird nach wie vor als Dichotomie bei Vorrang der ersteren angesetzt; die Entwicklung des (personalistischen) normativen „Natur"-Begriffes geht nicht auf die in der Neuzeit erhobenen konkreten Einwände ein, eine wirkliche Kommunikation kommt nicht zustande; es wird zu wenig versucht, „die...als...Dimension der menschlichen Existenz behauptete Relation zur Transzendenz durch vernünftige, autonome Argumentation plausibel zu machen, beziehungsweise auf die von der Basis „moderner Profanität" her vorgetragenen Bestreitungen einzugehen" (562). 3. Als nicht adäquat erscheint auch die Bestimmung des Propriums christlicher Ethik in der „autonomen Moral". Es wird primär identifiziert als „Letztbegründung" und „Motivation" (566). Gegenüber diesen einem „Begründungsdenken" verpflichteten Gesichtspunkten gilt es mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß das proprium christianum vor allem in einem konkreten geschichtlichen Bezug besteht. „Das Argumentieren und Reflektieren christlicher Ethik wird sich immer auf diese Geschichte berufen, die sie durch Offenbarungstexte und Gemeindeethos vermittelt sieht;...Auch für die Zukunft vermag nur das Festhalten an der...mittels autonomer Vernunft nie einholbaren Geschichte von Jesus dem Christus zu gewährleisten, daß die Sachlogik nicht in die (statt „theonome", H. G. T.) ‚autonome Autonomie' mündet". (565 f.). 4. Das vorgelegte Konzept leidet an ‚methodischen Unzulänglichkeiten' (568). „Das gegenseitige Verhältnis sowohl von ‚humanwissenschaftlicher Grundlegung', ‚anthropologischer Integrierung' und ‚ethischer Normierung' wie auch dasjenige der verschiedenen humanwissenschaftlichen Aspekte untereinander bleibt . . . ungeklärt" (ebd.). 5. Hinzu kommt schließlich H.s „Kritik legitimatorischer Elemente" (569–578). H. bestreitet Auer die Legitimität seiner Berufung auf Thomas von Aquin bzw. auf den (seinerseits Kant rezipierenden) katholischen Aufklärungstheologen S. Mutschelle.

Überhaupt scheint die theologische Aufnahme des Autonomiebegriffs angesichts seiner bisher durchgehend negativen Beurteilung durch katholische Theologie und Kirche zumindest als sehr problematisch (578–582).

Die Bedeutung der vorliegenden Arbeit wird vom Verf. selbst am besten charakterisiert: Sie stellt in der Tat ein „Prolegomenon" dar, an dem die weitere Diskussion über die „autonome Moral" nicht wird vorbeigehen können. Das bezieht sich sowohl auf die historische Exposition des Problems wie auf die kritischen Bemerkungen, die sich als Desiderata für eine systematische Aufarbeitung verstehen lassen. Mit dieser Eigenart seiner Arbeit hängt auch zusammen, daß H.s eigener Standpunkt (noch) nicht ganz deutlich erkennbar ist. Seine Kritik nimmt einerseits ausdrücklich Motive anderer Kritiker der „autonomen Moral" (B. Stoeckle, R. Spaemann, G. Ermecke) auf, die vor allem den Vorwurf erheben, christliche Ethik verliere hier durch Reduktion (auf das „Humane") ihre Identität, und dementsprechend für eine stärkere genuin christliche (z. B. neutestamentliche) Fundierung der theologischen Ethik plädieren. Andererseits scheint der Hauptakzent von H.s Kritik darauf zu liegen, daß er den Vertretern der „autonomen Moral" gerade vorhält, daß sie die „weltliche" Seite nicht ernst genug nehmen, d. h. die spezifisch neuzeitliche Problematik noch nicht wirklich verarbeitet haben. Beide Tendenzen der Kritik müssen einander freilich keineswegs widersprechen. Das könnte sich gerade an der von H. als zentral herausgestellten Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis erweisen. Geraten metaphysische bzw. überhaupt traditionell-philosophische Begründungsversuche von Ethik im Zuge der neuzeitlichen Denkgeschichte in eine fundamentale Krise, indem sie in Aporetik (H. R. Schlette) oder Skepsis (W. Weischedel) münden (vgl. den Hinweis auf beide Autoren bei H. 583), so besteht die Aufgabe der Theologie gerade darin, zu zeigen (und zwar unter Erfüllung der methodischen Forderungen von H.s Kritik), wie eine biblisch fundierte Ethik hier einen Ausweg bieten, d. h. eine dem neuzeitlichen „Resultat" nicht einfach positivistisch entgegengesetzte, sondern mit ihm wirklich „vermittelte" Alternative darstellen kann. – Die Autonomiediskussion in der Ethik ist noch keineswegs beendet. Das Verdienst von H.s Arbeit besteht nicht zuletzt darin, diese Diskussion – gegenüber einer gewissen thematischen Enge, mit der sie in der deutschen katholischen Moraltheologie bisher geführt wurde – auf den weiteren Problemhorizont und die fundamentalethischen Fragen hingewiesen zu haben, die sich mit dem Stichwort „Autonomie" für die theologische Ethik verbinden.

H. G. Türk

ThPh 57 (1982) 321–347

Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus

Historische Untersuchung und systematische Überlegungen zum zweihundertjährigen Jubiläum der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft

Von Giovanni B. Sala S. J.

Zweiter Teil*

V. Die intellektualistische Version des Intuitionismus

Eine Lehre wie die der KrV, dergemäß unsere Erkenntnis unüberschreitbar auf die Erscheinungen beschränkt ist, oder, um einige schockierende Redewendungen zu zitieren, die in der KrV alles andere als selten sind, dergemäß „wir es überall nur mit Erscheinungen zu tun haben, . . . [welche] einen Gegenstand ausmachen, der bloß in uns ist, weil eine bloße Modifikation unserer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird" (A 129), oder, wie es im 4. Paralogismus heißt, die Gegenstände unserer Vorstellungen „nur durch diese Vorstellungen etwas sind" (A 370), oder, wie die zweite Behandlung des Idealismus behauptet, die Gegenstände unserer Erkenntnis „nur in der Wahrnehmung wirklich sind" (A 493), – eine solche Lehre lautet „so widersinnig", wie Kant selber unumwunden zugibt (A 127), daß eine Auseinandersetzung mit ihr nur zu erwarten war. Wenn man weiter bedenkt, wie spontan es ist, das Wesen der Erkenntnis in eine Art Anschauung zu setzen, überrascht es einen nicht, daß die Aufmerksamkeit und die Einwände von Kant-Forschern und Erkenntnistheoretikern sich auf den Untersatz des kantischen Syllogismus konzentriert haben. Nicht so sehr, daß man der Sinnesanschauung eine Erkenntnis der Wirklichkeit zugeschrieben hätte – dies ist ja ein zu offenkundiger Sensualismus –, als vielmehr mit der Gegenthese, der Mensch verfüge auch über eine intellektuelle Anschauung, die als Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand gehe und als Anschauung des Verstandes den Gegenstand in seinem An-sich-Sein erreiche.

1. Der realismus immediatus von E. Gilson

Als Vertreter einer solchen Erkenntnistheorie, die sich zugleich als Alternative zum Phänomenalismus der KrV versteht, kann man E. Gilson anführen. In der Tat aber ist eine ähnliche Deutung dessen, was Wahrheit, Objektivität und Transzendenz der menschlichen Erkenntnis ausmacht sehr verbreitet, insbesondere innerhalb der neuscholastischen Strömung in ihrer Auseinandersetzung mit Kant und

* Fortsetzung von Heft 2/1982

überhaupt mit dem Immanentismus des Deutschen Idealismus[34]. Auch nach Gilson, so wie nach Kant, vermag nur eine anschauende Handlung, die Brücke zwischen Erkennendem und Erkanntem zu schlagen, d. h. die Transzendenzfähigkeit der Erkenntnis überhaupt zu begründen (Obersatz). Im Gegensatz zu Kant aber hält Gilson für evident, daß unser Verstand in den Sinnesdaten die Wirklichkeit an sich, das Sein, unmittelbar anschaut oder wahrnimmt (percevoir) (Untersatz).

„On peut donc tenir pour certain, dès le début de cette nouvelle enquête, que l'appréhension de l'être par l'intellect consiste à *voir* directement le concept d'être dans n'importe quelle donnée sensible"[35]. Und weiter unten: „Mais l'intellect peut *voir* l'être dans le sensible que nous percevons"[36]. Dieses „Sehen" des Verstandes wird aber nicht in sich selbst ermittelt und nach seiner Eigenart untersucht, sondern postuliert aufgrund einer allgemeinen „osmose qui se produit entre l'entendement et la sensibilité dans l'unité du sujet connaissant humain"[37]. Auf die allgemeine Erfahrung, daß das erkennende Subjekt das *coniunctum*, d. h. das aus Leib und Seele Zusammengesetzte ist, baut Gilson seine These einer unmittelbaren Seinsanschauung oder Seinswahrnehmung in der unmittelbaren Sinnesanschauung: „On peut donc dire que l'existence accompagne toutes nos perceptions, car nous ne pouvons appréhender directement d'autres existences que celle des quiddités sensibles . . . Est-il donc si difficile de comprendre que le concept d'être s'offre à la conscience comme une perception intuitive, lorsque l'être conçu est celui d'un sensible intuitivement perçu?"[38]. Oder auch: „de quelque manière et à quelque pro-

[34] Für die hier vertretene Einordnung des Realismus Gilsons sowohl in den Kontext des neuscholastischen Denkens als auch in bezug auf Kant vgl. die lehrreiche Besprechung von *E. Coreths* „Metaphysik" durch *B. Lonergan*, Metaphysics as Horizon, in: Gr. 44 (1963) 307–318. Vorliegende Studie tut nichts anderes, als den Kern dieser Buchbesprechung anhand der Schriften Kants exegetisch zu präzisieren und im Rahmen der kantischen Tradition zu artikulieren. Nach *Georges van Riet* markiert der Aufsatz vom Jahre 1932: „Réalisme et Méthode" den Übergang Gilsons ins Lager der Intuitionisten. Vgl. L'Epistemologie Thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine, Louvain 1946, 503. Im Hinblick auf den Zweck dieser Abhandlung beschränke ich mich auf das, was die Grundposition Gilsons in der regen Diskussion zwischen den beiden Weltkriegen zu sein scheint. In der Tat, wie es aus der monumentalen Studie van Riets hervorgeht, hat der Realismus Gilsons eine Entwicklung durchgemacht (509). Besonders relevant für das Problem des Gilsonschen Realismus sind die zwei Werke „Le Réalisme Méthodique", Paris o. J. [1936] und „Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance", Paris 1939 (vor allem das letzte Kapitel: „L'appréhension de l'existence", 213–239). Die exakte Bedeutung der in den scholastischen Kreisen verwendeten Terminologie in ihrer Auseinandersetzung vor allem mit dem nachkantischen Immanentismus kann nur unter Berücksichtigung der einzelnen Autoren festgelegt werden. Gilson selbst z. B. nennt seine Position: réalisme méthodique.

[35] *Gilson*, Réalisme Thomiste, 215.

[36] Ebd. 225.

[37] Ebd. 207.

[38] Ebd. 226.

fondeur de plan que nous lui posions la question: comment savoir qu'une chose existe? le réalisme répond: *en la percevant*"[39].

Die Verstandesanschauung *muß* da sein, da unsere Erkenntnis evidentermaßen die Wirklichkeit erreicht. Gilson plädiert also zugunsten einer „réaffirmation brute du réalisme dogmatique dont la valeur a été niée par la critique de Kant"[40]. Aber diese Theorie versteht sich selbst nicht als „dogmatisch" in einem pejorativen Sinne, sondern als einen Realismus, der auf einer Grundevidenz beruht, die nur infolge philosophischer Vorurteile verdrängt wird. Weil nun unsere Erkenntnis mittels der genannten Seinsintuition die Realität erreicht, ohne den Umweg einer wie immer auch gearteten schlußfolgernden Argumentation gehen zu müssen, heißt ein solcher Realismus in der scholastischen Terminologie „realismus immediatus"[41].

2. Der realismus mediatus

Es gibt aber auch eine andere Art von Realismus intuitionistischer Prägung, der dadurch gekennzeichnet ist, daß er die *postulierte* unmittelbare Seinsanschauung auf den Bereich der inneren Erfahrung, also des Bewußtseins, einschränkt. Es waren gewiß die herkömmlichen, allerdings sehr verschiedenen Einwände bzw. Zweifel bezüglich der Wahrheit unserer Erkenntnis der Außenwelt, die diesen Umweg über das Bewußtsein nahegelegt haben. Ansätze dazu finden sich bekanntlich schon bei Augustinus in seiner wiederholten Auseinandersetzung mit den „Akademikern"; aber ihre erkenntnistheoretisch zentrale Stellung hat diese Theorie seit Descartes eingenommen, der seinen methodologischen Zweifel durch den Rekurs auf eine im Bewußtsein sich direkt und unbezweifelbar zeigende Wahrheit überwand. – Diese an Descartes anknüpfende Theorie wurde in der Neuscholastik breit ausgeführt, gerade in ihrer Auseinandersetzung mit Kant; sie ist aber keineswegs auf die Neuscholastik beschränkt. Den springenden Punkt findet sie in einer unmittelbaren Seinserfahrung im Bewußtsein: Ich zweifle, ich frage, ich sehe dieses oder jenes (abgesehen davon, ob das Objekt so existiert, wie ich es sehe), ich vollziehe diese und jene bewußten Handlungen usw. All die sog. Bewußtseinsurteile drücken Erkenntnisse aus, deren Wahrheit nicht bezweifelt werden kann. Im Bewußtsein findet eine unmittelbare Evidenz statt, ein unmittelbares sich Zeigen des Ich, insofern es bewußt

[39] Ebd. 203.

[40] Ebd. 163.

[41] Im Abschnitt VI aber werden wir sehen, daß die Ablehnung einer schlußfolgernden Argumentation, etwa mittels des Kausalitätsprinzips, um die Wirklichkeit überhaupt oder auch nur die „Außenwelt" zu erkennen, nicht notwendig mit dem intuitionistischen oder perzeptionistischen Postulat zusammenhängt. Der Vollzug der das Sein unmittelbar intendierenden Intentionalität durch Einsicht und Urteil, also durch einen *strukturierten* Prozeß, ist nicht dasselbe wie kausale Schlußfolgerung.

handelt; also eine Seinsintuition, in der das An-sich-Sein des Subjektes selbst aufleuchtet.

Nachdem man die grundsätzliche Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntnis sichergestellt hat, versucht diese cartesianische Theorie den Bereich des Bewußtseins zu übersteigen, indem sie beweist, daß wir prinzipiell einer wahren Erkenntnis auch der Außenwelt fähig sind. Der Schritt von den sog. Bewußtseinsinhalten zur Außenwelt geschieht unter Anwendung des Kausalitätsprinzips: der kohärente Zusammenhang und die Beständigkeit unserer Gesamtvorstellung der Außenwelt, unser „aus Wahrnehmungs- und Gedächtnisgegebenheiten zusammengewobenes Weltbild"[42], kann ihren zureichenden Grund nur in der Existenz einer dieser Vorstellung entsprechenden wirklichen Außenwelt haben. Der Realismus dieser Unterart von intellektuellem Intuitionismus wird sachgemäß „realismus mediatus" genannt, wobei zu bemerken ist, daß das Problem der objektiven Geltung der menschlichen Erkenntnis weitgehend als die Frage nach der „Außenwelt" verstanden wird. Dies entspricht durchaus dem Modell von Erkenntnis als Anschauen: das Sein ist das „schon draußen dort jetzt", das dem extravertierten Dynamismus der Sinnlichkeit und insbesondere des Sehvermögens gegenübersteht.

Zwischen realismus immediatus und realismus mediatus bestehen offenkundige Unterschiede – tatsächlich wurde der realismus mediatus nicht selten im Gegensatz zum als unkritisch betrachteten realismus immediatus ausgearbeitet. Der realismus mediatus will einerseits ein *fundamentum inconcussum* an den Tag bringen, worauf die objektive Geltung der Erkenntnis begründet werden kann, andererseits ist er darum bemüht, den vielfältigen Schwierigkeiten Rechnung zu tragen, die gegen die Wahrheit unserer Erkenntnis zu sprechen scheinen und die dem modernen Immanentismus Vorschub geleistet haben.

Aber vom Gesichtspunkt vorliegender Studie her dürfen beide unter die Rubrik des Intuitionismus eingestuft werden. Für Gilson ist das Reale das „schon draußen dort jetzt", das in allen Sinnesdaten gesehen wird. Für D. Mercier und andere Vertreter der Löwener Schule ist das Reale zunächst das „schon drinnen hier jetzt", das im Bewußtsein gesehen wird. Ob die angeschaute Wirklichkeit die Außenwelt oder zunächst nur die Innenwelt ist, man beruft sich in beiden Fällen auf denselben epistemologischen Grundsatz: *die Anschauung ist die transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Objektivität.* Genau dies ist das Prinzip Anschauung, das wir bei Kant festgestellt haben. Nur in bezug auf die „quaestio facti" gehen die Wege auseinander: nach Kant haben wir keine intellektuelle Anschauung; nach Gilson so wie nach Mercier sind wir im Besitz einer nicht näher an-

[42] *J. de Vries,* Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie, Freiburg i. Br. 1937, 181.

gebbaren intellektuellen Anschauung, die auf die Wirklichkeit, innen oder außen, unmittelbar geht.

3. Die Diallele der intuitionistischen Erkenntnistheorie

Ein Bestandteil der intuitionistischen Lehre kantischer oder scholastischer Art verdient eigens erwähnt zu werden, da er das zugrundeliegende erkenntnistheoretische Modell besonders deutlich hervortreten läßt. Ich meine das Problem des Vergleichs zwischen mentaler Vorstellung und Wirklichkeit, um sich der Übereinstimmung der ersteren mit der zweiten und damit der Wahrheit zu vergewissern. Dieses Problem ergibt sich, allem Anschein nach, aus der herkömmlichen Definition von Wahrheit: „veritas est adaequatio intellectus et rei". Auf die scheinbar unlösbare Aporie, die in der Korrespondenztheorie der Wahrheit steckt, hat Kant eindringlich hingewiesen in KrV A 57f, sowie auch in seinem Handbuch der Logik (*GS* IX, 49–51), wo er von einem „Zirkel im Erklären" spricht, den die Alten *Diallele* nannten. Aufschlußreich für die Rolle, die die Forderung nach einem solchen transzendenten Vergleichspunkt im Denken Kants gespielt hat, ist ein handschriftliches Fragment aus der Zeit nach der Veröffentlichung der KrV. Dort lesen wir u. a.: „Wenn wir zur Wahrheit noch etwas mehr erfordern als den *durchgängigen Zusammenhang der Anschauungen nach Gesetzen des Verstandes,* worin wollten wir sie denn setzen, wenn dieses nicht zugleich *die Vorstellung* eines bestimmten Objektes wäre. Soll es außerdem noch in der Übereinstimmung mit etwas anderem, was *nicht in unseren Vorstellungen* liegt, sein, *wie wollen wir es damit vergleichen?* Alle Objekte . . . sind zugleich in uns; ein Objekt außer uns ist transzendent, d. i. uns gänzlich unbekannt und zum Kriterium der Wahrheit unbrauchbar" (Refl. 5642: *GS* XVIII, 281).

Die Deutung der Erkenntnis als eine Art Anschauung und die Forderung nach einem Vergleich zwischen Sachverhalt und Verstandesvorstellung hängen offensichtlich zusammen. Man darf mit Sicherheit in dieser Forderung, die sich als unmöglich (falls man darauf besteht, daß „das ganze Selbstbewußtsein nichts liefert, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen": A 378) oder aber als überflüssig erweist (falls man eine *ad hoc* Anschauung postuliert, die den Sachverhalt in sich selbst erkenntnismäßig erreicht), einen der Gründe sehen, die Kant zu seinem Idealismus und damit zu seiner Kohärenztheorie der Wahrheit geführt haben. Die soeben zitierte Reflexion spricht deutlich in diesem Sinne[43].

[43] *Norman Kemp Smith* betrachtet Kant als den eigentlichen Begründer der Kohärenztheorie der Wahrheit. Vgl. sein A Commentary to Kant's ‚Critique of Pure Reason', ²1923, XXXVI–XXXIX, 36, 172f. (Neudruck 1962).

4. „Cognitio debet esse originarie visio" bei J. de Vries

Die bisher erörterte Konzeption der Erkenntnis als Anschauung und die daraus sich ergebende Problematik des Vergleichs findet sich ausführlich und konsequent dargelegt im Handbuch für Erkenntnislehre von J. de Vries[44]. Von Anfang an sagt der Autor in aller Deutlichkeit: „Cognitio ... debet esse ... originarie ‚visio' rei, eaque immediata". Demzufolge heißt es zum genannten Vergleich: „*praeter* ipsum iudicium, quo esse rei tantum ‚dicitur', ... alius actus *postulari* [!] videtur, quo ens reale non tantum dicitur, sed in seipso attingitur seu ‚percipitur'" (Nr. 8). Denn „veritas ... immediate innotescere non posse videtur nisi immediata *comparatione* enuntiabilis cum ipsa re; quae comparatio fieri non potest, nisi *ipsa res per seipsam se manifestat*, ita ut in se percipiatur" (Nr. 17). Dasselbe kehrt in einer nochmaligen grundsätzlichen Behandlung des Wesens der Erkenntnis wieder: „... elucet cognitionem nostram ... esse primario ... ‚visionem' obiecti" (Nr. 156). Deswegen ist, um ein „iudicium certum" fällen zu können, „saltem natura prius ... *perceptio* seu ‚*visio*' rei" nötig (Nr. 156). O. Muck hat diesen postulierten Grundakt, der den Vergleich zwischen Vorstellung und Ding und damit Wahrheit allererst ermöglicht, treffend als einen „Blick auf die Sache" bezeichnet[45].

Einen solchen „casus privilegiatus immediatae perceptionis ipsius rei realis" ist nach de Vries in den Bewußtseinsvorgängen gegeben. Eine bewußte Handlung hat „in conscientia duplicem modum essendi: esse reale, quod in conscientia concomitante apparet, et esse intentionale in iudicio conscientiae. Cum utrumque subsit perceptioni conscientiae, immediate etiam *percipitur conformitas* quaedam inter utrumque" (Nr. 25). Dieses unmittelbare sich Zeigen eines An-sich-Seienden im Bereich des Bewußtseins gilt dann für den Autor als Ausgangspunkt, um, mittels einer kausalen Argumentation, zu einer rational begründeten Erkenntnis der Außenwelt zu gelangen. Für die Außenwelt wird somit eine „evidentia mediata" und ein „realismus mediatus" statuiert.

5. Die Mitwirkung der Kategorie der Kausalität zur Objekterkenntnis in der kantischen Tradition

Die Ansicht von einer Mitwirkung der Kategorie Kausalität zum Entstehen unserer Erkenntnis ist im Rahmen der kantischen Tradition durchaus nicht fremd, und zwar in doppelter Hinsicht: (a) zur Objektivierung und Verräumlichung der zunächst rein subjektiven Sinneseindrücke, (b) zur Erkenntnis der Außenwelt.

[44] Critica. Auctore *Ios. de Vries*, SJ, Barcinone/Friburgi Brisgoviae ³1964.

[45] *O. Muck*, SJ, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964, 242.

(a) Es war vor allem A. Schopenhauer, der der apriorischen Kausalfunktion des Subjektes eine wesentliche Rolle im Prozeß der Objektivierung der Empfindungen zuschrieb[46]. Freilich wird diese Objektivierung von Schopenhauer erst recht idealistisch verstanden, also im Sinne derjenigen subjektiven Objektivität, von der ich schon gesprochen habe. „Jede Erkenntnis eines eigentlichen Objektes, d. h. einer im Raum anschaulichen Vorstellung, ist nur durch und für den Verstand, also nicht vor, sondern erst nach dessen [des Gesetzes der Kausalität] Anwendung"[47].

„Erst wenn der Verstand ... in Tätigkeit gerät, und seine einzige und alleinige [!] Form, das Gesetz der Kausalität in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Wahrnehmung die objektive Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form ... die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche eine Ursache haben muß"[48]. Weil zur objektiven empirischen Anschauung schon die Mitwirkung des Verstandes gehört, spricht Schopenhauer von einer intellektuellen Anschauung im Menschen: Ohne den Verstand kommt kein erkenntnismäßiger Bezug auf einen Gegenstand zustande: „Alle Anschauung ist eine intellektuale. Denn ohne den Verstand käme es nimmermehr zur Anschauung, zur Wahrnehmung, Apprehension von Objekten; sondern es bliebe bei der bloßen Empfindung"[49].

In der Tat enthält die These Schopenhauers, wie sie z. B. im folgenden Passus ausgedrückt wird: „Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht Anschauung: *es sind bloß Daten.* Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raum ausgebreitet ..."[50] einen wichtigen Bestandteil der Erkenntnislehre, der sich in einer introspektiven Analyse bestätigen und präzisieren läßt. Nämlich: Unsere Erkenntnis ist ein Prozeß, an dessen Ende erst ihr Objekt erkannt wird. Alle Phasen im Prozeß haben zwar ihren eigenen Gegenstand, also auch die Empfindung und die Sinnlichkeit überhaupt (den Gegenstand *als Datum*), aber erst das Urteil erkennt den Gegenstand *als Wirklichkeit* deshalb, weil erst das Urteil die *Antwort auf unsere Frage nach dem Sein* gibt.

---

[46] Vgl. „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund", § 21: „Apriorität des Kausalitätsbegriffes. Intellektualität der empirischen Anschauung. – Der Verstand", in: *A. Schopenhauer,* Sämtliche Werke hrsg. von *A. Hübscher,* Leipzig 1937, I, 51–84. Auch „Über das Sehn und die Farben", Kap. I. § 1: „Verständigkeit der Anschauung ...", ebd. 7–20. „Die Welt als Wille und Vorstellung" Bd. I, 1. Buch, § 4, in: Sämtl. W. II, 14. Bd. II, Kap. 1 in: Sämtl. W. III, 13. Bd. II, Kap. 2 in: Sämtl. W. III, 22f. *Vaihinger,* Kommentar II, 162–165.

[47] Die Welt als Wille, Bd. I, 1. Buch, § 6: Sämtl. W. II, 23f.

[48] Satz vom zureichenden Grund, in: Sämtl. W. I, 52f.

[49] Über das Sehn und die Farben, ebd. 7.

[50] Die Welt als Wille, in: Sämtl. W. II, 14.

An die Schopenhauersche Kant-Interpretation anknüpfend, haben Naturforscher (Physiologen und Experimentalpsychologen) des vorigen Jahrhunderts, in erster Linie Hermann von Helmholtz, die unbewußte Anwendung der Kausalfunktion zum Zustandekommen der objekthaften Anschauung und damit zur Erkenntnis der Außenwelt in ihre Experimentaluntersuchung über die Sinneserkenntnis aufgenommen und diese Theorie weiter ausgebildet[51].

(b) Die Problematik einer zu erschließenden Außenwelt und mit ihr der Kern des realismus mediatus waren Kant vertraut und wurden von ihm im Laufe seiner philosophischen Entwicklung verschiedentlich beurteilt. A. Kalter hat neulich auf vier Stellen in den Schriften Kants vor der KrV hingewiesen, an denen Kant das in der Lehre vom realismus mediatus vertretene Erkenntnismodell in Betracht gezogen hat[52]. In der *Nova Dilucidatio* von 1755 beweist Kant gegen die Idealisten die „realem corporum existentiam" durch den Kausalschluß aus dem Erkenntnisakt, insofern dieser eine Veränderung der Seele ist[53]. In der *Inauguraldissertation* von 1770 wird der Idealismus wiederum aus der Passivität unserer Wahrnehmungen widerlegt (§ 11). Weniger überzeugt von der Stichhaltigkeit eines solchen Beweises zeigt sich dagegen Kant an zwei Stellen, die nicht zu seinen Druckschriften gehören: In der von J. G. Herder angefertigten Nachschrift einer Metaphysikvorlesung um das Jahr 1762 hält Kant eine eindeutige Unterscheidung zwischen Außenweltswahrnehmung in realistischem Sinne und subjektiver Täuschung für unmöglich[54]. Im Teil der Pölitz-Metaphysik, die in die Zeit 1775–1780 einzuordnen ist, nämlich in der speziellen Metaphysik, wird der Primat des inneren Sinnes stark hervorgehoben; von hier aus aber führt kein zwingender Schluß auf die unabhängige Realität der Außenwelt wegen der Pluralität möglicher Ursachen unserer „äußeren" Wahrnehmungen[55].

Es ist deshalb kein Wunder, daß im vierten Paralogismus der transzendentalen Dialektik nicht nur die Formulierung des Paralogismus selbst den sog. „problematischen" Idealismus wiedergibt (das Dasein der Gegenstände äußerer Sinne ist zweifelhaft, insofern es nur aus den Wahrnehmungen erschließbar ist), sondern die ersten drei Absätze der kantischen Kritik an diesem Paralogismus ihn in der Tat erläu-

[51] *H. von Helmholtz,* Handbuch der physiologischen Optik, Leipzig 1856–1866, § 22ff. Vgl. *F. Ueberweg,* Grundriß der Geschichte der Philosophie, [12]IV, 419f.

[52] *A. Kalter,* Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der KrV, Meisenheim am Glan, 1975, 165–171.

[53] Sectio III, Prop. XII, Usus, in: *GS* I, 411f.

[54] *GS* XXVIII, 42f.

[55] I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg. von *K. H. L. Pölitz,* Erfurt 1821, 98–104 = *GS* XXVIII, 205–208.

tern und bestätigen (A 366–369). Kant hat also das Modell einer erschließbaren Welt gekannt und zunächst als gültig erachtet, dann aber als nicht zwingend abgelehnt, freilich nicht zugunsten eines unmittelbaren Realismus, sondern zugunsten seines transzendentalen Idealismus, für den Innen- und Außenwelt gleichermaßen unmittelbar sind, weil gleichermaßen bloße Vorstellungen des Subjektes!

VI. Der kritische Realismus: Die menschliche Erkenntnis besteht im dreigliedrigen Vollzug einer einsichtigen und rationalen Intentionalität

1. Introspektive Methode und kritischer Realismus

Die andere Alternative zum Phänomenalismus der KrV stellt nicht bloß den Untersatz des Syllogismus in Frage, sondern den Obersatz selbst, d. h. die Konzeption, dergemäß das Wesen der Erkenntnis in einer Anschauung bestehen soll. Diese Infragestellung hat ihre Begründung nicht darin, daß die Rede von der menschlichen Erkenntnis als einer Art „visio" oder „perceptio" eine metaphorische Rede ist. Dies wird im Grunde, mehr oder weniger deutlich, auch von den Intuitionisten zugegeben. Außerdem ist für die Untersuchung einer nicht materiellen Wirklichkeit der Rekurs auf die eine oder andere Art von Bildern in allen Erkenntnistheorien unumgänglich. Unser Verstehen braucht ja Daten, und auch Bilder der Phantasie – wenn nicht formale Bilder, so doch virtuelle oder auch nur symbolische Bilder.

Das Modell: „Erkennen ist Anschauen", soll hier aus dem Grund beiseite gelassen werden, weil ich die letzte Erklärung dafür, daß unsere Erkenntnis evidentermaßen fähig ist, das An-sich-Seiende zu erreichen, nicht von vornherein in eine Eigenschaft setzen will, die sich in der Sinnesanschauung findet, und die sich deswegen (!) auch in einer eher postulierten als introspektiv festgestellten intellektuellen Anschauung finden *müßte*, soll die menschliche Erkenntnis objektive Geltung haben. Ich denke freilich an die Eigenschaft, an die sicher auch die Intuitionisten denken, und in der sie das Wesen der Erkenntnis finden: die Extraversion, d. h. den typischen Dynamismus der Sinnlichkeit, der auf einen Brennpunkt im Raume außerhalb des Subjektes ausgerichtet ist, welcher insofern real ist, als er eine sinnlich-biologische Relevanz für das Subjekt besitzt. Wenn ich einen Stuhl anschaue, sehe ich dort, ein paar Meter entfernt von mir, den Stuhl: Er ist das Objekt. Mein Auge ist seltsamerweise nicht im Stuhl; es ist in einiger Entfernung in meinem Kopf; es ist das Subjekt. Das Auge sieht den Stuhl wirklich; es sieht, was es da zu sehen gibt; es sieht nicht, was es dort nicht zu sehen gibt. Das ist Objektivität[56]. Die

[56] Vgl. *B. Lonergan*, Erkenntnisstruktur, in: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, Freiburg i. Br., 1975, 100.

menschliche Erkenntnis ist objektiv genau in dem Sinne, wie mein Sehen objektiv ist. Sie sieht aber nicht bloß Daten oder materielle Dinge; sie sieht die Wirklichkeit als Wirklichkeit; aber wie die sinnliche Anschauung, so bewirkt auch die menschliche Erkenntnis Einheit, Kontakt, Präsenz von Subjekt und Objekt, ohne die Differenz, die Dualität zwischen ihnen aufzuheben.

Weg und Resultat einer nach der Analogie mit der Anschauung aufgebauten Erkenntnislehre können nun in den folgenden zwei Aussagen zusammengefaßt werden. Eine positive Aussage: „Jede Erkenntnishandlung, die dem Sehen mit den Augen hinreichend ähnlich ist, *muß* objektiv sein; denn wenn sie dem Sehen mit den Augen hinreichend gleicht, kann man das Wesen der Objektivität in ihr nicht weniger als im Sehen mit den Augen erfassen; und eine Handlung, die das Wesen der Objektivität besitzt, muß objektiv sein". Eine negative Aussage: „Alle Erkenntnishandlungen, die dem Sehen mit den Augen nicht hinreichend gleichen, *können nicht* objektiv sein, denn ihnen fehlt das, was der Objektivität wesentlich ist. Von sich selber her sind solche Handlungen daher bloß immanent; sie mögen zwar im menschlichen Erkennen eine untergeordnete oder abgeleitete Rolle spielen, vor allem dann, wenn das Erkennen nicht unmittelbar, sondern mittelbar ist; aber von der Natur der Sache her können sie keinen eigentlichen Beitrag zur Objektivität der menschlichen Erkenntnis leisten, denn sie haben von sich aus nichts beizutragen"[57].

Das Unzulängliche, ja das Irreführende an einem solchen „picture thinking" liegt darin, daß es dazu verleitet zu *deduzieren*, was die menschliche Erkenntnis sein *muß*, um objektiv gültig zu sein, anstatt den *menschlichen* Erkenntnisprozeß *in sich selbst* zu untersuchen, um zu ermitteln, wie und vermöge wessen er zur Erkenntnis seines Objektes als Wirklichkeit gelangt. Ich bemerkte schon im Abschnitt I, daß unser Erkenntnisprozeß in all seinen Phasen bewußt ist. Es gilt also, diese Daten zu untersuchen, um diejenige Realität zu erkennen, die die menschliche Erkenntnis selbst ist. Dies ist die introspektive Analyse, die ich für einen angemessenen Weg zur Ausarbeitung einer Erkenntnislehre halte, die die menschliche Erkenntnis in dem erfassen will, was ihr eigentümlich ist, und weshalb sie Erkenntnis des Seins ist.

Der Intuitionismus in all seinen Varianten scheint auf folgender Verwechslung zu beruhen: Was im Erkennen selbstverständlich ist, ist gewiß das Anschauen. Verglichen mit dem Anschauen ist das Verstehen dunkel und das Erfassen des Unbedingten, d. h. des hinreichenden Grundes für die absolute Setzung des Urteils doppelt so dunkel. Aber das Prinzip Anschauung kommt der Annahme gleich,

[57] Ebd.

daß das, was im Erkennen selbstverständlich ist, das ist, was selbstverständlich das Erkennen ist. Diese Annahme aber ist falsch. Denn wer Mathematik oder Naturwissenschaft oder Philosophie lernen will oder einen Rat für das Alltagsleben sucht, der geht zu dem, der einsichtig und vernünftig ist und nicht zu einem Albernen und Dummen[58]. M. a. W. *de facto* halten wir von einer angeblichen Intuition der Wirklichkeit nichts, sondern wir halten uns an die durchaus verifizierbaren Eigenschaften der Intelligenz und Rationalität, die die Menschen in verschiedenem Maße auszeichnen.

Es soll im folgenden die Erkenntnislehre umrissen werden, die ich kritischen Realismus nennen möchte, wobei „kritisch" schlicht und einfach bedeutet, daß für jede Aussage über das Objekt der menschlichen Erkenntnis der Akt angeben werden muß, womit dieses Objekt erkannt wird[59]. Ich werde mich auf die Grundelemente eines solchen kritischen Realismus beschränken, zugleich aber die KrV berücksichtigen, um auf diese Weise beide Positionen: den sensualistischen Intuitionismus einerseits und den kritischen Realismus andererseits deutlicher, jeden in seiner Eigenart, zu erfassen[60].

2. Die zwei Stützpfeiler des kritischen Realismus

(a) Unser Erkenntnisprozeß erweist sich als Vollzug eines Dynamismus, der einerseits auf die Sinnlichkeit angewiesen, andererseits auf das Sein ausgerichtet ist. Dieses Erkenntnisstreben können wir mit dem hergebrachten Terminus Intentionalität bezeichnen. Die Eigenschaften eines solchen Dynamismus des menschlichen Geistes sind die Intelligenz und die Rationalität (und die Moralität), die sich in den Fragen äußern, die wir spontan an die Daten (der Sinnlichkeit zuerst) stellen. Mit der Frage: Was ist das? (quid sit) suchen wir nach der den Daten innewohnenden, die Realität konstituierenden Intelligibilität; mit der weiteren Frage: Ist es so? (an sit) suchen wir nach der Richtigkeit der zunächst nur hypothetischen Interpretation der

[58] Vgl. *B. Lonergan,* Insight. A Study of Human Understanding. London 1957, 416. Dasselbe anders ausgedrückt: Es ist wohl wahr, daß wir uns die Transzendenz der Erkenntnis nicht anders als durch das Bild des Sehens vorstellen können; es ist aber falsch, daß die Transzendenz der *menschlichen* Erkenntnis in dem besteht, was sich so vorstellen läßt. Es ist aufschlußreich, daß ein angesehener Kant-Forscher wie *Heinz Heimsoeth* zur Erklärung des Terminus *Kenntnis* in A 339 problemlos folgendes schreiben konnte: „direkter Kontakt etwa von der Art, wie ihn im Sinnenhaften empirische Anschauung hergibt"! (Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants KrV, Berlin 1966–1971, 72.)

[59] Vgl. weiter oben Abschnitt I, am Ende: Frage (b).

[60] Zum hier vertretenen kritischen Realismus vgl. vor allem zwei schon angeführte Schriften Lonergans: „Insight" und „Erkenntnisstruktur". Letzterer Aufsatz gibt eine kurze, aber inhaltsreiche Zusammenfassung des Hauptwerkes wieder. *G. Sala,* Das Apriori in der menschlichen Erkenntnis. Eine Studie über Kants Kritik der reinen Vernunft und Lonergans Insight, Meisenheim am Glan, 1971, bes. Kap. II, 10; Kap. VIII, 5; Kap. XV.

Daten, um auf diesem Wege zur absoluten Setzung des Urteils und dadurch zur Erkenntnis der Wirklichkeit zu gelangen.

Derselbe Dynamismus ist in seiner Reichweite unbegrenzt. Jede Frage danach, wie weit sich unsere Intentionalität erstreckt, und jeder Zweifel an der Unbegrenztheit derselben bestätigen nur, daß sie als Dynamismus, als Suche, tatsächlich unbegrenzt ist. Das Phänomen der Frage und gerade der Frage, ob unsere Intentionalität unbegrenzt ist, beweist schon, daß sie in der Tat unbegrenzt ist. *Nichts ist zu unserer Intentionalität als Vermögen des Fragens schlechthin disparat;* außerhalb ihrer Frage nach dem Sein liegt nur das, was überhaupt „nicht ist" – also nichts! Weil wir imstande sind, über alle Bedingungen und Beschränkungen hinaus zu fragen, deshalb sind wir fähig, nach dem Objekt unter einem unbedingten Aspekt zu fragen; dies bedeutet nach dem Objekt, insofern es schlechterdings „ist" und als solches in seinem Sein auch nicht von unserer Erkenntnis abhängt. Es gibt also keinen Innenraum der Subjektivität, da unser Bewußtsein, d. h. unsere Selbstgegenwart als Subjekte, durch eine Tendenz zum Transzendenten gekennzeichnet ist.

Aufgrund dieser Thematisierung der Intentionalität können wir, gemäß dem kritischen Programm, das Sein als das Korrelat zur Intentionalität definieren: „Das Sein ist das Objekt des reinen Erkenntnisstrebens"[61], oder, den zwei Eigenschaften Rechnung tragend, die das Erkenntnisstreben auszeichnen, und denen gemäß es handelt, dieselbe operative Definition wie folgt artikulieren: „Sein ist all das, was durch ein intelligentes Erfassen und eine rationale Bejahung zu erkennen ist"[62]. Aus der Unbegrenztheit unseres Verstandesstrebens leitet auch Thomas von Aquin das Sein als den Gegenstand desselben ab: „intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est ‚quo est omnia fieri'"[63].

Damit haben wir die Korrelativität von *ens* und *mens* in eine *rationale Auffassung* der Wirklichkeit umgesetzt: Da die Wirklichkeit nur als korrelativ zu unserer einsichtigen und rationalen Intentionalität erfaßt werden kann, ist sie innerlich intelligibel. „Wenn man mit dem Sein das Objekt des reinen Erkenntnisstrebens, das Ziel der einsichtigen Untersuchung und der kritischen Reflexion, das Objekt des einsichtigen Erfassens und der rationalen Bejahung meint, dann muß man die innere Intelligibilität des Seins behaupten. Denn man definiert das Sein mittels seiner Intelligibilität; man behauptet, daß das Sein genau das ist, was durch ein richtiges Verstehen erkannt wird; man bestreitet, daß das Sein etwas außer dem Intelligiblen oder über das Intelligible hinaus oder verschieden von ihm sei; die angegebene

[61] Insight, 348.
[62] Ebd. 391. Vgl. auch 444.
[63] Summa Theologiae I, q. 79, a. 7.

Definition impliziert ja, daß das Sein erst dann vollständig erkannt wird, wenn keine Fragen mehr übrig bleiben, die noch unbeantwortbar sind"[64]. Es leuchtet ein, daß jeglicher Einwand gegen diese These von der wesentlichen Intelligibilität der Wirklichkeit, der unter Zuhilfenahme und im Namen der Intelligenz und der Rationalität erhoben wird, dieselbe innerliche Intelligibilität bestätigt. Die These von der inneren Intelligibilität des Seins besagt nicht, das Sein sei an unserer begrenzten Verstehensfähigkeit zu messen; sie besagt nicht, wir können keine Frage stellen, der wir keine zufriedenstellende Antwort zu geben wissen. Denn das Sein wird nicht erst mittels der Antworten definiert, die wir geben, sondern mittels der Fragen, die wir stellen. Nun beanspruchen die Fragen einsichtig und vernünftig und zugleich relevant für das Gefragte zu sein!

Hierin liegt m. E. der grundlegende Unterschied zwischen kritischem Realismus und sensualistischem Intuitionismus. Kant ist zweifelsohne kein Empirist à la Hume. Über die Sinnestätigkeit hinaus erkennt er die Verstandes- und Vernunfthandlungen als zur menschlichen Erkenntnis gehörig an. Aber vor die entscheidende Frage gestellt: Was von der Wirklichkeit erkennen wir durch diese „höheren" Handlungen?, kann seine Antwort keine andere als die sein: Nichts. Warum? Weil diese Erkenntnishandlungen, wie immer man sie auch des näheren auffassen will, keine anschauungshaften Handlungen sind. Diesen nichtkognitiven Charakter von Verstand und Vernunft bei Kant habe ich im Abschnitt III besprochen.

„Alle unsere Anschauung ist sinnlich" lautet die zentrale These der KrV. Als Anschauung ist sie an sich transzendenzfähig; aber als sinnliche Anschauung kann sie *de facto* die Wirklichkeit nicht in ihrem An-sich-Sein erreichen, sondern nur, wie sie für unsere Sinnlichkeit aussieht, d. h. nur als *Erscheinungs*wirklichkeit. Die andere Art von Anschauung, die intellektuelle, die das Sein an sich erreichen würde, haben wir nicht. Was ist aber genau diese *intellektuelle* Anschauung Kants? Es kann nicht bezweifelt werden, daß Kant sie nach dem Modell der sinnlichen Anschauung auffaßt – was übrigens unvermeidlich ist, da letztere die einzige uns bekannte ist. Die sog. intellektuelle Anschauung wird nicht durch die Merkmale der Intelligenz und Rationalität definiert, die unseren Verstand und unsere Vernunft auszeichnen, sondern durch die Extraversion, die dem Dynamismus der Sinnlichkeit eigen ist. Freilich mit dem Unterschied, daß die Extraversion der Verstandesanschauung bis zum Sein vorstößt. Damit haben wir eine Disparatheit zwischen der uns abgesprochenen intellektuellen Anschauung und den uns zugesprochenen Verstandes- und Vernunfthandlungen.

[64] Insight, 499.

Gerade in dieser Disparatheit zwischen den Verstandeshandlungen, die wir vollziehen und die Kant auf seine Weise anerkennt, und der angeblichen intellektuellen Anschauung, welche allein der Erkenntnis der Wirklichkeit fähig wäre, liegt der negative Schlüssel zum Verständnis der KrV. Die Disparatheit der Intelligenz und Rationalität zur gesuchten und nicht gefundenen intellektuellen Anschauung im Menschen wird dann konsequenterweise zur Disparatheit derselben Intelligenz und Rationalität zum Objekt dieser intellektuellen Anschauung, d. h. zur irrational aufgefaßten Wirklichkeit (= zum Ding an sich).

Die bisher durchgeführte Analyse legt schon nahe, wie eine introspektiv nachprüfbare Überwindung des kantischen Phänomenalismus aussieht: Sie hält nicht mit Gilson der kantischen Negation einer intellektuellen Anschauung eine Affirmation derselben entgegen[65]; sie läßt einfach den Mythos des Intuitionismus beiseite und identifiziert die Handlung (die Anschauung, wenn man will!), die das Sein erreicht (bzw. sieht), genau mit jener einsichtigen und rationalen Tätigkeit der Intentionalität, die man gar nicht zu postulieren braucht, so offenkundig ist sie allen Menschen in ihrer intellektuellen Erfahrung. Diese Tätigkeit, in der sich unsere unbegrenzte Intentionalität vollzieht, kann ruhig auch *intellektuelle Anschauung* genannt werden; aber in diesem Fall ist sie nicht mehr eine Verdoppelung der sinnlichen Anschauung, sondern so, wie sie sich in einer introspektiven Analyse thematisieren läßt: *intelligent und rational.*

Hat man die von Kant postulierte intellektuelle Anschauung beiseite gelassen, so fällt auch das rätselhafte *Ding an sich* weg, das in der Tat das Korrelat zu einer weder einsichtigen noch rationalen angeblichen intellektuellen Anschauung ist, und das deshalb, wie Kant folgerichtig durchgängig behauptet, *außerhalb der Tragweite der* von Kant selbst in der Analytik und Dialektik untersuchten *Verstandes- und Vernunfthandlungen liegt.*

(b) Die Untersuchung des den Erkenntnisprozeß tragenden Dyna-

[65] Mit welchem Recht schreibt der Realist dem Menschen eine intellektuelle Anschauung zu? Man wird antworten: aus der evidenten Tatsache der objektiven Geltung unserer Erkenntnis. Aber die KrV will gerade sagen, daß diese angebliche Evidenz den „transzendentalen Schein" (A 295) ausmacht, unter welchem wir leiden. Für welche der beiden Interpretationen soll man sich entscheiden? Wenn Kant der postulierten intellektuellen Anschauung den Boden entzogen hat (die Evidenz der objektiven Geltung unserer Erkenntnis ist das „Blendwerk", das es aufzudecken gilt: A 298), bleibt nichts anderes übrig, als daß man den Vollzug der Erkenntnis selbst untersucht. Der Streit: Evidenz oder „transzendentale Illusion" (A 696 Anm.)? soll an diesem wohl angemessenen und allen zugänglichen Probierstein geschlichtet werden. In der Tat ist die Hauptfrage nicht, *ob* wir die Wirklichkeit erkennen (wobei eine ungeprüfte und durchaus fragliche Konzeption der menschlichen Erkenntnis vorausgesetzt wird), sondern *was* Erkennen ist. Daß dabei keine automatische Lösung zu erwarten ist, sondern jeder für sich die Untersuchung durchführen und die Verantwortung des Urteils auf sich nehmen muß, versteht sich von selbst.

mismus (erster Stützpfeiler des kritischen Realismus) hat schon zum großen Teil die Lehre von der dreigliedrigen Struktur der menschlichen Erkenntnis aus Erfahrung, Einsicht und Urteil vorweggenommen (zweiter Stützpfeiler). Unsere Intentionalität ist wesentlich auf die Sinnlichkeit angewiesen, so daß zur menschlichen Erkenntnis eine Phase gehört, die an sich vor der Betätigung derselben Intentionalität vorhergeht, die aber in uns Menschen nur in Zusammenhang mit ihrer Ausrichtung auf die Intentionalität adäquat verstanden werden kann. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit können wir den gesamten Weg, den wir zurücklegen, bevor wir zur Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen, in folgende Handlungen zerlegen: Sehen, Hören, Riechen, Tasten, Schmecken, sich in der Einbildungskraft Vorstellen, ins Staunen geraten, Fragen nach Einsicht stellen (Was ist das?), Untersuchen in den Daten, Verstehen, Begriffe bilden, Fragen nach Reflexion stellen (Ist es so?), Reflektieren, das virtuell Unbedingte Erreichen, Urteilen. All diese Handlungen verteilen sich auf drei verschiedene Phasen: die Phase der Erfahrung; die Phase der Einsicht, die durch die Frage: Was ist das? eingeleitet wird und in der Begriffsbildung endet; die Phase des Urteils, die durch die Frage: Ist es so? eingeleitet wird und in der absoluten Setzung des Urteils zu ihrem Abschluß kommt.

Die konkrete Ausformung dieser drei Ebenen des Erkenntnisprozesses kann sehr verschieden sein, je nach dem Bereich der Wirklichkeit, den es zu erkennen gilt und je nach der Art der Erkenntnis, die angestrebt wird. In allen Fällen aber muß man, um die Wirklichkeit zu erkennen (= um ein Tatsachenurteil zu fällen), Daten der Sinnlichkeit (oder, im introspektiven Erkenntnisprozeß, Daten des Bewußtseins selbst) haben, sie verstehen, und zwar richtig verstehen, so daß die mentale Synthesis im Urteil rational behauptet werden kann. Erst im rationalen Urteil erkennen wir das, wonach wir von Anfang an suchten: das Sein. Im Urteil ist die Realität nicht bloß gegeben, wie in der Sinnlichkeit (ohne noch zu wissen, was sie ist, und ob dieses „was" wirklich ist), und auch nicht bloß gedacht, wie im Begriff, sondern erkannt. Ens iudicio rationali cognoscitur. Unser „Sehen" oder „Erfahren" oder „in Kontakt treten mit der Wirklichkeit" findet im Urteil statt[66].

[66] Das unbestreitbare Vorkommen von falschen Urteilen, in denen das Subjekt zwar die mentale Synthesis absolut setzt, ohne daß dadurch die Wirklichkeit erkannt wird, kann nicht als Einwand gegen die Theorie vorgebracht werden, derzufolge die Wirklichkeit erst im Urteil erkannt wird (vgl. *J. de Vries,* Critica, Nr. 8). Zunächst ist zu bemerken, daß auch für die intellektuelle Version des Intuitionismus, für die das Sein in einem Anschauungsakt „per se ipsum . . . se manifestat seu apparet . . ., ita ut immediate ‚percipiatur' seu ‚videatur'" (ebd.) gilt, daß das Subjekt sich dennoch irrt. Es kann hier nicht eine eingehende Theorie des Irrtums ausgearbeitet werden. Dafür müßte man zugleich eine entsprechende Erkenntnistheorie mitliefern. Falsche Urteile, Fälle also, in denen unser Erkenntnisprozeß nicht zu der Wirklichkeit gelangt, die im Urteil be-

Die Rationalität des Urteils, seine Wahrheit, vermittelt uns die Wirklichkeit, sonst nichts![67] „Der gleichsam ungreifbare Akt der rationalen Zustimmung ist die notwendige und hinreichende Bedingung für die Erkenntnis der Wirklichkeit"[68]. Es scheint den Fakten zu entsprechen, wenn man behauptet, diese erkenntnistheoretische These, die wir spontan vollziehen, seitdem wir zum Gebrauch unserer Rationalität gereift sind und zwischen Fakten und Fiktionen zu unterscheiden vermögen, in seiner eigenen intellektuellen Erfahrung nachprüfen und als wahr erfassen, sei eine außerordentliche Entdeckung, die man noch nicht gemacht hat, wenn man sich nicht ihrer überraschenden Merkwürdigkeit entsinnt[69]. In der Tat erfordert sie eine intellektuelle Bekehrung „ex umbris et imaginibus" des *picture thinking* „in veritatem" unserer Intelligenz und Rationalität.

Die Lehre von der Erkenntnis als dreigliedrigem Vollzug unserer Intentionalität und die Lehre von der inneren Intelligibilität der Wirklichkeit bilden die erkenntnistheoretische bzw. die ontologische Seite des kritischen Realismus. Wenn die menschliche Erkenntnis eine dreigliedrige Struktur ist, dann muß man zwischen dem Gegenstand der

---

hauptet wird, sind ein Faktum nicht weniger, als wahre Urteile ein Faktum sind (zumindest das Urteil, daß wir falsche Urteile gefällt haben). Infolgedessen ist das Einzige, das eine Erkenntnislehre leisten kann und muß, das Kriterium der Wahrheit auszuarbeiten, nicht aber ein Kriterium der Unfehlbarkeit zu statuieren, über das der Mensch nicht verfügt. Wie aus unserem sich selbst korrigierenden Lernprozeß hervorgeht, werden falsche Urteile durch andere, wahre Urteile korrigiert, wenn und wann sie korrigiert werden! Dieselbe Intentionalität, die aus welchen Gründen immer irregeleitet wird, kann auch sich getreu ihren inneren Normen vollziehen und so zu wahren Urteilen kommen. Beide Vollzüge sind eine Tatsache, und wir besitzen keine zweite Intentionalität, die die erste kontrolliert. Recht schwierig scheint es, das Faktum der falschen Erkenntnis auf der Basis einer intuitionistischen Erkenntnislehre zu erklären. Es ist dort von einer „visio" die Rede, in der das Sein selbst „*per se ipsum* se manifestat". Was bedeutet „per se ipsum"? Ohne die Vermittlung der Erkenntnistätigkeit des Subjektes?! Außerdem: Wie kann sich das Sein „per se ipsum" falsch offenbaren? Die Forderung nach einer „visio", in der die Wirklichkeit sich selbst zu erkennen gibt, ist in der Tat der verzweifelte Versuch, in der Erkenntnis auch ohne die Vermittlung des Subjektes auszukommen, da dieses Subjekt erfahrungsgemäß immer wieder in Irrtümer fällt (ohne es zu wissen!). Thomas von Aquin hatte keine Bedenken, sich die aristotelische Lehre zu eigen zu machen, dergemäß „proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente" (Summa Theologiae, I, q. 16, a. 2), wobei das Urteil eine Aufgabe und eine Leistung ist, die dem konkreten fehlbaren Subjekt nicht abgenommen werden kann. Wahrheit besagt zwar intentionale Transzendenz, d. h. Unabhängigkeit von jeglicher einschränkenden Qualifikation, auch von einer konstitutiven Beziehung zum erkennenden Subjekt. Aber ontologisch hat die Wahrheit ihren Ort ausschließlich im Subjekt. Ohne ein aufmerksames, einsichtiges, rationales Subjekt kommt sie nicht zustande. Daß das Subjekt im konkreten Fall so handelt, wie es die Gesetzmäßigkeit seiner Intentionalität erfordert, ist keine vorgegebene Ausstattung des Menschen, sondern eine persönliche und verantwortliche, immer neu zu bewältigende Aufgabe des Subjektes. Vgl. *B. Lonergan*, „Das Subjekt", in: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen (Anm. 56), 34.

[67] „cognitio est quidam veritatis effectus", in: Thomas von Aquin, De Veritate, q. 1, a. 1. Die Wahrheit aber findet erst im Urteil statt, wie Thomas immer wieder erinnert.

[68] Insight, 358.

[69] Ebd. XXVIII.

Erkenntnis im vollem Sinne und dem Gegenstand im weiteren Sinne, d. h. dem Gegenstand der einzelnen Komponenten der Struktur unterscheiden. Jede Komponente hat ihr eigenes Objekt: die Erfahrung erkennt das Objekt als Datum, als bloß Gegebenes; die Einsicht erkennt das Objekt als intelligibel, denn sie erfaßt die intelligiblen Beziehungen der Daten; das Urteil erkennt das Objekt als existierend, als in sich selbst gesetzt. Die Erkenntnis als das Zusammengesetzte aus den drei Teilhandlungen erkennt ein Seiendes: ein Individuum, das eine intelligible Spezifikation in sich trägt und das „ist".

Damit haben wir ein Doppeltes. Erstens, wir haben den Sinn der metaphysischen Komponenten der Wirklichkeit festgelegt. Der dreigliedrigen Struktur der Erkenntnis entsprechen drei metaphysische Bestandteile der unserer Erkenntnis proportionierten Wirklichkeit (der erfahrbaren Wirklichkeit)[70], nämlich Materie, Form und Akt. Wie die Wirklichkeit überhaupt nur mittels des Prozesses definiert werden kann, durch den sie erkannt wird, so sind auch die metaphysischen Elemente letzten Endes nur in bezug auf die Phasen desselben Erkenntnisprozesses zu definieren[71]. Zweitens, wir haben jenen nicht-kognitiven Charakter der Verstandes- und Vernunfthandlungen überwunden, weswegen in der KrV eine unüberbrückbare Kluft zwischen „Denken" und Sein klafft. Die Einsicht ins Sinnliche bringt nicht eine äußerliche Bearbeitung der „wahren" Wirklichkeit (des Inhaltes der Wahrnehmung!) zustande, sondern erfaßt eine Wirklichkeit, die den Sinnen unzugänglich ist: die Form als metaphysische Komponente des welthaften Seins. Das „est" des Urteils ist keine nachfolgende Bestätigung oder Äußerung der schon durch die Sinne vermittelten Wirklichkeit, sondern der Akt, in dem unsere Intentionalität das Sein erkennt.

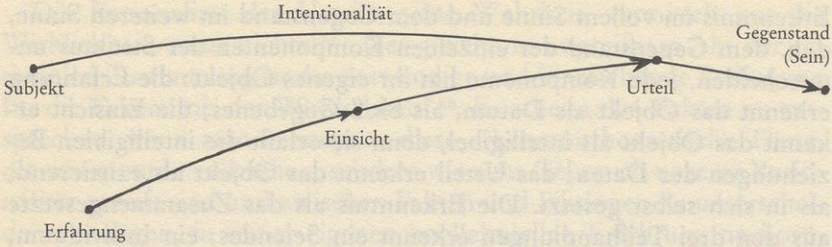
3. Die Beziehung der Erkenntnisakte zur Wirklichkeit

Aus dem über Intentionalität und Struktur der Erkenntnis Gesagten ergibt sich eine Lehre von der Beziehung der verschiedenen Erkenntnishandlungen zum Objekt der menschlichen Erkenntnis, d. h. zur Wirklichkeit, welche die diesbezügliche Lehre der KrV geradezu umkehrt. Sie kann mit folgendem Schema veranschaulicht werden.

---

[70] „In seinem ganzen Umfang ist Sein all das, was durch ein intelligentes Erfassen und eine rationale Bejahung zu erkennen ist. Aber das der menschlichen Erkenntnis *proportionierte* (entsprechende) Sein ist nicht nur zu verstehen und zu bejahen, sondern auch zu erfahren. Deshalb kann das proportionierte Sein als all das definiert werden, was durch menschliche Erfahrung, einsichtiges Erfassen und rationale Zustimmung zu erkennen ist", „Insight", 391.

[71] Vgl. Insight, 431–434. Zum Thema auch: *G. Sala*, La métaphysique comme structure heuristique selon Bernard Lonergan, in: ArPh 33–36 (1970–1973).



(a) Die *unmittelbare* Beziehung zur (intendierten) Wirklichkeit ist in der Intentionalität gegeben; denn diese fragt von Anfang an nach dem Sein und schlägt damit die Brücke zwischen Erkennendem und Erkanntem. Daß unser einsichtiger und rationaler Dynamismus auf das Sein zugeht, ist ein offenkundiges Datum, das sich in all unseren Fragen, im ganzen Erkenntnisprozeß, in der Mühe, falsche Erkenntnisse zu korrigieren, offenbart. Die Unbegrenztheit der Intentionalität bewirkt, daß wir einer intentionalen Selbsttranszendenz fähig sind.

Die Wirklichkeit wird im Urteil erkenntnismäßig erreicht: ens iudicio rationali cognoscitur. Erst das Urteil tut mit seinem absoluten „est" unserer Suche nach dem Absoluten des Seins Genüge. Wir „sehen" das Sein, indem wir urteilen. Die These, daß die Erkenntnis der Wirklichkeit im Urteil stattfindet, insofern das Urteil den ganzen Erkenntnisprozeß zum Abschluß bringt, also die These von der Erkenntnis als einer dreigliedrigen Struktur, schließt die Interpretation der Erkenntnis als Anschauung aus; sie schließt aber nicht die „unmittelbare" Erkenntnis der Wirklichkeit aus. Unsere *unmittelbare* Erkenntnis ist eine *strukturierte* Erkenntnis. Der beschriebene Weg der Intentionalität von der Frage nach Einsicht bis zum Urteil ist kein Kausalschluß. (Vgl. oben, Anmerkung 41).

Objektivität und Transzendenz der menschlichen Erkenntnis sind deshalb nur mit Bezug auf das Urteil zu verstehen. Unsere Erkenntnis ist objektiv, insofern sie um die Wirklichkeit weiß. Der Absolutheitscharakter des Objektes, seine Nicht-Relativität zum erkennenden Subjekt, hängt mit dem „est" des Urteils zusammen, das durch keine Qualifikation beschränkt ist. Dieselbe Erkenntnis ist transzendent, d. h. sie ist in keinem „Innenraum" der transzendentalen Subjektivität eingesperrt, nicht weil sie eine *Außen*welt erkennt, die sich in einer räumlichen Extraposition in bezug auf das ebenfalls materielle erkennende Subjekt befindet, sondern weil sie auf *das Sein* zugeht, in dessen Bereich es eine Mehrzahl von Seienden gibt (A *ist*, B *ist*, C *ist* . . .) und somit eine absolute Verschiedenheit (A *ist nicht* B . . .), zu der auch die Verschiedenheit von Subjekt und Objekt gehört. Wegen sei-

ner Seinsintention ist das menschliche Subjekt einer erkenntnismäßigen Selbsttranszendenz fähig. Die Bedingungen, kraft deren das Subjekt imstande ist, ein Urteil zu fällen, sind zugleich die Bedingungen, kraft deren es das erkennt, was nicht von ihm bedingt ist. Entscheidend für unsere Auseinandersetzung mit dem Intuitionismus aller Couleurs ist, daß man Extraversion der Sinnesanschauung und Transzendenz der unbedingten Bejahung (est) einer unbegrenzten Intentionalität auseinanderhält.

(b) Die Beziehung zur Wirklichkeit ist *mittelbar* im Begriff gegeben. Was wir nämlich im Akt des Verstehens erfaßt haben, das Intelligible, besagt an und für sich nur Möglichkeit, zu sein. Erst wenn auf das Verstehen das konkrete Tatsachenurteil folgt, wird dieser Fall des Intelligiblen als zur Wirklichkeit gehörig anerkannt. Wir denken, um die Wirklichkeit zu erkennen; aber solange wir nur denken, erkennen wir noch nicht die Wirklichkeit. Nur scheinbar ist diese Interpretation der Mittelbarkeit des Begriffes zur Wirklichkeit mit der oben dargelegten kantischen Lehre von der mittelbaren Beziehung des Begriffes – des Denkens – zur Wirklichkeit identisch. Denn nach Kant ist der Begriff mittelbar auf die Wirklichkeit bezogen, weil dem Begriff noch die korrespondierende empirische Anschauung hinzugefügt werden muß. Dies paßt gut in die Lehre von den Begriffen a priori, die ohne den „Stoff" der empirischen Anschauung leer sind. Nach dem kritischen Realismus ist der Begriff mittelbar auf die Wirklichkeit bezogen, insofern dem Begriff noch das entsprechende Urteil hinzugefügt werden muß, wodurch erkannt wird, ob das zunächst bloß Gedachte auch wirklich sei. M. a. W. für Kant wird der Begriff via Anschauung realisiert; für den kritischen Realismus wird der Begriff via Urteil realisiert.

(c) Die Beziehung zur Wirklichkeit ist in der (äußeren oder inneren) Erfahrung *doppelt vermittelt.* Das Datum in seiner bloßen Gegebenheit muß – weit entfernt davon, daß es das Moment unserer Begegnung mit dem Realen ausmacht – durch unsere Forschung mit einer Intelligibilität bereichert werden, und diese Intelligibilität muß sich als korrekt im Laufe der kritischen Reflexion ausweisen, bevor es uns die Erkenntnis jenes Realen vermittelt, wovon es das Datum ist. Es wird freilich nicht bestritten, daß der Gegenstand der Sinnlichkeit durch unmittelbare Einwirkung der Außenwelt auf unsere gleichfalls materiellen Sinnesorgane gegeben wird. Wohl aber bestreitet der kritische Realismus, daß die Welt in Raum und Zeit *als Wirklichkeit* schon vor und unabhängig vom Vollzug unserer Seinsintention erkannt wird.

Die Alternative: Ist das, was uns die Sinneswahrnehmung zu erkennen gibt, Realität oder bloße Erscheinung?, ist eine falsche Alternative. Die Wahrnehmung vermittelt uns weder Erscheinung noch Wirk-

lichkeit, sondern Daten, die dann von unserer Seinsintention nach ihrem „Was" und nach dem „Sein" dieses etwas befragt werden. „Zu erkennen, daß ein Gegenstand keine Wirklichkeit, sondern Erscheinung ist, ist genauso eine Sache des Urteils, wie zu erkennen, daß ein Gegenstand keine Erscheinung, sondern Wirklichkeit ist"[72].

Ich sitze in meiner Studierstube und höre ein Läuten. Damit habe ich ein Datum der Sinnlichkeit. In meinem „normalen" psychischen Zustand komme ich sofort zur richtigen Interpretation dieses Datums und somit zur Erkenntnis der entsprechenden Wirklichkeit: Die Hausglocke läutet. Es könnte aber auch sein, daß ich mich nicht in meinem gesunden psychischen Zustand befinde; ich meine, jemand habe an meiner Tür geläutet; in der Tat aber läutet die Hausglocke gar nicht, sondern es handelt sich um eine Störung in meinem Nervensystem ... Was haben mir also die Sinne vermittelt? Eine bloße Erscheinung? Weder Erscheinung noch Realität, sondern in allen Fällen ein Datum. Ob nun die richtige Interpretation dieses Datums in diesem Falle zur Physik und Akustik oder zur Psychiatrie gehöre, und von welchem Sachverhalt dieses Datum daher ein Datum sei, ist nicht eine Sache der Sinnlichkeit, sondern des Urteils.

4. Zwei Bedeutungen von „Gegenstand"

Gemäß dem Text, der den Leitfaden zu unserer Untersuchung geliefert hat, ist es die sinnliche Anschauung, die die Beziehung der Erkenntnis zum Gegenstand herstellt (A 19). Ich habe versucht, zunächst, anhand der gesamten KrV, den Sinn und die Konsequenzen dieser Grundthese auszuarbeiten, sodann *eine Alternative* darzulegen, *in der die Intentionalität* des menschlichen Geistes *die Funktion ausübt, die Kant der Sinnesanschauung zuschreibt.* Wenn wir das Verfahren der operativen Definition auf beide Theorien anwenden, erhalten wir zwei grundverschiedene Bedeutungen von Gegenstand, die auf zwei verschiedene Seinslehren verweisen. (a) Es gibt das Objekt, das durch den Vollzug unserer einsichtigen und rationalen Intentionalität vermittelt wird. Da dieselbe Intentionalität der Ursprung unserer Bedeutung (meaning) ist, gehört das so aufgefaßte Objekt zur Welt, die uns durch die Bedeutung *vermittelt* wird. (b) Es gibt das Objekt der (sinnlichen) *Unmittelbarkeit*, die uns gegeben wird, noch bevor wir Fragen stellen und sie beantworten; das Objekt nämlich als das sinnlich Wahrnehmbare, das eine bestimmte Position in Raum und Zeit, und zwar in bezug auf einen Zuschauer, einnimmt. Ein derartiges Objekt gehört zur Welt, die wir mit den Tieren gemeinsam haben. In

[72] *B. Lonergan*, Erkenntnisstruktur, in: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, 104.

dieser Welt lebten wir als Kleinkinder, bevor wir lernten, das Staunen unseres erwachenden Geistes durch die Sprache zu artikulieren, und so allmählich, durch Fragen und Antworten, zur Entdeckung der größeren Welt der Bedeutung gekommen sind.

Im Kontext der Welt, auf die wir durch die Intentionalität bezogen sind, ist es möglich, das Objekt in der Welt der Unmittelbarkeit zu rekonstruieren. Ein solches Objekt ist ein schon-draußen-jetzt-dort-Reales. „Es ist *schon*: es ist vor aller Frage nach ihm vorgegeben. Es ist *draußen*: denn es ist das Objekt eines extravertierten Bewußtseins. Es ist *dort*: wie die Sinnesorgane, so sind auch die wahrgenommenen Objekte im Raum. Es ist *jetzt*: denn die Zeit des Empfindens läuft zusammen mit der Zeit dessen, was empfunden wird. Es ist *real*: denn es ist mit unserem Leben und Handeln verbunden und deshalb muß es real sein wie diese“[73].

Welches von beiden Objekten ist die Wirklichkeit, das Sein? Die Tatsache, daß wir diese Frage stellen und nicht ohne Vollzug unserer Intentionalität beantworten können, weist schon darauf hin, wie die Frage zu beantworten ist. Aber nicht nur in diesem Fall von philosophischer „Retorsion“, sondern überhaupt sind wir, sei es in unserer Alltagserkenntnis, sei es in der Naturwissenschaft, durch unsere Fragen dynamisch auf das Objekt orientiert und erkennen es in dem Maße, in dem wir uns zu wahren Antworten durchgerungen haben[74].

Wenn die Welt des Seins die Welt ist, die durch die Intentionalität vermittelt wird, dann ist es klar, daß die Objektivität der menschlichen Erkenntnis nicht ohne das einzelne und konkrete Subjekt auskommen kann. „In der Welt, die durch die Bedeutung vermittelt und durch den Wert motiviert wird, ist die Objektivität einfach die Konsequenz einer authentischen Subjektivität, nämlich einer authentischen Aufmerksamkeit, einer authentischen Intelligenz, einer authentischen Rationalität, einer authentischen Verantwortung. Mathematik, Naturwissenschaft, Philosophie, Ethik, Theologie unterscheiden sich vielfach; aber sie alle sind durch die gemeinsame Eigenschaft gekennzeichnet, daß ihre Objektivität der Ertrag von Aufmerksamkeit, Intelligenz, Vernunft und Verantwortung ist“[75]. Die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis kommt nie ohne persönliches Engagement und persönliche Verantwortung desjenigen zustande, der urteilt.

---

[73] *B. Lonergan*, Method, 263.

[74] Die oft wiederholte Ansicht, die menschliche Person und erst recht Gott könnten kein Gegenstand sein, leidet unter der hier besprochenen Zweideutigket des Terminus Gegenstand. Gewiß ist eine Person als Person kein „schon-draußen-dort-jetzt-Reales“ im Sinne des naiven Realismus oder des verschlungeneren kantischen Intuitionismus. Aber die Person kann wohl Gegenstand einer Intentionalität sein, die nach erkenntnismäßiger und moralischer Selbsttranszendenz strebt. Vgl. *B. Lonergan*, Method, 341–343.

[75] *B. Lonergan*, Method, 265.

5. Sinnlichkeit und Verstand sind beide nötig für die Erkenntnis der Wirklichkeit. Aber wer dient wem?

Es ist angebracht, am Ende dieser Studie das Resultat unserer historisch-systematischen Untersuchung auf die Interpretation eines Textes der KrV anzuwenden, um somit den genauen Standort des sensualistischen Intuitionismus und des kritischen Realismus festzusetzen. Zu diesem Zweck wähle ich einen Passus aus dem Antinomie-Hauptstück. Der Passus steht aber nicht allein da in der KrV; ähnlich lautende und sachlich gleichbedeutende Aussagen findet man überall in der KrV. Der von mir gewählte Text zeichnet sich durch eine einprägsame Formulierung aus: „Mögliche *Erfahrung* ist das, was unseren Begriffen allein *Realität geben* kann; ohne das ist aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenstand" (A 489)[76]. Wir brauchen uns nicht um den unmittelbaren Kontext der Aussage zu kümmern; denn an Stellen wie dieser ist der eigentlich relevante Kontext das ganze Werk, insofern an ihnen Kant seine Position über Erkennen und Sein überhaupt zusammenfaßt. So wie sie lautet, haftet der Aussage eine grundsätzliche Zweideutigkeit an. Sie sagt: Der Begriff braucht Erfahrung[77], um realisiert zu werden. Aber in welchem Sinne gibt Erfahrung dem Begriff seinen Gegenstand und damit seine Realität? Zwei Auslegungen dieser an sich naheliegenden Aussage sind möglich:

(a) Die Handlung der Sinnlichkeit erreicht die Realität (freilich, für Kant, die Erscheinungswirklichkeit), und wegen ihrer Verbindung mit dem Verstand realisiert sie den Begriff. Was an sich bloßes Denken eines möglichen Gegenstandes ist, wird zum Denken einer tatsächlich dem Subjekt durch die Anschauung erkenntnismäßig gegebenen Realität, also zum Erkennen (vgl. B 146). Der Begriff ist somit nicht mehr leerer Begriff, sondern einer, der eine bestimmte Wirklichkeit „auf den Begriff gebracht" hat. Nach dem, was im Abschnitt II über das Prinzip Anschauung ausgeführt wurde, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die hier angegebene Interpretation von A 489 die Lehre Kants wiedergibt. Texte wie der schon zitierte A 399: *„nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben,* der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird", weisen eindeutig auf eine kognitive Funktion der empirischen Anschauung für sich allein genommen hin, und zwar bezüglich der uns überhaupt erkennbaren Realität. In A 489, 399, und in ähnlichen Texten ist zwar von einer zweigliedrigen Erkenntnisstruktur die Rede, aber so, daß damit der sensualisti-

[76] Ähnliches z. B. auch in A 156: „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt."

[77] Erfahrung wird hier im elementaren Sinne von Sinnesempfindung, also von empirischer Anschauung genommen; nicht im prägnanten Sinne der Analytik, für die Erfahrung den Begriff miteinschließt.

sche Intuitionismus keineswegs überwunden wird. Es liegt eine Übereinstimmung zwischen dem Begriff und der durch die Anschauung gegebenen Realität vor, und in diesem Sinne bringt der Begriff eine *menschliche* Erkenntnis zustande. Aber die Beziehung der Erkenntnis zum Gegenstand wird allein durch die empirische Anschauung hergestellt; *sie allein erreicht den Gegenstand.* Genau dies ist der Sensualismus, der die ganze KrV kennzeichnet. Infolge dieses sensualistischen Realismus spricht Kant unbekümmert von der „Anschauung des realen Gegenstandes", die „notwendig empirisch sein muß" (A 720), oder von der Materie, welche „ein Dasein enthält und der Empfindung korrespondiert" (A 723).

Dieser Sensualismus scheint übrigens bei Kant älteren Datums zu sein, wenn er schon in der zweiten Hälfte der 60er Jahre, als der Kritizismus und der daraus sich ergebende Phänomenismus noch nicht in Sicht waren, zur Baumgartenschen Definition von *existentia* (*Metaphysica,* § 55) schreiben konnte: „So aber erkennen wir das Dasein der Dinge durch Empfindung" (Refl. 3761: *GS* XVII, 286).

(b) Die empirische Anschauung liefert nur Daten, worauf sich die darauffolgenden Verstandeshandlungen für die Frage, die Untersuchung usw. beziehen. Das Datum aber, und damit die Sinnlichkeit, spielt eine doppelte Rolle bezüglich der Intentionalität. Erstens, das Datum stellt das Material dar, worin der Verstand das Intelligible einsehen kann, indem er die Intelligibilität einer Verknüpfung, einer Einheit unter den Daten entdeckt (intelligere in sensibili). Aufgrund des erfaßten Intelligiblen ist der Verstand imstande, den Begriff zu bilden[78]. Zweitens, dieselbe empirische Anschauung liefert die Bedingungen, die das im Begriff ausgedrückte Bedingte erfüllen und damit, infolge des erreichten virtuell Unbedingten[79], den Begriff im Urteil

[78] Hier kann diese Funktion der empirischen Anschauung für die Bildung des Begriffes nicht ausführlich untersucht werden. Kurzum: Der Übergang vom konkreten, einzelnen Datum zum allgemeinen, abstrakten Begriff geschieht infolge einer Einsicht ins Datum, die eine Intelligibilität erfaßt, welche nicht auf dieses Datum beschränkt ist. Nach dem kritischen Realismus ist also die empirische Anschauung doppelt nötig: nicht erst, um den Begriff zu realisieren, sondern schon, um ihn zu bilden. Hat man anerkannt, daß die Allgemeinheit des Begriffes in der Einsicht begründet ist, so fällt der Grund weg, weswegen Kant genötigt war, Begriffe *a priori* zu postulieren. Vgl. B 4: „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis *a priori.*" Dieselbe Lehre vom Ursprung all unserer Begriffe aus der Erfahrung gibt auch einen Hinweis darauf, wie der Nachweis des ontologischen Stellenwertes der mentalen Synthesis vor sich geht. Es ist kein Zufall, daß Kant, der die erste Funktion der empirischen Anschauung zur Begriffsbildung nicht in den Blick bekommen hat, auch die zweite Funktion der empirischen Anschauung für das Urteil und dadurch für die Realisierung des Begriffes nicht richtig interpretieren konnte. Vgl. *G. Sala,* L'origine del concetto. Un problema Kantiano e una risposta Tomista, in: RFNS 66 (1974) 975–1017.

[79] Zum „virtuell Unbedingten" vgl. *B. Lonergan,* Insight, Kap. X. Es stellt den Versuch dar, die metaphorische Redewendung von einer „evidentia sufficiens" als Grund des Urteils in die eigenen Termini des Erkenntnisprozesses umzusetzen und zu präzisieren, ohne sich in die Sackgasse vom „Blick auf die Sache" und Vergleich zu begeben. Das

realisieren. Dies ist nun der Sinn, in dem der kritische Realismus den Passus A 489 nehmen würde. Diese Interpretation allein fällt nicht in den sensualistischen Intuitionismus zurück, obwohl sie die Unentbehrlichkeit der empirischen Anschauung voll und ganz anerkennt, und zwar sowohl zum Zustandekommen des Begriffes als zur Realisierung desselben.

Worin besteht genau der Unterschied zwischen der Interpretation (a) und der Interpretation (b, Zweitens)? Nach (a) muß man vom Begriff zur empirischen Anschauung *zurückkehren,* weil nur diese den vom Begriff gedachten Gegenstand erreicht. Nach (b, Zweitens) muß man vom Begriff *weiter* nach vorne zum Tatsachenurteil *gehen,* weil nur dieses den vom Begriff gedachten Gegenstand erreicht. Freilich erfordert das Weitergehen zum Urteil, daß der Begriff auf die vorhandenen Daten hin nachgeprüft wird, und in diesem Sinne findet ei-

---

virtuell Unbedingte besteht darin, daß die Bedingungen eines Bedingten *de facto* erfüllt sind, so daß es, unter diesem Aspekt, einem Unbedingten, einem Absoluten (ab-solutum) gleichkommt. Der Inhalt einer Einsicht erweist sich zuerst als ein Bedingtes: Er besagt Möglichkeit, zu sein, doch von sich aus hat er nicht den Status dessen, was schlechthin „ist". Aber das Intelligible weist zugleich auf die Bedingungen hin, die erfüllt werden müssen, damit es als ein tatsächlich Existierendes erkannt werden kann. Diese Bedingungen sind für ein Urteil, das im Bereich des unbegrenzten Seinshorizontes zu fällen ist, dieselben Daten der Sinnlichkeit, die der Begriff zu einer intelligiblen Einheit gebracht hat. Wenn die kritische Reflexion, die auf die Frage „Ist es so?" folgt, erfaßt, daß diese Daten auf der Ebene der Sinneswahrnehmung gegeben sind und daß kein Datum vorliegt, das die mentale Synthesis in Frage stellen könnte, erfaßt sie das virtuell Unbedingte und damit den notwendigen und hinreichenden Grund, um die mentale Synthesis im Urteil zu bejahen. Die reflexive Einsicht wirft also keinen Seitenblick auf die Sache, sondern erfaßt die Unanfechtbarkeit (vgl. *B. Lonergan,* Insight, 284) des Inhaltes der direkten Einsicht, nämlich daß die entworfene Interpretation der Daten eine richtige Interpretation ist. Das Erfassen der Unanfechtbarkeit der vorhergehenden Einsicht ins Sinnliche ist also keine Einsicht eines Seins, eines seienden Sachverhalts. Letzteres wäre ja nichts anderes als die intellektualistische Version des Intuitionismus mit ihrem geistigen statt sinnlichen Blick auf die Sache. Ein virtuell Unbedingtes erfassen heißt die Übereinstimmung von Daten und mentaler Synthesis erfassen. Da nun weder die Erkenntnis des Datums noch die Erkenntnis einer mentalen Synthesis eine Erkenntnis des Seins als Seins ist, ist auch das Erfassen des virtuell Unbedingten keine Erkenntnis des Seins. Das virtuell Unbedingte ist *der Grund* (es liegt im Subjekt und bezieht sich auf Inhalte der schon vollzogenen Handlungen der ersten zwei Phasen der Erkenntnisstruktur), warum die Seinsintention als Intention des Unbedingten (d. h. des Seins) rational behaupten kann und muß (mit dem „Zwang" unserer Rationalität): Dieses (Inhalt der Erfahrung) Etwas (Inhalt der Einsicht) ist (Inhalt des Urteils). Gerade in der so *motivierten* Bejahung geschieht die „Entzweiung" von Subjekt und Objekt, in dem Sinne, daß das Objekt jetzt mit der Unabhängigkeit und Transzendenz dessen gekennzeichnet ist, was „ist". Die transzendenzfähige Seinsintention hat im Urteil ein Seiendes erreicht. Anders gesagt: Die Antwort auf eine das Transzendente anzielende Frage hat transzendente Bedeutung. Aber der Grund der Antwort (des „est" des Urteils) ist noch nicht die Antwort. In bezug auf das virtuell Unbedingte, das ein konkretes Tatsachenurteil begründet, ist dann auch das virtuell Unbedingte zu verstehen, das andere Arten von Urteilen begründet, je nach der verschiedenen „Seinssphäre", in der sich unsere Intentionalität vollzieht (vgl. *B. Lonergan,* Method, 75). Das hier über den Weg von einer möglicherweise relevanten intelligiblen Verknüpfung der Daten zum entsprechenden Urteil Gesagte kann auch dazu beitragen, den Verifikationsprozeß in den Experimentalwissenschaften auszulegen, ohne in den Empirismus zurückzufallen.

ne Rückkehr zur Sinnlichkeit statt. Aber eine Sache ist die Rückkehr zur sinnlichen Anschauung als zur Handlung, die von sich allein die Wirklichkeit erreicht, eine ganz andere Sache ist die Rückkehr zur sinnlichen Anschauung, um den notwendigen und hinreichenden Grund zu finden, das virtuell Unbedingte, das die unbedingte Setzung des Urteils ermöglicht, in dem allererst die Wirklichkeit erkannt wird. Die erste Interpretation, weit entfernt davon, den sensualistischen Intuitionismus in Frage zu stellen, zementiert ihn. Die zweite Interpretation ist die des kritischen Realismus, für den die Wahrheit des Urteils die Wirklichkeit vermittelt. Anders gewendet, nach Kant ist die „Erfahrung, als empirische Synthesis, . . . die einzige Erkenntnisart, welche aller anderen Synthesis Realität gibt" (A 157); nach der im zweiten Teil dieser Studie vorgetragenen Alternative zum sensualistischen Intuitionismus ist es das rationale Urteil.

Aus dem Gesagten erhellt, daß sich beide Interpretationen mit Fug und Recht in der kantischen Aussage: „Mögliche Erfahrung ist das, was unseren Begriffen allein Realität geben kann" wiedererkennen können; aber jede versteht die Aussage in einem ganz anderen Sinn. Die Plausibilität der kantischen Lehre, dergemäß uns Menschen objektiv gültige Erkenntnis nur im Bereich der Erfahrung möglich ist, liegt in der Selbstverständlichkeit und zugleich Zweideutigkeit dieser Aussage. Das Gesagte erweist auch, daß man nicht schon deswegen den Sensualismus oder Empirismus hinter sich gelassen hat, weil man die These vertritt, daß die Erkenntnis sich aus Sinneserfahrung *und* Verstandestätigkeit zusammensetzt. Abgesehen davon, wie man die Verstandestätigkeit des näheren erklärt[80], bleibt noch die entscheidende Frage: Wer dient wem? Ist es der Verstand, der der sinnlichen Anschauung dient, oder ist es die sinnliche Anschauung, die im Dienst des Verstandes steht? Anders gewendet: Wer von beiden legt fest, was Wirklichkeit ist, und infolgedessen, welches das Kriterium für die Erkenntnis der Wirklichkeit ist? Das erste oben gezeichnete Schema zeigt, daß es nach dem sensualistischen Intuitionismus die sinnliche Anschauung ist, welche Bedeutung und Bereich von Wirklichkeit festsetzt. Das „Denken" wird in den Dienst der Anschauung genommen[81]; aber die Wirklichkeit ist nicht das Korrelat zu diesem

[80] Das veritative Moment liegt noch nicht in der Verstandessynthesis, sondern erst in der absoluten Setzung derselben. Die hergebrachte Bezeichnung des Urteils als „compositio et divisio" bzw. als Synthesis von Subjekt und Prädikat ist also unzulänglich und irreführend.

[81] An der schon angeführten Stelle, wo Heidegger sagt, Erkennen sei für die KrV Anschauen, fährt er fort: „Hieraus wird schon klar, daß die Umdeutung [!] der Erkenntnis in das Urteil (Denken) wider den entscheidenden Sinn des Kantischen Problems verstößt. Denn *alles Denken hat lediglich eine Dienststellung zur Anschauung*", in: Kant und das Problem der Metaphysik, 29. Zur Dienstfunktion der Kategorien vgl. den wichtigen § 22 der transzendentalen Deduktion in der Aufl. B. In diesem Paragraphen finden die meisten Lehrstücke des kantischen Intuitionismus eine besonders deut-

Denken, und deshalb wird sie auch nicht durch es erreicht. Die grundsätzliche Einschränkung unserer Erkenntnis auf die Dinge der Sinneserfahrung folgt unumgänglich aus der These, der gemäß das Denken im Dienst an der sinnlichen Anschauung steht. Diese Hauptthese des kantischen empiristischen Kritizismus folgt aber nicht, wenn in der Erkenntnisstruktur das umgekehrte „Dienstverhältnis" gilt. Letzteres ist m. E. der Fall.

Im Abschnitt, wo Kant thematisch ausführt, was unter „Wirklichkeit" zu verstehen sei (im Postulat der Wirklichkeit), treffen wir die vielleicht deutlichste Formulierung des sensualistischen Intuitionismus zusammen mit seiner Konsequenz, nämlich der Beschränkung unserer Erkenntnis auf die Welt. Wirklichkeitskriterium: „die Wahrnehmung, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit" (A 225). Bereich unserer Erkenntnis: „Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge" (A 226). Vgl. auch A 601 gegen Ende des 12. Abs. vom IV. Abschn. Man kann sich kaum eine einprägsamere Zusammenfassung des naiven, d. h. sensualistischen Intuitionismus wünschen, zu dem der sog. gesunde Menschenverstand neigt, wenn er über seine Erkenntnistätigkeit reflektiert (was etwas ganz anderes ist als seine Ausübung der Erkenntnis selbst!). Während der idealistische Überbau der KrV in seinen eigentümlichen Lehrstücken (transzendentale Apperzeption, thetischer Charakter des Denkens, transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe usw.) weitgehend Relevanz nur für den internen Betrieb der Fachphilosophen transzendentaler oder idealisti-

liche Formulierung. Eine sei hier wiedergegeben: „. . . empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar *als wirklich durch Empfindung vorgestellt wird*". Folgende weitere Stellen mögen die kantische Lehre von der menschlichen Erkenntnis als einer Struktur aus Sinnes- und Verstandestätigkeit belegen: „Die transzendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Prinzipien der Exposition der Erscheinungen" (A 246 f). Am Anfang der Dialektik wird, in Auseinandersetzung mit Plato, die Leistung des Verstandes wie folgt festgelegt: der Verstand tut nichts anderes, „als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können" (A 314). Vom selben Tenor ist die Sprache der transzendentalen Methodenlehre: außerhalb der „Bedingungen aller möglichen Erfahrung" wird „kein Dokument der Wahrheit irgendwo angetroffen". Die Verstandesgesetze sind ja „bloß zum empirischen Gebrauche bestimmt" (A 751). Die Lehre von der Dienstfunktion des „Denkens" stellt bei Kant die komplementäre These zum Prinzip Anschauung in seiner sensualistischen Version dar. Wenn Kant gegen die Schlüssigkeit der rationalen Theologie einwendet, daß der Grundsatz der Kausalität wie auch sämtliche Grundsätze des reinen Verstandes „auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin bloß auf Gegenstände der Sinnenwelt gestellt wird und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben" (A 621 f), setzt er offensichtlich diese Dienstfunktion des Verstandes voraus.

scher Prägung gehabt hat, hat der in den zwei angeführten Aussagen festgelegte sensualistische Intuitionismus in den letzten zwei Jahrhunderten einen epochemachenden Einfluß ausgeübt. Kant ist geistesgeschichtlich zum Kronzeugen des modernen Empirismus und mit ihm des für unsere Kultur charakteristischen Immanenzhorizontes geworden.

Nach dem anderen Schema ist es die Sinnlichkeit, die in den Dienst des Verstandes, d. h. der Intentionalität genommen wird. Letztere legt Bedeutung und Bereich von Wirklichkeit fest und zugleich das Kriterium der Erkenntnis der Wirklichkeit, nämlich den Vollzug der Intentionalität im Urteil. Aus dem Schema geht ein Doppeltes hervor. Erstens, wir erkennen (auch) die Welt durch das rationale Urteil. M. a. W. die „Welt der Erfahrung", die materielle Welt, wird gar nicht durch die Erfahrung allein erkannt! Zweitens, auch die absolut transzendente, nicht sinnlich erfahrbare Wirklichkeit liegt innerhalb der Reichweite der Intentionalität. Wenn wir also ein *rationales* Urteil über sie fällen, erkennen wir auch sie[82]. Eine stichhaltige Widerlegung der kantischen These von der Unerkennbarkeit Gottes durch die theoretische Vernunft setzt voraus, daß man schon seinen sensualistischen Intuitionismus hinsichtlich der Erkenntnis der Erfahrungswelt durchschaut hat. Um dieses ging es in unserer Studie über Kants KrV.

[82] Ein solches Urteil wird sich nicht auf die Daten der absolut transzendenten Wirklichkeit stützen können, sondern auf die Daten der „Welt". Entsprechendes gilt für die Intelligibilität und damit für den Begriff, den wir uns von der transzendenten Wirklichkeit bilden können. Es ist das bekannte Problem der analogen Erkenntnis Gottes.

ThPh 57 (1982) 348–388

Philosophie und Zeitdiagnose

Aspekte deutscher Gegenwartsphilosophie

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

In Zeiten der ‚Orientierungskrisen' und des von vielen Seiten geforderten ‚Orientierungskrisenmanagements'[1] ist an zeitdiagnostischen Veröffentlichungen kein Mangel. Nicht nur die Medien befassen sich in extenso mit dem, was an der Zeit ist, auch eine Flut von Publikationen verschiedenen Zuschnitts und verschiedener Seriosität überschwemmt Jahr um Jahr den Buchmarkt und macht es dem Einzelnen oft schwer, die Spreu vom Weizen zu scheiden. Die Philosophie, ob nun zu Recht oder zu Unrecht mit dem Odium der Lebensferne behaftet, kann hier nicht abseits stehen und sie steht faktisch auch nicht abseits. Das berühmte Hegelwort, Philosophie sei „ihre Zeit in Gedanken gefaßt", gilt nicht nur für die Großen der philosophischen Tradition, es trifft in einem gewiß von Fall zu Fall zu bestimmenden Sinne auch auf die Gegenwartsphilosophie zu. Schon an einigen Buchtiteln der letzten Jahre ist das abzulesen. Nicht nur Habermas' ‚Stichworte zur geistigen Situation der Zeit' wären hier zu nennen, auch G. Pichts zweibändige Aufsatzsammlung ‚Hier und Jetzt, Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima' und Rohrmosers ‚Zeitzeichen'. Daneben gibt es eine Fülle von Publikationen, die zeitdiagnostisch angelegt sind. Zu denken wäre hier etwa an Schulz' großangelegte ‚Philosophie der veränderten Welt', in der der Philosophie ausdrücklich die Aufgabe der Zeitdiagnose zugewiesen wird, aber auch an einen Großteil der Arbeiten von C. F. von Weizsäcker aus den letzten Jahren.

Fragt man in Anknüpfung und Weiterführung von J. Habermas, der vor 20 Jahren drei zeitdiagnostisch besonders relevante philosophische Ansätze unterschied, nämlich die Philosophien Adornos, Gehlens und Heideggers[2], nach den heute relevanten Tendenzen philosophischer Zeitdiagnose in Deutschland, so müßte man wohl verweisen auf Arbeiten aus dem Umkreis der neueren kritischen Theorie[3], der Ritter-Schule[4], sowie auf verschiedene Formen zeitdiagnosti-

[1] Vgl. *H. M. Baumgartner,* Wozu noch Philosophie? in: Wozu Philosophie? Hrsg. H. Lübbe, Berlin 1978, 238–258, hier: 249–253.

[2] *J. Habermas,* T. W. Adorno – Ein philosophierender Intellektueller, in: *ders.,* Politisch-philosophische Profile, Frankfurt 1971, 176–184, hier 184.

[3] Baumgartner nennt als wichtigste Vertreter der Ritter-Schule Lübbe, Marquard, Oelmüller, Rohrmoser und Spaemann (vgl. H. M. Baumgartner/H. M. Saß, Philosophie in Deutschland 1945–1975, Königstein 1978, 14). Weiterhin zu erwähnen wären: Maurer, Oeing-Hanhoff, Sandkühler und Willms.

[4] Wellmer rechnet hierzu Habermas, Offe und Castoriadis. Vgl. *A. Wellmer,* Terrorismus und Gesellschaftskritik, in: Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit'. Hrsg.

scher Heidegger-Rezeption[5]. Selbstverständlich ist eine solche Klassifizierung mit einer gewissen Vorsicht zu handhaben. Innerhalb der genannten Formationen bestehen z.T. in Ausrichtung und Argumentation beträchtliche Differenzen, zudem decken die drei genannten Formationen natürlich in keiner Weise das gesamte Spektrum zeitdiagnostischer Reflexion in der deutschen Gegenwartsphilosophie ab. Trotzdem ermöglichen sie eine erste Orientierung in einem zugegebenermaßen diffusen Feld.

Kennzeichnend für neuere Versuche philosophischer Zeitdiagnose im Gegensatz etwa zu einem Klassiker wie Jaspers' Schrift ‚Die geistige Situation der Zeit', die 1931 erschien und auf die die Titelüberschrift von Habermas' ‚Stichworten' ausdrücklich Bezug nimmt, ist ein weit stärkeres Problembewußtsein, was die Schwierigkeiten des Zugriffs auf das Ganze einer Zeit angeht. Während Habermas meint, ein solcher Zugriff könne heute nicht mehr an den Ergebnissen der Sozialwissenschaften vorbei erfolgen[6] und den autonomen Status philosophischer Reflexion überhaupt in Zweifel zieht[7], beklagt Picht ein Defizit an Universalität in der nachkantischen Philosophie, das dieser bisher nicht ermöglicht habe, die politischen und religiös-weltanschaulichen Realitäten des 20. Jahrhunderts adäquat auf den Begriff zu bringen[8]. Auch Oelmüller konstatiert: „Es gibt für uns z. Zt. keinen Begriff, mit dem allein wir in der Lage sind, das gegenwärtige Ensemble unserer ‚Basis'- und ‚Überbauphänomene', d. h. z. B. unsere technologischen, wirtschaftlichen, sozialen, militärischen, politischen, nationalen, religiösen und kulturellen Lebens- und Herrschaftsbedingungen differenziert genug auf den Begriff zu bringen."[9] Hinzu kommt das Problem der Positionalität, das J. Moltmann so beschreibt: Wer über die geistige Situation seiner Zeit spreche, sei immer Partei. Er verteidige entweder oder klage an, aber könne nicht in

J. Habermas, Frankfurt 1979, 265–293, hier 280. Habermas zählt zur zweiten Generation der Kritischen Theorie neben sich selbst Apel, Schnädelbach und Wellmer (Vgl. *J. Habermas,* Theorie kommunikativen Handelns, Bd. I, Frankfurt 1981, 503).

[5] Wir gehen im folgenden lediglich auf die Entwürfe von *Schulz* und *Picht,* bzw. *Weizsäcker* ein, die zwar keineswegs als orthodoxe Heideggerianer anzusprechen sind, aber doch entscheidende Denkanstöße durch Heidegger erhalten haben (vgl. dazu ihre Beiträge in dem Band: Erinnerung an M. Heidegger, Pfullingen 1977). Selbstverständlich ist auch der Umkreis der zeitdiagnostischen Heidegger-Rezeption weiter. Erinnert sei nur an folgende Publikationen aus den letzten Jahren, die in sehr unterschiedlicher Weise in ihrer Zeitdiagnose an Heidegger anknüpfen: *M. Müller,* Sinn-Deutungen der Geschichte, Zürich 1976. *W. Hogrebe,* Archäologische Bedeutungspostulate, Freiburg 1978. *K. Held,* Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Berlin 1980.

[6] *J. Habermas,* Einleitung zu ‚Stichworte', 9, außerdem: Kleine politische Schriften I–IV, Frankfurt 1981, 488.

[7] Vgl. *J. Habermas,* Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 56 f.

[8] Vgl. *G. Picht,* Hier und Jetzt, Bd. I, Stuttgart 1980, 22 f.

[9] *W. Oelmüller,* Gibt es überzeugende Orientierungssysteme für unser politisches Handeln?, in: Diskurs Politik. Hrsg. Oelmüller/Dölle/Piepmeier, Paderborn 1977, 7–53, hier 10.

dem Sinne objektiv sein, daß für ihn die eigene Situation ein Gegenstand interesselosen Wohlgefallens sei. Moltmann stellt daher die Frage, ob man überhaupt *über* die geistige Situation seiner Gegenwart reden könne, oder nicht vielmehr nur *aus* ihr heraus[10].

Gleichwohl wird weiterhin nicht nur Zeitdiagnose von Philosophen, sondern auch Zeitdiagnose mit philosophischem Anspruch getrieben. Paradigmatisch erscheint in diesem Zusammenhang das Philosophieverständnis von Oelmüller. Er versteht unter Philosophie „einen wissenschaftlich kontrollierten Orientierungsversuch über problematisch gewordene letzte Voraussetzungen unserer Wirklichkeitsannahmen und unserer Orientierungssysteme für unser Leben und Handeln innerhalb des konzeptuellen Rahmens einer allgemeinen Theorie der Kultur- und Zivilisationsentwicklung"[11]. Wichtig an dieser Definition ist einmal das tentative Moment. Oelmüller redet nur von einem ‚Orientierungsversuch'; weiterhin ist es wichtig, daß es nicht um beliebige, sondern um letzte Voraussetzungen geht, die gerade nicht Gegenstand der Einzelwissenschaften sind, sondern eben Gegenstand philosophischer Reflexion. Andererseits macht diese Definition auch deutlich, daß diese Reflexion die Ergebnisse der Einzelwissenschaften nicht überspringen darf, soll sie kontrolliert sein. Schließlich wird auch der Rahmen genannt, in dem eine solche Zeitdiagnose steht, nämlich der Prozeß der Kultur- und Zivilisationsentwicklung. Aber selbst wenn kein expliziter philosophischer Anspruch mehr erhoben wird, wie das in den ‚Stichworten' der Fall ist, kommt man ohne eine zumindest implizite Philosophie nach dem Weltbegriff nicht aus[12]. Das hat Picht richtig gesehen[13], wie er auch das prakti-

[10] Vgl. *J. Moltmann,* Theologie heute, in: Stichworte, 754–780, hier 757.

[11] *W. Oelmüller,* Die Ambivalenz wissenschaftlich-technischer Fortschritte und die Frage nach den Bedingungen der Ausbildung und Sicherung sozialer Identität, in: PhN 18 (1980) 160–180, hier 166.

[12] Konkret ist die den ‚Stichworten' zugrundeliegende implizite Philosophie nach dem Weltbegriff etwa ausformuliert in der Titelüberschrift des Stichwortebeitrags von *H. Vormweg,* Lob der Veränderung. Daß eine solche ‚tiefe Theorie' (Specht) eine Fülle von anthropologischen, gesellschaftsphilosophischen, ethischen und sogar religionsphilosophischen Implikationen enthält, die einer expliziten philosophischen Rechtfertigung bedürfen, wird gerade an den problematischen (und in ihrer Undifferenziertheit für die ‚Stichworte' nicht repräsentativen) Folgerungen deutlich, die Vormweg daraus zieht. Er vertritt die These: „Veränderbarkeit der Umstände, in denen der Einzelne lebt, sie sind ein Versprechen von Zukunft und Hoffnung, sogar ohne Klarheit über das Wohin" (596). Er fordert, von den sog. „historischen Zentralinstanzen" (605) Gott und Jenseits, Vaterland und Geist sei Abschied zu nehmen, „weil sie die chaotische Bewegtheit des Lebens nur dem Schein nach ordnen, während sich an ihre Stelle die faktischen und destruktiven Gewalten von Profit und Enteignung schieben" (605). An die Stelle dieser „immer wieder zu gigantischen Betrügereien und Massenmorden verbrauchten höheren Werte" (607) habe als einzig sinngebende Instanz das Zusammenleben der Menschen zu treten. Das für das Leben und Zusammenleben Konkrete und Nützliche sei der Sinn. Ihn zu beleben sei „das Woraufhin aller Veränderung ... das Kriterium für den Realitätsgehalt aller auf Veränderung zielenden Argumente, Bewegungen, Revolutionen" (ebd.).

[13] Vgl. *Picht,* Hier und Jetzt, 11.

sche Worumwillen solcher Orientierungsversuche richtig bestimmt hat. Die Diagnose ist nicht Selbstzweck, es geht vielmehr um die Möglichkeit von Therapie, da die Krisensymptome auf der Hand liegen, die sich aus dem Fraglichwerden der metaphysischen Tradition ergeben.

Fragt man nach den Resultaten heutiger philosophischer Zeitdiagnose, so wird man, um eine Formulierung von W. Schulz aufzugreifen, unterscheiden müssen zwischen solchen einer Zeitdiagnose im Nahhorizont und solchen einer Zeitdiagnose im Fernhorizont. Am deutlichsten sind beide Typen bei Habermas ausgeprägt. Steht in den ‚Stichworten' die Ortsbestimmung der Linken nach der ‚Tendenzwende' und die „Erkundung zeitsymptomatischer Erscheinungen"[14] im Vordergrund, wobei nicht nur Philosophen, sondern auch Sozialwissenschaftler, Schriftsteller, Künstler und Kritiker zu Wort kommen, so erschöpft sich Habermas' Theorieprogramm doch nicht in solcherart Zeitdiagnose im ‚Nahhorizont'. Es geht ihm durchaus auch darum, was sich in der „unübersichtlichen Zone vieldeutiger Zeitsymptome"[15] zeigt, in einen größeren Rahmen hineinzustellen, nämlich in den Rahmen einer Theorie der gesellschaftlichen Evolution. Da es im folgenden nur darum gehen kann, einige Aspekte des umfangreichen Problemkomplexes Philosophie und Zeitdiagnose zu beleuchten, beschränken wir uns auf die ‚Stichworte' als Typ einer Zeitdiagnose im Nahhorizont und gehen anschließend auf einige Gesichtspunkte heutiger philosophischer Zeitdiagnose im Fernhorizont ein.

I. Habermas' ‚Stichworte' als Zeitdiagnose im Nahhorizont

Wenn wir von den ‚Stichworten' ausgehen, stellt sich sogleich die Frage, ob der dort abgesteckte Referenzrahmen nicht zu eng ist, um wirklich in der genügenden Breite das in den Blick zu bekommen, was an der Zeit ist. M. a. W. ist hier die Pluralität der Perspektiven genügend gewahrt, oder begegnet gebetsmühlenartig immer nur dasselbe? Daß die Präponderanz einer gewissen Sichtweise besteht, wird man nicht leugnen können, nur geht sie nicht so weit, daß überhaupt keine anderen Sichtweisen zugelassen wären. Lübbe hat Habermas zwar vorgehalten, er habe die ‚Stichworte' „nicht von Repräsentanten beider Fronten, sondern exklusiv gesinnungsfrontlinienkonform eingesammelt"[16], doch ergibt eine genauere Lektüre, daß Lübbes These zumindest zu modifizieren ist. Zwar kann er sich auf Habermas' eigene Aussage stützen, in den ‚Stichworten' repräsentiere sich eine

[14] Vgl. *Habermas*, Einleitung, 24.
[15] ebd., 23.
[16] *H. Lübbe*, Aufklärung und Gegenaufklärung, in: Aufklärung heute. Hrsg. M. Zöller, Zürich 1980, 11–27, hier 14.

„nachdenkliche Linke, ohne Militanz, aber auch ohne Wehleidigkeit oder Resignation, gleich weit entfernt von Gewißheit wie von Unsicherheit“[17], doch wird der von Lübbe bemühte „Frontverlauf“ zumindest von zwei Autoren durchbrochen, von dem „Jungkonservativen“[18] K. H. Bohrer und dem Liberalen R. Dahrendorf. Nimmt man die von Habermas so apostrophierte nachdenkliche Linke hinzu, so ist auch in den ‚Stichworten‘, freilich in einseitiger Gewichtung, das gegenwärtige Spektrum zeitdiagnostischer Reflexion vertreten. Es reicht von der kritischen Reserve gegenüber den Errungenschaften der Moderne über eine nüchterne Bestandsaufnahme, die das Für und Wider abzuwägen sucht, bis zu einem prinzipiell affirmativen Verhältnis zur Moderne, bzw. dem Versuch, deren Errungenschaften fortzuschreiben. Da Habermas sich primär an die intellektuelle Linke wendet, beginnen wir mit deren Perspektive.

a) Die nachdenkliche Linke

Die (selbst)kritische Nachdenklichkeit kommt besonders deutlich in dem Beitrag von P. Glotz zum Ausdruck. Glotz spricht von den drei Zweifeln am Ende der Neuzeit: 1. dem Zweifel an der Planbarkeit der Geschichte, 2. dem Zweifel an der expansionistischen Naturbeherrschungsstrategie und 3. dem Zweifel an der Macht des Menschen, der in der Gefahr steht, sich in krampfhafter Selbstüberforderung rettungslos zu verbiegen.

Für die erstgenannten Zweifel zitiert er folgenden Passus aus H. M. Enzensbergers ‚Zwei Bemerkungen zum Weltuntergang‘: Heute habe jeder Passant längst verstanden,

„daß es keinen Weltgeist gibt; daß wir die Gesetze der Geschichte nicht kennen; daß auch der Klassenkampf ein ‚naturwüchsiger Prozeß‘ ist, den keine Avantgarde bewußt planen und leiten kann; daß die gesellschaftliche wie die natürliche Evolution kein Subjekt kennt und daß sie deshalb unvorhersehbar ist; daß wir mithin, wenn wir politisch handeln, nie das erreichen, was wir uns vorgesetzt haben, sondern etwas ganz anderes, das wir uns nicht einmal vorzustellen vermögen, und daß die Krise aller positiven Utopien eben hierin ihren Grund hat. Die Projekte des 19. Jahrhunderts sind von der Geschichte des 20. samt und sonders falsifiziert worden.“[19]

Während Glotz meint, diese Lageeinschätzung finde „in der Linken täglich weniger Widerspruch“[20], dringt Narr angesichts solcher ‚Pauschalsätze‘[21] auf Differenzierungen. Die theoretischen Einsichten des 19. Jahrhunderts, konkret die Einsichten von Marx, Freud und M. Weber, hätten zwar nicht den Status einer Weltanschauung, der

[17] *Habermas,* Einleitung, 12.

[18] Zur Unterscheidung zwischen Jungkonservativen, Altkonservativen und Neukonservativen vgl. *Habermas,* Schriften, 463 f.

[19] *H. M. Enzensberger* zitiert nach *P. Glotz,* Staat und alternative Bewegungen, in: Stichworte, 474–488, hier 475.

[20] ebd. 476.

[21] *W. D. Narr,* Hin zu einer Gesellschaft bedingter Reflexe, in: Stichworte, 489–528, hier 515.

gegenüber man sich jüngerhaft verhalten könne, trotzdem seien sie unverzichtbar, wolle man nicht „ein Stück humanen Anspruchs, die Verhältnisse in ihrem Zusammenhang zu verstehen“[22], ohne Not preisgeben.

Neben dem Zweifel an der Planbarkeit der Geschichte muß der nachdenklichen Linken nicht minder die Tatsache zu schaffen machen, daß es heute kein Land mehr gibt, keinen geographisch-sozialen Ort, an dem man sich orientieren könnte. Narr redet von einer „Ortlosigkeit der Hoffnung“[23], die nicht erst seit dem chinesisch-vietnamesischen Krieg gegeben sei. Glotz spricht den Archipel Gulag an, die gescheiterte Transformation einer kapitalistischen Demokratie in Chile und die gleichfalls gescheiterte Transformation einer Volksdemokratie in der ČSSR. Beide verweisen in diesem Zusammenhang auf einen weiteren ‚klassischen‘ Text, nämlich die Feststellung von M. Foucault:

„Heute, da wir erleben, daß die Nachfolge von Mao Tse-tung mit Waffen geregelt wird, kann man sagen: Vielleicht seit der Oktoberrevolution in Rußland 1917, vielleicht sogar seit den großen revolutionären Bewegungen von 1848, gibt es zum ersten Mal auf der Welt nicht einen einzigen Punkt, durch den das Licht der Hoffnung scheinen könnte. Es gibt keine Orientierung mehr. Es gibt keine einzige revolutionäre Bewegung, erst recht kein einziges ‚sozialistisches Land‘, auf das wir uns berufen könnten, um zu sagen: So muß es gemacht werden. Wir sind zurückgeworfen auf das Jahr 1830, das heißt: Wir müssen neu beginnen.“[24]

D. Senghaas sieht in diesem „China-Schock“ gleichwohl auch eine Chance. Denn die Sozialismus-Diskussion habe sich seit den ersten Anfängen des Marxismus mehr auf eine Kapitalismuskritik als auf eine Analyse der Konstitutionsbedingungen des Sozialismus konzentriert. „Die Vorstellungen, wie sich eine sozialistische Gesellschaft ohne die psychischen und gesellschaftlichen Kosten kapitalistischer Gesellschaft auf unterschiedlichen Entwicklungsniveaus verwirklichen ließe, blieben inhaltlich vage.“[25] Wenn die unbestreitbare Leistung des Sozialismus darin bestehe, elementare Nöte in den Ländern der Dritten Welt behoben zu haben, so bleibe doch „der Schutz der Freiheit ... demgegenüber erst noch zu erringen“[26].

Auch bei Habermas finden sich Züge solcher selbstkritischer Nachdenklichkeit. So beginnt er seine Bestandsaufnahme der 32 Beiträge mit der Feststellung, daß die Protestbewegung vor 10 Jahren ein „Bezugssystem von Zielsetzungen, Themen und Einstellungen“ vorgegeben habe, das heute nicht mehr gegeben sei. Heute müsse sich „jeder seine eigene Situationsdefinition zurechtlegen“[27]. Er sieht sodann den Ort der Linken in der Bundesrepublik bestimmt einerseits durch die

[22] ebd. 517.
[23] ebd. 515.
[24] *M. Foucault* zitiert nach *Narr,* 515 ff.
[25] *D. Senghaas,* China 1979, in: Stichworte, 408–440, hier 437.
[26] ebd. 439.
[27] *Habermas,* Einleitung, 13.

Selbsteingrenzung derer, die sich in dogmatische oder lebensreformerische Gettos (Parteikommunismus bzw. Alternativkultur) zurückziehen und andererseits durch die „aktiv betriebene Ausgrenzung aus der politischen Öffentlichkeit durch selbsternannte Türhüter der Demokratie“[28], also durch „Einigeln von der einen und Abriegeln von der anderen Seite“[29], und betont die Notwendigkeit, den Zirkel der Ein- und Ausgrenzung zu durchbrechen.

Das Phänomen der Ausgrenzung macht er an der Tendenzwendeliteratur der Neuen Rechten fest, die zurückgreife auf Argumentationszusammenhänge, die allesamt aus den 50er Jahren stammten. Konkret nennt er deren drei: 1. „Carl Schmitts Kritik an den unerwünschten Folgen einer Moralisierung der Politik“, die man dahingehend versteht, „daß nicht nur ein dogmatisches geschichtsphilosophisches Denken, sondern schon der ethische Universalismus der Aufklärung den Terrorismus intellektueller Eliten zur Folge haben muß“. 2. „Gehlens Institutionalismus“, dessen These darauf hinausläuft: „Je mehr die archaischen Institutionen die Kraft automatischer Handlungssteuerung einbüßen . . . je mehr ihr autoritärer Kern durch Reflexion aufgelöst wird und dem Einzelnen die Last der Entscheidung aufbürdet, um so eher drängt die freigesetzte individuelle Spontaneität in Richtung von Anarchie und hemmungslosem Subjektivismus.“ Die verunsicherten Subjekte würden „durch abstrakte Erwartungen an ihre Autonomie, Glückseligkeit und Kritikbereitschaft überfordert“[30]. Diese These findet vor allem in der Auseinandersetzung mit der sog. Emanzipationspädagogik Anwendung. 3. Den Neuhegelianismus von H. Freyer und J. Ritter, der weiterentwickelt wurde zu einer Theorie der Nachaufklärung und des posthistoire. Ihr zufolge verbinden sich Ökonomie und Staatsverwaltung, Technik und Wissenschaft zu einem Bereich von Sachgesetzlichkeiten, welche vom Bereich kultureller Werte abgekoppelt sind. Dadurch wird aber der Aufklärung, wie Habermas meint, „der kritische Stachel gezogen“[31].

Insgesamt warne die Neue Rechte „vor der diskursiven Verflüssigung der Werte, vor der Erosion naturwüchsiger Traditionen, vor der Entmächtigung automatisch geltender Institutionen, vor Überlastung des Subjekts und überzogener Individuierung“[32]. Dagegen führt Habermas die „Dimension einer *unverkürzten* Rationalität der Moderne“ ins Feld. Er spricht von dem verletzbaren „Eigensinn moralisch-praktischer und ästhetisch-expressiver Rationalität“, die nicht einer „Kombination aus vereinseitigter kognitiv-instrumenteller Ra-

[28] ebd.
[29] ebd. 64.
[30] ebd. 19.
[31] ebd. 20.
[32] ebd. 22.

tionalität einerseits" und „verwaschenem Traditionalismus andererseits" zum Opfer fallen dürften[33].

Neben einer selbstkritischen Ortsbestimmung der Linken und einer polemischen Abgrenzung gegenüber der Neuen Rechten finden sich bei Habermas eine Reihe von Beobachtungen, die auch ‚frontübergreifend' von Interesse sind: Erstens verweist er auf Umorientierungen und Einstellungsknicks in der Gegenwart. Die „‚materialistischen' Werte des Wohlstandes, der wirtschaftlichen Stabilität und der Sicherheit, im Innern und nach außen, ebenfalls die klassischen bürgerlichen Tugenden der Karriere- und Wettbewerbsorientierung, des Leistungsstrebens, der Disziplin, des Fleißes" würden, so Habermas, zurückgedrängt von den „‚postmaterialistischen' Werten der Selbstverwirklichung, Solidarität, Meinungsfreiheit, Partizipation, der Erhaltung der kulturellen und natürlichen Substanz, ersetzt durch ‚nachbürgerlich' nicht mehr von Instrumentalismus und Privatismus geprägte Tugenden"[34]. Zweitens geht er den Ursachen des Protestverhaltens nach und meint, die Zerstörung der urbanen Umwelt, die Zersiedelung, Industrialisierung und Vergiftung der Landschaft machten „Maßstäbe der Bewohnbarkeit sichtbar, Grenzen der Deprivation sinnlich-ästhetischer Dauerbedürfnisse, die gewiß historisch entwickelt wurden, aber offenbar tief sitzen"[35]. Auch wenn in der Furcht vor Kernkraftwerken, Atomabfall oder Genmanipulation ein gutes Stück Realangst stecke, so spiegele sich darin doch auch das „Erschrecken vor einer neuen Kategorie buchstäblich unsichtbarer, schwer kontrollierbarer Langzeitrisiken, die die biologisch programmierten Schwellen der Sinneswahrnehmung und die Grenzen unseres historisch entwickelten Fassungsvermögens, z. B. für antizipierte Zeit, für persönliche Identität, für das Ausmaß moralisch verantwortbarer Handlungsfolgen überschreiten". Habermas sieht hier Beispiele *für eine „Überforderung von sinnlich zentrierten zeitlichen und räumlichen Kapazitäten der Lebenswelt,* die offenbar den Abstraktionen einer erweiterten technischen Verfügung über die äußere und die eigene Natur nicht automatisch nachwachsen"[36]. Drittens, noch aufreizender findet Habermas bestimmte „Phänomene einer *Verödung der kommunikativen Kapazitäten der Lebenswelt*". Konkret nennt er hier die „Instrumentalisierung der Berufsarbeit, die Mobilisierung am Arbeitsplatz, die Verlängerung von Konkurrenz- und Leistungsdruck bis in die Grundschule, die Monetarisierung von Diensten, Beziehungen und Lebenszeiten, die konsumistische Umdefinition des persönlichen Lebensbereichs, die Verrechtlichung von privaten informellen Hand-

[33] ebd. 23.
[34] ebd. 26.
[35] ebd. 26 ff.
[36] ebd. 27.

lungsbereichen, vor allem die politisch administrative Erfassung von Schule, Familie, Erziehung"[37]. In diesem Zusammenhang merkt er auch ausdrücklich an, viele modernistische Reformen führten zu einer zweideutigen Verrechtlichung der Lebensverhältnisse. Er spricht von der „Zweideutigkeit des reformerischen Eingriffs in die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern", die eine „Abkoppelung von traditional eingelebten Normen, aber eben auch von Wertorientierungen überhaupt" mit sich bringe. Diese Abkoppelung könne zwar eine „Emanzipation von verkrusteten Gewaltverhältnissen" bedeuten, aber bringe auch die „Gefahr einer keineswegs befreienden, sondern ertötenden Formalisierung im Kern nicht formalisierbarer Beziehungen" mit sich[38]. Im ganzen spricht er hier von einer *„Kolonialisierung der Lebenswelt"*, d. h. einer „Verarmung der Ausdrucks- und Kommunikationsmöglichkeiten, die auch in komplexen Gesellschaften nötig bleiben, damit die Individuen lernen können, sich selbst zu finden, mit ihren eigenen Konflikten umzugehen, und gemeinsame Konflikte ... gemeinsam zu lösen"[39]. Viertens konstatiert Habermas eine Wende im Kulturbetrieb, die durch folgende Momente gekennzeichnet ist: „Zweifel an den Avantgardebewegungen der Moderne ... Abwertung der großen Theorien ... Abkehr vom Universalismus der Aufklärung", dagegen Hinwendung „zu traditionellen Formen und zum Subjektiven in Erzählung und Roman, die Wendung zum Historismus in Städtebau und Architektur, zum Alltag in der Soziologie, zum Spätexpressionismus im Film, zu neuer Frömmigkeit und Pietismus in der Kirche, zum Narrativen in der Geschichtswissenschaft und zu existentiellen Themen in der Philosophie"[40]. Habermas spricht in diesem Zusammenhang weiterhin von „Kult der Unmittelbarkeit, Deflationierung der Hochformen, Seelenanarchismus, Feier des Konkreten auf der ganzen Linie, Relativismus sogar in der Wissenschaftstheorie" und vom „Wechsel der Symbolfiguren von Ödipus zu Narziß in der Kulturkritik"[41]. Er bemerkt hierzu, man mache es sich zu einfach, wenn man in diesem Phänomen nur Züge eines irrationalistisch sich verdunkelnden Zeitgeistes sehe; darin spiegele sich sicher auch „das Bedürfnis nach Konkretion, der Wunsch nach Verbindlichkeit, der Versuch, den kritischen Gehalt von Ideen hier und jetzt zu erproben, Ideen lebensgeschichtlich ernst zu nehmen, Humanität hier und jetzt zu verwirklichen"[42].

---

[37] ebd.
[38] ebd. 28.
[39] ebd.
[40] ebd. 30.
[41] ebd. 30 ff.
[42] ebd. 31.

b) Bohrers Jungkonservativismus

Mit dem zuletzt Gesagten ist der Übergang gegeben zu einer zweiten Sichtweise, die durch K. H. Bohrer vertreten wird. Bohrer präzisiert im Blick auf die Kulturszene in mancher Hinsicht das von Habermas nur Angedeutete. Er spricht von einer tiefgehenden Problematisierung der sog. „Neuen" (und mit der linken Bewegung einhergehenden) Kultur und belegt das mit einer Reihe von Beispielen aus dem westeuropäischen Kulturbetrieb. Im Bereich des Theaters konstatiert er etwa bei dem englischen Dramatiker T. Stoppard eine ironische Auflösung ideologischer und moralischer Botschaften. Stoppard ironisiert „die Utopie der ‚Neuen Kultur', nach der die ästhetische Avantgarde auch die politische Revolution brächte, bzw. diese die ästhetische nach sich zöge oder begleite"[43]. Auch bei P. Stein in Berlin und bei G. Strehler in Mailand treten die anthropologisch symbolischen Elemente vor die einst so favorisierten politischen. In diesem Zusammenhang ist besonders gravierend, daß Brechts zwanzig Jahre wirkende intellektuelle und dramaturgische Suggestion nachläßt. Der Verfremdungseffekt verliert an Funktion, und dies wiederum begünstigt einen „neuen ästhetisch-anthropologischen Positivismus"[44]. Im Bereich der bildenden Kunst beobachtet Bohrer parallel eine Auflösung der Schock-Art. An die Stelle der Zersetzung von Natur und gewalttätig schrillen bzw. emphatischen Elementarteilchen aus Reklame, Fotographie und Realitätszitaten tritt nunmehr die Suche nach der natürlichen Form. Linie, Farbe und Form werden wieder Substanz und sind nicht bloß Funktion. Bohrer spricht von einer neugierigen Suche nach dem Elementaren, die im Kunstbetrieb anzutreffen sei.

Was sich im Theater und in der bildenden Kunst zögernd als konservative oder melancholische Wende anmeldete, sieht Bohrer durch die mythologisierende Phantasie der führenden westdeutschen Cineasten früh vorweggenommen. Er berichtet von einem ungewohnten und anhaltenden Interesse, mit dem das junge intellektuelle Publikum in Paris und London seit dem Beginn der 70er Jahre auf die Filme von Fassbinder, Herzog, Wenders und Syberberg reagiere, und erklärt das mit einem neuen romantischen Ästhetizismus. Nur so sei es zu verstehen, daß der eigentliche Pionier des neuen westdeutschen Films, der intellektuell disziplinierte rationale und ‚linke' A. Kluge nicht annähernd soviel Aufmerksamkeit auf sich gezogen habe, wie seine exotischen Landsleute. Bei Fassbinder vermutet er, daß es trotz dessen sozialkritischen Anfängen nicht dessen linke Botschaft gewesen sei, die anziehend gewirkt habe, sondern die „stoisch-rüde Erfor-

[43] *K. H. Bohrer,* Die drei Kulturen, in: Stichworte, 636–669, hier 651.
[44] ebd. 652.

schung anthropologischer Sachverhalte, die Bloßlegung des primitiven Instinkts in fast vorsemantischen Bereichen eines postfaschistischen Kleinbürgertums"[45]. Für Wenders' Filme charakteristisch ist eine „melancholische Sprachlosigkeit", bzw. „gestörte Kommunikation, wodurch den weiten Perspektiven auf romantische Natur mehr Bedeutung zugemessen wird als den spärlichen Dialogen". Wenders' Stilelemente sind nach Bohrer „Sprachunfähigkeit, Distanz zur ideologischen Aussage, dafür sensibilistische Beobachtung von Bewegungen, ein Existenzialismus der bedeutungslosen Dinge"[46]. Bei W. Herzog findet Bohrer eine „Intensität der wilden Mythologie" in den Farben und Motiven der deutschen Romantik wieder. Immer handle es sich dabei um „Untergangsmythen, in denen die Geschichte der Humanität eingeholt und zerstört wird durch Magie, Natur, Verbrechen, Wahnsinn, aber auch durch Prophetie und Sehnsucht"[47]. Im Unterschied zu Herzog sucht schließlich Syberberg die „Mythologie nicht in selbsterschaffenen Bildern, sondern im vorgegebenen literarischen und geistesgeschichtlichen Material". Er löst dabei „die vorgegebenen objektiven Materialien von Geistesgeschichte, Politik, Psychologie auf in die Perspektive einer durchweg exzentrischen Figur: Karl May, Ludwig II., Richard Wagner, Hitler". Und diese Perspektive wird dann noch einmal gebrochen durch Nebenfiguren: Der Koch Ludwigs II., der Kammerdiener Hitlers. Bohrer spricht hier von der „programmatische(n) Absage an die Vernunft" und der „irrationale(n) Feier des verrückten ‚Outsiders'"[48].

Als letztes Phänomen nennt Bohrer die sog. Popular Culture, die reicht von der Rockmusik über Fernsehen und Okkultes, den Punk-Anarchismus bis zur Sprache der Mescalero-Anarchisten, und auch die „Fußballrituale von Liverpool, Inter Mailand und Borussia Mönchen-Gladbach" umfaßt, „wo arbeitslose Jugendliche ihre Aggressionen austoben konnten und enthusiastische Intellektuelle buchstäblich das Spielfeld der verlorenen Spontaneität wiederfanden . . ."[49]. Charakteristisch für die Popular Culture ist, daß sie aufs Leben und Ausleben pocht, wie naiv, regressiv, neurotisch und zynisch auch immer. Die symbolische Reflexion hat hier abgedankt und wird durch authentische Akte ersetzt[50]. Bohrer ordnet seine Diagnose einer philosophischen Großwetterlage zu, die durch die Namen M. Foucault und N. Luhmann auf der einen und J. Habermas auf der anderen Seite bestimmt ist. Bei Foucault verschwindet bekanntlich der Mensch als „junge Erfindung" in einer unendlichen Geschichte „wie am Mee-

[45] ebd. 655.
[46] ebd.
[47] ebd. 656.
[48] ebd. 657.
[49] ebd. 658.
[50] Vgl. *U. Jaeggi*, Drinnen und draußen, in: Stichworte, 443–473, hier 462.

resufer ein Gesicht im Sand"[51]. Hierzu wie auch zur „subjektverachtenden Stoik der Luhmannschen Sozialtechnologie" steht in deutlichem Gegensatz Habermas' „optimistischer Entwurf vom Gespräch der Individuen"[52]. Bohrers Fazit: „Die lange für gratis genommene Aufklärung hat sich heute vor einer tiefen Skepsis zu verantworten"[53]. Ästhetisch drücke sich das so aus, daß die schöne Literatur vergleichsweise an den Rand gedrängt werde, während die gegenständlicheren sprachlosen Künste im Vormarsch sind. Die Dinge würden mächtiger als die Wörter.

c) Dahrendorfs liberale Position

In anderer Weise führt Dahrendorf die Überlegungen der nachdenklichen Linken fort. Er nennt zunächst eine Reihe von Widersprüchen, die die moderne Gesellschaft aus den ihr innewohnenden Kräften hervorgebracht hat. Das Wirtschaftswachstum erzeugt die Probleme des „Mißverhältnisses von Erwartungen und Möglichkeiten (Inflation) ... der Ungleichheit im Weltmaßstab ... der Aufhebung der Arbeit durch Arbeit. Hinzu kommen die ‚Paradoxien der Gleichheit'"[54]. Nicht alle Güter der Welt sind ungestraft auf alle Weise verteilbar. Dahrendorf erläutert das an einsamen Landhäusern und Prokuristenstellen. Der Prozeß der Gleichheit kann an einem bestimmten Punkt in die Gefährdung der Freiheit umschlagen. „Menschen erwerben das Recht zur Teilnahme, ja die Positionen, in denen Entscheidungen traditionell getroffen wurden. Aber im gleichen Atemzug werden sie daran gehindert, Entscheidungen zu treffen und an Verfahrensweisen gekettet, die ihnen am Ende weniger Spielraum geben, als ihn die Untertanen konstitutioneller Monarchen hatten"[55]. So gesehen, scheint zunehmende Teilnahme zu einer Art Lähmung zu führen, die den Bürofunktionären ganz gut paßt. Schließlich hat auch die moderne Rationalität für alle sichtbare Aporien und Dilemmata hervorgebracht. Dahrendorf nennt die „nukleare Weltgefahr", sowie die „Impotenz der Vernunft angesichts von Fragen des Sinns"[56].

Diese Widersprüche lassen das Wort Krise nicht abwegig erscheinen. „Dauerinflation ist ein Krisensympton. Die Unmöglichkeit der Gleichheit führt zu schwierigen Konflikten im Einzelnen wie in der Gesellschaft. Das Ersticken der Demokratie in Bürokratie hat bereits viele in die innere Emigration gedrängt. Die Grenzen der Wissen-

---

[51] *M. Foucault* zitiert nach *Bohrer*, Kulturen, 666.
[52] ebd.
[53] ebd.
[54] *R. Dahrendorf*, Kulturpessimismus u. Zukunftshoffnung. Eine notwendige Abgrenzung, in: Stichworte, 213–228, hier 220.
[55] *R. Dahrendorf*, Die neue Freiheit, Frankfurt 1980, 63.
[56] *R. Dahrendorf*, Kulturpessimismus, 221.

schaft und ihres Nutzens sind zum Thema der Tagespolitik geworden"[57]. Um diese Krisensymptome zu deuten, rekurriert Dahrendorf auf die Unterscheidung zwischen Optionen und Bindungen bzw. Ligaturen. Beide müssen nach ihm gegeben sein, damit soziale Lebenschancen der Menschen wirklich werden. Denn „Bindungen ohne Wahlmöglichkeiten sind offensichtlich ein chancenarmer Zustand; der ostelbische Landarbeiter hatte so wenig Lebenschancen wie die traditionelle Hausfrau. Aber auch Wahlmöglichkeiten ohne Bindungen sind ein chancenarmer Zustand. Wenn alle Optionen gleich gültig werden, verlieren sie ihren Wert"[58]. Dies beschreibt nach Dahrendorf präzis ein zentrales Problem der modernen Gesellschaft. Sie biete zwar dem Menschen mehr Optionen als jede frühere Gesellschaft, aber um die Bindungen und Bezüge der Menschen sei es in ihr weniger gut bestellt.

Er erinnert an den „Ekel der Desorientierung, der zu sinnlosen Akten der Identitätssuche führt"[59], und nennt konkret den Terrorismus, den „Massenmord der Heroinspritzer" und den „massenhafte(n) Selbstmord junger Menschen, die in ihrer Desorientierung auch die mildesten Anforderungen als Streß mißverstehen"[60]; aber er erwähnt auch die Tatsache, daß junge Menschen oft keine über ihr kurzes Leben hinausreichenden Bindungen hätten, die es ihnen erlauben würden, ihre Zeit zu gestalten und dieser Phase ihres Lebens eine Gestalt zu geben. Gleiches treffe übrigens auch für die Langeweile der Freizeit und des Rentenalters zu[61]. Ligaturen stellen also durchaus auch Werte dar, weil sie „den Platz des Einzelnen aus dem luftleeren Raum einer bloß ‚optativen' Konkurrenz- oder Leistungsgesellschaft herausholen und im strengen Sinn bestimmen"[62]. Eine Welt reiner Optionen ohne Ligaturen hingegen ist „eine Welt ohne Sinn"[63]. Trotzdem hält es Dahrendorf nicht mit den Tendenzwendlern. Optionen werden nicht dadurch falsch, daß die Ligaturen fehlen, die ihnen Sinn geben. Eine Rückkehr zu der „unvermeintlichen Geborgenheit von gestern", die in Wahrheit ein „Gehäuse der Hörigkeit und nicht der Freiheit" bedeutete, sei nicht erstrebenswert, auch wenn die liberale Position auf die Erweiterung der Lebenschancen zielt, die immer beides im Auge behalten muß, „die Bildung von Ligaturen ebenso (und vielleicht unter bestimmten Umständen stärker) . . . wie die Öffnung von Optionen"[64]. Das Ziel muß sein „eine liberale Gesellschaft

[57] ebd.
[58] ebd. 222.
[59] *R. Dahrendorf*, Lebenschancen, Frankfurt 1979, 59.
[60] ebd. 68.
[61] Vgl. *R. Dahrendorf*, Im Entschwinden der Arbeitsgesellschaft, in: Fluchtpunkt Jahrtausendwende. Hrsg. H. Glaser, Frankfurt/Berlin 1981, 108–122, hier 116.
[62] *R. Dahrendorf*, Lebenschancen, 66.
[63] *R. Dahrendorf*, Arbeitsgesellschaft.
[64] *R. Dahrendorf*, Lebenschancen, 67.

ohne Libertinage, eine Autoritätsstruktur, die nicht autoritär ist, eine soziale Ordnung, die nicht durch Recht- und Ordnungshysterie bestimmt wird, also eine Welt, in der Wahlmöglichkeiten mehr sind als eine Einladung zu actes gratuites und in der Bezüge mehr sind als schmerzhafte Beschränkungen der individuellen Entfaltung"[65].

Eine Bekämpfung von Optionen, weil uns Ligaturen verlorengegangen sind, kommt für Dahrendorf nicht in Frage. Ein solches Verhalten bezeichnet er als reaktionär. Reaktionäre wie Revolutionäre aber wertet er als „Symptom der Zerrüttung", während er Konservative als notwendigen Teil jedes normalen politischen Gemeinwesens ansieht[66]. Neben der Unterscheidung zwischen kritischer und reaktionärer Analyse der Modernität grenzt er auch Kulturpessimismus und Zukunftshoffnung voneinander ab. Während für den Kulturpessimisten Zukunft nur aus Vergangenheit bestehen kann, „aus schon bekannten Strukturen und Werten", läßt sich der Progressive von der Hoffnung leiten. Letztere aber ist immer offen, sie sagt auch nicht notwendig nein zur Vergangenheit. Hingegen muß der Kulturpessimist notwendig nein sagen zur Zukunft. „Alles Neue ist für ihn notwendig schlecht und unerträglich"[67]. Die Rede von der Fortschrittshoffnung provoziert zwangsläufig die Frage: Fortschritt wohin? Dahrendorf verwahrt sich gegen „eine eindimensionale Konfrontation von Gutem und Schlechtem, von Verlust und Wiedergewinn"[68]. Der Weg des Menschen durch die Zeit sei kraus und unsystematisch und auf jeden Fall vieldimensional. Im Weg selbst liege schon „ein Stück Sinn"[69]. Der Schwierigkeiten dieses Weges in eine offene Zukunft ist er sich durchaus bewußt. Ligaturen lassen sich nämlich nicht stiften. Man könne zwar die Wiederbelebung des Geschichtsunterrichts dekretieren oder die Familienzulagen erhöhen, aber das schaffe noch nicht „jene Koordinaten, deren Fehlen so viele Identitätskrisen hervorruft". Es bleibt also dabei: „Die Stiftung von Bindungen, in denen die Möglichkeiten der modernen Gesellschaft nicht geleugnet, sondern akzeptiert und bewältigt werden, ist das ungelöste Problem unserer Zeit". Auch wenn er keine billige Lösung der Probleme der Moderne anzubieten hat, äußert er doch folgende vorsichtige Vermutung: „Am Ende mag es sein, daß neue Ligaturen sich von selbst, allmählich zwar und zunächst unbemerkt, aber doch effektiv herausbilden. Man sollte die Möglichkeit einer neuen Gesellschaft, sei sie nachmodern oder nachindustriell oder eine Meliorationsgesellschaft, jedenfalls nicht ausschließen. Sie wird ihre eigenen Schwächen und

[65] ebd. 54.
[66] *R. Dahrendorf*, Kulturpessimismus, 224.
[67] ebd. 225.
[68] ebd. 227.
[69] ebd.

Widersprüche haben, aber sie könnte der Gegenwart überlegen sein"[70]. Soviel zu den ‚Stichworten' als Zeitdiagnose im Nahhorizont.

Auch wenn von Habermas das ominöse Wort „Tendenzwende" bewußt vermieden wird, ein „Themawechsel" (Dahrendorf) läßt sich nicht leugnen. Bezeichnend scheint in diesem Zusammenhang die Lageeinschätzung von P. Glotz: „Bald wird man seinen ohnehin spärlichen Rest von Fortschrittsglauben verteidigen müssen wie das letzte Hend. Ich habe die Hoffnungen der Neuen Linken vor 10 Jahren nicht geteilt: jetzt wehre ich mich gegen ihre Hoffnungslosigkeit. Ich bin überzeugt, daß von den aufklärerischen Anstrengungen auch des letzten Jahrzehnts einiges übrigbleiben muß"[71]. Es geht, – wie Habermas es formuliert hat – darum, ob sich „die Intentionen der Aufklärung, wie gebrochen auch immer, festhalten" lassen, oder ob man „das Projekt der Moderne verloren geben" muß[72].

II. Gesichtspunkte philosophischer Zeitdiagnose im Fernhorizont

In den ‚Stichworten' sind zweifellos Antworten auf diese Fragen angedeutet. Sowohl bei Habermas, der angesichts der „subjektverachtenden Ökonomie, Technologie und Bürokratie"[73] auf der „Entbindung von Subjektivität" bzw. der „Freisetzung von Spontanität"[74] besteht, aber auch bei Bohrer, der im Gegensatz dazu glaubt, daß die „Avantgarde, die Abstraktion durch Vernunft, die Ideen überhaupt" heute „zurückgenommen" würden, „ins widerspenstige anthropologische, psychologische und ethnologische Material"[75], schließlich auch bei Dahrendorf, der angesichts der Gefahr einer leeren Modernität und deren unverkennbaren Anomien die für einen Liberalen erstaunliche Feststellung trifft: „Es fehlt an Religion wie an anderen Obligationen und damit Ligaturen"[76]. Doch da die zeitsymptomatisch gewiß nicht unergiebige Momentaufnahme der bundesrepublikanischen bzw. westeuropäischen Situation Ende der 70er Jahre im Vordergrund steht, werden diese allgemeinen Gesichtspunkte nicht in extenso entfaltet. Das gilt sogar für das Habermassche Theorieprogramm, das bei diesem selbst und auch bei seinen Schülern nur den Rahmen abgibt für Detailanalysen. Daher ist es erforderlich, in einem zweiten Schritt im Sinne einer Problemvertiefung auf solche Rahmenüberlegungen einzugehen. Wir greifen zurück auf die positionellen Stellungnahmen von Spaemann und Habermas und auf die mehr bilanzierenden Überlegungen von Schulz und v. Weizsäcker.

[70] ebd. 228.
[71] *P. Glotz,* Staat, 478.
[72] *Habermas,* Schriften, 453.
[73] *U. Jaeggi,* Drinnen und draußen, 469.
[74] *Habermas,* Einleitung, 23.
[75] *K. H. Bohrer,* Kulturen, 666.
[76] *R. Dahrendorf,* Kulturpessimismus, 222.

a) Spaemanns Kritik des modernen Bewußtseins

Spaemann geht von der Tatsache aus, daß das moderne Bewußtsein seinem Ende zugeht. Wir befinden uns, ihm zufolge, in einer Übergangsphase, die man mit Guardini als ‚Ende der Neuzeit' oder mit Gehlen als ‚Postmoderne' charakterisieren könnte. Unter modernem Bewußtsein versteht er „jenes Bewußtsein, das aus der Aufklärung stammt und dessen Grundzug vom 18. Jahrhundert bis heute die Wissenschaftlichkeit als Denk- und Lebensform ist"[77]. Er sieht es durch vier charakteristische Merkmale geprägt, nämlich durch Objektivierung, Homogenisierung, Universalisierung und Hypothetisierung. Mit Objektivierung ist die Tatsache gemeint, daß neuzeitliche Wissenschaft das, worüber sie spricht, deutlich von dem unterscheidet, der darüber spricht. „Als wissenschaftlich gilt nur, was wir uns als Gegenstand gegenüberstellen können"[78]. Hinzu kommt, daß die Deutung natürlicher Prozesse als zielgerichteter Prozesse verworfen wird. „Die Form naturwissenschaftlicher Objektivität ist die Form der kausalgesetzlichen Determination"[79]. Diese Objektivierung macht auch vor dem Menschen nicht halt. Biologische Anthropologie, Psychologie und Soziologie haben seit langem entdeckt, daß auch der Mensch unter der Form wissenschaftlicher Objektivität betrachtet werden kann. Die Grenzen dieses Vergegenständlichungsprozesses werden nach Spaemann heute sichtbar. Zunächst einmal habe die Philosophie zeigen können, „daß die vergegenständlichende Wissenschaft wesentlich perspektivisch-ausschnitthaft zu sehen genötigt ist, daß sie nie ein Ganzes der Wirklichkeit, weder das Ganze des Universums noch das Ganze auch nur eines Grashalms vorstellen kann, nicht also Dinge an sich, wie Kant sagte, nicht das, was die Alten ‚Substanz' nannten"[80]. Aber auch die Wissenschaften selbst, etwa die Physik oder die psychosomatische Medizin, hätten Grenzen der Objektivierbarkeit sichtbar gemacht. Die epochalste Wandlung erblickt Spaemann in dem neuaufgebrochenen ökologischen Bewußtsein, das einen „dreihundertjährigen Prozeß der bloßen Naturvergegenständlichung"[81] in Frage stellt.

Was die ruinösen anthropologischen Konsequenzen dieses Prozesses angeht, so verweist er auf Skinner, der die noch unausgeschöpften Möglichkeiten der Verhaltenstechnik, mit der man den Menschen ‚jenseits von Freiheit und Würde' und jenseits aller idealistischen und materialistischen Autonomievorstellungen manipulieren kann, als un-

[77] *R. Spaemann*, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins, in: Communio 8 (1979) 251–270, hier 253.
[78] ebd. 254.
[79] ebd.
[80] ebd. 256.
[81] ebd. 257.

geheure Chance herausstreicht, wenn er schreibt: „Die wissenschaftliche Sicht des Menschen bietet erregende Möglichkeiten. Wir haben noch nicht erkannt, was der Mensch aus dem Menschen machen kann“ [82]. Spaemann bemerkt zu solcher Emphase nur lakonisch, es gelte zu sehen, daß der Prozeß der Vergegenständlichung sich nicht gelohnt habe, wenn der Mensch selbst dabei „zu einem seiner Objekte unter anderen wird“ [83].

Das Bedenkliche an dem zweiten der oben genannten Charakteristika, der Homogenisierung der Erfahrung, besteht für Spaemann darin, daß hiermit ein bestimmter Typ von Erfahrung, nämlich das Registrieren von Sinnesdaten in einem vorher genau definierten experimentellen Rahmen, als einzige Erfahrung ausgezeichnet wird, der Wirklichkeitscharakter und damit Objektivität zukommt. Alle nicht planbare und nicht wiederholbare Erfahrung, alle Erfahrung, die nur von bestimmten Menschen und bei bestimmten Gelegenheiten gemacht werde, gelte unter diesen Voraussetzungen als „‚nur subjektiver‘ Zustand des Gemüts“ [84]. Nach Spaemann wird hiermit das Wesen der Erfahrung verkannt. Der Mensch soll unter allen Umständen Herr seiner Erfahrung bleiben, während „Erfahrung im ursprünglichen Sinne des Wortes gerade das meint, dessen wir nicht Herr sind“ [85]. Als paradoxe Konsequenz einer solchen Reduktion des Erfahrungsbegriffs ergibt sich, daß auf diese Weise gerade die mystische Erfahrung als ‚nur subjektiv‘ eliminiert werden muß, „in welcher nach dem Zeugnis aller, die sie gemacht haben, der intensivste Kontakt mit der Wirklichkeit geschieht, ein durch keine Kategorien, keine menschlichen Perspektiven mehr vermittelter unmittelbarer Kontakt mit dem, was ist“ [86]. Aber auch die neuere Wissenschaftsentwicklung meldet Zweifel am Homogenitätspostulat des modernen Bewußtseins. „Innerhalb der Wissenschaft ist längst bekannt, daß es so etwas wie uninterpretierte Sinnesdaten nicht gibt“ [87]. Hinzu kommt die Einsicht der Wissenschaftsgeschichte, daß auch eine strikte Falsifikation von Theorien nicht stattfindet, es also keinen Grund gibt, „Erfahrungen im voraus einzuschränken auf einen bestimmten Typ“ [88].

Die dritte Komponente, der Universalismus des modernen Bewußtseins, hat vor allem Bedeutung im ethischen Bereich. Hier bedeutet solcher Universalismus nämlich „die Reduktion aller Verbindlichkeit, auch der sittlichen Normen, auf das, was in einem rationalen voraussetzungslosen Diskurs als für jedermann auf der Welt verbind-

[82] *B. F. Skinner* zitiert nach *Oelmüller*, Ambivalenz, 163 f.
[83] *R. Spaemann*, Religion, 257.
[84] ebd. 258.
[85] ebd.
[86] ebd.
[87] ebd. 260.
[88] ebd.

lich plausibel gemacht werden kann"[89]. Spaemann wendet gegen diesen Universalismus folgendes ein: Die Geschichte habe gezeigt, „daß die emanzipierte Vernunft keineswegs jene natürliche Einheit menschlicher Überzeugungen herbeiführt, die man von ihr erhofft hatte"[90]. Der Ost-West-Gegensatz – wie auch die Gegensätze innerhalb des Ostblocks – seien ja Widersprüche der emanzipierten Vernunft mit sich selbst. Im Osten könne der Universalismus nur noch verbal behauptet werden, die faktische politische Situation laufe auf das Gegenteil dessen hinaus, was der Universalismus der Aufklärung ursprünglich intendierte. Im Westen hingegen werde die Frage, was universale Geltung beanspruchen dürfe, nicht durch politische Machthaber vorentschieden, sondern sei Ergebnis eines Diskurses, bei dem „die Mehrheit entscheidet und dabei das Recht der Minderheit, anderer Meinung zu sein und weiterhin für die ihre zu werben, respektiert"[91]. Doch bleibt auch hier die Frage offen: „Was ist, ... wenn die Mehrheit beschließt, sie nicht zu respektieren, sondern eine Minderheit auszurotten! Oder wenn sie beschließt, die Folter wieder einzuführen? Oder wenn sie beschließt, das Leben alter oder geisteskranker Menschen oder das Leben Ungeborener zur Tötung freizugeben?"[92] Spätestens hier, so lautet Spaemanns Folgerung, kommt der Universalismus der Moderne an seine Grenzen, stößt er auf einen Bereich, der nicht mehr zur Disposition steht. Im übrigen ist er der Meinung, daß auch der Universalismus seinem Ende entgegengehe. Was die Menschen heute beschäftige, sei die Frage der geschichtlichen Identität, was sich an der weltweiten Bewegung des Regionalismus ablesen lasse.

Das vierte Charakteristikum, die hypothetische Denkform, bringt Spaemann im Zusammenhang mit der funktionalistischen Denkweise, dem Denken in Äquivalenten. „Eine Sache durch ihre Funktion bestimmen, heißt nicht fragen, was sie an sich selbst ist, sondern in welchem funktionalen Zusammenhang sie steht, welche Funktion sie erfüllt. Das heißt aber zugleich fragen, durch welches Äquivalent sie in dieser Funktion allenfalls ersetzbar ist"[93]. Für das praktische Verhalten ergibt sich: Unbedingte Überzeugungen werden in einem solchen Kontext ein Fremdkörper, unwiderrufliche Bindungen ein Anachronismus. Die Philosophie der hypothetischen Zivilisation ist nach Spaemann der kritische Rationalismus, der „die Falsifizierbarkeit zum Maßstab ... sinnvoller Aussagen macht, und davon auch moralische Normen nicht ausnimmt"[94]. Spaemann wagt zwar nicht von ei-

[89] ebd. 261.
[90] ebd. 262.
[91] ebd.
[92] ebd.
[93] ebd. 265.
[94] ebd.

nem Ende des Funktionalismus zu sprechen, aber vertritt zumindest die These, „daß die Problematik des hypothetisch funktionalen Denkens von verschiedenen Ansätzen aus seit langem sichtbar zu werden beginnt“[95]. Wiederum verweist er auf die Ökologie-Debatte, die erstmals deutlich gemacht habe, „daß der funktionalistische Anthropozentrismus dem Menschen selbst die Grundlagen seines Daseins zu entziehen droht“[96]. Aber er erwähnt auch Versuche, den Ring des Funktionalismus irrationalistisch zu durchbrechen durch einfaches Abschütteln der Wissenschaft, in Richtung auf einen blinden Fanatismus, aber auch durch einen neuen Mythos, in dem schon Nietzsche eine Möglichkeit der Überwindung des Nihilismus gesehen habe, und für den es heute ein neues Interesse gebe[97].

Spaemanns Fazit: Das Zeitalter der Aufklärung gehe seinem Ende entgegen. Wir verdankten ihm zwar Wichtiges, gleichzeitig habe die Aufklärung aber eine Dialektik entfesselt, die sie selbst zu zerstören drohe. Um dieses Wichtige vor der Selbstzerstörung zu retten, sei die Verankerung in einer Dimension erforderlich, „die von weiter her ist“[98]. Konkret ist das für Spaemann die christliche Religion. Als zentrale Errungenschaften der Aufklärung betrachtet Spaemann die Idee der objektiven und voraussetzungslosen Wissenschaft sowie die modernen Einheitsrechte. Beide lassen sich aber nur auf der Basis der christlichen Religion ungeschmälert in die Postmoderne hinüberretten. Denn, „indem das Christentum das existenzielle Interesse des Menschen in einer Sphäre verankert, die durch nichts, was durch Wissenschaft festgestellt werden könnte, berührbar ist, befähigt sie den Menschen zu jener Indifferenz gegenüber wissenschaftlichen Ergebnissen, die die Bedingung der Objektivität ist“[99]. Ebenso gründet die Tatsache, daß Freiheit unabdingbar zum Menschen gehört, auf einer Überzeugung, die wir gerade nicht als wissenschaftliche Hypothese zur Disposition stellen können.

b) Habermas' Entwicklungslogik

Plädiert Spaemann für eine „substantielle Vernunft, die ihren eigenen Ursprung nicht verleugnet“[100], so geht Habermas umgekehrt mit M. Weber von dem Zerfall einer materialen Rationalität und der Herausbildung einer prozeduralen Rationalität in der Moderne aus[101]. Er illustriert dies an dem Entwicklungsprozeß, dem gesell-

[95] ebd. 267.
[96] ebd. 268.
[97] Hier wäre vor allem auf neuere Arbeiten von H. Blumenberg, K. Hübner und F. Koppe zu verweisen.
[98] *R. Spaemann,* Religion, 269.
[99] ebd.
[100] *R. Spaemann,* Über nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs, in: Aufklärung heute, 116–127, hier 127.
[101] Vgl. *Habermas,* Schriften, 463.

schaftliche Identitätsbildung unterliegt. Habermas beginnt mit den archaischen Gesellschaften, in denen ein mythisches Weltbild herrscht, das nicht nur jedem wahrnehmbaren Element seinen Platz zuweist und dadurch die Unsicherheiten einer Gesellschaft absorbiert, „die bei einem niedrigen Entwicklungsstand der Produktivkräfte ihre Umgebung kaum kontrollieren kann“ [102], sondern auch alle Entitäten als gleichartig auffaßt. Die einzelnen Menschen sind hier „ebenso Substanzen wie Steine, Pflanzen und Tiere und Götter“ [103]. Auch der Stammesverband ist keine vom Einzelnen abgehobene Realität. Dadurch können auf dieser frühen Entwicklungsstufe auch keine Identitätsprobleme auftauchen. Die Differenzierung zwischen Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem setzt auf der zweiten Entwicklungsstufe an, nämlich in den polytheistischen Religionen der frühen Hochkulturen. Das konkrete Allgemeinwesen kann nunmehr „als das Besondere vom Allgemeinen der kosmischen Ordnung einerseits, und von den einzelnen Individuen andererseits unterschieden werden, ohne daß dadurch der identitätsstiftende Zusammenhang einer im Politischen zentrierten Welt gefährdet würde“ [104]. Einen allgemeinen Geltungsanspruch stellen erstmals die großen Weltreligionen (dritte Stufe), allen voran das Christentum. Träger des Religionssystems ist nun „nicht mehr der Staat oder die Polis, sondern die Gemeinde der Gläubigen, zu denen potentiell *alle* Menschen gehören; denn die Gebote Gottes sind universal“ [105]. Freilich stellen die entwickelten Hochkulturen auch Klassengesellschaften mit extremen Ungleichverteilungen von arm und reich dar. Dadurch ergibt sich ein Identitätsproblem für alle Hochkulturen, das freilich erst mit dem Eintritt in die Moderne, die vierte Entwicklungsstufe, bewußt wird.

Hegels Bedeutung liegt nach Habermas darin, gerade darauf eine Antwort versucht zu haben. Habermas skizziert die Hegelsche Problemlösungsstrategie im Anschluß an die aktualisierende Hegel-Interpretation von Ch. Taylor wie folgt:

„Der Monotheismus, besonders das Christentum, war die letzte Gedankenformation, die eine von allen Gesellschaftsmitgliedern anerkannte einheitsstiftende Interpretation gegeben hatte. In Konkurrenz mit Wissenschaft und profaner Moral kann sie aber diesen Interpretationsanspruch nicht mehr zweifelsfrei erfüllen. Hier soll Philosophie einspringen. Aber auch wenn die Philosophie mit ihren, d. h. mit begrifflichen Mitteln, die einheitsstiftenden Leistungen der Universalreligionen ersetzen könnte, wäre das eigentliche Problem nicht gelöst; denn der Monotheismus hatte den Gegensatz zwischen universalistischen Ich- und Gemeindestrukturen einerseits und der partikularen Identität andererseits gerade hervorgebracht. Dieser Gegensatz besteht teils, soweit der Staat die Organisationsform einer Klassengesellschaft ist, deren Ungleichheiten universalistisch nicht gerechtfertigt werden können; teils, weil diese Organisationsform

[102] J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: *J. Habermas/D. Henrich,* Zwei Reden, Frankfurt 1974, 25–75, hier 35.
[103] ebd.
[104] ebd. 36 ff.
[105] ebd. 38.

eine Selbstbehauptung souveräner Staaten gegeneinander zur Folge hat, die mit universalistischen Grundsätzen wiederum unvereinbar ist. Wenn mithin die Philosophie ihre Vereinigungsaufgabe lösen soll, muß sie den einheitsstiftenden Interpretationsanspruch der Religion sogar überbieten und jene Einheit wiederherstellen, die bisher nur der Mythos auszudrücken in der Lage gewesen ist. Das erklärt, warum Hegel den Begriff der Sittlichkeit immer wieder am Leben der Polis erläutert; hier, im griechischen Polytheismus, konnte eine mit der Identität der Stadt im Einklang stehende Identität des Einzelnen gebildet werden. Diese im Mythos vollzogene Vereinigung der *einzelnen* Individuen mit ihrer *besonderen* Gemeinschaft im Horizont einer *allgemeinen* kosmischen Ordnung, soll die Philosophie unter Bedingungen wiederherstellen, die mit den modernen Ideen der Freiheit und der vollständigen Individualität der Einzelnen inzwischen gesetzt sind"[106].

Hegel unternimmt also den Versuch, „für das moderne Bewußtsein in ähnlicher Weise ein identitätsverbürgendes Wissen hervorzubringen, wie es die ‚konkrete Wissenschaft' des mythischen Denkens für das archaische Bewußtsein einst geleistet haben muß"[107]. Habermas verschweigt nicht die Schwierigkeiten, die sich bei der Einlösung dieses Programms ergeben. Selbst wenn man die Anschauung nicht teilt, die Philosophie sei immer nur Sache von wenigen Einsichtigen, bleibt doch das Problem, „wie eine philosophische Lehre, in ähnlicher Weise wie die Religion, Allgemeingut einer ganzen Bevölkerung werden kann"[108]. Hegel versuchte dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er argumentierte, der Part philosophischer Einsicht könne auch von der religiösen Gesinnung übernommen werden, insofern die Religion sich von der Philosophie nur in der Form und nicht dem Inhalt nach unterscheide. Diese Hegelsche Antwort ist aber nach Habermas für die heutige Situation nicht mehr anwendbar, denn empirisch sei „die Entwicklung zum Massenatheismus kaum noch zu leugnen"[109]. So werde die Frage dringend, „ob und gegebenenfalls, welches Teilsystem an die Stelle des Religionssystems treten kann, so daß in ihm das Ganze einer komplexen Gesellschaft repräsentiert und zum einheitlich normativen Bewußtsein aller Gesellschaftsmitglieder integriert werden kann"[110]. Die institutionelle Philosophie, einzelne Wissenschaften oder auch das Wissenschaftssystem insgesamt, können diese Rollen nach Habermas nicht übernehmen, da sie immer nur „wechselnde und spezialisierte Lehrmeinungen mit bloß hypothetischem Anspruch"[111] produzieren. Andere Kandidaten seien aber nicht in Sicht, wenn man nicht zurückgreifen wolle auf gewisse „Regressionsformen des religiösen Bewußtseins"[112]. Habermas denkt hier konkret an verschiedene Meditations- und Therapieformen, die in der Subkultur en vogue sind.

[106] ebd. 44 ff.
[107] ebd. 47.
[108] ebd. 50.
[109] ebd.
[110] ebd. 50 f.
[111] ebd. 51.
[112] ebd.

Er schlägt daher vor, bei der Frage nach den Möglichkeiten einer kollektiven Identität anders voranzugehen. Man könne nicht mehr länger davon ausgehen, daß moderne Gesellschaften ihre Einheit noch in Form von Weltbildern konstituieren, die ihre gemeinsame Identität inhaltlich festschreiben. Daher sei es auch nicht mehr sinnvoll, nach „Ersatz für eine religiöse Lehre" zu „suchen, die das normative Bewußtsein einer ganzen Bevölkerung integriert"[113]. Die kollektive Identität stehe dem Einzelnen heute vielmehr nicht mehr als fester Traditionsbestand gegenüber, an dem er sich abarbeiten könne, sondern sei erst Produkt eines Bildungs- und Willensbildungsprozesses. Die Vernünftigkeit der so gebildeten Identitätsinhalte bemesse sich „allein an der Struktur dieses Erzeugungsprozesses, d. h. an den formalen Bedingungen des Zustandekommens und der Überprüfung einer flexiblen Identität, in der sich alle Gesellschaftsmitglieder wiedererkennen und reziprok anerkennen, d. h. *achten* können"[114].

Habermas konkretisiert dieses Konzept anschließend, indem er drei Punkte herausstellt: 1. Die neue Identität ist weder territorial (durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat), noch organisatorisch (durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Partei) von außen zu begrenzen. Sie ist heute vielmehr „nur noch in reflexiver Gestalt denkbar". D. h. sie ist nur zu begründen *„im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen, . . . in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozeß stattfindet"*[115]. 2. Die neue Identität einer erst im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft kann sich nicht in fixen Weltbildern artikulieren, aber sie braucht, wenn auch keine fixen Inhalte, so doch jeweils Inhalte. Diese entnimmt sie den identitätsverbürgenden Deutungssystemen, die heute die Stellung des Menschen in der Welt verständlich machen, und die sich von den traditionellen Weltbildern durch ihren revisionsfähigen Status unterscheiden. Die Herkunft solcher Deutungen ist durchaus verschieden. Ein Teil von ihnen erwächst aus der kritischen Aneignung der Tradition, ein Teil geht auf „popularisierungsfähige wissenschaftliche Grundideen" zurück, „die das Selbstverständnis des Menschen berühren" und sich in „breitenwirksamen Grundvokabeln wie Klassenkampf, Abstammung der Arten oder das Unbewußte niederschlagen"[116]. Wieder andere verdanken sich wissenschaftlichen Popularsynthesen. Man denke z. B. an das unreflektierte Menschenbild mancher Tierverhaltensforscher. Bei den Identitätsprojektionen wissenschaftlicher Herkunft unterscheidet Habermas drei Interpretationsrichtungen, einmal systemtheoretisch

[113] ebd.
[114] ebd. 52.
[115] ebd. 66.
[116] ebd. 69.

inspirierte Gesamtdeutungen, die die Möglichkeit und den Sinn einer Identitätsbildung auf der Makroebene der Gesellschaft bestreiten, zum anderen von der Ethologie inspirierte Gesamtdeutungen, für die sich Identitätsprobleme aus zivilisatorischen Fehlentwicklungen erklären, und schließlich Gesamtdeutungen, die in der auf Hegel und Marx zurückgehenden Tradition stehen. Für letztere auch von Habermas selbst vertretene Interpretationsrichtung gilt, daß sie zwar nicht mehr auf eine zuverlässig gegebene allgemeine Vernunftausstattung vertraut, aber gleichwohl an jenen allgemeinen und unvermeidlichen Präsuppositionen festhält, „die, wie immer kontrafaktisch, der Rede und damit der soziokulturellen Lebensform so innewohnen, daß sie Prozesse der Vergesellschaftung an den Imperativ einer Ausbildung von Ich- und Gruppenidentitäten binden“[117]. 3. Wenn in komplexen Gesellschaften eine kollektive Identität sich bilden würde, hätte sie die Gestalt einer inhaltlich kaum präjudizierten, von bestimmten Organisationen abhängigen Identität einer Gemeinschaft derer, die ihr identitätsbezogenes Wissen über konkurrierende Identitätsprojektionen, also in kritischer Erinnerung der Tradition oder angeregt durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst, diskursiv und experimentell ausbilden.“ Dabei wäre es durchaus möglich, „universalistische Ich-Strukturen über die Parteinahme für jeweils besondere Interpretationsrichtungen auszubilden; denn jede Position kann mit den übrigen Positionen, denen sie in der Gegenwart gegenübersteht, gerade in der Parteilichkeit für ein künftig zu realisierendes Allgemeines übereinkommen“[118].

c) Schulz' Deutung der veränderten Welt

Ist bei Spaemann eine deutliche Reserve gegenüber den Errungenschaften der Moderne spürbar und umgekehrt Habermas' Entwurf getragen von einem entschiedenen Eintreten für das unvollendete Projekt der Moderne, so liefert Schulz eine resignative Gesamtbilanz des nachmetaphysischen Zeitalters. Er geht aus von den Grundfragen der metaphysischen Tradition in Kosmologie, Anthropologie und Theologie und fragt nach ihrem Stellenwert in einer veränderten Welt.

Für das kosmologische Problem stellt er zunächst fest: Die gesamte Tradition von den Griechen bis Kant ging von der Voraussetzung aus, „daß Wirklichkeit eine feste und abgeschlossene Ordnung darstellt, die es als solche ein für allemal zu erkennen gilt“[119]. Das Subjekt als denkendes Wesen hat „Einblick in die rationalen Zusammen-

[117] ebd. 70.
[118] ebd. 75.
[119] *W. Schulz*, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 844.

hänge, die das Objekt konstituieren"[120]. Diese historische Reminiszenz dient Schulz als Folie gegenwärtigen Wissenschaftsverständnisses. Dieses ist nämlich dadurch charakterisiert, daß Gegenstand der Wissenschaft nicht mehr unmittelbar die Natur als solche ist, sondern die Erkenntnis der Natur wird als immer schon vermittelt gedacht durch die Untersuchungen, die die Wissenschaft erbracht hat und erbringen kann. Der Forschungsprozeß, in dem der einzelne Wissenschaftler steht, rückt ins Zentrum der Aufmerksamkeit, damit aber auch die Tatsache, daß dieser Prozeß endlos ist und sich als negative und positive Aufhebung der jeweiligen Erkenntnis konstituiert. Dieser Wandel im Wissenschaftsverständnis hat zur Folge, daß die Idee einer Welt an sich fraglich wird. Zwar gibt es auch in der modernen Physik die Position des kritischen Realismus – Schulz verweist in diesem Zusammenhang auf M. Planck –, doch lassen sich dem kritischen Realismus eine ganze Reihe anderer Ansätze entgegenstellen, etwa der Phänomenalismus, der Operationalismus und der Instrumentalismus, für welche die grundsätzliche Bedeutung des Widerspruchs von Ding an sich und Erscheinung an Bedeutung verliert, und die Einsicht im Vordergrund steht, „daß die Wissenschaft keine endgültige Gewißheit gibt und ... wir uns zu bescheiden haben"[121].

Schulz' Resümee: Wenn Kant noch ein allgemeines Interesse für die Grundfragen der Kosmologie voraussetzen konnte, so ist im Bereich der heutigen Physik ein weitgehendes Desinteresse an dem Problem der Weltdeutung überhaupt festzustellen. Der Forschungsvollzug „folgt der ihm eigenen Methode des sich kontrollierenden Objektivierens in *relativer Unabhängigkeit* von möglichen Grunddeutungen der Welt im ganzen"[122]. Im Rahmen dieses Wandels im theoretischen Weltverhalten sieht Schulz auch die Auflösung des Dingbegriffs als des Paradigmas für Objektivität. An die Stelle des Objekts tritt die Methode des Objektivierens, die sich in technische Verfahren umsetzen läßt. Wesentlich werde „das Herausstellen von Mechanismen der Konstruktion im Blick auf den Prozeß des Produzierens". Dieser, und nicht das einzelne Produkt sei maßgebend. Letzteres sei vielmehr „ersetzbar bzw. endlos perfektionierbar im Sinne einer sich überholenden Optimierung"[123].

Die Bewertung dieses Wandels im Wissenschaftsverständnis ist bei Schulz ambivalent. Einerseits würdigt er die Leistung der Wissenschaft, die für ihn besteht in der Destruktion der überkommenen Metaphysik zugunsten „eines nicht wertenden Einblickes in die sinneutrale Welt"[124]. Die weltanschauliche Enthaltsamkeit der Wissen-

[120] *W. Schulz*, Ich und Welt, Philosophie der Subjektivität, Pfullingen 1979, 150.
[121] ebd. 151.
[122] ebd. 233.
[123] ebd. 205.
[124] *W. Schulz*, Ethik aus Resignation, in: EK 14 (1981) 253–256, hier 255.

schaft, die sich zeigt im „Offenlassen der Deutung der Natur überhaupt" und im „Nichtvermitteln der Naturwissenschaft mit dem Selbstverständnis der Subjektivität"[125], wirkt sich andererseits aber dahingehend aus, daß einer negativen Auslegungsmöglichkeit des Ganzen Vorschub geleistet wird. Wenn die Deutung der Natur überhaupt fraglich wird, dann verschiebt sich die Alternative, ‚Ordnung oder Unordnung' in Richtung auf Unordnung, ohne jedoch objektiv entschieden werden zu können. Faktisch setzt der Forscher Ordnung unter subjektivem Aspekt als Forschungsmaxime an. Die Ordnung des Ganzen im objektiven Sinne bleibt für ihn hingegen eine unverifizierbare Voraussetzung. So erzeugt die metaphysische Enthaltsamkeit der Wissenschaft am Ende in der Subjektivität des Forschers ein „Gefühl der Heimatlosigkeit im Universum"[126]. Er zitiert den amerikanischen Forscher S. Weinberg: „Je begreiflicher uns das Universum wird, um so sinnloser scheint es auch"[127].

Die anthropologische Grundfrage steht im Konnex mit der ethischen Problematik. Die metaphysische Tradition verstand den Menschen als Bürger zweier Welten. Als Vernunftwesen war er im mundus intelligibilis angesiedelt, und als Triebwesen gehörte er der sinnlichen Welt an. Von diesem Schema ergab sich die ethische Grundforderung für den Menschen, zum Oberen zu transzendieren und kraft dieser Transzendenz das Untere zu beherrschen. Paradigmatisch wurde dieser Ansatz bei Plato und später im Christentum entfaltet. „Der Mensch muß sich als Geist den ewigen Werten zuwenden, nur auf diese Weise vermag er die Triebe, die ihn an das Sinnliche und Äußere, d. h. an das Irdische und Zeitliche binden, zu beherrschen"[128]. Diese Voraussetzung der metaphysischen Ethik, daß der Mensch wesenhaft Geist ist und als solcher einer höheren Welt angehört, ist in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von verschiedenen Seiten in Zweifel gezogen worden. Schulz nennt hier nicht nur den späten Schelling, Schopenhauer und Nietzsche, sondern vor allem Marx, Darwin und Freud. Entscheidend ist bei all diesen Denkern „die Erkenntnis der *Ohnmacht des Geistes* und der *Macht der Triebe*"[129].

So geht etwa Marx davon aus, daß nicht Vernunftideen den Geschichtsprozeß bestimmen, sondern dessen reale Konstituentien im ökonomischen Bereich liegen. Freud erklärt, daß nicht Bewußtsein und Vernunft, sondern das Triebleben den Menschen in seinem Ver-

[125] *W. Schulz*, Ich und Welt, 235.
[126] ebd. 236.
[127] *S. Weinberg* zitiert nach *Schulz*, Ich und Welt, 235.
[128] *W. Schulz*, Ethisches Handeln Heute, in: Vernunft und Freiheit, Hrsg. W. Schulz, Stuttgart 1981, 79–104, hier 80.
[129] ebd. 83.

halten bestimme. Darwin schließlich sieht den Kampf ums Dasein als lebensbestimmend an. Alle drei Ansätze bedeuten nicht nur eine Abwendung von der traditionellen metaphysischen Anthropologie – der spiritualistische Ansatz schlägt um in eine naturalistische Tendenz – sie bringen in der Ethik auch eine Abwendung von der personalen Ethik der Innerlichkeit, für die die Gesinnung wesentlich ist. Wenn der Mensch kein reines Geisteswesen mehr, sondern in hohem Maße von natürlichen Bedürfnissen und Trieben bestimmt ist, und die Ethik die Aufgabe hat, diese vor allem unter dem Aspekt des zwischenmenschlichen Bezuges zu regeln, dann ist das nicht möglich, ohne wissenschaftliche Erfassung des Menschen. „Man muß die Bedingungen unseres Seins in psychologischer, soziologischer und ökonomischer Hinsicht zur Kenntnis nehmen, wenn man eine realitätsnahe Ethik konstituieren will"[130].

Das bedeutet freilich keine Aufhebung der Ethik in die Verhaltenswissenschaften. Auch wenn unser Tun und Lassen sehr realen Beschränkungen unterliegt, und wir in innere und äußere Grenzen eingeschlossen sind, kann die Einsicht in unsere Begrenztheit nicht einfach als Beweis dafür gelten, „daß die Idee der Freiheit nun zugunsten einer Theorie zu negieren sei, für die Selbstbezug und Verantwortungsbewußtsein leere Worte sind, weil nur konstatierbares Verhalten ... als beobachtbarer und unter Umständen zu regulierender Tatbestand anzuerkennen sei"[131]. Vielmehr ist gerade in diesem Zusammenhang eine kritische Aneignung der Tradition hilfreich. Schulz rekurriert auf Fichtes Auseinandersetzung mit dem Determinismus, die auch dann ihre Bedeutung erhalte, wenn wir seiner Ich-Metaphysik nicht mehr folgen könnten. Er skizziert (und aktualisiert) Fichtes Argumentationsweise wie folgt:

„Fichte geht davon aus, daß der Determinismus dem über sich nachdenkenden Menschen zunächst als der eigentlich wissenschaftliche Standpunkt erscheint. Die Situation ist der unsrigen vergleichbar; denn wenn man heute über das Problem der Freiheit diskutiert, so kann man die Erfahrung machen, daß man sich scheut, sich auf philosophische Grundpositionen, die von der Freiheit ausgehen, festzulegen. Der Standpunkt, daß alles Tun und Lassen kausal bedingt sei, erscheint angemessen, wenn man auf moderne biologische, psychoanalytische oder soziale Theorien zurückgreift. Fichte legt nun aber dar, daß eine tiefergreifende Reflexion über uns selbst klarmacht: man kann ohne die Voraussetzung der Freiheit gar nicht handeln. Faktisch lebt der Mensch als ein auf Zukunft bezogenes Ich. Er vermag nicht in dem Bewußtsein zu existieren, nur eine Marionette zu sein. Die Erklärung, daß sein Handeln ein zufälliges Ergebnis von unendlich vielen Ursachen sei, die im Moment der Tat nicht bewußt und nicht bekannt waren, nützt dem konkreten Menschen nichts. Sie kommt gleichsam zu spät. Das Freiheitsbewußtsein ist vorgängig: Ich lebe nach vorn ausgerichtet. Das Handeln ist immer intentional. Ich kann nur existieren im Hin und Her von Überlegungen und Entscheidungen, aus diesem ‚besteht' mein Leben in hohem Maße"[132].

---

[130] *W. Schulz*, Ethik aus Resignation, 255.
[131] ebd. 256.
[132] ebd.

Allerdings macht Schulz zwei Einschränkungen. Einmal betont er, das Evozieren des Bewußtseins der Freiheit sei kein zwingender Beweis, zum anderen sei mit dem Bewußtsein der Freiheit noch keineswegs ausgemacht, ob sich die Welt durch mein Tun zum Besseren verändern kann. Obwohl wir aufgrund unserer materiellen und ideellen Ungesichertheit ständig gehalten sind, unsere Welt unter dem Gesichtspunkt der Optimierung umzubauen, bleibe ethisches Handeln ein Unternehmen ohne Rückendeckung, da die es abstützenden Vorstellungen der alten Metaphysik durch die neuzeitliche Reflexionsphilosophie in Frage gestellt sind. Ebenso wie die wissenschaftliche wird also auch die ethische Problematik von Schulz zurückgeführt auf die aporetische Weltstellung der Subjektivität, die darin besteht, daß diese auf dem Wege der Reflexion jede Art von ‚Weltbindung' aufheben kann, dadurch zugleich aber auch einen objektiven Anhalt verliert. Schulz redet daher auch von einer „Metaphysik des Schwebens"[133].

Das Problem einer theologia naturalis behandelt Schulz ebenfalls subjektivitätsphilosophisch im Zusammenhang mit dem Stichwort Weltanschauung. Der Sinn der großen metaphysischen Systeme und der von ihnen bestimmten Weltanschauungen sei es gewesen, Weltvertrauen gegen Weltangst zu rechtfertigen. Das geschah auf die Weise, daß man die Welt als vernünftig auslegte, und dem Schöpfergott die Funktion eines Garanten dieser Vernünftigkeit zuwies. Im 19. Jahrhundert trat dann allerdings eine Veränderung in der Argumentationsstrategie ein. Zunächst wurden in der idealistischen Naturphilosophie Gott und Natur gleichgesetzt. Gott als Anhalt, der über der Welt steht, wurde verabschiedet zugunsten einer Vorstellung, welche dieWelt selbst als Objektivierungsprozeß des Göttlichen begreift. In der Spätphilosophie Schellings wurde dann die Verbindung von Natur und Vernünftigkeit im ontologischen Sinne gelöst. Fortan, so Schulz' Folgerung, war der Zusammenhang von Gott und Natur nicht mehr einsichtig. Der Gottesglaube wurde funktionslos für die Subjektivität, die sich erkennend und handelnd in der Welt zurechtfinden muß. Sie mußte sich nunmehr selbst sichern.

Die heute maßgebende Weltanschauung bezeichnet Schulz als eine „Mischung von Weltvertrauen und Weltangst"[134], wobei beide Einstellungen sich im wesentlichen auf innerweltliche Ereignisse und Möglichkeiten beziehen. Einerseits gilt: „Jeder Weltbezug setzt seiner Möglichkeit und seiner Wirklichkeit nach ein gewisses Weltvertrauen voraus. In einer schlechthin sinnlosen Welt gibt es keine Bezugspunkte, auf die hin ich leben kann. Erkennen und Handeln wären sinn-

[133] *W. Schulz,* Ich und Welt, 13.
[134] ebd. 96.

los“[135]. Auf der anderen Seite ist die Weltangst heute groß. Schulz erwähnt „die sogenannten Weltprobleme, wie Überbevölkerung, Differenz von reichen und armen Völkern, das Hungerproblem, die ökologische Frage, die sich erschöpfenden Rohstoffquellen und die Umweltverschmutzung“[136]. Es breite sich heute ein Gefühl aus, daß die Menschheit sich in einer prekären Situation befinde. Die um sich greifende Unsicherheit könne sich steigern bis zum Zweifel an der Sinnhaftigkeit des Menschen überhaupt. Das gegenwärtige starke Interesse an Fragen der Evolution, der Ethologie und Sozialbiologie, welches das Interesse an gesellschaftlichen Fragen verdrängt habe, wertet er als Vorgang der Entzauberung. „*Die Stellung des Menschen im Kosmos erscheint zufällig*“[137]. Gleichwohl bleibt die Möglichkeit einer nicht mehr metaphysisch abgedeckten pragmatischen Haltung offen. Schulz erwähnt hier als Beispiel eine Theologie der Schöpfung, der es nicht mehr um dogmatische oder theoretisch abstrakte Fragen gehe, etwa das Problem „ob und wie die Vorstellung, Gott habe die Welt gemacht, mit der Tatsche der Evolution zu vereinen sei“, vielmehr um die „Herausstellung des ‚Auftrages an den Menschen‘, daß er nicht rücksichtslos die Schöpfung als das Werk Gottes zerstören dürfe“[138].

d) Weizsäckers Sicht der wissenschaftlich-technischen Zivilisation

Deutliche Akzentunterschiede bestehen zwischen Schulz' reflexionsphilosophischer Bilanz und der Bilanz, die Weizsäcker aus ‚evolutionsphilosophischer‘ Perspektive gibt[139]. Weizsäcker unterscheidet bei geschichtlichen Entwicklungen zwischen relativ stabilen Plateaus oder Ebenen und instabilen, oft tödlich gefährlichen Krisen. Er illustriert diese Unterscheidung zunächst an der Geschichte der organischen Evolution. Hier werden die Ebenen durch die Spezies und die Krisen durch die Übergänge von einer Spezies zur anderen repräsentiert – aber auch an der Wissenschaftsgeschichte, bei der Kuhn zufolge zwischen Ebenen normaler Wissenschaft und Ebenen wissenschaftlicher Revolutionen unterschieden werden muß. Weizsäcker sieht in solchen Ebenen und Krisen einen „allgemeinen Zug im Verhalten etwas komplexerer Systeme, die sich mit der Zeit ändern“[140]. Folglich sind Krisen „ein Normalphänomen der Geschichte“. Das

[135] ebd.
[136] ebd.
[137] ebd. 269.
[138] *W. Schulz*, Ethik, 255.
[139] Weizsäcker versucht eine Synthese von Darwinismus und einer Philosophie der offenen Zeit, die von einer wachsenden Fülle von Möglichkeiten in der Zukunft ausgeht. Für letztere beruft er sich auf G. Picht, der wiederum in seiner Zeittheorie entscheidend von Heidegger beeinflußt ist.
[140] *C. F. von Weizsäcker*, Der Garten des Menschlichen, München 1977, 87.

Wichtigste ist, ihnen ruhig ins Auge zu sehen. „Blicken wir ruhig und unverwandt, so ... bekommen wir zwar etwas Gefährliches, aber Verständliches zu sehen. Wir sehen Wege in der Gefahr“[141]. Diese Strategie versucht Weizsäcker anzuwenden bei der Betrachtung der Ambivalenz(en) der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Er unterscheidet zwischen Hoffnungen, die letztere geweckt, Gefahren, die sie mit sich bringt, und besser verstandenen Hoffnungen, die sich ergeben, blickt man über das augenblicklich gegebene Plateau hinaus. Die Hoffnungen beziehen sich auf fünf Bereiche, die Wirtschaft, die Gesellschaft, die Politik, die Kultur und das Bewußtsein.

Für den Bereich der Wirtschaft gilt: „Die Menschheit war arm, die Technik macht sie reich. Viele Menschen haben gehungert oder doch knapp ... gelebt; die technisierte Landwirtschaft und der Gütertransport kann sie satt machen“[142].

Das hat Folgen für die Struktur der Gesellschaft. Alle bisherigen Gesellschaften waren Klassengesellschaften. Die Verfügung über Produktion und Verbrauch der knappen Güter lag in den Händen weniger. „Wenn die Güter nicht mehr knapp sind, sind solche Privilegien nicht mehr funktional notwendig. Eine egalitäre Gesellschaft sollte nun möglich werden“[143]. Diese Veränderung wirkt sich auch auf die Politik aus. Wenn die Menschheit sich zur Demokratie entwickelt hat, die für Weizsäcker „ein Ausdruck der gesellschaftlichen Konsequenzen einer mehr egalitären Güterverteilung“ ist, dann taucht die Hoffnung am Horizont auf, daß in einer solchen Gesellschaft „Herrschaft vielleicht nicht mehr funktional notwendig“ sein wird[144], und daß auch die Herrschaftskämpfe zwischen den Völkern, die Kriege, zu überwinden sind. Auf dem Gebiet der Kultur kommt es durch die Begegnung der großen Kulturkreise zur Herausbildung einer Weltkultur. Deren erster Inhalt ist „das, was sie faktisch möglich gemacht hat, das naturwissenschaftliche Denken und die Praxis der Technik“[145]. Eine veränderte Kultur bedeutet aber auch ein verändertes Bewußtsein. Bewußtseinsverändernd wirkt die Wissenschaft. Das Bewußtsein „wird rationaler“, damit aber auch „unabhängiger von Autoritäten und fixierten Denkformen. Es wird freier ... von Ängsten der eigenen Seele. Es wagt, selbst zu denken, es wird autonom“[146].

Diesen Hoffnungen stellt Weizsäcker in einem zweiten Schritt acht Besorgnisse gegenüber, von denen vier konkrete oder materiell auf-

---

[141] *C. F. von Weizsäcker,* Deutlichkeit, München 1978, 16.
[142] *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 47.
[143] ebd. 47 ff.
[144] ebd. 48.
[145] ebd.
[146] ebd.

weisbare Gefahren und vier strukturelle Unerträglichkeiten betreffen. Bei den Gefahren geht es konkret um folgende Probleme, wie in den kommenden Jahren die Inflation bewältigt, die Hungerkatastrophe abgewendet, das Wettrüsten der Großmächte und die Gefahr eines dritten Weltkriegs vermieden und die Zerstörung unserer natürlichen Umwelt aufgehalten werden kann. Die strukturellen Unerträglichkeiten sind nach Weizsäcker folgende: „Es scheint, daß in der kapitalistischen Gesellschaft die Klassenunterschiede nicht verschwinden, ... daß in den kommunistischen Staaten die bürgerlichen Freiheiten nicht verwirklicht werden, ... daß die Welt der modernen Kultur immer unregierbarer wird", und „daß im modernen Bewußtsein ein Empfinden der Sinnlosigkeit immer stärker wird"[147]. Diese Gegenüberstellung macht „die politisch-wirtschaftliche Substanz der heutigen Krise"[148] deutlich. Weizsäcker ist der Meinung, „daß das bestehende System der modernen Welt diese Probleme nicht löst"[149]. Was nottut, ist der Sprung auf eine andere Ebene, wozu im letzten eine Änderung des Bewußtseins erforderlich ist. Dies sei im Durchgang durch die fünf im ersten Schritt genannten Bereiche verdeutlicht.

Was den wirtschaftlichen Bereich angeht, so vermutet Weizsäcker, „daß das kapitalistische System schließlich auch das Problem der Inflation lösen wird ... und daß es das Wirtschaftswachstum in der dritten Welt, freilich unter Beibehaltung der Abhängigkeiten, wesentlich fördern wird". Die Vermeidung des Hungers werde ihm aber nicht gelingen, und die Vermeidung der Umweltzerstörung sowie die notwendige Wachstumsbegrenzung liege „wahrscheinlich grundsätzlich jenseits der Reichweite privaten Unternehmertums"[150]. Auch wenn die unerfüllte sozialistische Forderung (nach Solidarität und Gerechtigkeit) dem notwendigen Bewußtseinswandel näher steht als die liberale Selbstbehauptung, so ist der reale Sozialismus der zweiten Welt von der Lösung der anstehenden Probleme mindestens ebenso weit entfernt wie der Kapitalismus. Der Sozialismus war einst unter der Devise angetreten, „mit der Abschaffung der Interessen des Privatkapitals schließlich auch den Staat überflüssig zu machen". Könnte er diese Hoffnung in einer praktikablen Gesellschaftsstruktur einlösen, so würde er Weizsäcker zufolge „vielleicht auch die Probleme des ständig drohenden Krieges und der Zerstörung der Lebenswelt durch die Konkurrenzwirtschaft lösen". Allerdings zeigt die heutige Wirklichkeit „nichts von alledem"[151]. Erfolgreicher Sozialismus heute ist in der Praxis gleichbedeutend mit starkem Staat und Einheitspar-

[147] ebd. 51.
[148] *C. F. von Weizsäcker,* Wege in die Gefahr, München 1979, 254.
[149] *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 543.
[150] ebd. 56.
[151] *C. F. von Weizsäcker,* Fragen der Weltpolitik, München 1975, 43.

tei. Wenn die Vernünftigkeit des Marktsystems gerade auf der „größtmöglichen Dezentralisierung der Entscheidungen" beruht, da man davon ausgeht, „daß die vielen Köpfe der am Erfolg der eigenen Wirtschaft jeweils direkt Interessierten bessere Entscheidungen treffen als die wenigen, am Einzelfall nur abstrakt interessierten Köpfe der Bürokraten", gerät der bürokratische Sozialismus in ein funktionales und moralisches Dilemma. „Getreu seiner moralischen Orientierung am Gesamtinteresse ruft er, gegen die von jeder Bürokratie erzeugte Verdrossenheit der Bevölkerung, zur moralischen Anstrengung auf. Diese Aufrufe werden so unglaubwürdig wie die Bürokratie, die sie erläßt, und wie jeder Meinungszwang." Weizsäckers Fazit: „Ist die spezifische Gefahr des Kapitalismus der Zynismus, so ist die spezifische Gefahr des Sozialismus die befohlene Lüge"[152]. Angesichts der Aporien beider Systeme erwägt Weizsäcker die Alternative einer asketischen Weltkultur. Er fragt: „Muß unser eigentliches Ziel nicht eine neue Bewußtseinsstufe der Menschheit sein, die auf gefährdenden Überfluß zu verzichten lernt?"[153], und hält „die Entwicklung neuer Formen der Selbstbeherrschung" in der Zukunft für unerläßlich[154].

Für den zweiten Bereich, den Bereich der Gesellschaft, ergibt sich: Nicht nur die kapitalistische Gesellschaft ist, „wenn auch in abgemilderter Form, eine Klassengesellschaft geblieben", auch die sozialistischen Staaten haben das Klassenproblem nicht gelöst. Ein krasser Klassengegensatz besteht aber vor allem „zwischen der ersten Welt, einschließlich ihrer Arbeiter, und den Massen der dritten Welt"[155]. Der Hunger, an dem heute jährlich mehr Menschen sterben als jemals durch Kriege, ist für Weizsäcker „der direkteste Beweis dafür, daß die Weltgesellschaft eine Klassengesellschaft ist"[156]. Daraus resultiert die unerläßliche Notwendigkeit einer neuen „Ökonomische(n) Weltordnung"[157].

Im Zentrum des dritten Bereichs, der Politik, steht das Problem der Herrschaft von Menschen über Menschen. Seit der europäischen Aufklärung gibt es Bestrebungen, die auf eine Überwindung oder Eindämmung der Herrschaft zielen. Nach Weizsäcker muß man bei dem Phänomen Herrschaft drei Elemente auseinanderhalten: Rangordnung, Funktion und Macht. Diese Elemente kommen in den vier gegenwärtig wirksamen gesellschaftspolitischen Tendenzen in unterschiedlicher Weise zur Geltung.

---

[152] ebd. 45.
[153] *C. F. von Weizsäcker,* Deutlichkeit, 69.
[154] ebd. 103.
[155] *C. F. von Weizsäcker,* Weltpolitik, 42.
[156] *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 53.
[157] *C. F. von Weizsäcker,* Deutlichkeit, 40.

„Der Feudalismus bejaht die Herrschaft und sieht sie durch eine Rangordnung gerechtfertigt. Der Liberalismus vertraut, zumal im wirtschaftlichen Bereich, auf den verständigen Eigennutz der Einzelnen und sucht die notwendigen staatlichen Hoheitsakte auf Ämter, also Funktionen zu reduzieren, geleitet durch freie Diskussion, somit durch den Zusammenhang von Wahrheitsfindung und Freiheit. Der Sozialismus erkennt die Fortdauer ökonomisch fundierter Herrschaftsverhältnisse im liberalen System und erhofft ihre Überwindung durch Vergesellschaftung der Verfügung über die Produktionsmittel. Die Technokratie, weniger eine Doktrin als eine Praxis, bejaht Herrschaft, insoweit sie legitime Macht der durch Einsicht zur Entscheidung Befähigten ist“ [158].

Gegen die Hoffnung, daß der weltweite Sieg eines der konkurrierenden Systeme den Weltfrieden sichern könnte, spricht nach Weizsäcker historische Erfahrung. Bisher hätten sich souveräne Mächte eines gleichartigen Gesellschaftssystems den Imperativen der Machtkonkurrenz ebenso gebeugt, wie solche entgegengesetzter Systeme. Auch wenn die Hoffnungen auf eine Bändigung der staatlichen Gegensätze durch die liberale Weltwirtschaft, die demokratische Vernunft oder die sozialistische Moral durch historische Parallelen nicht zu entkräften sind, bleibt er diesen Hoffnungen gegenüber skeptisch und zitiert als Beleg für diese Skepsis die scharfsichtige Kritik, die jedes dieser Systeme an den anderen zu üben pflegt:

„Der Konservative sieht in den drei ‚fortschrittlichen‘ Systemen moderne Maßlosigkeit am Werk. Der Liberale vermißt in den drei anderen Systemen die Einschränkung von Herrschaft an der entscheidenden Stelle: Der freien, diskutierbaren Wahrheitssuche der Individuen. Der Sozialist erkennt in den idealen Ansprüchen der drei Anderen den ideologischen Überbau der ökonomischen Herrschaftsinteressen. Der Technokrat sieht im konservativen, liberalen und sozialistischen Denken die konflikterzeugende Trübung der Vernunft durch Ideologien“ [159].

Weizsäcker ist daher der Überzeugung, „daß die durch die moderne Waffentechnik eingeleitete weltpolitische Krise nicht zu einem Ende kommen wird, ehe das seit 6000 Jahren der Hochkultur stabilisierte System souveräner, d. h. zur Kriegsführung befähigter und berechtigter Mächte durch eine andere politische Organisationsform der Menschheit ersetzt sein wird“ [160]. Er denkt konkret an die „Errichtung eines Weltstaates“ und damit die „Ausschaltung der Außenpolitik als Struktur“ [161] und deren Ersetzung durch Weltinnenpolitik. Er ist sich freilich bewußt, daß der hier geforderte Schritt so groß ist, „daß unsere Phantasie ihn kaum vollziehen kann“; trotzdem sei dieser „Schritt zur Überwindung des Konfliktaustrags durch Krieg“ nur „ein endlicher Schritt von Ebene zu Ebene“. Es brauche einen „Ruck im Denken, um den Phantasiemangel zu überwinden, der sich das, was es bisher in der Geschichte nicht gegeben hat, nicht vorstellen kann“ [162]. Auch die Einführung des Ackerbaus, der Städte, der Großreiche oder der Technik seien „keine kleineren Schritte“ gewesen.

[158] *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 38.
[159] ebd. 39.
[160] ebd. 103.
[161] ebd. 38.
[162] *C. F. von Weizsäcker,* Wege, 262.

Was die Möglichkeit der Abschaffung von Herrschaft überhaupt angeht, so hält Weizsäcker sie seinem „anthropologischen Urteil" nach grundsätzlich für möglich, aber erst „in einer auf lange Zeit unerreichbaren Zukunft"[163].

Das Problem der modernen Kultur, des vierten Bereichs, umreißt Weizsäcker wie folgt: Einerseits bringe sie „eine beispiellose Steigerung der Macht des Menschen über die Natur und seinesgleichen" mit sich, andererseits aber nicht zugleich auch „ein zuverlässig funktionierendes Bewußtsein für den richtigen Gebrauch dieser Macht"[164]. Faktisch habe die moderne Kultur eine höchst intensive Ausbildung eines Bereichs im Wesen des Menschen gebracht, nämlich der Willens- und Verstandeswelt, auf der Strecke geblieben sei hingegen die Vernunft. Verstand ist für Weizsäcker „das Vermögen diskursiver Erkenntnis durch Begriffe". Vernunft hingegen „die Wahrnehmung eines Ganzen". Verstand und Wille sind jeweils auf endlich angebbare Ziele ausgerichtet, daher sind sie grenzenlos. „Ziel kann an Ziel gereiht werden, Begriff an Begriff"[165]. Einzig die Vernunft könnte diesem grenzenlosen Fortschreiten Grenzen setzen. Verstand und Wille allein sind dazu nicht in der Lage. Weizsäcker ist der Meinung, daß die moderne Kultur, die er als eine „Kultur ohne Weisheit"[166] bezeichnet, nicht dauern wird. Die immer wiederholten Regressionen ins Irrationale seien Warnzeichen, aber keine Lösungen. Er erinnert sodann an die Erfahrung der alten Hochkulturen: „Es ist möglich, die Werke des Verstandes in meditativer Gelassenheit zu betrachten und auszuwählen, wo sie weitergeführt, wo sie beschnitten werden sollen. Der Weg dazu ist der Menschheit seit Jahrtausenden bekannt; heute wird er lebensnotwendig – oder wir werden heute auf neue Weise sehen lernen, daß er immer lebensnotwendig war"[167].

Damit sind wir bereits zum fünften Bereich übergegangen, der für Weizsäcker den Kernbereich darstellt, nämlich den Bereich des Bewußtseins. Der Weg, den er eben beschrieb, ist nichts anderes als die Änderung des Bewußtseins im Sinne einer Wahrnehmung des Ganzen. Nur auf diesem Wege läßt sich nach Weizsäcker die Krise des modernen Bewußtseins beheben. Diese Wahrnehmung des Ganzen, die im Gegensatz steht zur „Zersplitterung der Wahrheit" [168] in der modernen „Willens- und Verstandeskultur" hat ihren Ort von alters her in der Religion. Hier kann in einem dreifachen Sinne von einer Wahrnehmung des Ganzen gesprochen werden, nämlich von einer „Wahrnehmung der ganzen Person, der ganzen Gesellschaft und der

[163] *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 219.
[164] *C. F. von Weizsäcker,* Weltpolitik, 46.
[165] *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 60.
[166] *C. F. von Weizsäcker,* Weltpolitik, 49.
[167] ebd. 50.
[168] *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 85.

ganzen Natur"[169]. In der Neuzeit ist die Religion mit ihrem Anspruch auf Erleuchtung allerdings mit der Aufklärung konfrontiert, die wie der Name sagt, ebenfalls mit einer Lichtmetapher operiert. Zudem ist der Alleinvertretungsanspruch einer Religion abgelöst worden durch die Konfrontation der Weltreligionen. Was die Aufklärung angeht, so hat sie, „die Menschen zum Begriff, aber nicht zur Wahrnehmung erzogen"[170]. Die aufgeklärte Welt bedarf daher nach wie vor der Substanz der Religion. Denn die Religion ist der Ort der Meditation. Meditation aber versteht Weizsäcker als „die Bereitschaft, den Willen still werden zu lassen, und das Licht zu sehen, das sich erst bei still gewordenem Willen zeigt". Sie ist auf diese Weise „eine Schule der Wahrnehmung, des Kommenlassens der Wirklichkeit"[171]. Freilich müssen die Traditionen der Meditation heute selbst auch eine Wandlung durchmachen, denn „bisher waren sie in ein mythisches Weltbild eingebettet", in der heutigen Welt aber „treten sie in das Licht der Aufklärung"[172]. Entscheidend ist dabei die „Umgestaltung der religiösen Erfahrung durch die Erkenntnis der offenen Zeit"[173].

III. Kritisches Resümee

Selbstverständlich werfen die verschiedenen Entwürfe philosophischer Zeitdiagnose, die wir vorgestellt haben, vielfältige Fragen auf, die hier nicht im einzelnen durchdiskutiert werden können. Doch sollen sie abschließend auf unsere Leitfrage zurückbezogen werden, von der wir ausgegangen waren: Was leistet die deutsche Gegenwartsphilosophie für eine Diagnose dessen, was an der Zeit ist, und welche Therapieansätze sind erkennbar?

Unverkennbar ist zunächst ein deutlich ausgeprägtes Gefühl der Ratlosigkeit. Jaeggi hat es so ausgedrückt: „Weniger denn je besitzen wir feste Antworten, und mehr denn je endet fragendes Denken in linken oder rechten Dogmen oder im katastrophischen Bewußtsein"[174]. Am deutlichsten artikuliert sich diese Ratlosigkeit in dem Entwurf von Schulz, dessen Philosophie der Subjektivität bezeichnenderweise mit Benns verlorenem Ich in einer zerdachten Welt schließt, und mit folgendem Kafka-Zitat beginnt:

„Deine Darstellung ist trostlos, aber nur für die Analyse, deren Grundfehler sie zeigt. Es ist zwar so, daß der Mensch sich aufhebt, zurückfällt, wieder sich hebt und so fort, aber es ist auch gleichzeitig und mit noch größerer Wahrheit ganz und gar nicht so, er ist doch Eines, im Fliegen also das Ruhen, im Ruhen das Fliegen, und die Vereinigung in jedem, und die Vereinigung der Vereinigung in jedem und so fort, bis nun,

[169] *C. F. von Weizsäcker,* Wege, 263.
[170] ebd. 264.
[171] ebd. 265.
[172] ebd.
[173] *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 437.
[174] *U. Jaeggi,* Drinnen und draußen, 443.

bis zum wirklichen Leben, wobei auch diese Darstellung noch ebenso falsch ist und vielleicht noch täuschender als die deine. Aus dieser Gegend gibt es eben keinen Weg bis zum Leben, während es allerdings vom Leben einen Weg hierher gegeben hat, so verirrt sind wir"[175].

An eine Therapie im eigentlichen Sinne ist unter diesen Umständen nicht zu denken. Leben und Handeln in der Welt ist für Schulz nur möglich „in der Weise des Als ob". Dieses Haben, als hätte man nicht, „vermittelt innere Distanz ... Das Wissen um die Unzulänglichkeit des Tuns und das Gefühl einer letzten Vergeblichkeit aber bleibt". Gleichzeitig gewährt das ‚Als ob' jedoch auch die Möglichkeit der Gelassenheit[176]. Vorherrschend als existenzielle Grundhaltung ist die Resignation.

Obwohl Schulz zweifellos „etwas vom Geist der Zeit zu Wort gebracht hat" (H. Kuhn über Schulz)[177], sucht man doch weiterhin Auswege aus dem Labyrinth der Moderne[178]. Allerdings kann dies durchaus in verschiedenen Richtungen geschehen, wie die Entwürfe von Habermas, Spaemann und Weizsäcker zeigen. Nicht auf das Leiden an der Subjektivität, sondern auf das „Leiden an ungesteuerten Prozessen der Gesellschaft" sucht Habermas eine Antwort zu geben mit Hilfe von „kontingenzüberwindenden Deutungen", d. h. starken Theoriestrategien, „die durch die Mannigfaltigkeit *scheinbarer,* nominalistisch erzeugter Kontingenzen hindurchgreifen und den objektiven Zusammenhang der sozialen Evolution zugänglich machen". Was die individuellen Lebensrisiken angeht, so hält er hingegen eine Theorie nicht einmal für denkbar, welche „die Faktizitäten von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte". Solche Kontingenzen, die an der körperlichen und moralischen Verfassung des Einzelnen unaufhebbar hängen, ließen sich „nur *als* Kontingenz ins Bewußtsein heben", mit ihnen müßten wir „prinzipiell trostlos leben"[179]. Hinsichtlich des Status seiner (Gesellschafts-)Theorie in praktischer Absicht bemerkt er, sie biete „nichts mehr und nichts anderes als im besten Fall plausible Hypothesen", die auf Fortsetzung angewiesen sind, nicht nur in den Wissenschaftssystemen, sondern auch in der „diskursiven Willensbildung und der Selbstreflexion derer, die sich im Handeln orientieren"[180].

---

[175] *F. Kafka* zitiert nach *Schulz,* Ich und Welt, 9.
[176] *W. Schulz,* Ich und Welt, 100.
[177] *H. Kuhn,* Rez. zu *Schulz,* Ich und Welt, in: PhR 28 (1981) 131–135, hier 135.
[178] Vgl. hierzu Castoriadis: „Wir können uns der Vernunft nicht entledigen, obwohl wir von ihrer Unzulänglichkeit und ihren Grenzen wissen. Wir untersuchen diese Grenzen von innen her. Aber für die Vernunft können wir keine Vernunftgründe angeben. Trotzdem sind wir darum nicht blind und nicht verloren. Wir können aufklären, was wir denken und was wir sind. Nachdem wir es geschaffen haben, vermessen wir, Stück für Stück unser Labyrinth." *(C. Castoriadis,* Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft, Frankfurt 1981, 22 ff.).
[179] *J. Habermas,* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, 165.
[180] *J. Habermas,* Schriften, 490.

Seine Überlegungen zur Identitätsproblematik sieht er folglich nur als „Skizze", die „bestenfalls anregen" kann, „die Identitätsentwicklung des Individuums als Schlüssel für den Wandel kollektiver Identitäten zu benutzen", wobei die Einsicht entscheidend ist, „daß Individuen und Gesellschaften ihre Identität gewissermaßen selber herstellen". Allerdings räumt er ein, bisher habe sich eine solche Identitätsformation nur in sozialen Bewegungen halten können. Daher sei es fraglich, „ob auch Gesellschaften im Normalzustand eine derart verflüssigte Identität ausbilden können". Denn eine solche Gesellschaft „müßte sich nicht nur mit ihren produktiven Ressourcen, sondern auch mit ihren Normen- und Wertbildungsprozessen auf große Mobilität einstellen"[181]. Nimmt man hinzu, daß Habermas' Hinweis auf das Modell China, den er 1976 machte, mittlerweile hinfällig geworden sein dürfte, so zeigt sich deutlich die Schwierigkeit eines solchen Identitätskonzepts, auf die auch von anderer Seite hingewiesen wurde. So betont Zimmerli, Habermas' künftige postkonventionelle Identität laufe, da sie sich „nur noch formal als zwingend revisionsfähig behaupten läßt", und sich aller material-universalistisch-normativen Elemente entschlägt, auf eine schmerzhaft-fallible Identität auf Probe hinaus[182]. Lübbe gibt zu bedenken, Identität umfasse „personal, kollektiv und institutionell mehr als das, was wir reflexiv in Prozessen kommunikativer Interaktion über explizite Anerkennung von Geltungsansprüchen gewinnen"[183]. Zudem gibt es, wie sich am Regionalismusproblem zeigen läßt, so etwas wie „Erhaltungsansprüche" einer „Besonderheitsidentität" gegenüber dem „Uniformierungseffekt" der „Allgemeinheitsidentität"[184].

Auf der anderen Seite bleibt aber auch der von Habermas bemühte Universalismus der Aufklärung in Geltung, denn um L. Baier zu zitieren: „Ein gewitzter argentinischer General könnte ja sonst erklären, daß es ein Bestandteil der argentinischen Folklore sei, Oppositionelle bei Vollmond von hinten zu erschießen, und jede Kritik an diesem Brauch als kultur-imperialistische Einmischung zurückzuweisen"[185]. Ein Abschied vom Prinzipiellen"[186], wie ihn etwa Marquard propagiert, und wie er auch bei Bohrer leitend ist, der sein Desinteresse an allgemeinen Örtern bekundet und einzig auf die augenblickliche Exi-

[181] *J. Habermas,* Rekonstruktion, 30.

[182] *R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli,* Theorie zwischen Kritik und Praxis, Stuttgart 1975, 74.

[183] *H. Lübbe,* Geschichtliche Identität und Kontingenz, in: Normen und Geschichte. Hrsg. W. Oelmüller, Paderborn 1979.

[184] *O. Marquard,* Schwundtelos und Mini-Essenz, in: Identität. Hrsg. O. Marquard/K. H. Stierle, München 1979, 347–369, hier 363 ff.

[185] *L. Baier,* Feyerabends Folklore, in: Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends, Frankfurt 1980, 273.

[186] *O. Marquard:* Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten, in: Normen, 332–342, hier 337.

stenz setzt[187], wäre, wie dieses Beispiel zeigt, nicht zu vertreten, wohl aber bleibt der Universalismus der Normenbegründung „ein Ferment *inmitten* geschichtlich gewordener Lebensbezüge"[188]. Lübbe formuliert daher den Grundsatz: „Soviel Gemeinsamkeit aus Anerkennung von Ansprüchen universaler Geltung wie nötig, soviel Verschiedenheit kraft kontingenter Herkunftsgeschichten wie möglich"[189].

Während man bei Schulz von einer Theorie der scheiternden Selbstvermittlung der reflektierenden Subjektivität sprechen kann und bei Habermas von einem optimistischen Glauben an die Möglichkeit einer diskursiven Selbstvermittlung des Intersubjekts Gesellschaft, suchen Spaemann und Weizsäcker den Ausweg aus den Aporien der Moderne in dem Rekurs auf eine der (Inter-) Subjektivität vorausliegenden Dimension der Objektivität.

Spaemann rekurriert auf die religiöse Tradition des Christentums, die einen Bereich dessen namhaft macht, der heilig ist, d. h. nicht zur Disposition steht und nicht funktionalisierbar ist. Nicht funktionalisierbar ist zunächst die Wirklichkeit Gottes. Daher sind für Spaemann alle Versuche einer anthropologischen Religionsbegründung zum Scheitern verurteilt. Gott könne nur solange eine anthropologische Funktion erfüllen (also ein Gott für uns sein), als er nicht von dieser Funktion her verstanden wird (also Gott an sich bleibt). Andernfalls bleibe die Religionskritik von Marx, Feuerbach und Nietzsche im Recht[190]. Aber auch das Verständnis des Menschen als allseits disponibles Gattungswesen hält er für verfehlt. Der Mensch muß vielmehr verstanden werden als „eine von Gott gewollte, einmalige und inkommensurable Repräsentation Gottes"[191]. Nur die Religion lehre uns den Menschen in dieser Weise als ‚heilig' anzusehen, denn es gebe „kein voraussetzungsloses diskursives Argument gegen Folter oder Mord"[192]. Schließlich ist nach Spaemann auch einzig ein religiöses Verhältnis zur Natur imstande, hinsichtlich der Ökologieproblematik den „anthropozentrischen Funktionalismus" zu überwinden und den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich zu respektieren[193]. Spaemanns Entwurf legt den Vergleich mit den Überlegungen Dahrendorfs nahe. Hält dieser neben den Optionen Ligaturen für unabdingbar, so betont Spaemann die Notwendigkeit von (im letzten religiös begründeten und metaphysisch explizierbaren) Über-

---

[187] Vgl. *Bohrer,* Kulturen, 668 ff.

[188] *C. Frey,* Zum Thema der Vernunft in der evangelischen Ethik, in: ZEE 25 (1981) 197–217, hier 209.

[189] *H. Lübbe,* Philosophie nach der Aufklärung, Düsseldorf 1980, 155.

[190] *R. Spaemann,* Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977, 58.

[191] ebd. 11.

[192] *R. Spaemann,* Voraussetzungen, 125.

[193] *R. Spaemann,* Technische Eingriffe in die Natur, in: Ökologie und Ethik. Hrsg. D. Birnbacher, Stuttgart 1980, 180–206, hier 198.

zeugungen in einer hypothetischen Zivilisation. Allerdings weist Dahrendorf auch auf die Gefahr einer rückwärtsgewandten Modernität hin[194]. Hier scheint in der Tat eine Schwäche des Spaemannschen Entwurfs zu liegen, wie seine Kritik des neuzeitlichen Universalismus zeigt.

Weizsäcker hingegen geht es darum, die naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit als Korrektiv für eine kritische Gesellschaftstheorie fruchtbar zu machen, deren Berechtigung er im übrigen ebensowenig bestreitet, wie die Berechtigung der naturwissenschaftlichen und der religiösen Sichtweise. Philosophie als Kunst des Weiterfragens und Weiterdenkens[195] hat vielmehr die Aufgabe, den Zusammenhang der religiösen, naturwissenschaftlichen und gesellschaftskritischen Sichtweise im Rahmen einer umfassend angelegten Anthropologie zu denken[196]. Wenn auch Weizsäckers grenzüberschreitendes Denken ungeachtet aller exakten Phantasie, die man ihm gewiß zubilligen kann, den Charakter des Wagnisses hat, das H. Kilian in die Nähe des Wagnisses des Glaubens rückt[197], führt es doch zumindest in Form einer Problemanzeige über gewisse Engführungen der drei übrigen Entwürfe hinaus. Das gilt sowohl für Schulz' Evolutionsverständnis als auch für Habermas' Verständnis von kritischer Gesellschaftstheorie und Spaemanns Verständnis von Religion.

Deutet Schulz den Menschen als ein komplexes, aber besonders riskiertes Produkt der Evolution, dessen Nicht-mit-sich-Zurechtkommen die Annahme wahrscheinlich mache, „daß die experimentierende Natur hier ein verunglücktes Objekt hervorgebracht hat"[198], so ist Weizsäcker umgekehrt der Meinung, angesichts der Tatsache, daß Tierarten sich in Hunderttausenden von Jahren entwickelt hätten, seien 6000 Jahre Geschichte und 2000 Jahre Christentum keine lange Zeit[199]. Allen Katastrophenmeldungen zum Trotz gebe es „keinen Grund, warum die rationale Wahrnehmung des Ganzen nicht wachsen soll"[200]. Dabei setzt Weizsäcker bewußt auf den Leidensdruck, ohne den keine Bewußtseinsreifung geschieht[201]. Aber nicht nur Schulz' subjektivitätsphilosophische Perspektive erfährt durch die Überlegungen Weizsäckers eine Korrektur, auch Habermas' gesell-

[194] Vgl. *Dahrendorf,* Kulturpessimismus, 223.
[195] Vgl. *C. F. von Weizsäcker, Garten, 16.*
[196] *Vgl. C. F. von Weizsäcker,* Der bedrohte Friede, München 1981, 585.
[197] Vgl. *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 286. Auf Schwierigkeiten, Unebenheiten und Lücken in der Argumentation Weizsäckers machen die Rezensionen des ‚Gartens des Menschlichen' von *B. Taureck* (in: ZPhF 32 [1978] 636–640) bzw. *W. Wilhelm* (in: Pädagogische Rundschau 32 [1978] 947–964) aufmerksam.
[198] *W. Schulz,* Ich und Welt, 10.
[199] Vgl. *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 545 bzw. 508.
[200] *C. F. von Weizsäcker,* Wahrnehmung des Ganzen, in: EK 11 (1978) 31–34, hier 34.
[201] Vgl. *C. F. von Weizsäcker,* Deutlichkeit, 71.

schaftsphilosophische Perspektive wird in einen größeren Kontext hineingestellt. Weizsäcker ist der Überzeugung, daß „die richtige Erkenntnis, daß wir in bezug auf die Sozialstruktur, auf die Gesellschaftsordnung Fortschritte machen müssen, selbstzerstörerisch ist, wenn sie nicht mit denjenigen Erfahrungen verbunden wird, zu denen eine gut gelingende Meditation den Weg bahnt“ [202]. Die universalistische Moral, auf die sich die kritische Gesellschaftstheorie beruft, ist nämlich nur lebbar, wenn man deren „religiösen Kern“ realisiert, der besagt: „Nicht die selbstgeleistete – und nie glückende eigene Gerechtigkeit ist die Basis moralischen Verhaltens, sondern die göttliche Gnade, welche die Lücken ausfüllt, die jedes Handeln auch bei bestem Willen lassen muß“ [203].

Schließlich erfahren auch Spaemanns Überlegungen zur Stellung der Religion in der Moderne eine Differenzierung. Weizsäcker ist ebenso wie Spaemann der Meinung: Der Christ soll den Naturwissenschaftler fragen, ob das, was er der Welt antut, nicht vielleicht objektiv (wenn auch nicht subjektiv) verbrecherisch ist. Umgekehrt müsse aber auch der Naturwissenschaftler den Christen fragen, „ob er das moderne Bewußtsein vollzogen hat“ [204]. Weizsäcker sieht hier ein Defizit, hält es aber weder für eine Schande, noch für eine Gefährdung, „daß die gedanklichen Probleme zwischen religiöser Wahrheit und modernem Bewußtsein ungelöst sind“ [205]. Ihm zufolge hat die Kirche von Anfang an mit „Selbstdeutungsproblemen“ gegenüber ihrer Umwelt zu tun gehat und darunter gelitten. Weizsäcker sieht in diesem Leiden aber gerade „Gottes Geschenk an die Kirche“ [206]. In der Neuzeit haben sich diese Probleme verschärft, da „die Begrifflichkeit der Neuzeit für zentrale religiöse Erfahrungen überhaupt keinen angemessenen Ausdruck bereithält“ und die Gefahr einer einseitigen Interpretation der religiösen Erfahrung „entweder durch das Gefühl oder gesellschaftlich oder existenziell“ [207] naheliegt. Dieser Gefahr läßt sich aber nicht durch bloßen Rückzug auf die überlieferte Tradition begegnen, sondern es ist notwendig, „den im modernen Bewußtsein angelegten nächsten Schritt zu tun“ [208]. Weizsäcker sieht für das christliche Bewußtsein die Gefahr, „beim Gott der Väter zu sein, um den Preis, nicht bei der Wirklichkeit zu sein“, bekennt sich aber gleichzeitig zu der Erfahrung und Hoffnung, „daß Gott da ist und da sein wird, wie er immer da war, nämlich neu, so wie wir ihn noch nicht

[202] ebd. 547.
[203] ebd. 119.
[204] *C. F. von Weizsäcker,* Deutlichkeit, 166.
[205] ebd. 167.
[206] ebd. 137.
[207] ebd. 176.
[208] ebd.

gekannt haben"[209]. Der Weg führe „auch in der Religion in eine Zukunft, der die Vergangenheit nicht zum Beispiel dienen kann"[210].

Abschließend können wir festhalten: Vom Ergebnis her verhalten sich Spaemanns und Weizsäckers Überlegungen in einem gewissen Sinne kontrapunktisch zu denen von Schulz und Habermas. Stellen letztere die Reflexion bzw. den Diskurs in den Mittelpunkt, so verweisen letztere nachdrücklich auf die meditative Erfahrung. Weizsäcker formuliert prononciert: „Ohne Meditation ist die Reflexion vergeblich"[211], und auch Spaemann sieht im Diskurs nicht die einzige „Sinnerzeugungsquelle"[212], sondern redet von der meditativen Aufmerksamkeit für gegebenen Sinn[213]. Diagnostizieren Schulz und Habermas gesamtgesellschaftlich einen Funktionsverlust der Religion, indem sie hinweisen auf die „Vergleichgültigkeit der Metaphysik"[214], bzw. die Ablösung der sozialen Identitätsbildung via Sozialintegration (= Fürwahrhalten von norm- und sinnstiftenden Weltbildern) durch eine soziale Identitätsbildung via Systemintegration (= gesellschaftliche Integration der Einzelnen über die sich wechselseitig bedingende technisch-bürokratische Rationalität)[215], so setzen Spaemann und Weizsäcker umgekehrt auf den meditativen Zugang des Einzelnen zur Substanz der Religion. Die gegenläufigen Auskünfte, zu denen die verschiedenen Entwürfe philosophischer Zeitdiagnose kommen, zeigen die Schwierigkeit und Unabgeschlossenheit eines solchen Projekts. Dementsprechend dürfen die einzelnen Entwürfe auch nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern liefern komplementäre Gesichtspunkte für ein umfassendes Tableau, das nur in Ansätzen vorhanden ist. Habermas und Schulz liegen mit ihren Hinweisen auf Tendenzen zum Massenatheismus und zur Vergleichgültigung der Metaphysik gewiß nicht falsch, doch lassen sich aus solchen Trends keine prinzipiellen Thesen vom Ende der Religion bzw. vom Ende metaphysischer Überzeugungen in der Moderne ableiten. Das nachdrücklich in Erinnerung gebracht zu haben, dürfte das Verdienst der Überlegungen Spaemanns und Weizsäckers sein.

Tatsächlich gibt es, wie z. B. die neuere Mythosdiskussion oder auch die neuerliche Aktualität des Nihilismusproblems[216] zeigen,

[209] *C. F. von Weizsäcker,* Garten, 518.
[210] ebd. 508.
[211] ebd. 437.
[212] *R. Spaemann,* Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, in: Abschied von Utopia. Hrsg. O. Schatz, Graz 1977, 311–331, hier 330.
[213] *R. Spaemann,* Sinn und Faktizität, in: Zur Debatte, Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 3. Jg. Nr. 9, Dezember 1973.
[214] *W. Schulz,* Ich und Welt, 223.
[215] Vgl. *P. K. Schneider,* Sozialismus und Kritik der Wirklichkeit durch die Vernunft, in: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte (Fs. Lauth). Hrsg. K. Hammacher/A. Mues, Hamburg 1980, 310–330, hier 311.
[216] Vgl. etwa das Themenheft 17 (1981) der Berliner Hefte, das den Titel trägt: Probleme des Nihilismus.

nach wie vor ein Bedürfnis nach einer Sinndeutung des Ganzen über die eng gezogenen Grenzen eines bestimmten neuzeitlichen Rationalitätsideals hinaus. Daß die kommunikative Rationalität, auf die Habermas setzt, die anstehenden Probleme nicht vollständig löst, zeigt seine Rede von der prinzipiellen Trostlosigkeit, mit der wir hinsichtlich der Fragen individueller Kontingenz zu leben hätten. Aber auch Schulz' Hinweis auf die Irrationalität einer Stimmung, in der jede Sinndeutung des Ganzen – Schulz gebraucht hierfür den Terminus Weltanschauung – ihren Grund habe[217], greift zu kurz. Spaemanns Überlegungen, die im Sinn der Ritter-Schule die Unverzichtbarkeit der (religiösen) Tradition für die Bewältigung der Probleme der Gegenwart herauszustellen suchen, können verstanden werden als Versuch, die Rationalität der religiösen (konkret: der christlichen) Option deutlich zu machen. Es handelt sich wohlgemerkt um eine Option, die aber deswegen noch nicht schlechthin irrational ist, sondern eben ihre Gründe hat. Spaemanns im wesentlichen defensive Strategie erfährt zweifellos eine Ergänzung durch die offensive Strategie Weizsäckers. Letzterer hat im Gegensatz zu Spaemann ein deutliches Gespür für das Vermittlungsproblem, das sich für die Religion in der Moderne stellt; er hält aber eine solche Vermittlung auch im Gegensatz zu Habermas und Schulz trotz der Entwicklung der Moderne nicht für ausgeschlossen, sondern sieht durchaus eine Zukunft für die Religion als affektive Heimat des Menschen, vorausgesetzt die Versöhnung mit dem modernen Bewußtsein gelingt, auch wenn er sich über die Größe des Wandlungsprozesses, dem beide Größen, sowohl die Religion als auch das moderne Bewußsein, hierbei unterliegen, keine Illusionen macht[218]. Kennzeichnend für Weizsäcker ist im übrigen die Weite des Ausgriffs, die nicht nur durch seine generell ‚evolutionsphilosophische' Perspektive, sondern auch durch die Einbeziehung der religiösen Tradition Asiens zustande kommt. Dadurch wird der humangeschichtliche Nahhorizont durch den naturgeschichtlichen Fernhorizont ebenso korrigiert und relativiert wie eine bestimmte einseitig ‚westliche' Optik auf die Moderne.

So gesehen führt der Gang durch die gegenwärtigen Bemühungen philosophischer Zeitdiagnose letztlich auf den Möglichkeitshorizont einer offenen Zeit (Picht/Weizsäcker), die freilich nicht Gegenstand unbeteiligter Schau ist, sondern der Bereich einer nur intersubjektiv einzulösenden geschichtlichen Verantwortung (Habermas). Der Versuchung zur individuellen oder kollektiven Resignation (Schulz), die sich angesichts der zu bewältigenden Aufgabe(n) fast zwangsläufig einstellt, kann wirkungsvoll nur begegnet werden, indem man sich (rück-)besinnt auf die Tradition der Religion (Spaemann).

[217] Vgl. *W. Schulz,* Ich und Welt, 120 f.
[218] Vgl. *C. F. von Weizsäcker,* Der bedrohte Friede, 567.

ThPh 57 (1982) 389–412

Das Schöne denken?

Zur Philosophie angesichts der Kunst

Von Jörg Splett

„Pulchra enim dicuntur, quae visa placent – Schön heißt, was im Anschauen gefällt", schreibt Thomas von Aquin.[1] Das Schöne will offenkundig erschaut werden, nicht bedacht. Walther Ch. Zimmerli hat kürzlich auf einem Kolloquium über Kunst und Philosophie[2] erklärt: „Zwar ist natürlich eine philosophische Beschäftigung mit Kunst in verschiedener Weise möglich, etwa als Reflexion der gesellschaftlichen Funktion, der psychischen Auswirkungen oder des politischen Wertes von Kunst[3]. In diesen Fällen jedoch ist sie eigentlich nie Philosophie der Kunst, sondern Sozialphilosophie, rationale Psychologie, politische Theorie o. ä. im Hinblick auf Kunst. Reflektiert sie aber substantialistisch Kunst selbst, sei diese nun noch oder nicht mehr ‚schön', hat sie die paradoxe Aufgabe, solches, was in nichtkontingenter Weise unbegrifflich ist, begrifflich auszudrücken, anders: Unsagbares zu sagen, und zwar Unsagbares, das durch Metaphern, Symbole und sonstige mehrstufige Zeichen bereits ‚gesagt', d. h. durch Vermittlung sinnlicher Reize evoziert worden ist."

Nun scheint Zimmerli zwar eine wichtige Unterscheidung zu vernachlässigen. Eines ist nämlich, „das als Kunst ‚Gesagte' anders zu sagen" (128), ein anderes, die Kunst zu sagen. Und wenn Kunstphilosophie darin „immer scheitern muß", weil sie „etwas begrifflich zu erfassen" sucht, das „begrifflich nicht erschöpfend erfaßt werden kann" (129), dann ist diese „absurde" Situation die der Philosophie, ja des begrifflichen Denkens und Sprechens überhaupt, ob es um das Schöne, den Menschen, das Leben, das Heilige oder um die Wirklichkeit als solche, das „Sein" geht. Im Denken sind Sein und Denken stets nur so „dasselbe", daß eben darin ihr Unterschied gedacht wird.[4] Das war ja ein Grundthema der Lebensphilosophie. In religionsphiloso-

---

[1] STh I 5,4 ad. 1. – Um das im übrigen zugleich vertiefend zu ergänzen (im Sinne von Rilkes Erfahrung vor dem archaischen Torso Apollos – SW I, Frankfurt/M. 1955, 557): „Kunst vorerst/ist nichts zum Ansehen/denn Kunst sieht uns an!" *J. Albers,* zitiert bei *G. Boehm,* Überlegungen zur gegenwärtigen Ästhetik im Anschluß an Josef Albers, in: Neue Hefte für Philosophie 5 (Göttingen 1973) 118–138, 126.

[2] W. Oelmüller (Hrsg.), Kolloquium Kunst und Philosophie 1 Ästhetische Erfahrung, Paderborn u. a. 1981 (UTB 1105), 127f.

[3] So beispielsweise die marxistische Kunsttheorie, dort vertreten durch Ch. u. P. Bürger.

[4] Vgl. *M. Heidegger,* Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 231–256 (Moira); *ders.,* Identität und Differenz, Pfullingen 1957.

phischem Kontext hat Klaus Hemmerle es auf die Formel gebracht: „Das Insichsein des Denkens ist das Insichsein seines Übersichhinausseins" – „Denken ist seine sich selbst helle Unangemessenheit ans Heilige".[5] Gleichwohl scheint die Situation bezüglich des Schönen und der Kunst besonders auffällig zu sein. Ihr sei in einem ersten Gang (in Anlehnung an einen Aufsatz Dieter Jähnigs[6]) nachgedacht: das Schöne stellt das Denken in Frage (I). – Ebenso aber hat auch das Denken sich gegen das Schöne gewandt, und zwar durchaus nicht nur aus Selbstbewahrung, vielmehr eben um der Wahrheit und des Guten willen, mit denen das Schöne ansonst in einem Atem genannt wird. Dies geschah innerhalb der christlichen Tradition im Namen Gottes, in der Moderne umgekehrt aus Sorge um den Menschen. Damit sind die Teilstücke II und III unseres Denkwegs bestimmt.

Gegenüber solch anti-ästhetischer Ethik, ob kämpferisch oder resignierend, hat insbesondere Theodor W. Adorno auf dem Zusammengehören von Schönheit und Denken bestanden: bleibende Denkaufgabe war ihm das Rätsel des Heilsversprechens im Kunstwerk (IV). Moderner Kritik ist das zu traditionsverhaftet (man darf wohl sagen: noch zu theologisch). Sie plädiert mit Nietzsche dafür, im Schönen eine Sphinx ohne Rätsel zu sehen: Tiefe nur aus Oberfläche, autonomen Schein (V). – Doch der Anruf des Schönen fordert, ernst genommen zu werden. Er verbietet das Ausweichen vor der Frage, ob seine Verheißung wahr sei. So die Zielthese unserer Reflexion, die hiermit vom Bericht zur Begründung, zur eigenen Stellungnahme gelangt (VI). Beantwortbar freilich ist diese unumgängliche Frage nicht mehr allein aus der ästhetischen Erfahrung, sondern erst aus deren religiösem Verständnis. Ihm aber öffnet sich schließlich im „Versprechen des Schönen" der Genitivus subiectivus auf den obiectivus hin (VII). Glaubendes Denken erfaßt in den Splittern hiesiger Schönheit das Licht einer *Herrlichkeit*, deren „Friede" (Phil 4,7) „über alle Vernunft" ist.

I. Das Schöne gegen das Denken

1. Ästhetik ist ein Spezialgebiet der Philosophie und offensichtlich das entbehrlichste. „Von Sokrates bis zu Hegel und Husserl gibt es keines der großen, der unabdingbaren philosophischen Hauptwerke, das man nicht in seinen Fundamenten verstehen und vermitteln könn-

[5] *B. Casper/K. Hemmerle/P. Hünermann*, Besinnung auf das Heilige, Freiburg 1966, 16,19. Für eine Verbindung lebens- und religions-philosophischen Interesses siehe *P.-O. Ullrich*, Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie, Frankfurt/M.-Bern 1981. Bezeichnenderweise artikuliert sich diese Verschmelzung ästhetisch: in Simmels familiären „Farbenorgien" (213) wie etwa im „Paradigma Rembrandt" (174–180).

[6] Philosophie und Kunst, in: *H. Lützeler* (Hrsg.), Kulturwissenschaften (Festschr. W. Perpeet), Bonn 1980, 229–244.

te, auch wenn man von jedem Gedanken an ästhetische Momente absieht. Bei den meisten der ‚klassischen' Philosophen spielen ästhetische Momente überhaupt keine Rolle; bei den anderen spielen sie keine fundamentale Rolle" (Jähnig 229). Ausnahmen: Schelling, Kant und Nietzsche. Schelling indes hat später an die Stelle der Kunst als „allgemeinen Organs der Philosophie"[7] die Religion gesetzt; Kant hat entscheidend durch seine ersten beiden Kritiken gewirkt, und die dritte (in der es eigentlich um Erkenntnistheorie geht) ist zur Hälfte Naturphilosophie; bei Nietzsche fragt man, ob er ein „echter" Philosoph sei. Als vierter Name ist freilich der Martin Heideggers zu nennen. Wie aber, fragt Jähnig, wenn im Gegenzug die Philosophie sich vom Schönen her beurteilen lassen sollte? Das heißt also: von den Künstlern. Die indes haben entweder kein Verhältnis zu ihr – oder werden durch ein solches eo ipso selbst Philosophen. Ja, werden sie es nicht unweigerlich, wenn sie sich darauf einlassen, über sich und ihr Tun zu reflektieren? Auf diesen Fort-schritt bezieht sich Hegels berühmtes Wort vom Ende der Kunst („nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung"): „Die Kunst lädt uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke, Kunst wieder hervorzurufen, sondern, was Kunst sei, wissenschaftlich zu erkennen."[8] In diesem Satz zeigt sich indes, daß Hegel die Kunst und das Schöne nicht bloß als Gegenstand seines Denkens, sondern als dessen – zum Vorläufer herabgesetzten – Konkurrenten ansieht. „‚Die Kunst' – das ist ja für Hegel primär nicht ein Thema, sondern eine Alternative zur Philosophie" (Jähnig 235). – Jähnig sieht darin sogar *die* Alternative, da Religion als das andere Angebot bei den Griechen noch Kunstreligion ist, im (reformatorischen) Christentum aber schon (theologische) Wissenschaft.

Der Hegelschen Periodisierung indes läßt sich mit Kant die Sicht einer bleibenden Konkurrenz-Situation entgegenstellen. „Erkenntnis", „Objektivität", „Natur(gesetzlichkeit)" sind die Leitworte seiner ersten, „Wollen", „Subjektivität", „Freiheit" die der zweiten Kritik. In der organischen Natur nun wie im Kunstschaffen wird diese Unterscheidung fraglich. In der lebendigen Natur begegnen Selbstproduktion und zweckhaftes Handeln, in der Kunst unbewußtes Produzieren. Das heißt: Leben wie Schönheit setzen dem begrifflichen Begreifen Grenzen und werden so zum Anstoß für das neuzeitliche Denken überhaupt. Neuzeitliche Rationalisierung bedeutet ja – gemäß Max Weber – nicht, daß die Menschen mehr von ihren Lebensbedingungen wüßten als früher; sie meint aber „das Wissen davon oder den

[7] Siehe die Überschrift des abschließenden 6. Hauptabschnitts im System des transzendentalen Idealismus von 1800: Deduktion eines allgemeinen Organs der Philosophie, oder: Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus.

[8] SW *(Glockner)* 12,32.

Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne."[9]

Kant nun ist davon überzeugt, daß es keinen „Newton des Grashalms" geben könne[10]; und ebenso kommt er bezüglich des Schönen auf Newton zu sprechen. Der könne alle seine Denkschritte „nicht allein sich selbst, sondern jedem andern, ganz anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vormachen", während „kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammenfinden, darum weil er es selbst nicht weiß, und es also auch keinen lehren kann" (§ 47: 408). Wir wollen nicht erörtern, wie weit wir inzwischen doch das Leben wissenschaftlich zu entschlüsseln vermögen, und welche metaphysischen Fragen durch wissenschaftstheoretische Spieltheorien unerledigt bleiben. Zu diesen Problemen der Naturphilosophie sei hier nur bemerkt, daß jedenfalls „Zufall" nicht etwa eine Antwort, sondern ein Wort für deren Fehlen bedeutet.[11] – Eingängiger als beim Leben zeigt sich die Grenze wissenschaftlichen Zugriffs angesichts der Kunst. Jähnig zitiert abschließend Nietzsches Rückblick auf sein Frühwerk, die *Geburt der Tragödie...*: „ Was ich damals zu fassen bekam... heute würde ich sagen, daß es das Problem der Wissenschaft selbst war – Wissenschaft zum ersten Mal als problematisch, als fragwürdig gefaßt."[12] Philosophie hätte dann Kunst nicht zu befragen, geschweige denn sie abzulösen, sondern stünde in bleibender Auseinandersetzung mit ihr. Das Schöne denken hieße dann: statt es begreifen, sich von ihm ergreifen lassen, um betroffen seinem unvordenklichen Aufblitz nach-zudenken.

2. Was aber gibt es hier (was gibt das Werk) zu denken? Man sagt: die Wahrheit. Darum aber geht der Streit. „Platos Einwand gegen die Kunst: die Kunst ist nicht wahr. Hegels Einwand: sie ist nicht wahr genug. Nietzsche erklärt... ‚daß die Kunst mehr wert ist als die Wahrheit'."[13] Ihm folgt Gottfried Benn, für den der Stil der Wahrheit

[9] Wissenschaft als Beruf (1919), in: *M. Weber*, Ges. Aufsätze z. Wissenschaftslehre, Tübingen 1968, 582–613, 594.

[10] KdU § 75, WW in 6 Bden *(Weischedel)*, Darmstadt 1966, V 516: "Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennenlernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde."

[11] Vgl. *W. Kern*, Zufall und Gesetz: zur Philosophie ihres gegenseitigen Rückverweises, in: Gesetzmäßigkeit und Zufall in der Natur, Würzburg 1968, 121–158; *ders.*, Art. Notwendigkeit, in: HPhG.

[12] SW (KStA *Colli/Montinari)* 1,13.

[13] *Jähnig*, 243 (Nietzsche: WzM 853 IV: SW 13,522 [17(3)].

überlegen ist und der gegen Guardini wie Heidegger statuiert, in der Kunst gehe es nicht um Wahrheit, sondern um Expression.[14]

Die radikalste Gegenposition vertritt vielleicht Paul Valéry, und er sozusagen gerade im Namen Newtons (bei ihm: Leonardos). In dem Dialog *Eupalinos* entwickelt Sokrates in der Unterwelt seinem Schüler Phaidros die Idee eines Anti-Sokrates, der sich statt als Wahrheits-Sucher als Baumeister (constructeur) versteht.[15] Valéry selbst in *Léonard et les Philosophes*: Die Philosophen, insbesondere die Vertreter der Kunstphilosophie, sind Schöpfer und Erfinder, ohne es zu wissen (I 1246). Statt daß also sie den Künstler ablösen, tritt das Gegenteil ein: Redliche Philosophie hätte sich als eine Art abstrakter Poesie zu verstehen; einzig eine ästhetische Interpretation könnte ihre Systeme retten (I 1247–1250). Und Valéry exerziert eben das vor: er verwendet „die philosophischen Sätze und Paradigmen, bei gleichsam konserviertem Sinn, als Material, und es hängt von der ästhetischen Ergiebigkeit ihrer sprachlichen Form oder von der ihrem Inhalt eigenen anschaulichen Figur ab, ob sie verwendet werden", wie etwa Argumente Zenons in dem Gedicht *Cimetière Marin*.[16] Das ist in der Tat „epistemologisch eine reine Skepsis" (Buch 285), orientiert an einem mathematischen Verständnis von Genauigkeit und Konsequenz (I 1249), das der Philosophie Wahrheit schon darum bestreitet, weil ihre großen Worte Interpretation erfordern (I 1256 f.).[17]

Demgegenüber hat Albert der Große, der Lehrer des Aquinaten, das Schöne als „splendor formae" bestimmt.[18] Schönheit ist hier Auf-

[14] Ges. Werke in 2 Bden *(Wellershoff)*, Wiesbaden 1968, II 2025 (Doppelleben); I 1142 (Altern als Problem für Künstler).

[16] Œuvres (Pléjade) II 142ff.

[17] *G. Buck*, Über einige Schwierigkeiten beim Versuch, den Cimetière marin zu interpretieren, in: *M. Fuhrmann, H. R. Jauß, W. Pannenberg* (Hrsg.), Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch (Poetik und Hermeneutik IX), München 1981, 273–310, 310. Vgl. *K. Löwith*, Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens, Göttingen 1971, 34 f. Aus einem ähnlichen Wahrheitsverständnis heraus bestreitet übrigens *Käthe Hamburger* die Rede von ästhetischer Wahrheit; „denn der Begriff der Wahrheit widerspricht dem der Interpretation, der Auslegung, der Deutung". Wahrheit und ästhetische Wahrheit, Stuttgart 1979, 137. Das gälte tatsächlich, wenn Wahrheit eindimensional, im Sinn bloßer Faktizität (137), durch den „Bedeutungsgehalt ... konstituiert" würde: „Identisch zu sein, mit dem, was der Fall ist" (138). Siehe demgegenüber z. B. *P. Ricoeur*, Gott nennen, in: *B. Casper* (Hrsg.) Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg–München 1981, 45–79, 56 (über das poetische „Offenbaren"): „Offenbarung in diesem Sinne bezeichnet das Hervortreten eines anderen Begriffs von Wahrheit als des Begriffs der durch die Kriterien von Verifikation und Falsifikation geregelten Adäquations-Wahrheit: eines Begriffs von Manifestations-Wahrheit, im Sinne des Sein-Lassens dessen, was sich zeigt. Was sich zeigt, das ist jedesmal das Angebot einer Welt, einer Welt, die so beschaffen ist, daß ich meine eigensten Möglichkeiten in sie hinein entwerfen kann."

[18] De pulchro et bono, überliefert unter den Opuscula des Aquinaten, weil in seiner Abschrift enthalten. Zur transzendentalen Qualität des pulchrum bei diesem siehe: *G. Pöltner*, Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin, Wien–Freiburg 1978; sie mündet in die Bestimmung der Schönheit als Eröffnung des Da-seins Gottes.

glanz der *Wesensgestalt* dessen, was „der Fall" ist: seiner nach seinem Wesen, also: in seiner Wahrheit. Doch ehe wir dem nachgehen können, müssen wir uns mit der heutigen Absage an die Schönheit im Namen eben der Wahrheit auseinandersetzen. „Unter Betonung der Herausarbeitung der Sichtbarkeit der Dinge als de(s) originären Ziel(s)[19] der bildenden Kunst wird die prinzipielle Bindung der Kunst an das Schöne als πρῶτον ψεῦδος, als Grundirrtum zurückgewiesen."[20] Ist das Schöne nicht „zu schön, um wahr zu sein"? Ist die „nackte Wahrheit" nicht häßlich?[21] Dieser Verdacht wird aus zwei Richtungen angemeldet, einmal theistisch-christlich, sodann antichristlich-materialistisch.

II. Das Denken gegen das Schöne: im Namen Gottes

Wir übergehen jene Infragestellung des Schönen, die aus banausischer Blindheit hervorgeht, also durch ein Denken, daß sich auf Zweckmäßigkeiten borniert.

1. Christologisch wäre hier die Wirkungsgeschichte von 1 Kor 1,18–2,4 über die Torheit des Kreuzes und die Erwählung des Unedlen zu schildern, in Aufnahme von Jes 53,2 über die Unansehnlichkeit des Gottesknechtes.[22] – Doch gibt es auch eine neuplatonisch-theistische Argumentationsweise. Sie fällt eher in die Kompetenz unserer philosophischen Reflexion. Hans Sedlmayr hat sie als „dialektische Bildtheorie" vorgestellt.[23] „Wenn Gott durch schöne Formen gelobt wird, so wird er durch die Gestalt dieser Welt gelobt. Wenn er jedoch durch unähnliche und fremde Gestaltungen gelobt wird, so wird er überweltlich gelobt..." (Hugo v. St. Victor)[24]. Dazu Edgar de Bruyne:

---

[19] Im Original hier der Dativ, dessen (wodurch motivierter?) verbreiteter Fehlbrauch nach „als" geradezu nach einem neuen K. Kraus ruft.

[20] U. Franke zu Konrad Fiedler, im Artikel Kunst/Kunstwerk, in: HWP IV 401.)

[21] So *L. Kolakowski* in seiner Erkenntnistheorie des Striptease: Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, München 1967, 36f; vgl. ähnlich bei Valéry. *Löwith,* 40f u. 54f. Demgegenüber Garance in der Eingangsszene von Carné/Prévert's Film *Les Enfants du Paradis.* (Dazu *L. Oeing-Hanhoff,* In Bildern die Wahrheit über die Liebe, in: StZ 195 [1977] 470–478.)

[22] Vgl. *J. Taubes,* Die Rechtfertigung des Häßlichen in urchristlicher Tradition, in: *H. R. Hauß* (Hrsg.), Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (Poetik und Hermeneutik III), München 1968, 169–185. Dazu der Beitrag des *Hrsg.* über klassische und christliche Rechtfertigung des Häßlichen (143–168) und die Gruppen-Diskussion über christliche Ästhetik (583–609).

[23] Das Problem der Wahrheit (Bild und Wahrheit), in: *ders.,* Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte, Hamburg 1958, 128–139, 130ff.

[24] Im Kommentar zur Hierarchia caelestis des Pseudo-Dionysius, MPL 175, 978. Vgl. *W. Weischedels* Verdikt über „christliche Kunst": „Der als Person den Menschen anredende, jenseitige Gott kann auf keine Weise selber zur Welt werden, es sei denn in der Menschengestalt des Erlösers oder im kultischen Opfer. So kann er sich auch nicht in einem Weltding, wie es das Kunstwerk in einer bestimmten Hinsicht doch ist, darstellen." Die Tiefe im Antlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst, Tübingen 1952, 68.

„Man findet und lobt Gott mehr im Häßlichen als im Schönen: Die Empfindung des Schönen ist irdisch, die des Häßlichen erweckt ein überirdisches Heimweh... Das Häßliche ist schöner als das Schöne selbst."[25] Sedlmayr protestiert energisch gegen diese These. Aber hat sie nicht gute Gründe für sich? Kunst, die die *Idee* der Welt zeigen will (so wird sie in dieser Sicht ja verstanden), sieht sich vor den *Logos* gestellt. Und insofern damit der Mensch zu einem Zentral-Thema wird, wird es innerhalb dessen als besonderer Anspruch der Gottmensch.

Was aber zeigt der Blick in die Geschichte abendländischer Christuskunst?[26] Das erste Jahrtausend gibt eine Fülle von Antworten; von der Humanität des Hellenismus, dem fast mürrischen Ernste im Osten bis zum Schaffen der jungen nordischen Völker. Wollte man den Weg der mittelalterlichen Kunst im graphischen Zeichen darstellen, hätte man wohl zwei Linien gleichzeitig zu ziehen: zwei Diagonalen. Die erste, aufsteigende, meint die wachsende Entfaltung aller Möglichkeiten; Weltentdeckung, Aufstieg aus der rätselvollen Schrift des Zeichens in die Offenheit des Schönen; sie bezeichnet den Gewinn an Wirklichkeit; mit einem Wort: das Bildwerden der Kunst. Die zweite Linie indessen fällt und zeigt darin den Schwund der Einheit, die Verbergung des Urgrundes, den Abstieg aus der Schau des Mysteriums in die Vertrautheit des Gewohnten und Beherrschten, den Verlust an „Durchsichtigkeit"; mit einem Wort: das Bildsterben der Kunst. – Je hüllenloser ein Bild die Idee zu zeigen versucht, desto dichter webt es den Schleier, der es *ist.*

Im Schnittpunkt der Diagonalen der Umschlag; heißt er Chartres? – Wäre nicht von hier aus das XR der Katakomben der gesuchte Friede? Der Verzicht auf das Schöne aus Liebe zur Wahrheit? Der Reichtum der Bilder und Statuen, der Hymnen, Oratorien und der durchkomponierten Fassaden schwindet vor diesem Symbol und seinem gesammelten Schweigen – wie die Pracht auch der festlichsten Liturgie vor der weißen Scheibe des eucharistischen Brots. Man kann den Weg verfolgen: Gott (im Baseler Antependium) – Gott-Mensch (Amiens) – Mensch (Fra Angelico). Dann wird aus dem Jenseitsmenschen der erhabene dieser Welt (Giotto), aus dem erhabenen der große Sinnenmensch (Tizian). An Gottes Stelle tritt das Göttliche, an die Stelle des Herrn das „Sakrale". Das aber ist aus sich selber unbestimmt. Eher dem Dunklen öffnet sich die sich selbst überlassene

[25] *Sedlmayr,* 131 (Études d'Esthétique médiévale II, 1946, 215f).

[26] Das folgende nach: *J. Splett,* Wagnis der Freude. Meditationen zu Worten der Schrift und Zeichen der Kunst, Frankfurt/M. 1975, 64f; gestützt auf einen Lichtbildervortrag: Jesus Christus. Das Zeugnis der abendländischen Kunst. 1. Teil: Bis zum Ausgang des Mittelalters: 2. Teil: Von der Renaissance bis zur Gegenwart, v. *H. Lützeler,* (Msk.-Druck) Erkenschwick 1939.

Schönheit (Raffaels Christusbild in Brescia), gibt schließlich jede Offenheit auf – ob für das Heilige oder Dämonische – und endet in Sentimentalität (Guido Reni) oder in der Alltagsrealität (Jesu Leichnam von Holbein [der Dostojewski so erschüttert hat], Jesus bei Martha von Velasquez). Die „Maler des Ewigen" (Walter Nigg), Michelangelo, Grünewald, El Greco, Rembrandt, sind wie ein letztes Aufflammen, ehe die Kunst sich endgültig der Welt zuwendet, das Herrenbild dem Kitsch überläßt, es sei denn, sie greift es für Genreszenen oder für Darstellungen anomaler Seelenzustände auf.

2. Natürlich muß man die Dinge nicht so sehen. Auch und gerade im Blick auf die Gegenwart nicht[27]. Und die Kirche *hat* sie nicht so gesehen, weder für ihre Liturgie noch für deren „Umfeld". Aber läßt sich von hier aus nicht doch der Ruf nach einem Bilderverbot verstehen? Und nicht nur der Bilder; denn sie haben wir stellvertretend für Schönheit und Kunst überhaupt herausgegriffen.

So aber stehen wir schon bei der christlichen Rede vom Satan als Engel des Lichts und von der Schönheit als Versuchung, gar Sünde. Ästhetischer Idealismus erscheint als Flucht aus der Wirklichkeit der Geschichte. Sind nämlich Mensch und Erde durch den Sündenfall häßlich geworden, dann muß Schönheit eine Täuschung sein: wie an den gotischen Kathedralen bei der schönen Frau Welt, in deren Leib Kröten und Schlangen hausen. Und so denkt man nicht allein im Mittelalter. Unter Berufung auf Joseph de Maistre hat auch Charles Baudelaire aus der Erbsündenlehre die Häßlichkeit des Irdischen gefolgert[28]. Dann aber wäre Schönheit nicht bloß Außenansicht, Vorwand, sondern Lüge. – Diese mag zunächst nur einfache Verstellung sein. Doch kann sie auch – und dem gilt Sedlmayrs Textabschnitt über das „diabolische Bild" – sich als ausdrücklicher, offenbarer Gegenentwurf präsentieren: in der Proklamation des Nächtigen und Häßlichen *als* des Schönen[29]. Das geht über die nihilistisch ironische Leugnung des Unterschieds von schön und häßlich hinaus[30]. Franz von Baader nennt drei Weisen, „Poesie und Bildnerei zu würdigen und zu treiben": die meisten tun es zu Vergnügen und Bildung; so-

[27] Ihr gilt *Niggs* zweiter Band des Doppelwerks *„Maler des Ewigen,* Zürich/Stuttgart I², II 1961. Des weiteren sei es mit drei Titeln genug: *H. Schade,* Gestaltloses Christentum? Perspektiven zum Thema Kirche und Kunst, Aschaffenburg 1971; *W. Schmied* (Hrsg.) Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jhs., Stuttgart 1980, *H. Schwebel,* Das Christusbild in der bildenden Kunst der Gegenwart. Textband. Gießen 1980.

[28] *M. H. Abrams,* Coleridge, Baudelaire, and modernist Poets, in: *W. Iser* (Hrsg.), Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne (Poetik und Hermeneutik II), München 1966, 113–143, 121f.

[29] *Sedlmayr,* 136ff. Vgl. *F. Kaufmann,* Das Reich des Schönen. Bausteine zu einer Philosophie der Kunst, Stuttgart 1960, 362–385: „Dr. Fausti Wehklag", 386–393: Von der weißen und der schwarzen Magie der Kunst. *Th. Haecker,* Vergil, Schönheit. Metaphysik des Fühlens, München 1967, 211–226: Die Schönheit des Bösen.

[30] *Sedlmayr,* 132–136. Hegel hat das an den Brüdern Schlegel bekämpft: SW 12,99–104.

dann wenige im „ernsten, wahrhaft religiösen Sinn, nämlich um – nicht ohne Geburtswehen – das Brautkleid der himmlischen Sophia ihrerseits auszuwirken; wieder andere endlich und gleichfalls wenige – um den schwarzen Schleier der Hekate auszuwirken. Denn nicht die bloß frivole Poesie und Bildnerei steht der religiösen direkt entgegen, sondern eine wahrhaft infernale oder dämonische“[31].

Das reicht tiefer als die vielzitierte Formel Walter Benjamins von der Ästhetisierung der Politik im Faschismus[32]. Hier wird nicht das Moralische, mit unmenschlichen Konsequenzen, ästhetisch genommen, sondern ausdrücklich das widermoralisch Unmenschliche als solches. – Man mag fragen, was derlei solle und woran es sich belegen lasse. Identifizierungen sind stets eine gefährliche Sache. Immerhin war es ein André Gide, der erklärt hat: „Drei Pflöcke spannen den Webstuhl, auf dem jedes Kunstwerk entsteht: Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens.“[33] So wird offenbar bestätigt, was Léon Bloy mit alttestamentlicher Strenge verkündet: „Die Kunst sitzt von allem Anfang an als Parasit auf der Haut der ersten Schlange. Von dieser Herkunft hat sie ihren ungeheuren Stolz und ihre verführerische Macht. Sie ist sich selbst genug wie ein Gott . . . sie sträubt sich anzubeten und zu gehorchen . . . Sie kann sich bereitfinden, aus dem Überfluß ihres Prunkes an Tempel oder Paläste Almosen zu spenden . . ., aber darüber hinaus wäre es ungebührlich, ihr Augenmerk zu verlangen.“[34]

III. Das Denken gegen das Schöne: im Blick auf das Leid

Gerade mit dem Topos „Erbsünde“ indes läßt sich das Nein zum Schönen auch aus der Gegenrichtung begründen. Liegt nämlich die Welt im argen, dann ist Schönheit verboten, weil zynisch. Hierher gehören Brechts Zeilen vom „Gespräch über Bäume“ wie Adornos Wort über Gedichte nach Auschwitz[35]. Das Schöne bestimmt sich nach Thomas durch die drei Momente Ganzheit oder Vollkommenheit, gebotene Stimmigkeit oder Zusammenklang und schließlich claritas, also Helligkeit, Deutlichkeit, Aufglanz[36]. Wie aber, wenn das, was da

[31] SW *(Hoffmann* 1853), Aalen 1963, IV 219 (Über eine bleibende und universelle Geisterscheinung hienieden, 1833).

[32] Ges. Schr. (wa), Frankfurt 1980, I.2, 508 (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit). – Seine eigene Gegenposition ist im übrigen kaum weniger gefährlich, wonach, „dialektisch“ selbstverständlich, gilt: „Ein Werk, das die richtige Tendenz aufweist, muß notwendig jede sonstige Qualität aufweisen“ II.2, 684 (Der Autor als Produzent).

[33] Zitiert bei *P. Régamey,* Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert, Graz–Wien–Köln 1954, 90.

[34] *L. Bloy,* Der beständige Zeuge Gottes, Salzburg 1953, 125f.

[35] *B. Brecht,* An die Nachgeborenen, GW in 20 Bden, Frankfurt 1967, 9,722f. – *Th. W. Adorno,* Ges. Schr., Frankfurt 1973ff, 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft, 30.

[36] STh I 39,8.

als Ordnung aufglänzt, nur nach Wunsch und Willen (oder „Geprägtsein") des Gestalt(seh)enden eine solche ist? Wenn es einfach lebenerhaltender Selbstbetrug des Schauenden wäre? Etwa in dem Sinn, wie Paul Wazlawick vorführt, daß es absolut wahllose Zahlenreihen „nicht gibt und nicht geben kann". Bzw. andersherum: „die Reihe 0123456789 ist genau so geordnet oder zufällig wie jede andere Kombination der Ziffern unseres Dezimalsystems; lediglich unsere willkürliche Entscheidung darüber, was als Ordnung (beziehungsweise als Unordnung) zu gelten habe, läßt sie als voll geordnet erscheinen – nur ist uns dies nicht notwendigerweise bewußt, und wir glauben, es mit einer Eigenschaft der objektiven Wirklichkeit zu tun zu haben."[37]

Im Blick auf unser Thema legt es sich nahe, diese Frage am Denken eines Dichters zu erörtern. Sie bildet offenbar das Thema im Spätwerk Günter Eichs. Peter Horst Neumann charakterisiert es mit dem Stichwort „Ordnung der Anarchie".[38] Einen Schlüsseltext sieht er (85f, 203) in dem Gedicht (von 1962) *zum Beispiel*[39]:

> . . . die Frage
> nach einer Enzyklopädie
> und eine Interjektion
> als Antwort.

Was sich hier andeutet, die Erhebung des Alphabets zum Prinzip der Weltordnung (91), wird 1966 in einem der ersten *Maulwurf*-ähnlichen Prosatexte erreicht: „Alphabetismus als Lebensphilosophie" (94). Der Text *Hilpert* (I 294–298) beginnt mit dem Satz: „Hilperts Glaube an das Alphabet verhalf ihm zu der Entdeckung, daß auf die Erbsünde die Erbswurst folgt . . . Wir haben uns alle, Hilpert, meine Familie und ich, für das Alphabet entschieden. Da sind die Zusammenhänge eindeutig und nachweisbar, ohne alles Irrationale." Damit wird „Ordnung und Anarchie für identisch erklärt. Die Reihenfolge der Buchstaben impliziert keine Skala der Werte, sie ist die in den Rang einer Ordnung erhobene Beliebigkeit. Eine zweckvolle Ordnung: sie ermöglicht Registratur ohne Sinn, und Sinnlosigkeit ist die Voraussetzung ihrer Zweckmäßigkeit" (Neumann 99). Enzyklopädische Ansammlung also, und als Antwort „Ach und O" als „zwei Gedichte, die jeder versteht" (Eich I 364), Gedichte, die – als Gedichte – aus Hoffnungsverlust „närrisch geworden" sind (Neumann 134, 148). Was dahintersteht, hat Eich in einem Interview 1971 ausgesprochen: „Heute akzeptiere ich die Natur nicht mehr: wenn sie auch unabänderlich ist. Ich bin gegen das Einverständnis der Dinge in der Schöp-

[37] *P. Wazlawick*, Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn. Täuschung. Verstehen, München [7]1980, 69.

[38] *P. H. Neumann*, Die Rettung der Poesie im Unsinn. Der Anarchist Günter Eich, Stuttgart 1981, bes. 90ff.

[39] *G. Eich*, Ges. Werke, Frankfurt 1973, I 130.

fung. Es ist immer der gleiche Gedankengang: ‚das Nichtmehreinverstandensein'" (IV 415).[40]

Unter den „Formeln" (I 269), von Eich nicht aufgenommenen, z. T. gestrichenen Worten, findet sich: „Gast bei der Hochzeit der Gottanbeterin". Vor dem Hintergrund seines frühen Bekenntnisses: „Daß es darauf ankommt, daß alles Geschriebene sich der Theologie nähert" (IV 439), werden die Hinweise aus dem Hörspiel *Man bittet zu läuten* sprechend, wo Gottesanbeterin und Schlupfwespe als Argumente für sein Nein zur Welt erscheinen (III 1365f, 1368). Beinahe wörtlich nimmt das, sozusagen im Klartext, der Maulwurf *Hausgenossen* auf: „Mutter Natur" kommt dort, „mit blutverschmiertem Mund, und zeigt mir ihr neues Modell. Alles zweigeteilt, sagt sie, ein Stilprinzip, Männchen und Weibchen. Fällt dir nichts besseres ein, frage ich. Tu nicht so, alter Junge, sagt sie. Hier die Gottesanbeterin. Während sein Hinterleib sie begattet, frißt sie seinen Vorderleib. Pfui Teufel, Mama, sage ich, du bist unappetitlich. Aber die Sonnenuntergänge, kichert sie" (I 312).

IV. Schönheit als Denkaufgabe: Rätsel

Der „Mutter Natur" gesellt Eich in seinem Prosagedicht den „Vater Staat" zu. Auf die hiermit angesprochene gesellschaftliche Dimension stellt Theodor W. Adorno ab. Die Stelle der Gottesanbeterin nimmt bei ihm Auschwitz ein. Alle Kultur, „samt der dringlichen Kritik daran", sei seither „Müll"[41]. „Wer für die Erhaltung der radikal schuldigen und schäbigen Kultur plädiert, macht sich zum Helfershelfer, während, wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei befördert, als welche die Kultur sich enthüllte. Nicht einmal Schweigen kommt aus dem Zirkel heraus" (360). So ist auch für Adorno Absurdität eine Grundkategorie. Aber, statt auf Eich auf Beckett bezogen (auf sein *Endspiel* wies ja eben das Wort „Müll" schon hin), schreibt er von dessen Stücken, was sich auch über die Maulwürfe sagen ließe: „Wahrhaft eines der Rätsel von Kunst, und Zeugnis der Gewalt ihrer Logizität ist, daß jegliche radikale Konsequenz, auch die absurd genannte, in Sinn-Ähnlichem terminiert."[42] Ihre Absurditäten entlarven die Leerheit isolierter Existenz(ial)philosophie. „Kindische Albernheit tritt als Gehalt der Philosophie hervor, die zur Tautologie, zur begrifflichen Verdoppelung der Existenz degeneriert, welche sie zu begreifen vorhatte".[43] Aber sie sind nicht Philosophie,

[40] Vgl. König Midas' Nachwort für den geschundenen Marsyas gegen die „Bosheit", den Terror der „faden Harmonie" Apolls: I 338f.

[41] Ges. Schr. 6: Neg. Dialektik, 359.

[42] Ges. Schr. 7: Ästhet. Theorie, 231.

[43] Versuch, das Endspiel zu verstehen: Noten zur Literatur II, Frankfurt/M. 1961, 195.

sondern Werke. Und so deutet ihre pure Existenz darauf, „daß das Nichtseiende sein könnte. Die Wirklichkeit der Kunstwerke zeugt für die Möglichkeit des Möglichen" (7, 200).

Dem von Eich genannten Sonnenuntergang erwidert – positiven Sinnes – hier das Feuerwerk: „apparition κατ'ἐξοχήν: empirisch Erscheinendes, befreit von der Last der Empirie als einer der Dauer, Himmelszeichen und hergestellt in eins, Menetekel, aufblitzende und vergehende Schrift, die doch nicht ihrer Bedeutung nach sich lesen läßt" (7, 125). Aufgang, „Erscheinung und nicht Abbild" (7, 130), darin „das Mögliche die eigene Unmöglichkeit überfliegt".[44] „Die Kunstwerke haben ihre Autorität daran, daß sie zur Reflexion nötigen, woher sie, Figuren des Seienden und unfähig, Nichtseiendes ins Dasein zu zitieren, dessen überwältigendes Bild werden könnten, wäre nicht doch das Nichtseiende an sich selber" (7, 129).

Die gegenseitige Infragestellung von Schönheit und Denken wird damit, als solche, für das Werk wie für das Denken zum Indiz für ihren Ernst und ihren Rang. Kunstwerke geben ein Versprechen; ja, sie sind ein solches. Und dies wesentlich – wie anders? – als Erinnerung (7, 204).[45] – Erinnerung woran? Ernst Blochs bekannte Antwort nennt, was „allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat".[46] Von Horkheimer-Adornos *Dialektik der Aufklärung* wird es gegen den Totalitarismus (damals war es der Hitlers) im Blick auf die Juden formuliert: „Gleichgültig wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen, ihr Bild, als das des Überwundenen, trägt die Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muß: des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos."[47]

Wegen solcher „Rettung des Scheins" in seiner dialektischen Spannung zum (noch?) nichtwirklichen Möglichen hat man Adorno vorgehalten, nicht modern zu sein.[48] Doch er besteht auf Erfahrung und – im Widerspruch zu Wazlawicks These von der puren Subjektivität der Ordnung – auf der Realität dessen, was uns betrifft. Das gilt vom Finster-Übermächtigenden: „Nicht die Seele wird in die Natur verlegt, wie der Psychologismus glauben macht; Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden" (DA 21). Es gilt ihm

[44] Noten zur Literatur I, Frankfurt/M. 1958, 97 (Rede über Lyrik und Gesellschaft).

[45] Ist doch umgekehrt „alle Verdinglichung ... ein Vergessen": Über Walter Benjamin, Frankfurt 1970, 159.

[46] Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe (WA), Frankfurt 1977, 5, 1628.

[47] Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (= DA), Frankfurt 1969, 208f.

[48] *K. Sauerland,* Einführung in die Ästhetik Adornos, Berlin–New York 1979. 153. *Th. Baumeister/J. Kulenkampff:* „Romantik mit dem schlechten Gewissen der Reflexion." Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos „Ästhetischer Theorie", in: Neue Hefte f. Philosophie 5 (Anm. 1) 74–104, 102.

auch für die Schönheit in der Natur, die darum hier – nach Hegel – wiederum Gewicht erhält (7, 99ff). „Je mehr Subjekt die Betrachtung [ins Werk, das Schöne] hineinsteckt, desto glücklicher wird das Subjekt selbstvergessen der Objektivität inne" (7, 396)[49]. Diese Objektivität darf freilich nicht zu schlicht klassisch verstanden werden. „Keine Schönheit kann heute der Frage mehr ausweichen, ob sie denn auch schön sei" (7, 347). Adorno spricht vom „Gestank der himmlischen Rosen". – Sie darf sich nicht etwa als l'art pour l'art in bloßen Gegensatz zur häßlichen Wirklichkeit setzen (352), als Verschönung des Lebens ohne dessen Veränderung" (382). Andererseits, in welcher Form auch immer, gehört zur Kunst: Hinweis auf das, was schön sei, Hinweis auf Frieden (383). Dies gewiß heute in Aufnahme des Häßlichen; doch „in der Absorption des Häßlichen ist Schönheit kräftig genug, durch ihren Widerspruch sich zu erweitern (407).[50] – So aber scheint hier Friede auf, weil Schönheit nicht machbar ist, so daß der Mensch im Umgang damit dem Zwang der Kausalitäten entkommt (410): „Schönheit ist der Exodus dessen, was im Reich der Zwecke sich objektivierte, aus diesem" (428).

Es kann nicht darum gehen, daß man sich geschmäcklerisch die Sonnenuntergänge heraussucht, um gegebenenfalls zu erörtern, ob sich das Ganze ihretwegen lohne. Es gilt vielmehr, deren Botschaft zu

---

[49] Ebd. 397: „Die Schwermut des Abends ist nicht die Stimmung dessen, der sie fühlt, aber sie ergreift nur den, der so sehr sich differenziert hat, so sehr Subjekt wurde, daß er nicht blind ist gegen sie." – Siehe phänomenologisch über die Objektivität der Schönheit *D. v. Hildebrand*, Ästhetik I, Ges. Werke V, Stuttgart–Berlin u. a. 1977, Kap. 1.

[50] Es ist ja diese Kraft, deren Fehlen zum Kitsch führt – womit er jedoch nicht auf bloße Schwäche reduziert werden soll (sowenig wie andere Formen der Lüge). Dies jedenfalls bei dem qualifizierten Kitschbegriff, der nicht ein Stil-Niveau, sondern die Einstellung meint. Vgl. *J. Splett*, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt/M. 1978, 187–190; *L. Giesz*, Phänomenologie des Kitsches, München ²1971. Zur Etymologie des Wortes siehe *O. F. Best*, Das verbotene Glück. Kitsch und Freiheit in der deutschen Literatur, München 1978, 209–222. Aus der Position emanzipativer Soziologie attackiert Best die „elitäre" und „elitistische" Verwerfung des Kitsches durch Broch, Egenter, Deschner, Killy und Giesz (226–243). Die Herleitung der verwendeten Prädikate aus Mystik und Pietismus (236ff) beweist indes wenig, zumal die Perversion des Genusses (des Augustinischen „frui") zu ipsistischer Genüßlichkeit die ästhetische wie die religiöse Erfahrung bedroht. Gewiß läßt sich fragen, ob ein rigoroses Kitsch-Verdikt nicht Ursache und Wirkung verwechsele: „Nicht Kitsch schafft die Unfreiheit, sondern Unfreiheit den Kitsch. Als Quasi-Erlösung" (239). Doch eine taugliche Antwort liegt jenseits dieser schlichten Antithese. Dazu bedarf es freilich einer Anthropologie der Freiheit, die sich nicht auf die soziologische Perspektive borniert. Sie wird sich nicht mit Benjamnins Definition zufrieden geben, Kitsch sei „die Seite, die das Ding dem Traum zukehrt" (241: Ges. Schr. [Anm. 32] II 2, 620 [Traumkitsch], weil es relevant verschiedene Weisen von Traum und Traumzukehr gibt. Im Hinblick auf den meisten Kaufhaus-Kitsch mag hochmoralische Empörung verfehlt, also eine „Humanisierung" des Kitschbegriffs „längst fällig" sein (242): zum Ernst des Humanen, auch und gerade angesichts der Schönheit, gehört jedoch die Frage nach dem Gewilltsein des Menschen zur Wahrheit, biblisch gesprochen: nach der Lauterkeit seines Auges (Mt 6,22).

hören.[51] Darum streitet Adorno gegen den Abschied oder die Verabschiedung der Kunst und verwirft den momentanen Lustgewinn aus Entsublimierung (473). Indes: „Die unstillbare Sehnsucht angesichts des Schönen . . . ist die Sehnsucht nach der Erfüllung des Versprochenen" (128). Eben darin gründet ja das Zusammengehören von Schönheit und Denken, daß nicht im Wohlgefallen des Betrachters, sondern in dieser Verheißung das Werk seine Mitte besitzt. Nicht als hätte das Denken es in Aussagen zu übersetzen. „Die Sprache, wie sie vorphilosophisch die ästhetische Erfahrung beschreibt, sagt mit Grund, einer verstünde etwas von Kunst, nicht, er verstünde Kunst . . . Prototypisch dafür ist, vor den anderen Künsten, die Musik, ganz Rätsel und ganz evident zugleich. Es ist nicht zu lösen, nur seine Gestalt zu dechiffrieren, und eben das ist an der Philosophie der Kunst" (185). Zu solchem Rätsel aber wird Kunst, „weil sie erscheint, als hätte sie gelöst, was am Dasein Rätsel ist" (191). So spricht aus ihrem An-Blick wortlose Verheißung. Hier aber ist nun für Adorno „der Fleck der Lüge von Kunst [und Schönheit überhaupt] nicht wegzureiben; nichts bürgt dafür, daß sie ihr objektives Versprechen halte" (129). Und zuletzt meint ihre Rätselhaftigkeit diese Frage. „Ob die Verheißung Täuschung ist, das ist das Rätsel" (193).

V. Sphinx ohne Rätsel: autonomer Schein

1. Das Rätsel ist für Adorno grundsätzlich unlösbar. „Jedes Kunstwerk ist ein Vexierbild, nur derart, daß es beim Vexieren bleibt, bei der prästabilierten Niederlage des Betrachters" (7, 184). Die Frage nach seiner Wahrheit erhält keinen Bescheid. „Die letzte Auskunft diskursiven Denkens bleibt das Tabu über der Antwort" (7, 193). Schweigt aber derart das Werk bzw. die Schönheit, wie beredt auch immer, sagen sie also nichts, dann wird verständlich, daß Praktiker sie auch im wertenden Wortsinn für nichts-sagend erklären, oder gar ausdrücklich zur Lüge. Oder, dies die andere Möglichkeit, man glaubt ihre Botschaft doch auf den Begriff bringen zu können, „hin und her pendelnd zwischen einem vagen Anspruch auf privates Glück und den gesellschaftlichen Perfektibilitätsansprüchen" (Karl Heinz Bohrer).[52] – Läßt freilich die Einlösung solcher Versprechen auf sich warten, dann wird auch am Ende dieses Wegs der Lügenvorwurf gegen Kunst und Schönheit laut.

Wider diese Gefahr der Aufhebung von Kunst, „sei sie nun politisch-moralisch, surrealistisch-zerstörerisch oder utopisch-sentimen-

[51] Vgl. *Adornos* Bemerkung über die „schönen Stellen" in den großen Werken: „Wer in der Musik mit den Ohren nach schönen Stellen jagt, ist ein Dilettant; wer aber schöne Stellen, die in einem Gebilde variierende Dichte von Erfindung und Faktur nicht wahrzunehmen vermag, ist taub" (7, 449).

[52] Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt/M. 1981, 94 (Der Irrtum des Don Quixote. Das Problem der ästhetischen Grenze).

tal" (95), bietet sich die These ihrer Autonomie an, d. h. der Versuch einer ästhetischen Grenzziehung, die Schönheit und Wahrheit strikt scheidet. „Sphinx ohne Rätsel", in einer Erzählung Oscar Wildes das Urteil über Lady Alroy, beschreibt auch seine Sicht von Schönheit und Kunst: „Die Schönheit ist das Symbol der Symbole. Die Schönheit offenbart alles, weil sie nichts ausdrückt ... Das ist der Grund, warum die Musik der vollkommene Typ der Kunst ist."[53]

Sein eleganter Ästhetizismus weist auf jenen Denker zurück, der neben Kant und Schelling schon eingangs genannt worden ist: auf Friedrich Nietzsche und seine „offensive Trennung des ‚Schein'-Begriffs vom Wahrheits-Begriff".[54] Nietzsche hat seinen Begriff von „Schein", in verwandelnder Aufnahme Schopenhauers, an der griechischen Tragödie erarbeitet. – In der Freude am Traum entdeckt er eine „inbrünstige Sehnsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein" überhaupt,[55] und zwar des „ewig Leidenden", des Weltgrunds selbst, der sich diese „Urbegierde" (39) zunächst schon in dem erfüllt, was wir empirische Realität nennen. So ist der Traum bereits ein „Schein des Scheins", und entsprechend das Schöne der Kunst. Nietzsche zeigt es am zweigeteilten Bild von Raffaels *Verklärung:* in der unteren Bildhälfte der notvolle „Widerschein des ewigen Widerspruchs, des Vaters der Dinge", und daraus „steigt nun, wie ein ambrosischer Duft, eine visionsgleiche neue Scheinwelt empor" (ebd).

Es ist ein Schein; aber nicht so, daß die Wirklichkeit durch ihn erscheint – oder hinter ihm sich verbirgt, sondern derart, daß sie in ihn als ihr „Sublimat" sich aufgelöst hat. Und das nicht als private Leistung eines ästhetischen Subjekts. „Insofern ... das Subjekt Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden, durch das hindurch das eine wahrhaft seiende Subjekt seine Erlösung im Scheine feiert" (47). Diese Erlösung geschieht also durch das „Depotenzieren des [als Leben erfahrenen] Scheins zum [schönen] Schein [der Kunst]" (39). So aber läßt sich, will man diese „ästhetische Metaphysik" (43) auf den Begriff bringen, sagen, Schönheit als Schein sei die Erfahrung des Nichtseins des (scheinbar) Seienden: Erlösung darum, weil Dasein Leiden bedeutet. Wenn demnach die Schönheit von Unsterblichkeit träumt, oder zumindest von einem langen seligen Leben: „das Allerschlimmste sei für sie, bald zu sterben, das Zweitschlimmste, überhaupt einmal zu sterben" (36), so gilt eben dies nur für die (Götter-)Gestalten des Scheins des Scheines. Den Menschen sagt der weise Silen, das Beste sei, nicht geboren zu sein, das zweitbeste, bald zu sterben (35).

[53] Der Kritiker als Künstler, in: Werke in zwei Bden *(Gruenter),* München 1970, I 452ff, 485 u. 487.
[54] *K. H. Bohrer,* 113 (Ästhetik und Historismus: Nietzsches Begriff des „Scheins").
[55] SW (KStA) 1, 38.

Wieder hat uns das Schöne zum Theodizeeproblem geführt, und Nietzsche sieht dessen einzige Lösung darin, daß wir unsererseits Kunstwerke des Weltschöpfers sind – „denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt" (47). Das aber sagt in Wahrheit, die einzige Rechtfertigung der Welt bestehe darin, daß sie nicht wirklich ist (sondern nur Schein). Als Vorstufe zu jenem „Atheismus ad maiorem Dei gloriam"[56], wonach Gottes einzige Entschuldigung in seinem Nichtsein bestünde. Macht das aber wirklich den „ästhetischen ‚Mehrwert'"[57], passender gesagt: die Festlichkeit des Schönen verständlich?

2. Tatsächlich ist diese Konzeption, wie Nietzsche selbst sagt, nicht zu denken, als theoretisch wißbar, nur – ästhetisch – zu leben (47); denn eben dieser Schein *ist* ja (wirklich). Er ist bei aller „Autonomie" nicht von der Wahrheit zu trennen, etwa in der Spannung jener beiden Nachlaß-Worte: „Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen" – und (zerreißend gespannt in sich selbst): „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte."[58] Darum scheint es konsequent, wenn Nietzsche die Schönheit schließlich als „Maske" bezeichnet.[59] Verbirgt eine Maske nicht etwas? Eben dieses Etwas: das „Grauen", will Nietzsche für vergangen erklären. Das Maskenhafte versteht er „wie das schöne Gesicht einer geistlosen Frau" (ebd.). Doch ich wiederhole die gestellte Frage: Erklärt dies die *Festlichkeit* des Schönen und der Kunst? Woher beträfen sie uns dann derart? „Die Wahrheiten der Metaphysik sind die Wahrheiten der Masken", schreibt Oscar Wilde[60]. Ist ihre Wahrheit wirklich nichts oder nur die des „Nichts" (dahinter)? – „Einen Pinsel eintauchen und mit etwas Braun, Grün und Schwarz ein Instrument entstehen lassen, in dem Zweck sich als Mittel, Tiefe sich als Oberfläche anschaut . . ."[61] Wird man zuletzt nicht Nietzsche mehr gerecht, wenn

[56] Wie Odo Marquard „das gern nennt[t]", z. B.: Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, in: *B. Bien* (Hrsg.) Die Frage nach dem Glück, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 93–111, 97.

[57] *Bohrer*, 125, 138.

[58] WzM 822, 493; SW (KStA) 13, 500 (16[40],7); 11, 506 (34 [253]. Extremkonsequenz dieser Sicht ist dann die Bejahung des zuvor Erlittenen. Die ästhetische Rechtfertigung der Welt schlägt in die Selbstrechtfertigung des Ästhetischen um: „Die Kunst und nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben [. . .] als die Erlösung des Leidenden – als Weg zu Zuständen, wo das Leiden gewollt, verklärt, vergöttlicht wird." WzM 858 II: SW 13,521 (17[3]). „Kunst ist wesentlich Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins . . . [. . . .] Es gibt keine pessimistische Kunst . . . Die Kunst bejaht. Hiob bejaht." Und zwar, so dekretiert *Nietzsche*, aus Machtinstinkt, wie auch das Häßliche gezeigt werde „aus Lust an diesem Häßlichen". WzM 821: SW 13, 24 (14[47]).

[59] Menschliches, Allzumenschliches I 218: KStA 2, 178f.

[60] *Gruenter* I 558.

[61] *A. Fabri*, Der rote Faden. Essays, München 1958, 112 (Der Kunst einen Sinn erfinden). Vgl. dazu *Adorno* (7, 283) über das „smarte Geschwätz von der Oberflächlichkeit aus Tiefe".

man Nr. 40 aus *Jenseits von Gut und Böse* ernst nimmt: „Alles, was tief ist, liebt die Maske . . .“?[62] So daß hier doch – gerade im Sich-Verhüllen – etwas *erschiene?* (Diese Dialektik ist ja die alles Erscheinens.)

„Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne“, heißt es bei Martin Heidegger.[63] Auch für ihn ist dieses Scheinen nicht nur nicht das Platonisch-Hegelsche Erscheinen der Idee (vielmehr des Dargestellten selbst und alles Seienden, das darin als es selber aufgeht), es hat zuletzt auch hier keinen Genetiv mehr bei sich. Das heißt, es steht eigentlich nicht mehr als Erscheinen irgendeines Erscheinenden im Blick (so sehr es das als Erscheinen stets auch ist), sondern als es selbst, als solches: „Unverborgenheit als solche“ (ebd.). Im Kunstwerk erscheint also nicht nur das Seiende in seinem Eigensein und seiner vielfachen Bezüglichkeit, sondern zuvor und eigentlich erscheint dessen Erscheinen als solches. Dies Erscheinen aber kann seinerseits nicht als Erscheinendes erscheinen, sondern nur, indem es (anderes) erscheinen läßt. Und das Eigene der Kunst ist es, dieses Aufgehen (des Seienden), das – in unterschiedlicher Weise – überall geschieht, wo etwas wird und da ist, *als* Aufgehen „ins Werk zu fügen“. Als Aufgehen, das heißt: als Aufgehen-gelassen-Werden (Entborgenwerden), und das heißt nochmals: als Aufgehen-Lassen (Entbergen).

Dabei hat die Dichtung „eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste“, weil „die Sprache jenes Geschehen ist, in dem für den Menschen überhaupt erst Seiendes als Seiendes sich erschließt“ (60f). Sie läßt sozusagen diesen stummen Vor-gang hörbar werden. Mit einem schönen, tragenden Wort nennt Heidegger das dichterische Sprechen das „Geläut der Stille“[64]. „Indem wir das Gedicht hören, denken wir dem Dichten nach. Auf solche Weise *ist:* Dichten und Denken“.[65] – Der Dichter aber „nennt das Heilige“[66]. Soll nun indes *gedacht* werden, was der Dichter sagt und der Künstler ins Werk setzt, dann geht es Heidegger in immer neuem Bemühen darum, das Ereignis des Aufgangs als solches festzuhalten und es vor jeder „metaphysischen“ Festlegung zu bewahren, also darum, die Genetiv-Freiheit von Schein und Erscheinen zu verteidigen. Sie sind nicht „Phantom“, sondern „Epiphanie“; doch Epiphanie an sich und als solche, Aufgehen seiner (des Aufgehens) selbst.[67]

[62] SW (KStA) 5, 57f. – Und die Tiefe hinter dem forcierten Ja wäre das Leiden am Leben?

[63] Der Ursprung des Kunstwerkes: Holzwege, Frankfurt/M. 1950, 7–68, 44.

[64] Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1965, 9–33 (Die Sprache), 31.

[65] Das Wort: ebd. 217–238, 237.

[66] Nachwort zu „Was ist Metaphysik“: Wegmarken, Frankfurt/M. 1967, 99–108, 107; vgl. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M. 1951, bes. 47ff („Wie wenn am Feiertage . . .“); *J. Splett,* Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, Freiburg–München 1971, 132–186 u. 234–242.

[67] *M. Heidegger,* in: *E. Staiger,* Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte, München [4]1977, 40. (Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger.)

Ist es von hier aus mehr als ein kleiner klärender Schritt, wenn man die Maske ihrerseits zum „Eigentlichen" erhebt (wie beispielsweise eine marmorne antike Maske zum selber „blickenden" Kunstwerk)? – Heinz Robert Schlette hat das an Camus gezeigt:[68] „Es gibt Tage, an denen die Welt lügt, Tage an denen sie die Wahrheit sagt. Heute abend sagt sie die Wahrheit – und mit welch eindringlicher und trauriger Schönheit". – „Die Welt ist schön, und darin liegt alles beschlossen. Ihre große Wahrheit, die sie geduldig lehrt, lautet, daß der Geist nichts ist und nichts das Herz. Und daß der Stein, den die Sonne erwärmt, oder die Zypresse, die der wolkenlose Himmel übergroß erscheinen läßt, die einzige Welt abstecken, in der ‚recht haben' einen Sinn gewinnt: die Natur ohne Menschen. Diese Welt vernichtet mich."[69] Und doch notiert Albert Camus: „Schönheit, neben der Freiheit meine größte Sorge" (189). Wie, wenn beides sich zuletzt als eines zeigte?

VI. „Die Hoffnung gegen das Ideal": Wahr-traum als „Angeld"

1. Nicht als sollte Schönheit damit doch zu „eigentlich" etwas anderem erklärt werden, als sie ist. „Hier sind wir in der denkbar banalsten und bequemsten und primitivsten Form Identitätsphilosophen. Wir sagen: Schönheit ist Schönheit. Ehe das nicht zugegeben ist, lassen wir uns überhaupt auf nichts anderes ein" (Theodor Haecker).[70] Doch eben als Schönheit ist sie ein rätselvolles Versprechen. Man hat immer wieder gesagt, sie sei mehr. In der Tat: „Jedes authentische Werk schlägt auch die Lösung seines unlösbaren Rätsels vor".[71] Doch welche Rätsel vermag Kunst zu lösen? Um sogleich eins der bedrängendsten zu nennen: Unbestreitbar ist die Schönheit niemals stärker als der Tod. Es doch behaupten wäre schlechte Romantik – und die endet konsequent bei der Flucht in die Schönheit des Todes.[72] Daher ja der Ausweg, als Rechtfertigung statt dessen den Schein als Schein anzubieten. Man sieht, Vorsicht ist am Platze, auch einem so eindrucksvollen Text wie der Erklärung Helmut Kuhns gegenüber: „Poetisches Lob ist eine Errungenschaft. Die größte Errungenschaft besteht darin, die Stimme der Affirmation durchzuhalten angesichts des Leidens. Und Leiden in dem vollen menschlichen Sinn des Wortes ist Schmerz, der mit Schuld gepaart ist, aber ohne daß die Partnerschaft zu einem gerechten Gleichgewicht werden könnte. Dichtung erringt diesen Triumph dadurch, daß sie das Leiden in sich aufnimmt

[68] Der Christ und die Erfahrung des Schönen, in: *ders.*, Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1970, 217–243, 226ff.
[69] Tagebuch Mai 1935–Februar 1942, Reinbek 1963, 38, 59.
[70] a.a.O. (Anm. 29) 218f.
[71] *Adorno* 7, 192.
[72] Vgl. *M. Praz*, Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik, München 1963.

– Tränen, Herzenspein, Gewissensnot und Verzweiflung, die ganze Angst dieses unseres Lebens, besiegt aber und versöhnt. Wie das vollbracht werden kann – dies zu verstehen, ist der Dichter selbst im allgemeinen unfähig. Nur als Dichter vollbringt er, wonach die Metaphysik umsonst strebt: eine überzeugende Theodizee."[73]

Der Ruf zur Vorsicht besagt nicht schon Widerspruch. Doch er läßt fragen, was der genaue Sinn des indikativischen Perfekts „besiegt, versöhnt" sei. Adorno sieht die wesentliche Fraglichkeit der Kunstwerke in dem Zugleich von „Säkularisierung" und Fortwirken magischen Zaubers (7,87 u. 93): „Kunst bleibt übrig nach dem Verlust dessen an ihr, was einmal magische... Funktion ausüben sollte" (192). Sie bewirkt nicht mehr, was sie verheißt. Goethe notiert 1792 in Münster: „Das Schöne ist nicht sowohl leistend als versprechend."[74] Ist es *nur* ein Versprechen? Also ein leeres? Oder dürfte man an seine Einlösung denken? So daß Werk und Schönheit schließlich doch gerechtfertigt würden. Gewiß nicht, Helmut Kuhn hat recht, metaphysisch. Ebensowenig freilich, hier hat Nietzsche unrecht, rein ästhetisch (sei es im Sinn der Tragödienschrift [97], sei es im Sinn von Anm. 58). Und welche Gewähr bietet es, wenn nach Heidegger die Werke „Orte" sind, „an denen ein Gott erscheint... aus denen die Götter entflohen sind, Orte, an denen das Erscheinen des Göttlichen lange zögert"?[75] – Sollte es überhaupt eine Rechtfertigung geben können, dann müßte sie religiös sein. Hier ist die Auslassung aus dem letzten Adorno-Zitat nachzutragen; der volle Text heißt: „was einmal magische, dann kultische Funktion ausüben sollte". Der Kult fällt ihm also nicht (wie das Register nahelegt) mit der Magie zusammen. Dessen Amt ist vielmehr der Lobpreis (die „Rühmung" – H. Kuhn). So aber wäre das indikativische Perfekt von „besiegt und versöhnt" als die Sprache kultisch prophetischer Vorwegnahme zu lesen.

Wir wollen auch jetzt nicht aus der philosophischen Besinnung in dogmatische Theologie überwechseln. Es geht darum, das Schöne zu denken. Oder sagen wir: zu denken, was es dem Erblickenden zu denken gibt. Und zu denken gibt – auf das betreffendste – sein rätselhaftes Zugleich von überzeugender Verheißung und Schweigen auf die Frage nach dessen Legitimation. Im Namen der Schönheit „als Schönheit" diese Frage zu untersagen, führt entweder in die Fluchtwelt des Kitsches (Anm. 50) oder in antihumanen Ästhetizismus: zur „Mitleidlosigkeit Leonardo da Vincis beim Betrachten angstverzerrter Todeskandidaten, die schon an das ästhetische Programm des englischen Theoretikers Ruskin, des Anregers von Proust, erinnert,

[73] Schriften zur Ästhetik, München 1966, 257 (Dichten heißt Rühmen).
[74] Campagne in Frankreich; Nov. 1792, Hamb. Ausg. 10, 339.
[75] Die Kunst und der Raum, St. Gallen 1969, 9.

sich beim Anblick eines Sterbenden nicht vom künstlerisch Relevanten ablenken zu lassen".[76]

2. Statt also einer Entscheidung die Vorlage einer Alternative: entweder ist der Schein des Schönen *Anschein,* sei es als nachleuchtendes Erinnern, lebensdienliche Illusion, scheinbare Lebenspause, Flucht- oder Wunschtraum oder dämonische Täuschung – oder er ist *Vorschein.* Wird ‚Vorschein' so dem Anschein als solchem entgegengesetzt, dann darf er selbstverständlich nicht als vorhergehender Anschein gedacht werden (als bloßes Gegenstück zum „Nachbild"), also nicht als Hinweis auf ein noch ganz Ausstehendes, sondern er ist gemeint als eine erste, anfängliche *Anwesenheit* des Erhofften. Das allein würde die eigentümliche *Ziel*seligkeit in der Verheißungserfahrung des Schönen begründen.

„Schönheit, die auch von der Religion nicht mehr geliebt und gehegt wird und die doch, wie eine Maske von deren Antlitz gehoben, darunter Züge freilegt, die für die Menschen undeutbar zu werden drohen. Schönheit, an die wir nicht mehr zu glauben wagen, aus der wir einen Schein gemacht haben, um sie leichter loswerden zu können, Schönheit, die (wie sich heute weist) mindestens ebensoviel Mut und Entscheidungskraft für sich fordert wie Wahrheit und Gutheit, und die sich von den beiden Schwestern nicht trennen und vertreiben läßt, ohne in geheimnisvoller Rache beide mit sich fortzuziehen" (Hans Urs von Balthasar).[77] Sie bereits für das Ziel zu nehmen, ist das fatale Mißverständnis, das sie selber nahelegt. Das rechtfertigt Adornos Sorge vor dem Affirmativen als Ideologie am Kunstwerk (ihr Korrektiv liegt darin, daß es keine vollkommenen Werke gibt – 7, 283). Doch indem er, aller Gegenideologie zum Trotz, der Wahrheit im Schönen die Ehre gibt (7, 419–423), kann er schreiben: „Aux sots je préfère les fous. Narretei ist Wahrheit in der Gestalt, mit der die Menschen geschlagen werden, sobald sie inmitten des Unwahren nicht von ihr ablassen. Noch auf ihren höchsten Erhebungen ist

---

[76] *K. H. Bohrer,* 100. – Siehe etwa Monets Bekenntnis gegenüber Georges Clemenceau zum Bild seiner Frau Camille auf dem Totenbett, z. B. *H. Scrépel,* Monet, Paris u. Spadem 1974, zu Nr. 3. Vgl. *G. Busch,* Claude Monet „Camille". „Die Dame im grünen Kleid". Vom Realismus zum Impressionismus (Siemens-Stiftung, Themen XXXI), München 1981, 35–40.

[77] „Wer bei ihrem Namen die Lippen schürzt, als sei sie das Zierstück einer bürgerlichen Vergangenheit, von dem kann man sicher sein, daß er – heimlich oder offen zugestanden – schon nicht mehr beten und bald nicht mehr lieben kann." Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I. Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 16. In der Erfahrung des Schönen soll ja die noch nicht schöne Realität mitnichten vergessen werden; sie wird hier vielmehr im doppelten Sinne „gerichtet": in ihrem Haß und ihrer Häßlichkeit verurteilt und zugleich bejahend „ausgerichtet" auf ihr wahres Wesen. Diese Doppelfunktion wird wohl selten ausgewogen erfüllt. Zu Zeiten steht im Vordergrund die „Idealisierung", gegenwärtig eher die Kritik. (Vgl. *G. Rombold,* Kunst – Protest und Verheißung. Eine Anthropologie der Kunst, Linz 1976.) Beides verbindet sich im Programm *Hoffnung.*

Kunst Schein; den Schein aber, ihr Unwiderstehliches, empfängt sie vom Scheinlosen" (6, 396).

Es wäre nicht recht, diesen Satz hier als Adornos letzten stehen zu lassen; gab er doch nicht minder jener Wahrheit die Ehre, die er allenthalben als die unserer Zeitlage sah: „Die Situation schärft sich zu der Frage, ob Kunst nach dem Sturz der Theologie und ohne eine jede überhaupt möglich sei". Bleibt sie dies nun, dann in der Zweideutigkeit, „ob die Möglichkeit genuines Zeugnis des Perennierenden von Theologie sei oder Widerschein des perennierenden Bannes" (7, 403f). Dann aber ist auch jener Satz nicht der letzte, wonach Kunst „das Versprechen des Glücks [ist], das gebrochen wird" (7, 205). Er gilt gewiß im Blick auf das Glück *durch* Kunst. Offen jedoch muß bleiben, ob ihr Versprechen nicht von anderswoher eingelöst werde. „Die Hoffnung wider das Ideal", heißt es bei Georges Braque.[78] Daß die Hoffnung solchen „Vorscheins" nicht, gemäß Ernst Bloch, dadurch zur „docta spes" wird, daß sie sich materialistisch auf die bisherige Natur- und Menschengeschichte bezieht, dürfte bei nüchterner Betrachtung klar sein (muß sie doch gerade glauben, daß sich „alles, alles wenden" könne).[79]

3. Wenn nun auf die herausgearbeitete Alternative der christliche Philosoph seine Antwort vorlegt, dann auch dies nicht als pures Bekenntnis, sondern immerhin mit dem Hinweis auf die Erfahrung *befreiender* statt bannender Erfahrung des Schönen[80]; anders gesagt, mit der These, daß auf jeden Fall die entgegengesetzte Antwort (also das Votum für „Anschein"), aber wohl auch eine bleibende Urteilsenthaltung, *dem Anruf des Schönen nicht entsprächen.*

Léon Bloy hat geschrieben: „Wenn eine christliche Kunst existierte, dann müßte man sagen, daß es eine offene Tür zum verlorenen Paradies gäbe und daß folglich die Ursünde und das ganze Christentum nur sinnloses Geschwätz wären."[81] Ich erwidere darauf: In der christlichen Kunst (wobei wir „christlich" jetzt so offen verstehen wollen wie in Tertullians berühmter Rede von der „anima naturaliter christiana"[82], also durchaus im Sinn „natürlicher Theologie"), ja, in der Schönheit überhaupt, hat sich tatsächlich eine Tür zum Paradiese aufgetan. Nur daß dadurch weder Schuld noch Leid noch Tod noch der Prostest gegen sie und das Angebot ihrer realen Überwindung

[78] L'espoir contre l'idéal: Braque, die Malerei und wir. Erinnerungen und Gespräche mit dem Künstler, gesammelt v. *D. Vallier.* Worte und Gedanken v. G. Braque, ausgewählt aus „Der Tag und die Nacht", Basel 1968, 56.

[79] Vgl. Ges. Ausg. 15, 196ff (Allegorischer Vor-Schein in der Kunst ohne Illusion); Logikum/Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins: 13, 212ff. Siehe *J. Splett,* Docta spes. Zu Ernst Blochs Ontologie des Noch-nicht-Seins, in: ThPh 44 (1969) 383–394.

[80] Vgl. grundsätzlich: Der Mensch ist Person (Anm. 50), bes. Kap. 1: Mit-Menschlichkeit aus dem Glauben.

[81] *Bloy* (Anm. 34) 123.

[82] Apologeticum 17.

zum Geschwätz werden. Diese Tür öffnet sich nämlich erst nur den Augen, gleich jener Tür, von der der Seher auf Patmos berichtet (Offb 4,1). Traum – um auch diesen Zugang Nietzsches aufzunehmen –, aber wahr. Wie die biblischen Träume: eines Ezechiel, der die Befreiung ansagt (Ez 37), oder eines Jakob: „Wirklich, der Herr ist an diesem Ort, und ich wußte es nicht" (Gen 28,16). „Lampe an düsterem Ort, bis der Morgenstern aufgeht" (2 Petr 1,19). Sie ist nicht der Stern; doch grüßt in ihrem Schein das eine Licht; so nicht nur Unterpfand, sondern schon Angeld, vor-läufiger Anbeginn. Die Lampe ist nicht der Morgenstern selbst, erst recht nicht der Tag. Wer sie dafür hielte, verriete die Hoffnung. Und erhellt obendrein nicht erst sie die Düsterkeit des Ortes, über den man sich vielleicht sonst Illusionen machte (Anm. 77)? Ohne Bild: die Hoffnung ist – gerade christlich gesprochen – mitnichten wohlfeil. Sie ist auch und besonders in den großen Werken strikten Sinnes „Hoffnung wider Hoffnung" (Röm 4,19): gegen jede Zuversicht auf eigenes Vermögen Hoffnung auf Gnade.

Auch darum erschöpft das Schöne das Wesen der Kunst nicht. Das Schöne in der Natur zeigt an Pflanze, Tier oder Landschaft, im Meeresglanz oder am Sternenhimmel in wie selbstverständlichem Hervorgang (φύσις) diese Verheißung; die Kunst kann all das – in den verschiedensten Weisen der μίμησις – evozieren – und bleibt derart hinter der Natur zurück: der Mensch kann das Schöne nicht *machen.* Es muß sich ihm geben. Andererseits reicht die Kunst über das Naturhafte hinaus: im mimetischen Wollen, in ihrem „eschatologischen" *Bewußtsein.* Mit H. R. Schlette gesagt. „Die Kunst steht unter einem höheren Anspruch als dem, schön zu sein."[83] Ihre Hoffnung geht jedoch nicht aus blindem Umschlag und Übersprung hervor, sondern aus Erfahrung: aus der erfahrenen Gnade der Schönheit (und – über deren Fraglichkeit hinaus, wie gesagt – der Gnade jeder Sinnerfahrung, vor allem jener der Liebe, schließlich in all dem der Gnade des Gottes und Vaters Jesu Christi.)[84].

VII. End-gültige Schau

Die Wahrheit aber, deren Sieg diese Hoffnung erwartet, und die im eschatologischen Vor-Schein des Schönen von Natur und Werk

[83] *Schlette* (Anm. 68) 243. Vgl. *H. Kuhn,* Das Sein und das Gute, München 1962, 413: „Die nach-klassizistische Ästhetik, die bisher noch in Ansätzen und Fragmenten besteht, wird wohl daran tun, von dem Telos und Wesen der Kunst, der Erzeugung von Schönheit, mit jener Zurückhaltung zu sprechen, mit der wir in der praktischen Theologie den Begriff der Gnade anwenden." Eben weil sie nicht im heutigen Sinne des Wortes „produziert" werden kann (Der Mensch als Bildner: die Ontogenese der Kunst).

[84] Vgl. *K. Rahner,* Über die Erfahrung der Gnade, in: Schriften z. Theologie III, Einsiedeln 1956 u. ö., 105–109; auch in: *ders.,* Alltägliche Dinge, Einsiedeln 1964 u. ö.; *J. Splett,* Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg–München ²1978, 46–88.

sich anzeigt, lebt ihrerseits keineswegs „jenseits" der Schönheit. Das muß wenigstens in Andeutung gesagt sein. – Nicht bloß in der Schöpfung wird, dieser Verheißung zufolge, „alles neu", so daß die Tränen enden (Offb 21,4f). All das geschieht ja, weil nun unverstellt Gott selber da ist (Offb 21,3). Was dann eigentlich aufgeht, ist nach dem Zeugnis des Glaubens die – immer zu spät geliebte – Schönheit selbst, „Schönheit, ewig alt und ewig neu" (Augustinus).[85] – Das „quae visa placent" (mit seiner Vertiefung – Anm. 1) findet seine volleWahrheit in der „visio beatifica". Das Antlitz dieser „Herrlichkeit" jedoch ist, österlich verklärt, der Mensch vom Kreuz[86], ja der Sohn aus dem Tode-Nichts des Karsamstags. Damit ist Schönheit endgültig nicht mehr als eine abgedrungene Antwort auf die „formfordernde Gewalt des Nichts" (G. Benn)[87] zu verstehen, auch nicht als errungener Sieg über es oder als empfangener Trost für dessen Durchleiden; sondern umgekehrt ist es die Schönheit selber, die gleichsam das Nichts erheischt, nämlich als ihre Fülle und Erfüllung (πλήρωμα) vorbehaltloses (Sich-)Lassen, Ledig-, Freiwerden als κένωσις.[88]

Ist nicht dies die eigentliche verborgene Lockung der Schönheit (die Camus – Anm. 69 – nur als Verwerfung zu deuten vermochte und die die „schwarze Romantik" – Anm. 72 – als Lockung des Nichts mißverstand)? Das Schmerzliche an ihr wie jenes, durch das sie den Menschen tiefer schmerzhaft beseligt?[89] – Das letzte Wort

[85] Conf. II 27, 38.

[86] *P. Claudel,* Der Kreuzweg, 11. Station (Ges. Werke I: Gedichte, Heidelberg-Einsiedeln 1963, 296): „Im Himmel ist nichts mehr zu suchen mit falschen Propheten und Narren,/Dieser Gott ist mir genug, zwischen vier Nägeln am Sparren." Die Einzelausgabe *(K. M. Faßbinder,* Paderborn ⁹1952) enthält die Anmerkung (S. 31): „Dies richtet sich gegen die Leute, die den Himmel mit ihren Einbildungen bevölkern. Ich glaube nur an einen Gott, der zu unserer Betrachtung genau angeheftet ist an vier Nägel, so wie man eine amtliche Bekanntmachung anheftet oder eine Landkarte (P. Claudel)."

[87] *Benn* (Anm. 14) I 1002 (Akademierede).

[88] *H. U. v. Balthasar,* Herrlichkeit III 2, II: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 504: „Das Ja zum Leiden und zur Nacht erhält in dieser (nachösterlichen) Sicht seine letzte Begründung aus der Christologie: aus einem Ja des Sohnes zum Willen des Vaters, das nur in der Freude und nicht mit Seufzern gesprochen worden sein kann." Vgl. *ders.,* die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Einsiedeln 1972, 131–146: Die Freude und das Kreuz.

[89] So daß die erdrückende Fülle widersprüchlicher Erfahrungen, welche „enzyklopädisch" nicht zu bewältigen war, sich nun wahrhaft in ein „Ach und O" löst, eines, das – jenseits der Qual der Tellereisen (Eich I 364) – überwältigte Seligkeit ausdrückt: angesichts der Offenbarung jenes A und O (Offb 1,8), das auch in dieser seiner „Lästerung" (Ijob 34,7) Günter Eich ja mit-, nein: eigentlich gemeint hat – obzwar, den Texten zufolge, ohne Ijobs End-Erfahrung (42,5) und ohne eine Hoffnung darauf; kann sie doch im Ernst tatsächlich nur christologisch gerechtfertigt werden (vgl. Anm. 80). Dafür aber, daß dies geschieht und über die grundsätzliche theologische Einsicht (Anm. 88) hinaus auch so erfahren werden kann, sei aus der Fülle der Zeugnisse (von Apg 5,41 an) hier nur ein Beispiel genannt: *S. Kierkegaards* Tagebucheintragung X^4 A 596 (Sommer 1852) über die „Seligkeit" und den Lobgesang des als „Zimt" im Gericht oder als Farbtupfer im Gesamtbild(!) Verwendeten. „Der Vogel auf dem Zweig, die Lilie auf dem Felde, der Hirsch im Wald, der Fisch im Meer, unzählige Scharen von frohen Menschen jubeln: Gott ist die Liebe. Aber drunten, gleichsam alle diese Soprane

soll die Dichtung behalten, indem es eine Dichterin erhält: Marie Luise Kaschnitz[90].

Lang ist die Zeit, da wir uns keinen Vers machen können
Da die geheimnisvolle Entsprechung mißlingt.
(Singt doch, sagen sie, singt.)
Doch erst, wenn die Netze zum Grunde des Meeres gesunken
Kommen die Fische, spielen um unser Boot,
Erst wenn von unseren Tauben, den beringten
Keine mehr heimkehrt, kommt die große fremde
Graue, den Ölzweig im Schnabel.

---

tragend, wie die Baßstimme es tut, tönt das De Profundis der Geopferten: Gott ist Liebe." Tagebücher, 5. Bd., Düsseldorf–Köln 1974, 94f (von *W. Lowrie* an den Schluß seiner Biographie gestellt: Das Leben Sören Kierkegaards, Düsseldorf–Köln 1955, 230f). – Vielleicht glaubt man das nicht nachvollziehen zu können; doch sollte man sich eben dann solchen Texten nicht vorschnell psychologisierend entziehen. – Die Rechtfertigung jedoch, auf die sie sich stützen, bürgt schließlich auch für das aus sich heraus „offene" Versprechen des Schönen und für seine nicht risikolose Einladung zur Selbsthingabe (vgl. *J. Splett,* Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt/M. 1976, 81–95: Glück im Selbstvergessen). – *M. Heidegger,* Die Kunst und der Raum (Anm. 75), 12: „Wiederum kann uns die Sprache einen Wink geben. Im Zeitwort „leeren" spricht das „Lesen" im ursprünglichen Sinne des Versammelns ... Das Glas leeren heißt: Es als das Fassende in sein Freigewordenes versammeln ..."

[90] Überallnie. Ausgewählte Gedichte 1928–1965, München 1969, 167 (Stadtrundfahrt X).

ThPh 57 (1982) 413–424

Das „Schöne" im Denken des Thomas von Aquin

Von Ludger Müller

I. Fragestellung

Zur Thematik des Schönen bei Thomas von Aquin sind in den letzten Jahren drei umfangreiche Arbeiten erschienen und man sollte annehmen können, daß diese wohl alle wesentlichen Aspekte der recht eng begrenzten Thematik erfaßt haben. Vor allem die Dissertation von Francis J. Kovach [1] erhebt den Anspruch, alle Belegstellen zum Thema „Schönheit" bei Thomas von Aquin gesammelt und einer genetischen und systematischen Analyse unterworfen zu haben. So wird auch besonders die Gründlichkeit, mit der Kovach die 665 Belegstellen für das Wortfeld von „pulchrum" in den Schriften des Thomas gesammelt und bearbeitet hat, in den Besprechungen zu dieser Arbeit lobend hervorgehoben [2]. Demgegenüber verzichtet die Dissertation von Winfried Czapiewski darauf, „mit philologischer Exaktheit alle Aussagen über das pulchrum bei Thomas zu sammeln" [3], und legt nur solche Texte zugrunde, die das Thema ausdrücklich behandeln. Durch eine systematische Analyse wird aber dennoch versucht, „die *ganze* Lehre des Thomas über das pulchrum zu erfassen" [4]. Den bei weitem höchsten Anspruch aber erhebt die Habilitationsschrift von Günther Pöltner. Dieser stellt sich die Aufgabe, „die Erfahrung der Schönheit als des ursprünglichen Sinnes von Sein so weit zu entfalten, daß sie als der Ursprung sichtbar wird, aus dem das Denken des Thomas lebt" [5]. Diesem Anspruch scheint Pöltners Darstellung nach Ansicht der Rezensenten auch zu entsprechen, so daß diesem Buch ein besonderer Rang unter den philosophischen Neuerscheinungen der letzten Jahre zuzukommen scheint [6]. „Hier scheint zum ersten Mal der große Wurf gelungen." [7]

Der These, daß das Schöne den Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin darstelle, widerspricht aber zunächst die „äußerliche" Feststellung, daß „die Schönheit im Ganzen der thomistischen Denkbemühung keineswegs eine zentrale Stelle einnimmt" [8]. Das Schöne wird von Thomas noch nicht einmal „in geschlossenem Zusammenhang" thematisiert [9]. Wenn das Schöne aber dennoch den Ursprung seines Denkens darstellt, so muß es sich hier um einen bei Thomas selbst nicht entfalteten Gedanken handeln [10], dessen Entdeckung allerdings eine „echte Überraschung" [11] bedeutete. Die Entdeckung eines dem Autor unbewußten Gedankens, der dennoch sein Denken fundamental prägt, ist nun keineswegs ausgeschlossen, doch stellt dies etwas so Außergewöhnliches

---

[1] *F. J. Kovach,* Die Ästhetik des Thomas von Aquin. Eine genetische und systematische Analyse, Berlin 1961.

[2] Vgl. *E. Syndicus,* Rezension zu F. J. Kovach, Die Ästhetik des Thomas von Aquin, in: Schol. 37 (1962) 453; vgl. auch *W. Czapiewski,* Das Schöne bei Thomas von Aquin, Freiburg-Basel-Wien 1964, 134–154: Nachwort (zu Kovach), bes. 152.

[3] *Czapiewski,* 5.

[4] Ebd.

[5] *G. Pöltner,* Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin, Wien-Freiburg-Basel 1978, 17.

[6] Vgl. *G. Scherer,* Rezension zu G. Pöltner, in: ZPhF 34 (1980) 686–689, hier: 689; *A. K. Wucherer-Huldenfeld,* Rezension zu G. Pöltner, in: PhJ 87 (1980) 421–423.

[7] *W. Czapiewski,* Rezension zu G. Pöltner, in: SJP 23/24 (1978/79) 330–334, hier: 330.

[8] *Pöltner,* 9.

[9] Vgl. *Czapiewski,* 15.

[10] Vgl. *Pöltner,* 25.

[11] *Wucherer-Huldenfeld,* 422.

dar, daß eine Prüfung dieser Entdeckung wohl gerechtfertigt erscheint. Die hier vorliegende Untersuchung geht davon aus, daß das Denken des Thomas – als „scholastisches" Denken – in einem besonderen Schulzusammenhang steht, aus dem heraus es auch verstanden werden muß. Wenn das Individuelle seines Denkens gefunden werden soll – und nur dies kann eigentlich das „Ursprüngliche" sein –, so muß es „erst aus der Fülle des ‚Schulmäßigen' hervorgehoben werden, durch das es sich vermittelt"[12]. Gerade die philosophiegeschichtliche – oder, wenn man so will: ideengeschichtliche – Vermittlung des Gedankens der Schönheit, wie er bei Thomas begegnet, ist aber in den oben genannten Arbeiten zu diesem Thema (von einem Kapitel bei Czapiewski abgesehen[13]) kaum berücksichtigt worden[14]. Es liegt also nahe, die Ergebnisse der Arbeiten von Kovach, Czapiewski und Pöltner zu überprüfen, indem sie vor allem mit der (unmittelbaren) Herkunft des Begriffs des Schönen bei Thomas konfrontiert werden. Entscheidend ist dabei die Frage, was dieser aus der ihm vorliegenden Schultradition übernommen, und vor allem, was er ihr hinzugefügt, davon weggelassen und daran geändert hat, weil sich darin in besonderer Weise sein eigenes Denken zeigt. Um die Bedeutsamkeit des Begriffs der Schönheit für das gesamte philosophisch-theologische Denken des Thomas zu erkennen, wird aber auch darauf zu achten sein, an welchen Stellen in seinem Werk dieser Begriff ausführlich und ausdrücklich behandelt wird, also welcher literarische Ort ihm zukommt; dies hat aber auch Hinweisfunktion für den sachlichen Zusammenhang, in den dieser Gedanke bei Thomas gestellt wird.

Die Entwicklung des Begriffs des Schönen geschieht vor allem im Kommentar des Aquinaten zu der Schrift des Pseudo-Dionysius Areopagita „De Divinis nominibus"[15], und auch, wo schon im Sentenzen-Kommentar über das Schöne gehandelt wird, zieht Thomas die Stelle bei Dionysius heran, in deren Zusammenhang er im später entstandenen Dionysius-Kommentar das Schöne behandelt, und versteht die Aussage des Dionysius ebenso wie dort[16]. Zu der Schrift „De Divinis nominibus" gibt es aber auch einen Kommentar Alberts des Großen[17], und wir wissen, daß Thomas im Studium Generale der Dominikaner in Köln bei Albert die Auslegung dieser Schrift gehört hatte[18]. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist sogar die Mitschrift des Thomas zu dieser Vorlesung im Autograph erhalten[19]. Wer das Individuelle und Ursprüngliche des Thomas von Aquin in bezug auf das Schöne darstellen will, kann daher von historisch recht si-

---

[12] *W. Kluxen*, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, hrsg. v. Joseph Speck, Göttingen 1972, 177–220, hier: 180.

[13] Vgl. *Czapiewski*, 69–85.

[14] Kovach hat nachträglich die Frage der Abhängigkeit des Thomas von Ps.-Dionysius Areopagita behandelt: Der Einfluß der Schrift „De divinis nominibus" auf die Schönheitsphilosophie des Thomas von Aquin, in: AGPh 63 (1981) 150–166.

[15] S. Thomae Aquinatis in librum Beati Dionysii de Divinis nominibus expositio, ed. Ceslaus Pera, Taurini–Romae 1950, bes. IV, 5–6 (S. 113 bis 119, Nr. 333–367).

[16] S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, ed. P. Mandonnet, tom. I, Paris 1929, bes. I Sent. II, 1 (S. 722–726); s. auch unten S. 415. Auch *Kovach* stellt in seiner neuerlichen Untersuchung einen durchgehenden Einfluß des Dionysius auf die Aussagen des Thomas über das Schöne fest; Der Einfluß der Schrift „De divinis nominibus", (Anm. 14) 166.

[17] Alberti Magni Super Dionysium De Divinis nominibus, ed. Paulus Simon = Opera Omnia (Editio Coloniensis) XXXVII, 1, Monasterii Westfalorum 1972.

[18] Vgl. *P. Simon*, Prolegomena, ebd. VI mit Anm. 2; *Kovach*, Der Einfluß der Schrift „De divinis nominibus" 150 f.; *H. Scheeben*, Albert der Große und Thomas von Aquino in Köln, in: Thomas von Aquin, Bd. I: Chronologie und Werkanalyse, hrsg. v. Klaus Bernath, Darmstadt 1978, 87–94; vgl. z. B. auch: Wilhelm. von Tocco, Vita S. Thomae Aquinatis, cap. 3, in: Acta SS, Martii, tom. I, Parisiis-Romae 1865, 661 A.

[19] Vgl. *G. Théry*, L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca nazionale de Naples, in: AFP 1 (1931) 15–86, bes. 72; *A. Dondaine*, Secrétaires de Saint Thomas, Roma 1956, 19 f, 259 f.; *Simon*, Prolegomena VI–VII. VIII mit Anm. 2.

cheren Grundlagen ausgehen und vor allem auf Unterschiede zwischen der Kommentierung des Areopagiten durch Albert und Thomas achten, die wohl als bewußte Lehrverschiedenheiten angesehen werden können.

II. Der Begriffsgehalt des Schönen

Eine zentrale Bestimmung des Begriffsgehalts des Schönen bei Thomas steht in seinem Kommentar zu „De Divinis nominibus" und wird so auch in der Summa Theologiae zitiert; sie lautet: „Und worin der Begriff der Schönheit besteht, zeigt er (scil. Dionysius), indem er hinzufügt, daß Gott die Schönheit vermittelt, sofern er Ursprung von Übereinstimmung (consonantia) und Klarheit in allem ist." [20] Ähnlich hieß es schon im Sentenzen-Kommentar [21]. Aus dem Text des Dionysius hebt Thomas zwei Elemente hervor, die den Begriff der Schönheit ausmachen: „consonantia" und „claritas". Den Begriff „consonantia" versteht er – ebenso wie Albertus Magnus [22] – im Sinne von „Proportion". Es stellt sich aber die Frage, ob diese beiden Begriffs-Elemente zur Charakterisierung des Schönen ausreichen. Thomas gibt „keine formelle Definition für das Wesen der Schönheit" [23], sondern nennt zu seiner Beschreibung verschiedene Elemente, nämlich: „dispositio", „commensuratio", „ordo", „consonantia", „proportio", „harmonia" [24], sowie: „figura", „forma", „integritas et perfectio", „magnitudo", „decus" [25], und: „claritas", „color" und „splendor" [26]. Ist also der Umstand, daß an der Stelle, die eben zur Bestimmung des Begriffsgehaltes des Schönen „zentral" genannt wurde, nur die beiden Elemente „consonantia" (bzw. „proportio") und „claritas" genannt werden, nur durch den kommentierten Text bedingt? Ist dies überhaupt eine zentrale Stelle zum Verständnis des Schönen, oder muß zu dieser Aussage noch etwas hinzugefügt werden? Dieser Verdacht scheint dadurch bekräftigt zu werden, daß Thomas an einer anderen Stelle – in der Summa Theologiae, also in einer „selbständigen" Schrift – ausdrücklich drei Elemente der Schönheit nennt: „Denn zur Schönheit wird dreierlei gefordert: zuerst nämlich Unversehrtheit oder Vollkommenheit – was nämlich gemindert ist, ist schon dadurch entstellt (turpe) – und geforderte Proportion oder Übereinstimmung (consonantia), und wiederum Klarheit. Daher sagt man von dem, was eine glänzende Farbe hat, daß es schön sei." [27] Wenn man von diesem Text ausgeht, müssen drei Begriffs-Elemente der Schönheit genannt werden: perfectio, proportio und claritas [28]; die anderen eben genannten Bezeichnungen werden von Thomas nur vereinzelt zur Umschreibung des Schönen herangezogen. Den Unterschied zwischen der Bestimmung der Begriffs-Elemente des Schönen im Dionysius-Kommentar und in der Summa Theologiae könnte man dann so erklären, daß Thomas in seinem Kommentar zu „De

[20] Thomas, DN IV, 5 (113, Nr. 339 Pera): Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, inquantum est causa consonantiae et claritatis in omnibus.

[21] Thomas, I Sent. XXXI, 2a. 1c. (724 Mandonnet).

[22] Albert, DN IV, 76 (185, 52 Simon); wohl im Anschluß an die Paraphrase des Thomas von Vercelli: Extractio, cap. IV, in: Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopagite, tom. I, o. O. (Bruges) 1937, 683, 197 f.; vgl. 683, 183.

[23] *Kovach*, 104.

[24] Vgl. *Czapiewski*, 43–46.

[25] Vgl. ebd. 47.

[26] Vgl. ebd. 47–55; vgl. zum Ganzen noch die Aufzählung bei *Kovach* 105, Anm. 8.

[27] Thomas, Summa Theologiae I, 39 a. 8c: Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

[28] So: *Kovach*, 106–145; *Pöltner*, 175–190; vgl. auch den Überblick bei *Czapiewski*, 53, Anm. 152.

Divinis nominibus" noch die einzelnen Elemente seiner „Schönheits-Lehre" sammelt. „In der STh legt dann Thomas seine reife Schönheits-Lehre vor." [29] Ähnlich ließe sich dann auch erklären, daß Thomas im Sentenzen-Kommentar noch das Element der Größe des Schönen genannt hatte: „Zu diesen beiden (scil. consonantia und claritas) fügt der Philosoph noch ein drittes hinzu, wenn er sagt, daß es Schönheit nur in großen Körpern gebe" [30]. Die Größe deutet er im folgenden als Vollkommenheit um [31], und so könnte man hier den Fundort für das dritte Element sehen, das er in der „reifen Schönheits-Lehre" der Summa Theologiae zu den von Dionysius übernommenen hinzufügt.

Nun findet sich aber in der Summa Theologiae auch eine Stelle, an der zur Beschreibung der Schönheit nur die beiden Elemente „Klarheit" und „Proportion" genannt werden: „Wie man aus den Worten des Dionysius, De Divinis nominibus, IV. Kap. entnehmen kann, kommen zum Begriff des Schönen (pulchrum sive decorum) Klarheit und geforderte Proportion zusammen; denn er sagt, daß Gott schön genannt wird ‚als die Ursache von Übereinstimmung und Klarheit des Alls'." [32] Diese Aussage zitiert er einige Seiten weiter nochmals: „Die Schönheit besteht, wie oben gesagt wurde, in einer gewissen Klarheit und der geforderten Proportion." [33] Diese Zitate der oben als für das Verständnis des Schönen zentral genannten Stelle aus „De Divinis nominibus" geschehen aber ohne äußere Veranlassung – wie sie im Dionysius-Kommentar durch die Textgebundenheit gegeben ist – und so können diese Stellen mit dem gleichen Recht für die eigene Ansicht des Thomas in Anspruch genommen werden wie die eben genannten. Der Umstand, daß Thomas an einer Stelle zwei, an einer anderen aber drei Elemente zur Beschreibung des Schönen heranzieht, läßt sich also nicht mit einem Gedanken-Fortschritt erklären, da Thomas in derselben Schrift unterschiedlich viele Begriffs-Elemente des Schönen anführt. Hat er nun an der einen Stelle ein Element weggelassen, das eigentlich bei der Beschreibung des Schönen genannt werden müßte, oder hat er an der anderen Stelle etwas hinzugefügt bzw. ausdrücklich genannt, das in den beiden anderen Elementen sachlich enthalten ist?

Der Zusammenhang der hier herangezogenen Stellen zeigt: in der Summa Theologiae I q. 39 geht es – ebenso wie im Sentenzen-Kommentar I dist. 31 q. 2 a. 1 – um das Appropriationsproblem, also um die Frage, ob man zutreffende Wesensaussagen über die Personen in der Trinität machen kann; es geht hier nicht um das Schöne selbst. Um dieses aber – genauer gesagt, um eine bestimmte Art der Schönheit: die Schönheit der Seele – geht es an den beiden anderen Stellen in der Summa Theologiae. Es ist daher die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß Thomas an den zuerst genannten Stellen „aus Gründen, die außerhalb der pulchrum-Problematik und mehr in (trinitäts-) theologischen Absichten liegen, eine Dreiheit der Elemente vorzuziehen geneigt sein könnte" [34]. Wenn in der Trinitätslehre im Anschluß an Hilarius von Poitiers [35] dem

[29] *W. P. Eckert,* Der Glanz des Schönen und seine Unerfüllbarkeit im Bilde. Gedanken zu einer Theologie der Kunst des heiligen Thomas von Aquino, in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte, hrsg. v. Willehad Paul Eckert, Mainz 1974, 229–244, hier: 230.

[30] Thomas, I Sent. XXXI, 2 a 1 c. (724 Mandonnet).

[31] Vgl. ebd.: et ita etiam habet magnitudinem quae consistit in perfectione divinae naturae. Vgl. *Czapiewski,* 52. 60.

[32] Thomas, STh II–II, 145, a. 2 c.: Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, 4 cap. De div. nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et proportio: dicit enim quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa.

[33] Thomas, STh II–II, 180, a. 3 ad 3: Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione.

[34] *Czapiewski,* 53, Anm. 152; Hinzufügung in Klammern von mir.

[35] Hilarius, De trinitate II § 1 (CCL 62, 38, 21–22 Smulders); vgl. auch Augustinus, De trinitate VI, 10 (CCL 50, 241, 1–16 Mountain).

Sohn die Bezeichnung „species" oder „imago" beigelegt wird, was für Thomas dekkungsgleich mit „pulchritudo" ist [36], so kann das Element der Vollkommenheit hier so ausgelegt werden, daß „der Sohn in sich wahrhaft und vollkommen im Besitz der Natur des Vaters ist" [37]. Das Element der Vollkommenheit braucht also nicht ausdrücklich zur Erfassung des Begriffs des Schönen genannt zu werden, so daß nichts dagegen spricht, den oben zitierten Text aus dem Dionysius-Kommentar des Thomas als eine zentrale Aussage über das Schöne anzusehen. Dennoch aber stellt sich die Frage, wie die Vollkommenheit des Schönen sich zu den anderen Begriffs-Elementen „proportio" und „claritas" verhält.

Czapiewski beantwortet diese Frage so, daß die „perfectio oder integritas sachlich in der harmonia enthalten" ist [38]. „Die Definition des perfectum: id, cui ‚nihil deest ... eorum quae ad ipsum pertinent' besagt ja das Fehlen jeglichen die Natur des Seienden verunstaltenden Mangels." [39] Dies wird schon dadurch deutlich, daß als mit „perfectio" austauschbarer Begriff „integritas" verwendet wird [40]. „Ein solcher Mangel würde aber auch die Harmonie des Seienden stören in demselben Maße, wie er die perfectio mindert. Somit ist in der Harmonie die perfectio enthalten. Der Unterschied zwischen diesen beiden rührt daher, daß die harmonia denselben Sachverhalt, den die perfectio bezeichnet, unter dem Gesichtspunkt der Ordnung, Struktur ins Auge faßt." [41] Dagegen ist aber zu bemerken, daß auch die „claritas" die Vollkommenheit des Schönen voraussetzt, denn es ist wohl nicht denkbar, daß etwas, dem die geforderte Vollkommenheit fehlt, von Klarheit „überstrahlt" wird. Man wird also sagen müssen, daß sowohl Proportion als auch Klarheit die Vollkommenheit voraussetzen. Es stellt sich also nochmals die Frage nach dem Zusammenhang dieser drei Elemente. Dazu gibt uns die Überschrift über den betreffenden Abschnitt des Dionysius-Kommentars des Aquinaten einen Hinweis, denn es wird hier über das Schöne gehandelt, „sofern es zum Guten gehört" [42]. Das Schöne ist real identisch mit dem Guten [43], und zwar, „weil sowohl ‚claritas' als auch ‚consonantia' im Begriff des Guten enthalten sind" [44]. Während bei seinem Lehrer Albert eben diese Elemente die formale Verschiedenheit von Gutem und Schönem begründen [45], bezeichnen sie bei Thomas gerade deren Einheit. Das aber heißt, daß diese Elemente zur Bezeichnung des Wesens des Schönen keineswegs ausreichen, sondern daß noch ein weiterer Aspekt genannt werden muß, der ihre Verschiedenheit begründet. Für die Frage nach dem Verhältnis von „perfectio", „proportio" und „claritas" besagt diese Feststellung, daß alle drei Elemente nichts anderes als bestimmte Aspekte des Schönen sind, das ja ein Gutes ist, denn auch „perfectio" und „bonum" gehören zusammen: „Der Begriff des Guten besagt nämlich, daß etwas zu erstreben ist ... Es ist aber offenbar, daß alles erstrebenswert ist, sofern es vollkommen ist." [46] Deshalb wird „alles, sofern es vollkommen ist, gut genannt." [47] Die erforderte Vollkommenheit des Schönen ergibt sich also aus der realen Identität von Gutem und

---

[36] Vgl. Thomas, I Sent. XXXI, 2 a. 1 arg. 4 (723 Mandonnet): species vel pulchritudo; ebd. XXXI, 2 a. 1 c. (724 f. Mandonnet); STh I, 39 a. 8 c.

[37] Thomas, STh I, 39 a. 8 c.; vgl. I Sent. XXXI, 2 a. 1: Inquantum vero est filius verus, habet perfectam naturam Patris.

[38] *Czapiewski*, 53.

[39] Ebd. 59.

[40] Ebd. 60.

[41] Ebd. 59.

[42] Vgl. Thomas, DN IV, 1 (87, Nr. 261 Pera).

[43] Ebd. IV, 5 (115, Nr. 356 Pera).

[44] Ebd.

[45] Vgl. Albert, DN IV, 72 (182, 50–52 Simon).

[46] Thomas, STh I, 5 a. 1 c.; vgl. DN IV, 22 (216, Nr. 590 Pera): Perfectio enim ad rationem boni pertinet. Vgl. auch ebd. I, 3 (31, Nr. 101 Pera): et nominatur Deus ex perfectissimis bonitatibus, id est perfectionibus.

[47] Thomas, STh I, 4 praeamb.

Schönem. Thomas hat also durchaus Recht, wenn er die Vollkommenheit des Schönen an einer Stelle nennt und an einer anderen wegläßt; daraus aber, daß Proportion und Klarheit regelmäßig genannt werden, ist zu schließen, daß diese Begriffs-Elemente für das Schöne in besonderer Weise kennzeichnend sind. Zur vollen Erfassung des Schönen reichen aber alle drei Elemente nicht aus, weil so der Unterschied zum Guten nicht klar wird.

Wie also faßt Thomas das Verhältnis von Gutem und Schönem? Im Dionysius-Kommentar bemerkt er zu Ende der lectio, die über das Schöne handelt: „Wenn auch das Schöne und das Gute im Zugrundeliegenden gleich sind (idem in subiecto), weil sowohl Klarheit als auch Einklang (consonantia) im Begriff des Guten enthalten sind, so unterscheiden sie sich doch im Begriff: denn das Schöne fügt über das Gute hinaus eine Hinordnung auf das Erkenntnisvermögen hinzu, daß es von dieser Art sei." [48] Thomas behauptet also eine Identität und eine Verschiedenheit von Gutem und Schönem und verlegt ihre Verschiedenheit in den Bezug des Schönen zum erkennenden Subjekt. Wenn man also eine Unterscheidung von objektiven und subjektiven Bedingungen des Schönen treffen will [49], so wird man zu den objektiven Bedingungen des Schönen Proportioniertheit, Klarheit und – wenn man will – Vollkommenheit zählen müssen, die aber alle keinen Unterschied zum Guten bezeichnen; dieser liegt allein in der Hinordnung des Schönen auf das Erkenntnisvermögen, also in der „subjektiven" Bedingung des Schönen. Der dem Schönen angemessene Akt des Erkennens ist aber nicht ein Akt diskursiven Denkens, sondern Kontemplation, sinnlich-geistige Schau, die im „vollendeten Gefallen" ein „ganz zur-Ruhe-kommen und eine letzte Beglückung gewährt." [50] Die Hinzufügung der Intellektrelation des Schönen ist eine Korrektur des Thomas an dem Gedanken des Dionysius Areopagita [51], der ja nur die Identität von Gutem und Schönem festgestellt hatte. Auch bei Albert dem Großen findet sich dieser Gedanke nicht. „Die Intellektrelation des pulchrum ist genuin thomistisches Lehrgut." [52] Allerdings konnte Thomas hierbei eine Anregung aus der „Summa fratris Alexandri" aufnehmen, wo – an einer von Johannes von Rupella stammenden Stelle [53] – der Unterschied zwischen dem bonum honestum und dem pulchrum in der „Ausrichtung" (intentio) gesehen wird, insofern das Gute sich auf den Affekt bezieht, das Schöne aber „eine Hinordnung (dispositio) des Guten" besagt, „gemäß welcher es dem Erfassen (apprehensio) gefällt" [54]. Dieser Gedanke ist aber auch für das Verständnis des Schönen bei Thomas entscheidend, obwohl er im Dionysius-Kommentar – wohl wegen der Textgebundenheit des Kommentars – nur kurz erwähnt wird, denn nur die Intellektrelation unterscheidet das Schöne vom Guten.

Subjektive und objektive Bedingungen des Schönen können aber keineswegs unabhängig voneinander gedacht werden, vielmehr setzt das subjektive Moment die objektiven Bedingungen des Schönen voraus, was wohl vor allem bei dem Begriffs-Element der Klarheit erkannt werden kann. Der dem Bereich des Lichts zugehörige Begriff be-

[48] Thomas, DN IV, 5 (115, Nr. 356 Pera).

[49] Vgl. *Czapiewski*, 39–68, bes. 39; *Kovach*, 182–266, bes. 182.

[50] *J. Lotz*, Das ästhetische Gefallen nach Thomas von Aquin, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2.–9. September 1968, Bd. V, Wien 1969, 475–484, hier: 483 f.; vgl. Thomas, STh I, 5 a. 4 ad 1: pulchra sunt quae visa placent; STh I–II, 27 a. 1 ad 3; vgl. auch: *Czapiewski*, 64–67.

[51] Vgl. *A. Feder*, Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' „De Divinis nominibus". Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas, in: Schol. 1 (1926) 321–351, hier: 347.

[52] *Czapiewski*, 81; vgl. *E. de Bruyne*, Geschiedenis van de Aesthetica. De Middeleeuwen, Antwerpen-Amsterdam 1955, 343.

[53] Vgl. *H. Pouillon*, La Beauté. Proprieté Transcendentale chez les Scholastiques (1220–1270), in: AHDL 21 (1946) 265–329, hier: 275.

[54] Ps.-Alexander, Summa Theologiae I, inqu. I, tr. III, q. 3 (I, 162, Nr. 103 Klumper); vgl. *Pouillon*, 275, Anm. 2.

zeichnet vor allem die im Schönen selbst liegende „Offenbarkeit" [55], die „geistige Intelligibilität" [56] oder die „Erkenntnisbezogenheit" [57] des Schönen. Zwar gehört auch die Klarheit zum Begriffsgehalt des Guten, aber sie bietet in besonderer Weise die (objektive) Voraussetzung dafür, daß ein Gutes in der Hinordnung auf das Erkenntnisvermögen als ein Schönes erscheint.

III. Die Transzendentalität des Schönen

Der Zusammenhang von Gutem und Schönem wird in den Arbeiten über das Schöne bei Thomas als der Zusammenhang von Transzendentalien verstanden. Da das pulchrum im gleichen Verhältnis zum bonum steht wie das bonum zum ens – nämlich: real identisch, aber begrifflich verschieden –, stellt sich die Frage, ob auch das pulchrum ein Transzendental sei. Nun hat Thomas die Transzendentalien zu Beginn seiner Quaestio disputata „De veritate" aufgezählt und das pulchrum in diesem Zusammenhang nicht erwähnt [58]. Da Thomas an dieser Stelle aber in seiner Ableitung der Transzendentalien keinen Platz für das pulchrum läßt [59], wird der Sachverhalt noch komplizierter. Dieser Schwierigkeit entsprechen einige der Interpreten des Thomas, indem sie das pulchrum nicht etwa in diese Liste einfügen [60] oder einfachhin als ein Transzendental bezeichnen [61], sondern es vorsichtiger einen „transzendentalen Begriff" [62] oder eine „quasi-transzendentale Eigenschaft" nennen [63] oder vom „transzendentalen Charakter" des Schönen sprechen [64]. Das pulchrum scheint nach dieser Interpretation in der Reihe der Transzendentalien in der Nähe des bonum, mit dem es ja real identisch ist, und – wegen der Hinordnung auf das Erkenntnisvermögen – des verum zu stehen. „Die Relation des Seienden zum Intellekt heißt verum, die zum Willen heißt bonum. Die eine Doppelrelation des Seienden zu Intellekt *und* Wille heißt pulchrum." [65] So kann Czapiewski das Problem der Transzendentalität des pulchrum folgendermaßen lösen: „Um die Vollständigkeit und Ordnung der Transzendentalienliste zu wahren, kann das pulchrum also nicht in diese Liste eingefügt werden. Trotzdem aber ist es eine transzendentale Größe. Der Gehalt des pulchrum kann nicht unmittelbar erfaßt werden, sondern er kann nur vom verum *und* bonum her approximativ gedeutet werden. Das pulchrum selbst bleibt die verborgene, schwebende ursprüngliche Einheitsmitte von verum und bonum." [66]

Diese Interpretation begegnet nun aber der Schwierigkeit, daß Thomas den Zusammenhang von pulchrum und ens [67] und den Zusammenhang von pulchrum und verum an keiner Stelle behandelt oder gar klärt. So bemerkt auch Helmut Ogiermann: „Sollte man nicht doch die ‚ratio propria' des Schönen streng nur in den Bezug des Guten auf das Erkenntnisvermögen verlegen, wie es Thomas nun einmal ausdrücklich formu-

[55] *Pöltner,* 184.
[56] *Kovach,* 143.
[57] *Czapiewski,* 63.
[58] Thomas, De Veritate 1 a. 1 (2f. Spiazzi).
[59] Vgl. *Kovach,* 75; *Czapiewski,* 87–92.
[60] Wie dies *Kovach;* (200. 212) und *Pöltner* (76) tun.
[61] So: *E. Gilson,* Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Paris [6]1965, 120f.; vgl. auch *F. J. Kovach,* The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas, in: Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung, hrsg. v. Paul Wilpert, Berlin 1963, 386–392, hier: 386–389.
[62] *Czapiewski,* 28. 40.
[63] *E. Blessing,* Das Wesen des Schönen nach Thomas von Aquin, in: ThQ 136 (1956) 14–29, hier: 20.
[64] *Eckert,* 237.
[65] *Czapiewski,* 121; vgl. *Kovach,* 214.
[66] *Czapiewski,* 131.
[67] Vgl. aber *Kovach,* The Transcendentality (Anm. 61) 329 mit Anm. 59.

liert?“ [68] Wenn das Schöne als jenes Transzendental aufgefaßt wird, das die Einheit von bonum und verum bezeichnet, so wird dies angesichts der Quellenlage bei Thomas selbst schon als eine zu weit gehende Interpretation dessen angesehen werden müssen, was dieser von der Hinordnung des Schönen auf das Erkenntnisvermögen gesagt hatte [69]. Hierauf aber baut die Arbeit von Pöltner auf: „Bonum und verum sind im pulchrum in ihrer ursprünglichen Einheit gegenwärtig.“ [70] So verwundert es denn nicht weiter, wenn er schließlich zu der These gelangt: „Wenn anders die Lichtung des Seins sich ereignet als die Übereinkunft von anima und ens, diese Übereinkunft als pulchritudo ihre ursprüngliche Gestalt erreicht, dann beruht der ursprüngliche Sinn von Sein in der pulchritudo.“ [71] Das hier zugrundegelegte Verständnis des Schönen beruht aber auf der Überinterpretation einiger Texte des Thomas von Aquin [72], das Ergebnis der Arbeit von Pöltner kann aus den Schriften des Thomas selbst nicht mehr belegt und somit auch nicht als eine adäquate Interpretation seines Denkens angesehen werden.

Es scheint zwar deutlich geworden zu sein, daß das Schöne sich dem definierenden Zugriff durch „genus proximum“ und „differentia specifica“ entzieht; ob es aber deswegen schon notwendig, sinnvoll oder auch nur möglich sei, es als „Transzendental“, „transzendentalen“ oder „quasi-transzendentalen Begriff“ zu bezeichnen, ist durchaus fraglich. Es scheint, daß die Transzendentalien-Lehre für Thomas selbst keineswegs so sehr im Vordergrund steht wie für einige seiner Interpreten [73]. Thomas verwendet den Begriff „transcendentale“ nicht immer eindeutig [74]; neben den in „De veritate“ 1 a. 1 genannten Begriffen, die mit dem ens konvertibel sind, nennt er auch solche Begriffe „de transcendentibus“, die lediglich die Kategorien „transzendieren“, die also besser „transkategorial“ genannt würden. So z. B. bezeichnet er an einer Stelle im Sentenzen-Kommentar auch das malum als „transcendentale“ [75], an einer anderen Stelle nennt er die multitudo als transzendentalen Begriff [76], obwohl beide Begriffe natürlich nicht mit dem ens konvertibel sind.

IV. Literarischer und sachlicher Ort der Aussagen über das Schöne

Woher aber stammt der Gedanke des Thomas von dem Zusammenhang zwischen Gutem und Schönem letztlich? Hier ist wieder zu beachten, daß diese Frage in der Auseinandersetzung mit Pseudo-Dionysius Areopagita behandelt wird, also in der Auseinandersetzung mit einem griechischen Autor. Dionysius hatte καλός und ἀγαθός

[68] *H. Ogiermann*, Rezension zu W. Czapiewski, Das Schöne bei Thomas von Aquin, in: Schol. 40 (1965) 447f., hier: 448.

[69] Dies ist noch mehr der Fall, wenn das Schöne als „spezifischer Ausdruck der Einheit *aller* Transzendentalien“ aufgefaßt wird; vgl. *E. Coreth*, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck-Wien-München 1961, 462; vgl. ebd. 459–462; vgl. ebenso *Kovach*, The Transcendentality, 392: the only transcendental which includes all the other transcendentals; vgl. dazu auch *Ogiermann*, 448.

[70] *Pöltner*, 171; vgl. ebd. 16.

[71] *Pöltner*, 173.

[72] Bezeichnenderweise wird hier vor allem De veritate 1 a. 1 herangezogen, wo vom Schönen gerade nicht die Rede ist!

[73] Dies wird besonders im Vergleich mit der Philosophie des Johannes Duns Scotus deutlich; vgl. *L. Honnefelder*, Art. Duns Scotus/Scotismus II: Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh., in: TRE Bd. IX, Liefg. 1/2, Berlin-New York 1981, 232–240, hier: 233; *ders.*, Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1979, 402.

[74] Vgl. *Kovach*, 183–185.

[75] Thomas, II Sent. XXXIV, 1 a. 2 (II, 877 Mandonnet).

[76] *L. Oeing-Hanhoff*, Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Münster 1953, 122.

einfachhin identifiziert [77], weil auch im allgemeinen Sprachgebrauch diese Wörter eng verwandt waren; eine mögliche Bedeutung von „καλός" ist: „gut, sittlich gut, ehrbar" [78] und die Wortverbindung „καλὸς καὶ ἀγαθός" bezeichnet nur noch ein einheitliches Ganzes. „Der in allen Ausprägungen und Verwendungen des Doppelbegriffs καλὸς καὶ ἀγαθός bis zum Ende des 4. Jahrhunderts sichtbare Grundzug ist die Vorstellung des ‚Inbegriffs' der Vollkommenheit, wobei nur der Bezugspunkt wechselt." [79] Das entsprechende griechische Substantiv „καλοκἀγαθία" übersetzt Cicero mit „bonum et honestum" [80]. In diesem Zusammenhang erweist sich die Unterscheidung als wichtig, die Augustinus getroffen hat, nach der ein Gut entweder um seiner selbst willen genossen (fruibile) oder um eines höheren Gutes willen gebraucht wird (utile); dementsprechend wird es als (bonum) honestum oder als (bonum) utile bezeichnet [81]. Gemäß dieser Unterscheidung wird in der scholastischen Tradition im allgemeinen „καλόν" mit „honestum" und „ἀγαθόν" mit „utile" übersetzt [82]. In den Übersetzungen zu „De Divinis nominibus" werden „καλόν" und „ἀγαθόν" verschieden wiedergegeben [83]; die von Albertus Magnus und von Thomas von Aquin zugrundegelegte Übersetzung des Johannes Saracenus bietet „pulcher" für „καλός". Dies erst ermöglicht und erfordert die Erläuterungen der Kommentatoren zu diesem Begriff.

Mit dem Hinweis auf die Herkunft des Begriffs „pulchrum" im Dionysius-Kommentar des Thomas wäre aber nichts zu der Frage nach der Bedeutung dieses Begriffs für das Denken des Aquinaten beigetragen, würde nicht die Untersuchung der Zusammenhänge, in denen das Schöne vorkommt, ein Ergebnis bringen, das hiermit in Übereinstimmung steht. Nach Czapiewski begegnet der Begriff „pulchrum" bei Thomas im wesentlichen in drei Zusammenhängen: (1.) wenn es um das bonum als Gegenstand des Strebevermögens geht, (2.) im Anschluß an Hilarius [84] im Rahmen der Trinitätslehre und (3.) im Zusammenhang mit Zitaten aus neuplatonischen, vor allem dionysischen Schriften [85]. Hier muß jedoch genau unterschieden werden, welcher Zusammenhang äußerlich bedingt ist (durch einen vorgegebenen, zu kommentierenden Text), und in welchem Kontext Thomas von sich aus die Frage des pulchrum in die Überlegung einbezieht, d.h. es muß gefragt werden, wo ein rein literarischer und wo ein sachlich geforderter Zusammenhang besteht. Neben zwei sachlichen Zusammenhängen (bonum, Appropriationsproblem) nennt Czapiewski hier einen rein literarischen Zusammenhang, wobei, wie ein Vergleich der von ihm angeführten Belege zeigt [86], dieser letzte Punkt auf den Dionysius-Kommentar und eine Stelle im Psalmen-Kommentar reduziert werden kann, da die übrigen von Czapiewski genannten Zitate aus neuplatonischen Schriften jeweils im sachlichen Zusammenhang mit dem bonum oder der Trinitätslehre herangezogen werden. Thomas spricht vom pulchrum entweder, weil dieser Begriff in einer zu kommentierenden Schrift begegnet, oder im Zusammenhang mit dem bonum oder der Trinitätslehre, wo es als ein Wesensmerkmal des Sohnes genannt wird. Aber auch dieser letzte Fall ist insofern sachlich nicht von großer Bedeutung, als hier vor allem die – in der Thomas vorgegebenen Tradition enthaltene – Aussage des

---

[77] Dionysius, DN IV § 7 (PG 3, 701 C).

[78] *W. Pape/W. Sengebusch,* Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Bd. I, 1312–1314, hier: 1313; *H. G. Lidell / R. Scott,* A Greek English Lexicon, Bd. I, 870.

[79] *H. Wankel,* Kalos kai agathos, Diss. phil. Würzburg 1961, 120; vgl. *H. Reiner,* Art. Gut, das Gute, das Gut I, in: HWP 3, 937–946, hier: 940.

[80] Vgl. *R. Bubner,* Art. Kalokagathia, in: HWP 4, 681.

[81] Vgl. *A. Locher,* Art. Gut, das Gute, das Gut II, in: HWP 3, 946–951, hier: 949 mit Anm. 39.

[82] Vgl. auch *K. Riesenhuber,* Art. Gut, das Gute, das Gut III, in: HWP 3, 951–960.

[83] Vgl. z.B. Dionysiaca I, 178 und passim; vgl. auch die Übersicht bei *H. F. Dondaine,* Albert le Grand et le Grec, in: RThAM 17 (1950) 315–319, hier: 318.

[84] Siehe oben S. 416.

[85] *Czapiewski,* 16f.

[86] Vgl. ebd. 17, Anm. 8 mit ebd. 16, Anm. 3 und 17, Anm. 6.

Hilarius durchschlägt. Das Schöne wird von Thomas selbst ohne jegliche äußere Veranlassung nur im Zusammenhang mit dem Guten angesprochen, und dies deshalb, weil eben die sehr enge Beziehung zwischen diesen beiden Begriffen besteht. So ist die pulchritudo spiritualis, die Schönheit der Seele, identisch mit der virtus [87]; in diesem Zusammenhang ist „pulchrum" austauschbar mit „honestum", also einem bestimmten Aspekt des „bonum". Hier scheint also noch das griechische „καλός" durch. Thomas identifiziert aber das „pulchrum" nicht einfach mit dem „honestum" [88], sondern knüpft an eine zum Teil von seinem Lehrer Albert übernommene Auslegung dieses Begriffs an, die er jedoch in eigenständiger Weise fortentwickelt.

V. Der individuelle Beitrag des Thomas von Aquin bei der Erläuterung des Begriffs des Schönen

Für die Leistung des Thomas von Aquin bei der Umschreibung des Begriffs des Schönen kann zunächst die klare Zuordnung der „objektiven" Begriffs-Elemente des Schönen (Proportion und Klarheit) zum Guten hervorgehoben werden, sowie die Hinzufügung der Intellektrelation des Schönen, des „subjektiven" Begriffs-Elementes des Schönen, in welchem allein die Verschiedenheit von Gutem und Schönem begründet ist. Als eigene Leistung des Thomas ist aber auch die eigentümliche Interpretation des Begriffs-Elementes der Proportion anzusehen. Thomas meint damit mehr als nur das richtige Verhältnis von Teilen eines einzelnen Schönen zueinander: „Es gibt nämlich eine doppelte Übereinstimmung (consonantia) bei den Dingen: erstens gemäß der Hinordnung des Geschaffenen auf Gott . . .; die zweite Übereinstimmung aber ist in den Dingen gemäß ihrer Hinordnung zueinander." [89] Die „zweite Übereinstimmung" steht bei den Interpreten der Aussagen des Thomas über das Schöne im Vordergrund [90], sie muß jedoch zusammen gesehen werden mit der „ersten Übereinstimmung", der Hinordnung auf Gott, welcher Ursache und Ziel alles Schönen ist. Die Beziehung der Teile eines Schönen zueinander verweist auf die größere Beziehung aller Dinge zu Gott. Daß die einzelnen Dinge auf Gott hin ausgerichtet sind, wodurch auch die Ordnung ihrer Teile bedingt ist, ist von Gott selbst bewirkt [91], und so stammt auch ihre Schönheit von Gott. Aber auch die Klarheit des Schönen stammt von der göttlichen Klarheit ab und partizipiert an dieser [92]. So partizipiert alle geschöpfliche Schönheit an der göttlichen Schönheit, hat also mit dieser ein Gemeinsames und vermag auf diese zu verweisen, denn: „Wie das endliche Seiende nur der Abglanz des unendlichen Seins ist, so ist die Schönheit des endlichen Seienden nur der Abglanz der unendlichen Schönheit Gottes." [93] Zugleich ist aber auch eine gewisse Verschiedenheit von göttlicher und geschöpflicher Schönheit ausgesagt, „denn es ist nicht alles auf eine Weise in allem, sondern die Höherrangigen in den Niederen in der Weise der Partizipation, die Niederen aber übersteigernd in den Höheren, und dennoch hat alles mit allem ein Gemeinsames" [94]. Hier zeigt sich aber der theologische Charakter der Gedanken des Thomas über das Schöne. Auch ohne den Umweg über die Transzendentalienlehre, von der

[87] Deswegen gehören die von Czapiewski genannten Aussagen über habitus und virtus nicht in den Zusammenhang mit dem Appropriationsproblem (Vgl. *Czapiewski,* 17, Anm. 6), sondern mit dem bonum.

[88] Albert hatte das pulchrum als eine „Art" des bonum honestum verstanden; vgl. Albert, DN IV, 72 (182 Simon). Dies ist aber nicht sinnvoll, da das pulchrum – als mit dem bonum real identisch – nicht mehr im Schema von genus proximum und differentia specifica definiert werden kann.

[89] Thomas, DN IV, 5 (113, Nr. 340 Pera).

[90] Vgl. *Kovach,* 176; *Czapiewski,* 45; *Pöltner,* 182; *Blessing,* 26f.

[91] Vgl. Thomas, DN IV, 3 (104f., Nr. 316 Pera).

[92] Vgl. Thomas, DN IV, 5 (114, Nr. 349 Pera).

[93] *Czapiewski,* 133; vgl. *Eckert,* 244.

[94] Thomas, DN IV, 6 (118, Nr. 364 Pera).

nicht sicher ist, ob sie bei Thomas so konsequent ausgebaut ist, wie es die Interpretationen von Kovach, Czapiewski und Pöltner voraussetzen, läßt sich die theologische Bedeutsamkeit der Aussagen des Thomas von Aquin über das Schöne erkennen. Das geschöpfliche Schöne kann auf die göttliche Schönheit verweisen, weil es von dieser her stammt. Zu diesem Gedanken kommt noch ein weiteres hinzu: schon in der Themenstellung der lectio 5 des vierten Kapitels des Dionysius-Kommentars wird der enge Zusammenhang von Schönheit und Liebe angedeutet [95]. Das Objekt von Verlangen und Liebe ist das Schöne und Gute [96], und Gott ist liebenswert, „insofern er das Schöne und Gute selbst ist" [97]. Vielleicht wird man sogar sagen können, daß das Gute in der Erscheinungsweise des Schönen das eigentliche Objekt der Liebe genannt werden kann, denn so gewinnt die von Thomas hervorgehobene Intellektrelation des Schönen eine hohe Bedeutung, da „die Liebe ein gewisses Erfassen des Guten erfordert, das geliebt wird" [98].

Gegenüber dem sich offenbarenden Gott erweist sich die Liebe als die angemessene Antwort, aber in dieser Gottesliebe ist zugleich auch ein Moment des Erkennens enthalten. Das Alte Testament kennt die Verwobenheit von Intellekt und Wille und meint dies, wenn es von der „Erkenntnis Gottes" spricht [99]. „Die Liebe zu Gott ist nicht etwas, das bloß nachträglich zu seiner Erkenntnis je nach dem sich einstellen kann oder nicht, sondern ist als inneres Moment der Erkenntnis ebensosehr ihre Bedingung und ihr Grund." [100] So erweist sich das Schöne als bedeutsam für die Erkenntnis Gottes, und dies scheint das Ziel zu sein, dem Thomas auch seine Aussagen über das Schöne zugeordnet hat.

Die Erkenntnis, daß der sachliche Zusammenhang, in dem Thomas vom Schönen spricht, theologisch bestimmt ist, läßt aber nun die Frage aufkommen, ob es gerechtfertigt sein kann, diese Aussagen für eine (philosophische) Ästhetik des Thomas von Aquin heranzuziehen. Zunächst ist zu betonen, daß Thomas selbst Schönes und Schönheit nicht zum Gegenstand einer eigenen Schrift macht, vielmehr „erscheinen seine Äußerungen zur Frage nach Wesen und Erscheinung des Schönen auf den ersten Blick fast nur als beiläufig" [101]. Es ist lediglich möglich, Aussagen bei Thomas zu finden, die als Elemente zu einer Ästhetik verstanden werden können. Die Zusammenfügung dieser Elemente zu einer systematischen Lehre ist dann aber Leistung des Interpreten. Hierbei muß jedoch der sachliche Zusammenhang und die historische Vermittlung der Gedanken des Thomas bedacht werden. Wenn man eine solche Lehre als „Ästhetik" bezeichnen will, muß man sich aber darüber im klaren sein, daß man von einer Ästhetik *des* Thomas nicht sprechen kann [102]. Das Problem der Ästhetik ist dem Mittelalter fremd [103]; sie stellt vielmehr einen Zweig der neuzeitlichen Philosophie dar [104]. Dafür ist bezeichnend, daß Thomas an keiner Stelle, an der er Aussagen über das Schöne

---

[95] Vgl. Thomas, DN IV, 5 (113, Nr. 334 Pera): et sicut dilectio... et sicut diligibile... et quaecumque aliae sunt convenientes Dei nominationes, *ad pulchritudinem pertinentes* (Hervorhebung von mir).

[96] Vgl. Thomas, DN IV, 9 (133, Nr. 400 Pera).

[97] Thomas, DN IV, 11 (147, Nr. 446 Pera).

[98] Thomas, STh II–II, 27 a. 2 c.; vgl. zum Ganzen: *E. Michel*, Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1979, hier bes. 16–18.

[99] Vgl. z. B. *G. J. Botterweck*, „Gott erkennen" im Sprachgebrauch des Alten Testaments, Bonn 1951.

[100] *K. Rahner*, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearbeitet von J. B. Metz, München 1963, 125.

[101] *Eckert*, 229; siehe auch oben S. 413.

[102] Vgl. auch *E.-R. Korn*, Rezension zu F. J. Kovach, Die Ästhetik des Thomas von Aquin, in: RThom 70 (1970) 165.

[103] Vgl. *A. Baeumler*, Ästhetik, Darmstadt 1972, 35.

[104] Vgl. *J. Ritter*, Art. Ästhetik, ästhetisch, in: HWP 1, 551–580, hier bes. 555 f.

macht, auch von der Kunst spricht. Dies entspricht aber dem Denken der mittelalterlichen Philosphie insgesamt: „Kunstlehre und Schönheitslehre gehen völlig getrennt nebeneinander her. Eine ‚Kunstschönheit' gibt es für das ganze Mittelalter nicht." [105] Für die Ästhetik ist die Kunst aber einer der wichtigsten Gegenstände.

Wer sich philosophisch mit Thomas von Aquin beschäftigt, kann dies sinnvollerweise nur tun, wenn er mit ihm wirklich „ins Gespräch kommen" will, wenn er seine Gedanken „erinnern" [106] und mit heutigen Fragestellungen konfrontieren will. „Dabei ist eigentlich selbstverständlich, daß nur Thomas selbst, der authentische Thomas, den Partner darstellen kann." [107] Wer also wirklich Thomas zum Sprechen bringen will, darf an seine Schriften nicht mit Kategorien herangehen, die diesem völlig fremd sind. Das Zusammensetzen von einzelnen Aussagen des Thomas zu einem neuen System birgt die Gefahr in sich, daß das „heutige" Interesse so sehr bestimmend wird, daß Thomas selbst nicht mehr zu Gehör kommen kann [108]. Am Beispiel der neueren Arbeiten zum Schönen beim Aquinaten wird vielleicht deutlich, daß es notwendig ist, „die philosophische Bedeutung des Thomismus nicht primär in bestimmten Aussagen als vielmehr in den Perspektiven zu suchen, welche in der thomistischen ‚Synthese' zugleich eingebunden und freigelassen sind" [109].

[105] *Baeumler*, 33.
[106] *W. Kluxen*, Einleitung, in: Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, hrsg. v. W. Kluxen, Freiburg-München 1975, 9–14, hier: 10.
[107] Ebd.
[108] Vgl. *Wolfgang Kluxen*, Philosophische Perspektiven im Werk des Thomas von Aquin, in: ebd. 15–37, hier: 15f.
[109] Ebd. 25.

ThPh 57 (1982) 425–438

Kirche als Vermittlungsgestalt der Gnade*

von Erhard Kunz S. J.

Die Erneuerung der Gnadentheologie wird seit längerer Zeit als Desiderat empfunden[1]. Nach verschiedenen Entwürfen und Untersuchungen (z. B. von G. Greshake, L. Boff, E. Schillebeeckx, G. Kraus), die dieses Anliegen schon aufgegriffen haben, wird nun von Ludwig Weimer ein weiterer, umfangreicher Beitrag zur Gnadenlehre vorgelegt. Die Arbeit weckt – nicht zuletzt aufgrund des Geleitwortes von Joseph Kardinal Ratzinger – hohe Erwartungen. Das Problem „Gnade und Freiheit", um dessen Lösung in der ganzen abendländischen Theologiegeschichte gerungen wurde und das „das große Thema der Theologie in der Neuzeit war" (Geleitwort), soll unter veränderter Perspektive erneut angegangen und die Vereinbarkeit von „Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung" (Titel der Arbeit) aufgewiesen werden. Tatsächlich enthält das Buch sehr fruchtbare, anregende Einsichten. Eine Auseinandersetzung mit ihm lohnt sich.

Allerdings macht es der Verf. dem Leser nicht ganz leicht, ihm bis zum Ende zu folgen. Er selbst charakterisiert seine Darlegungen als „fünf Stichgrabungen aus dem Tell der Theologiegeschichte" (529). Mit großer Freiheit breitet er die verschiedenen Funde, die er bei seinen Grabungen gemacht hat, vor dem Leser aus. Auf exakte chronologische Reihenfolge und auf streng geordnete Entfaltung der Gedanken im einzelnen legt er keinen besonderen Wert. Autoren aus ganz verschiedenen Zeiten werden unbefangen nebeneinander gestellt. An ebenfalls unbefangener Kritik, vor allem bestimmter moderner Theologen, wird nicht gespart. Der Stil der Arbeit ist gewandt und flüssig, allerdings nicht immer präzise. Häufig wünschte man, der Verf. hätte sein Werk noch einmal durchgearbeitet, es gestrafft und im einzelnen auf größere Klarheit und methodische Strenge geachtet. Aber dennoch liest man die Arbeit keinesfalls ohne Gewinn, weil man immer wieder auf tiefe Einsichten und gelungene Formulierungen stößt und weil, je länger man den Darlegungen folgt, anregende Perspektiven eröffnet werden. Um auch denen, die wegen des Umfangs der Arbeit oder auch einer gewissen Kompliziertheit der Darstellung das Werk nicht ganz lesen können, einen Überblick zu verschaffen, sei zunächst der Inhalt ausführlich referiert und die Tragweite des Ansatzes für die Fragen des „Gnadenstreites" beleuchtet (I). Danach werden die Grundlinien des Kirchenverständnisses, das für die Gnadenlehre des Autors von größter Bedeutung ist, hervorgehoben (II). Schließlich sollen im Hinblick auf dieses Kirchenverständnis einige Fragen und Überlegungen angeschlossen werden (III).

I. Überblick über das Werk

In der Einleitung (17–50) nennt der Verf. die beiden Leitfragen, die die gesamte Untersuchung durchziehen und auf die eine Antwort gesucht wird (22): 1. Läßt sich das Zusammenwirken von Gnade Gottes und Freiheit des Menschen so verstehen, daß „im Verstehen das Allein-aus-Gnade ungeteilt und ungestückt gleichzeitig als ‚durch die

---

* zu: *L. Weimer*, Die Lust an Gott und seiner Sache, oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? Freiburg/Basel/Wien 1981. 560 S.

[1] Vgl. *K. Lehmann*, Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre, in: W. Kasper, Hrsg., Gegenwart des Geistes, Freiburg/Basel/Wien 1979, 181–204.

und in der Freiheit' des Glaubenden begriffen ist?" M. a. W.: Kann gezeigt werden, daß Gnade und Freiheit entsprechend der christologischen Formel von Chalkedon ‚unvermischt und ungeteilt' eine Einheit bilden, so daß Gnade nur in Freiheit anwesend und Freiheit nur aus Gnade möglich ist? – 2. „Wie läßt sich der Begriff ‚Gnade' . . . an den welthaften Vermittlungen der Gnade veranschaulichen, so daß sich die Frage beantworten läßt: Was ist denn Gnade konkret?" – Beiden Fragen gemeinsam ist das Interesse an der welthaften Vermittlung der Gnade: Ist die welthafte Vermittlung der Gnade derart, daß erst durch sie und in ihr Freiheit ganz gelingt? Wenn diese Frage bejaht werden könnte, dann wäre die unvermischte und ungeteilte Einheit von Gnade und Freiheit erwiesen (1. Frage). Dann würde an der welthaften Vermittlungsgestalt auch deutlich, was Gnade eigentlich intendiert und was sie ist (2. Frage). Die welthafte Vermittlung der Gnade ist nun aber die Kirche, die „als Einheit von Gemeinden" existiert, welche „als Konkretisierung von Kirche ihre spezifischen Subjekte sind" (36). Die Kirche durchbricht das allgemein herrschende ‚Naturgesetz' Egoismus (30); sie fällt deshalb „so aus dem Menschenmöglichen heraus", daß sie als ‚Wunder' ganz auf das Ermöglichtsein durch Gott verweist (Gnade). „Die Ek-stasis der Kirche aus dem ‚Naturgesetz' menschlicher Gesellschaft ist für den hier vorgelegten Ansatz der entscheidende Glaubens-Erfahrungshintergrund" (24). Die von Gott ermöglichte Communio der Kirche ist zugleich das, was der Mensch zutiefst ersehnt. Erst in dieser Communio gelingt menschliche Freiheit ganz. Die menschliche Freiheit wird daher durch die göttliche Freiheit nicht vernichtet, weil beide Freiheiten „auf denselben Inhalt der Willen" bezogen sind, nämlich auf die Kirche (24). „Das Wunder der Kirche ist" folglich „das Dritte, das jenes unvermischte Zugleich von Tat Gottes und Tat des Menschen vermittelt" (24). „Die Ekklesiologie bildet hier gleichsam die dritte Dimension des Gnadenbegriffs. Oder: Er bliebe ohne sie nur ein Torso ohne Hände" (32). Durch eine durchgängige Reflexion auf die Vermittlungsgestalt der Gnade will W. auch den beiden Postulaten genügen, denen seine Untersuchung entsprechen soll: „a) dem Postulat nach Verstehbarkeit der Theologie von Gnade und Freiheit für die moderne Rationalität; b) dem Postulat nach Wahrung des unreduziert unterscheidend Christlichen" (34). – Als Abschluß der Einleitung gibt der Verf. einen informativen Überblick über neuere Entwürfe und Ansätze einer Gnadenlehre (38–49).

Im „Ersten Hauptaspekt" (51–80) geht W. der Frage nach, warum sich im abendländischen Denken das Problem Gnade/Freiheit überhaupt so scharf stellt. Der entscheidende Grund, der vor allem bei Augustinus deutlich hervortritt, liegt im Konflikt zwischen Gottesliebe und Weltliebe, zwischen „Lust an Gott" und „Lust an der Welt": „Gott wird als Konkurrenz empfunden, weil ein Ich die Einheit zwischen ungeteilter Liebe zu ihm und In-der-Welt-sein nicht oder nur in schwersten Kämpfen finden kann" (54). Damit der ‚weltliche', ‚sinnliche' Mensch Gott lieben kann, bedarf es nach Augustinus einer „Gnadenhilfe . . ., die den Rebell mit starker Hand, mit einer mächtigeren Liebe und Süße überwältigen soll" (54). „So entsteht im Horizont von Augustins Neuplatonismus die Problematik der Vereinbarkeit von Gnade und Freiheit im Blick auf den ‚Sieg' der stärkeren Gnade im inneren Menschen über den Sinnenmenschen; und damit ist der strukturelle Ursprung der Angst, Gott konkurriere mit der Freiheit des Weltwesens Mensch, lokalisiert" (54 f). Seitdem steht das abendländische Denken unter der Forderung, Gott und Welt, Himmel und Erde, Glauben und Vernunft, Gnade und Welt-Leben zu versöhnen. Daraus erklärt sich auch das Bemühen der gegenwärtigen Theologie, die Erfahrbarkeit der Gnade aufzuweisen (65 ff.). Nach W. ist Gnadenerfahrung an den „ekklesialen Rahmen" gebunden. „‚Gnadenerfahrung' setzt den von Gott gestifteten gesellschaftlich-kommunikativen Raum originärer Neuerfahrung voraus" (68). Hier schon wird deutlich, daß der Ort, an dem die das abendländische Denken durchziehenden Gegensätze versöhnt werden, für den Verf. die Kirche, die Gemeinde ist, die in ihrer Einmütigkeit Ort der Freiheit und zugleich ‚unvermischt und ungetrennt' Gegenwart des Heiligen Geistes ist.

Der Anwendung dieses christologischen Prinzips des ‚unvermischt und ungetrennt'

auf die Gnadenlehre wendet sich der Autor im „Zweiten Hauptaspekt" zu (81–311). Das Zusammenwirken Gottes mit dem Menschen erzeugt nicht ein Mischwesen, das halb göttlich, halb menschlich wäre. Dies gilt für die Christologie, für den Offenbarungsvorgang (86 f., 121, 125) und auch für die Wirklichkeit der Gnade. „Es gibt kein sphinxhaftes Mischwesen ‚Gnade' und keine halbierte Freiheitstat" (83). „Gnade kann deshalb kein Mittelding, nichts Halbgöttliches sein, kein Drittes zwischen Gott und Kreatur, kein Zwischenreich, nicht selber Substanz. Sie ist . . . eine Beziehung, ein Begründungszusammenhang, ein Ereignis, ein ‚Liebesverhältnis', eine Geschichte zwischen zwei Freiheiten" (83). „Gott und Mensch wirken zusammen, aber nicht in einer gemischten, synergistischen Einheit, sondern in einer unterschiedenen, im unvermischten Je-ganz, das ein Zugleich in Gleichzeitigkeit ist und wegen der unumkehrbaren Rangfolge Gnade genannt wird" (99). Damit jedoch dieses Zugleich realisiert und erkannt wird, bedarf es eines vermittelnden „Rahmens" (83), eines „Ortes" (88). Grundlegend geschieht die Vermittlung im freiwilligen Gehorsam Jesu. In ihm ereignet sich die Einheit von göttlichem Tun und menschlicher Freiheit (111 ff.). Von Jesus her ist dann der Gehorsam in der Kirche die Vermittlung von göttlicher und menschlicher Freiheit: „Realisiert wurde die Vermittlung durch Jesus und wird sie in der Kirche. Die reale Vermittlung geschieht im Gehorsam von Menschen. Nur weil es den ganzen Gehorsam gab, gibt es die Offenbarung in der Welt" (90). Nur wenn sich der Mensch in der Nachfolge des gehorsamen Jesus in die Gemeinde hineinbegibt und zum Dienen bereit ist, ist sein Tun zugleich Tun Gottes und Gnade Gottes. Die Kirche ist also „der Realisierungsort der Vermittlung" (95). „Durch Dienen entsteht der Ort der Freiheit, das Volk Gottes, und die Tür dazu ist der Gehorsam und das Sich-befreien-Lassen" (126). In der Kirche trifft sich das, was Gott will, und das, was der Mensch will. Die Kirche ist sozusagen die gemeinsame „Sache" von Gott und Mensch. Gott will das „Volk Gottes, Kirche als Sakrament für die Welt" (126). Und der Mensch sehnt sich zutiefst „nach dem Gelingen des privaten Lebens im öffentlichen der Gesellschaft", was in der kirchlichen Gemeinde Wirklichkeit sein kann (129). Deshalb findet der Mensch, indem er sich in dienendem Gehorsam der Kirche, der „Sache Gottes", öffnet, die Erfüllung seines Glücksverlangens; und daher kann er diesen Gehorsam mit innerer Zustimmung und „Lust", also in Freiheit leisten. Zugleich erreicht Gott durch diese Freiheitstat des Menschen sein Ziel, nämlich die Errichtung des Volkes Gottes. Folglich gilt, „daß Gott alles, was er tut, durch die Freiheit des Menschen, die mit seinem Willen durch die Liebe innerlich geeint ist, realisiert" (132). Daraus ergibt sich natürlich die drängende Frage, „wie eine Gemeinde konkret verfaßt sein muß, um angemessenes Subjekt der Geschichte mit Gott zu sein" (133). Welche Art Gemeinde ist der Ort, an dem Gottes und des Menschen Freiheit eins werden? Das Gemeindeverständnis, das den Überlegungen des Verf.s zugrundeliegt, wird etwa in folgendem Abschnitt angedeutet: „Die Kraft der Gemeinde als Gesellschaft äußert sich in der Versammlung, in Einmütigkeit, Mit-teilen und Helfen, verdichtet sich in der Eucharistie und im Fest, und wird in der Lebensgemeinschaft des täglichen Lebens zur realen Hilfe aneinander und in der Auswirkung auf die übrige Gesellschaft zu ihrem ‚Sakrament'. Die Kraft der inneren, freiwilligen, freudigen Zustimmung jedes einzelnen nährt sich, von der Begegnung mit der Kontrastgesellschaft ‚Gemeinde' her angeregt, ständig durch die Reflexion und die Feier der Geschichte als einer Geschichte Gottes mit diesen Menschen und durch die Erfahrung der verwandelnden Kraft dieser Deutung, die auch leidvolle Bedrückungs- und Todeserfahrungen in Heilsbedeutung und lebensschaffende Macht umwandelt" (138). Solche Gemeindeerfahrung muß als Basis der Gnadenlehre beachtet werden. Nur dann bekommt der Gnadentraktat „Boden unter die Füße" (133). Von daher fällt neues Licht auf den Zusammenhang von Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie und Sakramentenlehre (141–145).

Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen behandelt W. einzelne Aspekte „des Je-ganz-Zusammenwirkens von Gott und Mensch" (146–303). Er weist darauf hin, daß „das dogmatische Axiom, Gott und Mensch wirkten ungeteilt zusammen, als Resultat

aus der vielschichtigen alttestamentlich-jüdischen Reflexionsgeschichte und ihrem Abschluß im Neuen Testament ... herausgewachsen ist" (153–161). Es wird die Entwicklung der „Je-ganz-Formel" in der Lehre der Kirche bis hin zu M. Blondel angedeutet (166–174). Vor allem wird „das Wie des Je-ganz" entfaltet (179–223). Dabei werden beachtenswerte Gedanken zum Offenbarungsverständnis geäußert: Offenbarung ist eine Geschichte, in der Gott die Menschen findet, indem die Menschen Gott finden (206–220). – In typologischer Systematisierung und Reihenfolge werden sodann die möglichen Lösungen und Auflösungen des Je-ganz-Zusammenwirkens von Gott und Mensch dargestellt (223–303). Als umfassender Typ, der die Einzelperspektiven der anderen Typen zu einer Einheit verbindet, ergibt sich die „ekklesiologische Vermittlung des Zugleich: Kirche als Ort des Je-ganz-Zusammenwirkens von Gott und Mensch" (295). „Das Kunstwerk Gottes, die zusammengefügte Gemeinde, macht augenfällig, daß alles Tun sich Gott verdankt und keiner aus eigenem lebt und sich an eigenem sichert. Während die großen Begabungen die Möglichkeiten des Menschen zeigen, verweist die geistbegabte Gemeinde dadurch auf Gott, daß große Taten von den Kleinen getan werden, ermöglicht durch das Wunder des neidlosen, selbstlosen, auf die Sache blickenden Sich-Ein-und-Unter-Ordnens" (298). So erscheint „die Versammlung der Glaubenden als Repräsentation der Gnade" (298). Obwohl „methodisch das strenge Je-ganz des Zusammenwirkens von Gott und Mensch auf den Ort der Kirche" beschränkt wird, will der Autor doch keinen Ekklesiomonismus vertreten. Es gibt – evoziert von der Kirche oder aufgrund partieller inhaltlicher Übereinstimmung mit dem Heilsgut der Kirche – auch außerhalb der Kirche Gnade (302).

Die vom Verf. vertretene Lösung des Problems Gnade/Freiheit wird in den folgenden Teilen der Arbeit im einzelnen noch weiter entfaltet. Im „Dritten Hauptaspekt" wird das Problem von der Seite des Menschen her angegangen (313–380). Hier geht es um die Frage einer Anknüpfung und Entsprechung für Gottes Wirken im Menschen, um die Grundfrage des Verhältnisses von Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Dem Wollen Gottes muß „im Wollen des Menschen eine Naturanlage entsprechen, damit sowohl Freiwilligkeit wie unfehlbare Wirkung möglich sind" (316). Diese Naturanlage besteht im Verlangen „nach gelingender Gemeinschaft" (346), das heißt nach Intersubjektivität („daß der Mensch erfüllt ist im Geliebtwerden und Lieben") und nach Kosmopolitismus („daß der einzelne und die Gruppe sich nur dann im Glück erfahren, wenn ihre Existenz für das Glück des Ganzen Sinn hat") (349). „Erreichbar ist dieses Ziel ganz und voll nur innerhalb der Suche nach Gott und seiner Gnade" (349 f.). Die von der Gnade vorausgesetzte Naturanlage umfaßt also nicht „nur das Verlangen der Geistseele nach der visio beatifica", sondern hat „eine breite Basis im Denken der menschlich-gesellschaftlichen Totalität" (341). Faktisch kann das Gemeinschaftsleben zwischen den Menschen nicht gelingen, weil der Mensch „der Autonomie verfallen" ist (316). Dem autonomen Menschen ist „besonders der Vertrauensgehorsam, das Dienen, das Sicheinfügenlassen an seinen Platz in der Gemeinde" nicht möglich (360). Er muß daher zur Freiheit befreit werden, was nur geschieht, wenn er bereit ist, sich von außen helfen zu lassen (322). Die neue, theonome Freiheit bedeutet daher „Verfügtheit, Ekstasis aus dem autonom-gewöhnlichen Leben", „Loslassen", „Gehorsam gegenüber einer Autorität" (321). Im „Vermögen, sich von anderen in der Gemeinde helfen und führen zu lassen, also nicht allein auf sich selbst zu bauen, sondern anderen ganz zu vertrauen" (374), geschieht die Umkehr, die Befreiung des Menschen.

Der „Vierte Hauptaspekt" behandelt das Problem Gnade/Freiheit von der Seite Gottes her (381–498). Es geht um die Frage der unfehlbar wirksamen Gnade (‚gratia efficax', ‚gratia victrix') und um das Problem der Prädestination. Die neuzeitliche Schultheologie ging das Prädestinationsproblem vom Vorherwissen Gottes und seinen unfehlbaren ewigen Dekreten her an und fragte vor allem nach der Erwählung (und Verwerfung) des Einzelnen. W. will diesen abstrakten Standpunkt aufgeben. „Die Suche nach der Lösung für die unfehlbare Wirksamkeit wird ... aus den Begriffen Wissen, Vorherwissen, Planen, Allmacht Gottes in das Inhaltliche des Planes, Wollens

Gottes gelegt" (428). Gestützt auf exegetische und systematische Vorarbeiten geht der Verf. davon aus, daß Prädestination „keine Vorher-Bestimmung" bezeichnet, „sondern nur das Voraus des Wollens Gottes; sie meint nicht eine bestimmte Anzahl von Menschen, sondern das Daß des Gelingens der Sammlung eines Gottesvolkes" (467). Prädestination meint den „göttlichen Beschluß, Menschen in der Kirche zusammenzurufen" (404); sie ist „Ermöglichung des sonst Unmöglichen, der Sammlung des Gottesvolkes" (403); sie sagt, „daß die Sache Kirche im Voraus (zum Einzelnen) schon da ist, so daß man sie annehmen ... kann" (467); sie wird – nach Karl Barth – „als der von Christus geschaffene Ermöglichungsraum Gemeinde für den Glauben verstanden" (405); sie zielt auf „das singuläre Phänomen Kirche" und „ist das Prinzip der Erwählung einer Minderheit zur Erlösung der Gesamtheit, also das der Stellvertretung" (396). Deshalb ist die Prädestinationslehre auch dem allgemeinen Heilswillen Gottes nicht entgegengesetzt; denn die Kirche ist in ihrem „Universalismus des Dienens" (396) auf das Heil des Ganzen ausgerichtet. – Wie aber ‚gelingt' es Gott, sich ohne Beeinträchtigung menschlicher Freiheit ein Volk zu erwählen? Wie ist Gottes Gnade ‚siegreich'? Gott bewegt die menschliche Freiheit nicht durch irgendwelche außerhalb der Freiheit liegenden „physischen" Hilfen, nicht durch „eine dem Willen gegenüberstehende, übermächtige Gnade" (457), sondern durch die frei wählbare „Sache der Gnade" selbst, nämlich durch die Schönheit und ‚Attraktivität' des Gottesvolkes, der Kirche. Insofern den Menschen in der Kirche „eine wählbare und ihrer innersten Natur nach verlockende Alternative zu den scheiternden Freundschafts-, Gemeinschafts- und Reichsträumen ... vor Augen" gestellt ist, vermag Gott ohne Zwang „die Antwort des Menschen auf die Erwählung zum Gottesvolk aus dessen Willigkeit hervorzulocken" (408). „Indem also nur die Kirche Welt als Paradies repräsentiert, hat Gott gegenüber innerweltlichen, leeren Verheißungen eine Übermacht" (420). Durch die „Lust an der Sache Gottes", nämlich an der „welthaltigen" Kirche (518), wird der Mensch in seiner Freiheit zur Zustimmung bewegt. „Die Zustimmung der Menschen ist unweigerlich provozierbar und möglich, wenn die Gnade in ihrer Welthaftigkeit (Sinnlichkeit, Individualität, Sozialität) gesehen wird" (467). Aber diese „Unwiderstehlichkeit" der welthaft erscheinenden Gnade läßt dem Einzelnen die Freiheit, die Einladung auszuschlagen. Es wird also „keine absolut sichere Wirksamkeit", sondern nur eine „relative Unfehlbarkeit" der Gnade behauptet (427). „Zur Irresistibilität der Gnade" gehört „somit nicht das Moment pleromatischer Übermacht" (399). Deshalb ist auch eine Allversöhnungslehre nicht vertretbar (399; vgl. 529). Die Möglichkeit zur Ablehnung der Gnade ist besonders auch deshalb gegeben, weil die „Sache Gottes" zwar die Erfüllung des menschlichen Verlangens ist, aber vom autonomen Menschen doch nur in einem schmerzlichen Prozeß des Sichloslassens übernommen werden kann. Da die „welthaft-vermittelte Gnade ein eigenes, nichtautonomes Freiheitsverständnis bedeutet, ist die Verlockung gleichzeitig von einer starken Angst begleitet: denn die alte ‚Weltliebe' muß durch das Sterben des Egoismus hindurch zur Pro-Existenz, zum Gliedsein in der Gemeinde und zum Dienst am Ganzen der Welt verwandelt werden. Erst nach dem vollzogenen Herrschaftswechsel erscheint sie neu als das größere Glück, als ‚Welt-Gottes-Liebe'" (467 f.). In diesem Zusammenhang kommt W. auf Jesus als den „Entdecker der (‚Gnadenformel') ‚passio vitrix'" (468) zu sprechen. Jesus hat die „Anfechtung, ob Gott gut ist", besiegt und ist „das ungeteilte ‚Ja' geworden" (469 f.). „Das Maß des Menschen-Möglichen ist mit Jesus und in der Kirche neu gesetzt" (479). In der Kirche erhält der Christus victor seine bleibende, wirksame Gestalt. „Kirche ... ist eine Communio, die sich an das Haupt Christus gebunden hat und seinen Sieg bleibend vermittelt und sein Sieg selber ist" (487).

Im „Fünften Hauptaspekt" spricht der Verf. noch einmal ausdrücklich von den „ekklesiologischen Bedingungen der Synthese von Gnade und Freiheit" (499–529). Zunächst fragt er nach den Bedingungen, unter denen Taten von Menschen zugleich Taten Gottes sind. Er hält es für „wenig sinnvoll, aufgrund und auf der Ebene der Schöpfungsgnade jede gute Tat eines Menschen als gleichzeitiges Werk Gottes zu interpre-

tieren, weil das nivellierende ‚Alles ist Gnade' die christliche Geschichtstheologie mit ihrer Unterscheidung der Gnade außerhalb und innerhalb der Kirche auflösen würde" (499). Folglich müssen Kriterien angegeben werden, wann man von Gottes Taten durch Menschen sprechen kann. Den vom Verf. aufgezählten Kriterien (506–509) ist gemeinsam wiederum die Beziehung zur Kirche. Zu den traditionellen Bedingungen „wie Handeln aus Gottesliebe, gute Meinung und Handeln für die Ehre Gottes" „muß noch ein Zusätzliches hinzukommen: der Hinweischarakter der Werke auf das Wunder der unter Christus hergestellten communio in der Kirche" (501 f.).

Als letztes fragt der Autor nach dem Verhältnis von Kirche und Welt: „Wie ist die Kirche das Sakrament der Welt?" (516) Drei „Grundgestalten der Beziehung zwischen Kirche und Welt als Wirkweisen der Gnade außerhalb der Kirche" werden herausgearbeitet:

1. Es gibt eine „inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem christlichen Heil und dem von Heiden Ersehnten und teilweise Verwirklichten" (517). Es gibt „nur ein einziges Endziel für alle Menschen . . . – ein Heilsgut, an dem jeder im Maße seiner inhaltlichen Nähe zu ihm teilhat" (518). „In der Suche der Menschheit nach Einheit und Solidarität" liegt daher ein ‚votum ecclesiae', was voraussetzt, „daß es das Gelingen des Gottesvolkes an anderer Stelle gibt" (519).

2. Welt und Kirche halten sich gegenseitig im Gleichgewicht: Einerseits durchwirkt die Kirche „kraft ihrer Qualität als Sauerteig, Salz, Licht, Stadt auf dem Berg die Gesellschaft, sei es durch direkte Begegnung und Orientierung gebende Funktion oder durch unbewußtes Konkurrieren; andererseits wirken Ereignisse, Leistungen und Tragödien der außerkirchlichen Welt auf die Kirche ein, und zwar dann im strengen Sinn als Gnade, wenn die Kirche sie auf den Heilsplan Gottes hin deutet und aufgrund dieser Deutung für ihren eigenen Auftrag bereiter wird" (519 f.).

3. Die Kirche empfängt von der Welt viele direkte und indirekte Hilfe, z. B. „aus den Schätzen der Wissenschaft und Kulturen". Aber auch Verfolgungen werden von der Kirche als Gnade und „als Segen der Läuterung gedeutet" (522).

Den Abschluß der Arbeit bilden einige Erwägungen über das Verhältnis von Gnade und Glorie (523–528). Die „Ausschau auf die Gnade in der Gestalt der Vollendung" gibt der Kirche „die Identität, Zeuge für die grundsätzlich schon gelungene Geschichte Gottes mit den Menschen zu sein" (524).

Im bisherigen Referat wurde versucht, die wichtigsten Grundgedanken der Arbeit von W. zusammenzufassen. Viele Einzelaspekte konnten nicht erwähnt werden. Vor allem blieben die reichhaltigen „Funde", die der Verf. bei seinen Ausgrabungen aus der gesamten Geschichte des christlichen Denkens zu Tage gefördert hat, unberücksichtigt. Jedoch dürfte deutlich geworden sein, mit welcher Konsequenz der Autor die Fragen der Gnadenlehre vom Ort der Vermittlung, von der Kirche, von der Gemeinde her angeht. Dadurch gewinnen viele Aussagen des klassischen Gnadentraktates eine neue Konkretheit (vgl. z. B. die Aussagen über die habituelle Gnade [S. 138–145] oder über die ‚gratia congrua' [S. 411–414, 458–461]). Nach dem Buch von W. wird in Zukunft die ekklesiologische Dimension der Gnadenlehre kaum noch vergessen werden können.

Natürlich löst auch der vorgelegte Entwurf nicht alle Fragen, um die in den langwierigen Gnadenstreitigkeiten gerungen wurde. Der Verf. ist sich der Grenzen seines Ansatzes durchaus bewußt (etwa 427 f., 497 f., 528). Vor allem bleibt die *Unfehlbarkeit* des Wirkens Gottes in der Freiheit des *einzelnen* Menschen und folglich indirekt aber auch in der Sammlung des Gottesvolkes, die ja nie ohne freie Zustimmung einzelner geschieht, weiterhin fraglich. Der Verf. weist überzeugend auf, daß die Zustimmung zur „Sache Gottes" dem Wesen des Menschen und der Dynamik seiner Freiheit nicht widerspricht, sondern zutiefst entspricht. Wie es aber mit dem *alles* ermöglichenden Wirken Gottes vereinbar ist, daß der Mensch in Freiheit der Sache Gottes nicht nur zustimmen, sondern sie auch ablehnen kann, und wie folglich Gott trotz der Sünde des Menschen sein Ziel unfehlbar erreicht, bleibt unerklärt. „Die Kategorie ‚Lust an der

Sache Gottes' erklärt zwar das Bleiben der Freiheit des Menschen in der Freundschaft Gottes mit ihm, nicht aber das Unfehlbare an der Gnade Gottes im konkreten Fall. Weiter als bis zur Einsicht, daß die Sache Gottes in sich so überwältigend gut und schön ist, daß sie dem wahren Wesen des Menschen entspräche, konnte nicht vorgedrungen werden. Damit bleibt die Frage an dem Punkt stehen, daß es Gott über das freie Ja von Menschen faktisch gelungen ist, das Gottesvolk vollendet entstehen zu lassen, und daß die Sicherheit des universalen Sieges schon im kleinen Anfang ... verbürgt ist" (498).

II. Das Kirchenverständnis

Da der vorgelegte Entwurf ganz auf die Gottes und des Menschen Freiheit vermittelnde „Sache" konzentriert ist, wird vor allem hier (und weniger bei einzelnen Detailfragen) auch das Gespräch ansetzen müssen. Welche „Sache" vermittelt Gottes befreiende Gnade an die Menschen? W. antwortet: die Kirche, die als „Einheit von Gemeinden" (36), „als internationales und universales Volk in überschaubar-menschlichen, familienhaften Gemeinden" existiert (529). Die Kirche ist eine „Liebesgemeinschaft" (25), in der die „göttliche Sozialordnung" (z. B. 297) praktiziert wird. In ihr ist das möglich, „was in den Gesellschaften nirgends gelingt", nämlich das „‚Wunder' der Koinonia in Einmütigkeit, Liebe und Freude" (204). „Es wird sichtbar, daß im Raum der Kirche viele eins sein können und dies immer wieder neu, daß kein Erster ist, sondern alle wegen des Herr-Seins Gottes Zweite und keiner Dritter. Anstelle von Ehrsucht, des Strebens nach Autonomie und Autarkie des einzelnen wird sichtbar, wie jeder nur zusammen mit anderen Ehre ‚verdient'" (301). Die Kirche ist daher „Ort der Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft" (418). Das Problem ‚Mehrheit – Individuum' findet „im singulären Phänomen Kirche" „seine humanste Lösung. Denn sie ist der Raum, in dem freiwilliges Vertrauen möglich ist, ohne daß es durch Konformität oder Majorisierung ins Unrecht gesetzt würde" (486). In der „communio der Gemeinde" läßt sich „das Problem der Entprivatisierung ohne Entpersonalisierung" lösen, weil das Vertrauen „und der consensus fidelium, die Einmütigkeit, möglich werden" (491). Weil in der Kirche das sonst Unmögliche ermöglicht ist (403), erscheint sie als „die Erfüllung der humansten Träume", „das Schönste der Welt", die „verlockende Alternative zu den scheiternden Freundschafts-, Gemeinschafts- und Reichsträumen der Menschen" (408). „Die Gesellschaft, in der keine Gemeinschaft gelingt, sehnt sich genau nach dem, was die Kirche ihr bringen kann" (346). Die Kirche ist daher gegenüber der übrigen Gesellschaft mit ihren scheiternden Bemühungen eine „Kontrastgesellschaft" (135, 138, 402, 489; vgl. 108), eine „Gegengesellschaft" (316). Als solche ist sie von Gott gewollt. „Die Gnade soll die Kirche zu einer Kontrastgesellschaft erziehen" (402). Die Kontrastgesellschaft Kirche bildet den „Abschluß der Offenbarung Gottes" (489). Schon Israel hatte „als Unikum unter den Völkern und Religionen als den Willen Gottes" herausgefunden, „‚ein göttliches Kontrastvolk zu sein'" (127, vgl. 354). Die Kirche soll also zwischen dem auf sich allein angewiesenen Menschen und dem Staat als ein Drittes, als „genus tertium et novum" (521; vgl. 529) existieren. Sie ist eine von der übrigen Gesellschaft unterschiedene „reale Gesellschaft" (528), eine „familia Dei ..., die mitten im sozialen und wirtschaftlichen Leben als selbständige Gemeinde existiert" (491) und die alle weltlichen Bereiche in sich aufnimmt und reflektiert (vgl. 512). Die sichtbare Kirche bildet daher eine Gestalt „von humaner Kultur und göttlicher Ordnung" (457), und als solche repräsentiert sie, und nur sie (!), „Welt als Paradies" (420) und erscheint „als auch ‚weltliche' Avantgarde" (403), in der die Schöpfungsordnung geheilt und wiederhergestellt ist. Deshalb ist die Kirche zu betrachten „als exemplarische Menschheit und Ziel der Schöpfung" (303). Die so von Gott gewollte Kirche lebt nicht für sich, sondern für die Welt. Ihr Lebensgesetz lautet Pro-Existenz, universale Stellvertretung zur Rettung aller (vgl. 520). Die ‚kleine Herde' hat universale Funktion; durch sie wirkt Gott in der ganzen Welt (400).

In welcher Weise vollzieht sich der Dienst der Kirche für die Welt? W. nennt vor allem zwei Weisen, wie die Kirche für die Welt wirkt: Die Kirche gibt einmal der Welt Orientierung und richtet letzte Maßstäbe auf (520). „Soweit die Kirche geschichtsmächtig als Salz, Sauerteig, Licht und Stadt auf dem Berg Orientierung, Anreiz und kritischer Maßstab wird, evoziert sie in der übrigen Gesellschaft direkt oder indirekt ... neue Kräfte, die man eine durch die Kirche verdiente ‚Konkurrenz-Gnade' nennen müßte" (302, vgl. 264). Durch die Gemeinde, die „das Wunder des Gelingenkönnens vorweisen kann", werden „die Strukturen der Gesellschaft humanisiert und kritisch orientiert" (279). Deshalb gehört es auch zur „Aufgabe der Christen, die in der Gesellschaft nötigen Aktivitäten im Bereich der Wirtschaft, der Medizin und der Kultur selbst exemplarisch zu leisten, um in Stellvertretung das Gleichgewicht der Welt als eines humanen Lebensraumes zu erhalten und um das Götzenhafte aus den autonomen Bereichen und Formen des Lebens in der ‚alten' Gesellschaft auszuschmelzen ..." (279). – Sodann wirkt die Kirche für die Welt, indem sie die Weltereignisse auf die universalen Pläne Gottes hin deutet und sich selbst dadurch zur Umkehr und zum Handeln führen läßt (400). Dahinter steht die Auffassung des Verf., daß es Heilsgeschichte und daher auch Heilsereignisse nicht ohne menschliche Deutung gibt. Gott handelt nicht „ohne das deutende Wort!" (216). Erst wenn ein Ereignis (was im einzelnen auch ein Unheilsereignis sein kann) in Gottes Geschichtsplan hineingestellt und darin ein Anruf von Gott her erkannt und ein Anlaß gesehen wird, Gott zu danken, ist das Ereignis als Heilsereignis realisiert (vgl. 159). „Ohne den reflektierenden und anbetenden Menschen" wäre ein Geschehen als ‚Tat Gottes' „unexistent" (207; vgl. 234). Gottes Tun zielt ja immer auf Personen, „auf die Schaffung und Bewahrung des Gottesvolkes in der Geschichte" (207; vgl. 296); deshalb ist Gottes Tun aber auch erst ‚da', wenn es von Personen in der Gemeinschaft des Volkes erfaßt (gedeutet!) wird und zu einem Tun des Volkes führt. „Die Deutung, die aus einem Geschehen eine Tat des jüdisch-christlichen Gottes ‚macht', benötigt ein Subjekt, das reflektierend in dieser Gottesgeschichte steht, die nicht über ein allgemeines Gottesverhältnis spricht, sondern über die Geschichte Gottes mit Israel und seinen Plan, als Erlöser welthaft-greifbar, heilend-verwandelnd und gemeinschaftsstiftend präsent zu sein" (203). Das Subjekt der Deutung ist somit das Volk Gottes, letztlich die Gemeinde Christi. „Der Raum des Gottesvolkes muß sozusagen der Transformator sein, in dem die Ereignisse von den aus der Tradition bekannten Plänen Gottes her auf die rechte Art gedeutet werden" (217). Daraus ergibt sich nun, daß Weltereignisse erst richtig gedeutet werden, d. h. in ihrer richtigen gottgewollten Bedeutung erscheinen, wenn sie von der christlichen Gemeinde und im Hinblick auf das Handeln der Gemeinde gedeutet werden. „Die Weltereignisse werden primär auf die Umkehr und den Auftrag des Gottesvolkes hin gedeutet" (217). Erst wenn Ereignisse der profanen Geschichte in ihrer Bedeutung für die Reform der Kirche erkannt werden, werden sie zu Zeichen der Zeit, die Gottes Anruf enthalten (279; vgl. 220). Zwar gibt es auch außerhalb der Kirche das Bemühen um Gelingen der Gesellschaft, und es gibt partielle Verwirklichungen dessen, was als Vollgestalt nur von Christus her in der Kirche gelingt; solche guten Werke kann man „auf den allgemeinen Heilswillen Gottes, die allgemeine Gnade also, zurückführen" (302). Aber all dieses Bemühen wird erst zur Gnade im strengen Sinn (vgl. 519), „weil und wenn die Kirche dieses Bemühen ins Bewußtsein hebt und es so als Kraft der Heilsgeschichte zuführt" (518). „Sofern die Christen nun ihrerseits diese Dinge wahrnehmen und sich dadurch neu anregen oder sogar direkt helfen lassen, verwandelte sich diese von ‚Heiden' verdiente ‚Gnade' sogar in die volle Erlösungsgnade" (302). Der Dienst der Kirche für die Welt besteht darin, diese Verwandlung vorzunehmen. Durch Deutung der Weltereignisse läßt sich die Kirche verwandeln und macht so die Ereignisse wiederum für die Welt fruchtbar. Auf diese Weise kann sogar Böses in Gutes umgewandelt werden (520, 234).

Die Kirche ist also Vermittlungsgestalt der Gnade dadurch, daß in ihr die Versöhnung gelingt: die Versöhnung des einzelnen mit der Gemeinschaft in der Einmütigkeit

der Gemeinde und die Versöhnung der Menschen mit der Welt in einer humanen Kultur. In der Kirche wird die Gnade welthaft vermittelt: durch die verwirklichte göttliche Sozialordnung und eine ansprechende menschliche Kultur. Wie ist nun in der Kirche im Unterschied zu allen anderen Gesellschaften das Gelingen der Versöhnung möglich? Zunächst dadurch, daß in der Kirche der Egoismus des autonomen Menschen überwunden werden kann und der einzelne „in den Stand gesetzt ist, zu vertrauen und zu dienen, sich einzugliedern, sich einer fremden Geschichte anzuschließen" (403). Demut und Gehorsam sind Voraussetzung der kirchlichen Communio. „Der Verzicht auf Selbstverfügung macht das Glied-sein-Können in der Leibgemeinschaft der Kirche erst möglich" (484). In der Kirche gilt „das Prinzip der Umkehr", das heißt „Vertrauen, Dienen, Verzichten, Gehorchen" (442 f.). Der Mensch lebt „nicht für seine eigenen Pläne, sondern für den Aufbau und den Auftrag des neuen Gottesvolkes" (480); er lebt „im Gehorsam gegenüber der Autorität und Hilfe der Kirche" (487). „Die fundamentale Bedeutung des Gehorsams gegenüber einer Autorität . . . beruht darin, daß in der berechtigten und freiwilligen Anerkennung eines anderen der Vertrauende selber offen wird und die für den Menschen beglückendste Erfahrung machen kann, daß er geliebt ist, oder daß ihm zu helfen ist, nachdem er seinen Stolz als Sperre aufgegeben hat. Der Gehorsam ist das Geheimnis des Christlichen, der Zauberschlüssel zur Weltverwandlung; gleichsam nur das abschreckende Tor zu Vertrauen und Treue" (321).

Das Gelingen der Einmütigkeit in der Kirche beruht also auf dem Verzicht auf Selbstverfügung. Wie aber kommt der einzelne dazu, diesen Verzicht zu leisten und sich in die Gemeinde einfügen zu lassen? Bei dieser Frage verweist W. auf Jesus Christus. „Was bringt nun den Menschen dazu, der sich in Angst und Stolz einbildet, sein Selbst retten zu müssen, es im Preisgeben allererst finden zu können? In dieser Aporie der Gnadendiskussion gibt es nur den einen Ausblick, an der Gestalt Jesu als der gratia victrix abzulesen, wie der Sieg der Gnade in ihm zum generalisierbaren und bleibenden ‚victrix' wurde" (468). Jesus besiegt die Anfechtung gegen Gottes Güte (469 f.) und so wird durch sein Kreuz manifest, „daß das unverbrüchliche gehorsame Setzen auf die Güte Gottes und seine Sache im äußersten Unheil der Weg zum Glück ist" (468). Der durch Jesus ermöglichte Glaube an die Güte Gottes, an das Voraushandeln Gottes macht es dem sündigen Menschen möglich, sich „aus der Verzweiflung an seiner Schwäche herauszufinden" (473 f.) und alle Kräfte auf die Liebe auszurichten (480). Die Umkehr, welche Voraussetzung des Gelingens der kirchlichen Gemeinschaft ist, ist also in Jesus begründet und durch ihn provoziert. Die Begegnung mit der Gestalt Jesu geschieht nun aber für den einzelnen nicht durch bloßes Hinschauen auf das Beispiel Jesu, sondern durch die Kirche, die in ihrer Communio den Sieg Jesu über die Sünde vermittelt und gegenwärtig werden läßt. „Das Sichloslassen im Glaubensgehorsam geschieht weder in privater Imitatio Jesu, noch durch den bloßen Ansporn des Exempels Jesu als Wirkungsgeschichte seines Sieges, sondern im Gehorsam gegenüber der Autorität und Hilfe der Kirche; Kirche aber ist eine Communio, die sich an das Haupt Christus gebunden hat und seinen Sieg bleibend vermittelt und sein Sieg selber ist" (487). Indem die Kirche als Communio den Sieg Jesu verwirklicht und präsent werden läßt, ermöglicht sie dem einzelnen, umzukehren, sich im Glaubensgehorsam loszulassen und so selbst seinen Beitrag zur kirchlichen Communio zu leisten. Der Sieg Jesu wird also für den einzelnen durch das Gelingen der kirchlichen Gemeinschaft relevant. Die christliche Verkündigung, in der der Sieg Jesu mitgeteilt wird, wird wirksam, weil sie auf die kirchliche Lebensgemeinschaft, in der andere Gesetze als in der allgemeinen Gesellschaft herrschen, verweisen kann: „Ihre (sc. der Gemeinde) Verkündigung wird verbum efficax, Realität, weil sie das Zeichen einer (‚heiligen') Kontrastgesellschaft ist und in dieser Vermittlungsgestalt der Abschluß der Offenbarung Gottes wie das Ziel der menschlichen Sehnsucht erreicht ist" (489). Der einzelne wird also durch die Verkündigung wirksam zur Umkehr bewogen, weil die Verkündigung von einer Gemeinschaft getragen ist, in der die Versöhnung gelingt. Das Gelingen der kirchlichen Communio als solcher ist über den Hinweis auf Jesus Christus hinaus nicht weiter ab-

leitbar. Sie ist als das Menschenunmögliche „Tat Gottes und Wunder" (297). Sie ist Gnade.

III. Anfragen an das Kirchenverständnis

Weimers Verständnis der Kirche als Vermittlungsgestalt der Gnade ist von imponierender Konsequenz. Auf der Basis seiner Erfahrungen in der Integrierten Gemeinde (vgl. Vorwort) ist es ihm gelungen, die Bedeutung der Kirche für die Mitteilung der befreienden Gnade Gottes an die Menschen eindrucksvoll aufzuweisen. Vor allem drei Grundgedanken, die das ganze Werke bestimmen, sind positiv hervorzuheben:

1. Das Heilshandeln Gottes ist auf das Volk Gottes, auf die Vereinigung aller in Christus (vgl. Eph 1, 10) ausgerichtet. Gnade hat daher wesentlich eine soziale Dimension und Dynamik.

2. Die Kirche, in der sich Gottes Heilshandeln in Christus ‚verleiblicht', ist wesentlich Communio, brüderliche Gemeinschaft. Als solche beschränkt sie sich nicht auf religiöse Vollzüge im strengen Sinn, sondern nimmt auch „weltliche" Belange in sich auf. In der Kirche wird Gnade „welthaft".

3. Als solche Gemeinschaft wirkt die Kirche „anziehend" und ermöglicht so die freie Zustimmung zu Gottes Gnade.

Diese in der Heiligen Schrift verankerten Grundgedanken können dazu beitragen, die Gnadenlehre lebendiger und konkreter werden zu lassen. Sie sollen im folgenden nicht bestritten werden. Nur die Art und Weise, wie vom Autor im Rahmen der Grundgedanken bestimmte Akzente gesetzt bzw. nicht gesetzt werden, regt zu einigen Anfragen und Überlegungen an.

1. Die erste Frage bezieht sich auf den Ort, von dem aus Kirche gesehen und bestimmt wird. Für W. ist dies die kirchliche Gemeinde, insofern in ihr das allgemein herrschende Naturgesetz ‚Egoismus' durchbrochen ist. „Die Ek-stasis der Kirche aus dem ‚Naturgesetz' menschlicher Gesellschaft ist für den hier vorgelegten Ansatz der entscheidende Glaubens-Erfahrungshintergrund" (24). Von daher versteht er Kirche als Kontrastgesellschaft, in der das gelingt, was in der allgemeinen Gesellschaft ersehnt und immer wieder angestrebt, was aber nie erreicht wird. In der Kirche geschieht „das Wunder des Freiwilligen im Füreinander, des Einmütigen in der Einheit und des Maßnehmens an der Agape Gottes in der Zuwendung zueinander und zur Welt" (301). W. bestimmt Kirche also von sehr intensiver positiver Erfahrung, nämlich von gelingender Einmütigkeit und Versöhnung aus. Nun sei in keiner Weise bestritten, sondern im Gegenteil dankbar anerkannt, daß es in der Kirche, in kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften das Wunder der Liebe und Einmütigkeit gibt, und zwar sicher sehr viel häufiger gibt, als manch einer aufgrund einer kirchenkritischen Voreinstellung wahrnehmen kann. Es ist auch gut und notwendig, daß solche positiven Erfahrungen bedacht werden und die theologische Reflexion sich an ihnen orientiert. Aber müssen, wenn über Kirche (und nicht nur über eine einzelne zeitlich und räumlich relativ begrenzte Gemeinde) als Vermittlungsgestalt der Gnade gesprochen wird, nicht auch die negativen Erfahrungen, die Enttäuschungen und das Versagen, die „Ungnade" in der Kirche stärker mitreflektiert werden? Gehört nicht auch diese negative Seite zum „Erfahrungshintergrund" Kirche? Die Versöhnung, die Einmütigkeit etc. sind auch in der Kirche als ganze betrachtet nur gebrochen verwirklicht. Das Gelingen ist auch in der Kirche nur partiell. Selbstverständlich bestreitet auch W. nicht die Realität der Sünde in der Kirche. Er anerkennt, daß der einzelne in der Kirche versagt und täglich umkehren muß. Die Bereitschaft, sich immer wieder von der Gemeinde zur Umkehr rufen zu lassen, wird sogar als entscheidender Wesenszug des christlichen Glaubens herausgestellt. Das Versagen der Glaubenden „muß zugegeben, reflektiert und im Gottesdienst vor Gott gebracht und so zum Zeugnis für Gottes Heilshandeln umgewandelt werden" (509). Darüber hinaus erwähnt der Verf. auch das Versagen der Gemeinde selbst: „Aufgrund des Kleinglaubens und der Trägheit der christlichen Gemeinde sind Gna-

denerfahrungen selten, bleiben die meisten Gnaden unerkannt und ungenutzt" (70). Er weist darauf hin, daß es Bereiche gibt, in denen die Kirche „als angepaßte in der Gesellschaft als Salz und Sauerteig verschwindet" (297). Er spricht von einer bleibenden Aporie der Kirche: „Die Gnade der ganzen Zusage Gottes und die Freiheit des (Nicht)Glaubens bilden die bleibende Aporie der Kirche" (527). Aber trotz dieser Aussagen und Hinweise ist das Kirchenbild, das der Autor entwirft, von manchen Lesern – wie aus dem Vorwort zur zweiten Auflage hervorgeht – offenbar doch als zu idealisiert, zu unrealistisch und zu wenig konkret empfunden worden. Der Grund liegt wohl nicht nur bei den Lesern, die etwa nicht bereit wären, positive Kirchenerfahrungen von W. anzuerkennen oder sich von ihnen ansprechen zu lassen. Ich sehe den Grund zumindest auch in der Art und Weise, wie der Verf. selbst über weite Passagen hinweg von der Kirche spricht. Kirche als Vermittlungsgestalt der Gnade ist für ihn charakterisiert durch das Wunder der Einmütigkeit etc. Sicher weiß er – und er sagt es dann ja auch ausdrücklich –, daß solches Wunder selten ist, weil Trägheit und Kleinglaube das Wirken der Gnade unterdrücken. Aber diese negative Seite, die doch eindeutig auch zur Wirklichkeit der Kirche gehört, tritt in den zahlreichen emphatischen Aussagen über die Kirche als „Traum Gottes" und „Traum der Menschen" nicht hervor. Dadurch entsteht notwendig der Eindruck eines idealisierten Kirchenbildes. Von diesem Kirchenbild aus ist es dann relativ leicht, die Kirche als göttliche Kontrastgesellschaft zu bezeichnen, die Gottes siegreiche Gnade in einer Welt scheiternder Menschheitsträume zur Erscheinung bringt. Das Problem der Gnadenvermittlung durch die Kirche besteht aber gerade darin, daß die Kirche selbst in ihrer konkreten Wirklichkeit Gnade und Ungnade zugleich zur Erscheinung bringt, daß sie heilig und sündig in eins ist und daß selbst die heiligsten Güter (Einmütigkeit, Gehorsam etc.) im höchsten Maße gefährdet sind und mißbraucht werden können. Die damit gegebene „bleibende Aporie" müßte in allen Aussagen über die Kirche als Sakrament des Heiles für die Welt spürbar bleiben, wenn sie überzeugend sein sollen. Wie kann die Kirche, die sich von ihren sündigen Gliedern nicht trennen kann, weil sie sich dann von sich selbst trennen müßte, Vermittlungsgestalt der siegreichen Gnade Gottes sein? Sie kann es nicht dadurch sein, daß sie auf sich selbst hinweist und sich selbst empfiehlt, sondern nur dadurch, daß sie auf Jesus Christus als das Licht der Völker hinweist (vgl. Vaticanum II, Lumen gentium, Nr. 1). Nur indem sie das tut, erscheint die Herrlichkeit der Gnade auf ihrem Antlitz. Diese christologische Begründung der Gnade, die von W. selbst hervorgehoben wird, macht es möglich, die konkrete Kirche nicht nur trotz, sondern mit ihren Runzeln und Makeln als Sakrament der Gnade anzuerkennen; denn diese Kirche, die längst nicht dem Traum Gottes und dem Traum der Menschen entspricht, verkündet und feiert in Wort und Sakrament und der darin in jedem Fall gegebenen Communio Gottes Gnade in Jesus Christus. Dies ist ihr grundlegender Dienst in der Vermittlung der Gnade. Indem sie ihn tut, ist der Gnade Gottes ein konreter Raum in der Welt eröffnet, ein Raum, in dem auch und zuerst die Kirche selbst sich jeweils neu von ihren Sünden reinigen lassen kann. Mit diesem Hinweis ist schon auf die nächste Frage vorgegriffen.

2. Nach W. ist die Kirche dadurch Vermittlungsgestalt der Gnade an die Welt, daß in ihr aufgrund des ‚siegreichen' Leidens, des Gehorsams Jesu Vertrauen und Gehorsam möglich sind und so das Wunder der Versöhnung und der Einheit gelingt. Die Kirche vermittelt dadurch die Gnade, daß sie der Ort ist, wo menschliches Zusammenleben und menschliche Kultur gelingen. Dieser Auffassung liegt das alttestamentliche Modell zugrunde, nach dem das Volk Israel dadurch, daß es die göttliche Sozialordnung verwirklicht, zum Segen für die Welt werden soll. Im Neuen Testament kann auf Texte wie Joh 17,21 (Einheit der Kirche als Voraussetzung der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung) und Apg 2,44–47 (Einmütigkeit der Gemeinde als Grund ihrer Beliebtheit beim Volk) hingewiesen werden. Hier stellt sich die Frage, in welchem Sinn das Gelingen des Gemeinschaftslebens in der Einmütigkeit der Gemeinde und in humaner Kultur die Weise ist, wie Gottes Gnade durch die Kirche in der Welt zur Darstellung

kommt. Wenn man – was der Autor selbstverständlich anerkennt – Jesus von Nazareth, seine Geschichte und sein Geschick, als die grundlegende Vermittlungsgestalt der Gnade in der Welt betrachtet, ergibt sich eine differenzierte Antwort. Es geht Jesus in seiner Verkündigung und seinem Wirken ohne Zweifel um das Volk Gottes, um das Kommen der Herrschaft Gottes in seinem Volk und damit um das Gelingen der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander. In Jesus kommt die Herrschaft Gottes an, und zwar dadurch, daß er die bedingungslose Zuwendung Gottes zu den Menschen verkündet und sich selbst entsprechend den Menschen zuwendet und sie so aus Angst und Mißtrauen befreit und in brüderlicher Gemeinschaft zusammenführt. Jesus nennt auch die Voraussetzungen und die Lebensweise dieser neuen Gemeinschaft und insofern verkündet er eine neue Sozialordnung (z. B. in der Bergpredigt). Aber die Verwirklichung dieser Lebensweise und somit das Gelingen der brüderlichen Gemeinschaft hängen ganz an der vorgängigen Zuwendung Jesu, in der sich Gottes Zuwendung mitteilt. Gottes Zuwendung zu den Menschen, die sich im Alten Testament vor allem durch das Volk vermittelt, insofern es die göttliche Sozial- und Lebensordnung verwirklicht, teilt sich im Neuen Testament grundlegend in der Zuwendung eines, dieses Menschen mit. Diese Zuwendung ist auf brüderliche Gemeinschaft ausgerichtet und findet in ihr ihre Erfüllung; sie ist aber als deren Voraussetzung von ihr unterschieden. Das, was Gott und Mensch vereint und was die freie Zustimmung der Menschen zu Gott ‚hervorlockt', ist grundlegend und primär nicht eine gelungene Gesellschaft, sondern eine liebende, sich hingebende Person. Das Reich Gottes kommt in Jesus an. Jesus *ist* der Neue Bund Gottes mit den Menschen. Dies kommt vor allem in der Passion Jesu, wie sie im Abendmahlsgeschehen gedeutet wird, zum Ausdruck. In Jesus, der seinen Leib und sein Blut hingibt, teilt sich Gottes Liebe unüberbietbar und definitiv mit. Die Liebe Jesu vollendet sich in der Hingabe des Kreuzes; sie erweist also ihr eigentliches Wesen und ihre Stärke in der Situation des Verlassenseins von allen, also in der Situation des Scheiterns und nicht des Gelingens von Gemeinschaft. An Ostern wird diese Liebe als göttlich erkannt und setzt so eine neue Gemeinschaft frei, die in der Besinnung auf Jesus den Gekreuzigten tatsächlich „ein Herz und eine Seele" sein kann. Worauf diese Gemeinschaft aber hinweist, was sie verkündet und der Welt als Erstes und Wichtigstes vor Augen stellt, ist nicht sie selbst, sondern Jesus Christus der Gekreuzigte, in dem Gottes Liebe offenbar geworden ist. Insofern die Gemeinschaft sich selbst von dieser Liebe ansprechen läßt und aus ihr lebt, kann auch in aller Gebrochenheit und Vorläufigkeit das eigene Zusammenleben immer wieder „gelingen"; aber nicht das Gelingen ist das eigentliche Gnadenvermittelnde, sondern die Liebe, die ihre Treue gerade auch im Nicht-gelingen erweist.

Die primäre Vermittlungsgestalt der Gnade in der Kirche ist und bleibt daher Jesus Christus der Gekreuzigte, der in Wort und Sakrament in der Kirche gegenwärtig ist. Von ihm her verweist die Liebe derer, die Jesus nachfolgen, auf die Gnade Gottes; die Heiligen bringen die Gestalt Jesu der jeweiligen Zeit überzeugend und anziehend nahe. Immer wieder werden durch den Dienst der Liebe auch Menschen miteinander versöhnt und zu einmütiger Gemeinschaft verbunden. Solche Gemeinschaft ist durchaus Ausdruck der Gnade und Zeichen göttlicher Gegenwart. Aber die wirksame Präsenz Gottes in der Welt ist nicht an das jeweilige Gelingen solcher Gemeinschaft gebunden. Das ist der Grund, weshalb die Kirche aufgrund ihrer Bindung an Jesus Christus durch Wort und Sakrament auch dann Zeichen des Heiles bleibt, wenn ihr Gemeinschaftsleben verdunkelt ist und sehr wenig ausstrahlt. Selbstverständlich sind die Verkündigung des Wortes und die Feier der Sakramente Vollzüge der Kirche; sie sind von der kirchlichen Gemeinschaft getragen und sind auf die kirchliche Communio, die Auferbauung des Leibes Christi ausgerichtet. Aber was Wort und Sakrament ihre Kraft und Wirksamkeit verleiht, ist nicht die kirchliche Gemeinschaft und der kirchliche Gemeinschaftsvollzug, sondern ist Jesus Christus, der in Wort und Sakrament mitgeteilt wird. Je mehr dies im Vollzug zur Geltung kommt, je mehr die Kirche also von sich selbst absieht und anerkennt, daß nicht sie der Sieg Gottes in der Welt ist, sondern daß dieser

Sieg in der Hingabe Jesu erreicht ist, desto mehr können Wort und Sakrament ihre Kraft entfalten und die Communio fördern. Je mehr sich die Kirche relativiert, das heißt zu Jesus Christus in Beziehung setzt, desto mehr wird sie zur Vermittlungsgestalt der Gnade.

3. Wenn die Liebe Jesu des Gekreuzigten die primäre Vermittlungsgestalt der Gnade ist, muß dies Auswirkungen für das Verständnis des kirchlichen Auftrags haben. Die Liebe Jesu zu den Menschen verwirklicht sich nicht nur dadurch, daß er eine Jüngergemeinde um sich sammelt und sie sozusagen zu einer Kontrastgemeinschaft formt, damit durch sie den anderen vorgelebt wird, wie menschliches Zusammenleben eigentlich sein sollte. Die Sammlung der Jünger ist zugleich ausgerichtet auf ihre Sendung zu den Menschen, zunächst „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" (Mt 10,6), sodann – nach Ostern – „zu allen Völkern" (Mt 28,19). Das alttestamentliche Bild von der Wallfahrt der Völker zum Berg Zion ist für die neutestamentliche Jüngergemeinde daher nicht mehr allein maßgebend. Es muß ergänzt werden durch die Bewegung zu den Völkern hin. Jesus selbst geht auf die Menschen zu. Er sucht das Verlorene dort auf, wohin es sich verirrt hat, wobei er die Neunundneunzig zurückläßt. Er nimmt aus Liebe die Isolation des Leidens und Sterbens auf sich und ist dadurch denen nahe, die durch Furcht vor dem Tode vom Bösen geknechtet werden (Hebr. 2,14–18). Die Bewegung zu den Menschen hin, die Teilnahme am Suchen und Leiden der Menschen sind daher auch für die Kirche wesentlich. Sie sind ebenso notwendig wie das Bemühen, die Gemeinde innerlich aufzubauen und die Menschen in die Gemeinde hereinzuholen.

Diese beiden Bewegungsrichtungen werden auch das Verhältnis der Kirche zur Welt bestimmen. Die Kirche wird die weltlichen Wirklichkeitsbereiche in ihren eigenen Lebensvollzug hereinholen und sie vom christlichen Glauben her zu gestalten suchen. Dadurch kann innerhalb der Kirche eine Kultur entstehen, die für die übrige Gesellschaft Modellcharakter hat. Immer hat es in der Kirche Gemeinschaften gegeben, die bemüht waren, möglichst auch die ‚weltlichen' Aufgaben in ihrer Gemeinschaft selbst zu vollziehen. Dadurch wird durchaus im Sinne von W. die „Welthaftigkeit" der Gnade sichtbar. Ebenso kann die Gnade sich aber auch dadurch ausdrücken, daß Glaubende, die in der Kirche die Botschaft Jesu hören und sein Gedächtnis feiern, in ihrem weltlichen Beruf außerhalb der Kirche die Anliegen Jesu zur Geltung zu bringen suchen. Es ist durchaus legitim, daß Mitglieder der Kirche an den politischen, sozialen und kulturellen Bemühungen in der allgemeinen Gesellschaft teilnehmen und in kritischer Solidarität „zusammen mit allen Menschen am Aufbau einer menschlicheren Welt mitarbeiten"[2]. Die Kirche läßt Raum für viele Weisen, Gottes Liebe in der Welt zu bezeugen. Das Integrationsmodell, das den Ausführungen des Verf.s zugrunde liegt, ist eine Weise. Eine andere Weise ist, „wenn ein einzelner Christ oder eine Gruppe von Christen inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie leben, ihre Verständnis- und Annahmebereitschaft, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen"[3]. „Durch dieses Zeugnis ohne Worte wecken diese Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unwiderstehliche Fragen: Warum sind jene so? Warum leben sie auf diese Weise? Was – oder wer – ist es, das sie beseelt? Warum sind sie mit uns?"[4] Sowohl eine wahrhaft menschliche Kultur innerhalb der Kirche wie der Beitrag, den Christen durch kritische Mitarbeit in der allgemeinen Gesellschaft leisten, weisen auf Gottes Liebe hin, weil und insofern beides Ausdruck der Liebe ist. Das eigentliche Zeugnis ist in beiden Fällen die Liebe in der Nachfolge des gekreuzigten Jesus.

4. Eine letzte Frage richtet sich an W.s Auffassung, daß Weltereignisse erst dann als Heilsereignisse realisiert sind, wenn sie vom Volk Gottes, von der Gemeinde Christi

[2] II. Vatik. Konzil, Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", Nr. 57.
[3] *Paul VI.*, Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi" (1975), Nr. 21.
[4] Ebd.

gedeutet werden. In dieser Auffassung sind Heilsereignisse streng an die Kirche als Subjekt der Deutung gebunden. Dabei überzeugt der Gedanke, daß Ereignisse erst dann als Heilsereignisse verwirklicht sind, wenn sie im Glauben von Gott her verstanden und aufgenommen werden und wenn sie zum Dank an Gott führen. Glauben und Dank sind auch wesentlich gemeinschaftsbezogen; sie geschehen in einer Gemeinschaft oder in Hinordnung auf eine Gemeinschaft. Die Frage ist jedoch, ob ausschließlich die geschichtlich begrenzte Kirche Subjekt der ‚Glaubensdeutung' ist. Gott hat sich doch auch außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition nicht „unbezeugt gelassen" (Apg 14,17). Wenn dieses Zeugnis auch weithin „durch Ungerechtigkeit niedergehalten" und nicht dankend wahrgenommen wurde (Röm 1,18–21), so blieb es doch nicht gänzlich unbeachtet. Es gibt auch im Bereich der Religionen Dank an Gott, also „Deutung" der Welt auf einen liebenden Ursprung hin. Sicher ist diese Deutung vorläufig, solange sie sich nicht auf das Zeugnis der Liebe Gottes in Jesus dem Gekreuzigten stützen kann. Aber ist sie deshalb ungültig oder unbedingt falsch? Wenn es aber eine wahre Deutung ist, so kommt darin auch Gottes Heilswirken zur Geltung, und zwar das eine Heilswirken, das im allgemeinen Heilswillen Gottes gründet und in der Erlösungstat Jesu Christi seine Mitte und Vollgestalt hat. Wer diese Mitte und Vollgestalt im Glauben der Kirche angenommen hat, muß alle anderen Ereignisse von der Mitte her und auf sie hin deuten. Das besagt aber nicht, daß die Ereignisse durch diese Deutung in der christlichen Gemeinde überhaupt erst zu Heilsereignissen würden. Von hier her wäre auch W.s Kritik an der Theologie Karl Rahners zu überprüfen.

Es war das Anliegen des Autors, „einige Linien des Bauplans der Kirche ans Licht zu holen" (529). Dies hat er sehr eindringlich getan. Die vier Anfragen an seine Darlegungen wollten die beleuchteten Linien nicht grundsätzlich negieren, sondern lediglich auf die mögliche Gefahr von Verengungen hinweisen. Wenn die Kirche nicht in sich selbst, sondern in Jesus Christus dem Gekreuzigten ihre Identität hat, kann sie so offen und weit sein wie Jesus selbst. So ist sie Vermittlungsgestalt der universalen Liebe Gottes.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Pöltner, Günther, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin.* Wien/Freiburg/Basel: Herder 1978. 214 S.

Der Untertitel legt nahe, daß der Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin in der Erfahrung der Schönheit liegt. Ursprung des Denkens besagt den gleichsam unbedacht bleibenden Horizont, innerhalb dessen das Denken sich bewegt, das Selbstverständliche und nicht mehr Reflektierte des Denkens selbst. Der zugestandene Horizont – obwohl nicht das Selbstverständliche – im Denken des Thomas ist das Dasein Gottes; warum also seinen Ursprung nicht dort suchen, wo es sich selbst thematisieren sollte, nämlich bei den Gottesbeweisen? Doch gerade bei den Gottesbeweisen haben wir das Gefühl, daß sie uns nicht mehr angehen; wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß sie nur als die internen Beziehungen eines Begriffssystems funktionieren; die Relevanz der Begriffe ist uns jedoch verlorengegangen; seit langem haben wir z. B. verlernt, das kontingente Sein als ein kontingentes zu empfinden. Wir machen scheinbar eine Voraussetzung nicht mehr mit, obwohl wir schwer angeben könnten, um welche es sich handelt. In dieser im historischen Bewußtsein angeblich überwundenen Voraussetzung liegt gerade das Selbstverständliche und nicht mehr Bedachte im Denken des Thomas, das, woraus es sich gleichsam speist – das aber, was uns immer noch als besondere Erfahrung vertraut ist, so daß von ihr her die Relevanz der thomistischen Begrifflichkeit neu nachvollzogen werden kann. Dieser Voraussetzung geht P. in seinem Buch nach.

Das Dasein Gottes ist uns nicht unmittelbar gegeben, sondern erst durch seine Wirkungen erfahrbar. Die Gottesbeweise beweisen bloß die Notwendigkeit einer Ursache, „die alle Gott nennen". Das uns bekannte Seiende soll also als eine Wirkung auf seine Ursache, auf Gott, verweisen. Nun ist aber auch der Wirkungscharakter, die Effektualität des Seienden keine unmittelbare Erfahrungstatsache: ein jedes Ding ist uns nämlich eher als es selbst denn als die Wirkung einer Ursache bekannt. Dieser weder im Was-sein der Dinge noch in der Tatsache ihrer Existenz zutage tretende Wirkungscharakter des Seienden – im zweifachen Sinne des Bedingtseins aber auch des Gegeben-, des Geschenktseins –, die Empfindung der Schöpfung als eines *effectus* ist aber die Bedingung für die Nachvollziehbarkeit des Daseins Gottes. Als was gibt sich das Seiende, wenn es sich nicht als einen Effekt gibt? Auch jenseits der kategorialen Unterscheidungen, selbst transzendental betrachtet, gibt sich das Seiende unterschiedlich. Die Verschiedenheit der *modi generaliter consequentes omne ens* wird von Thomas mit der Formel *additio ad ens* plausibel gemacht. Wo ist aber das Seiende als solches, bar jeder Hinzufügung, in seiner Einheit zu finden? Scheinbar nirgendwo. Solange das Sein als ein indifferentes vorgestellt wird, das durch „Hinzufügungen", gleichsam von verschiedenen Perspektiven her differenziert wird, ist seine Einheit nicht zu ermitteln. Im Zuge von P.s Darlegung erweist sich aber das, was mißverständlich *additio* genannt wird, als die Entfaltung des Sinnes von Sein, als das, was P. mit heideggerschem Titel die Seinslichtung nennt. Der Unterschied, der immer schon Sein-interner Unterschied ist, erweist sich also nicht als Sein-zersplitternd, sondern als Sein-konstitutiv. Das wird am klassischen ontologischen Unterschied, an der *distinctio realis,* dargelegt und begründet: Das *esse entis* ist immer ein Worin-sein, ein *subsistere in aliquo;* die Einheit eines *ens* ist nur über den Unterschied zu seinem Worin zu vollziehen. Die *participatio* als die dem Seienden eigentümliche Seinsweise unterscheidet also immer schon das Worin des Seinsvollzugs – die *essentia* – vom Seinsvollzug selber – dem *esse.* – Auf die Struktur *essentia-esse* geht der transzendentale Unterschied *verum-bonum* zurück. Mit dem Wahren und dem Guten kommt allerdings das Denken (wiederum in seiner Differenz von *intellectus* und *appetitus*) als das vom Sein des Seienden Unterschiedene ins Spiel. Die Kluft ist aber nur scheinbar unüberbrückbar: Als das dem Denken immer schon Vorgegebene, ist das Sein des Seienden Objekt des Denkens; als das Erste schlechthin aber, als das, hinter dem sich nichts mehr finden läßt, begreift Sein das Denken mitein. Die Polarität Sein-Denken ist also die erste Bewegung des Seins zur eigenen Lichtung.

Überhaupt geschieht Seinslichtung vornehmlich als *convenientia animae et entis*; als *convenientia vera* bzw. *bona* bleibt sie allerdings immer nur eine partielle Lichtung: Die Ganzheit bzw. die *Einung* des Seins wird durch das Hervortreten jeweils eines seiner Momente gleichsam verschleiert. – Vom Schönen gilt aber, daß es „addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam"; in ihm wird jene „quies appetitus in cognitione seu aspectu" (S. Th. I–II, 27, 1 ad 3) erreicht, die die Verschränkung und Einung der Seelenpotenzen und ihrer Objekte anzeigt. Die *convenientia pulchra* ist also die vollkommene *convenientia*, erst in ihr erscheint das Seiende (und mit ihm die Seele) als ein in die *convenientia* gegebenes, ein hineingeschenktes und bewirktes.

Diese notgedrungen dürftige Zusammenfassung kann die Genauigkeit, den Reichtum und die Schönheit von P.s Darlegung unmöglich wiedergeben. Sein Versuch, die thomistische Begrifflichkeit nach-zu-denken, ist gleichzeitig eindrucksvoll und klärend, und zweifelsohne auch im Detail sehr ergebnisreich. Die im Nach-denken geleistete klärende Arbeit lohnt schon die (allerdings nicht geringe) Mühe des Lesens. Es ist aber die Frage – das sei allerdings nur als Bedenken hingestellt –, ob die thomistischen Begriffe ein solches Nach-denken vertragen; m. a. W. ob die letzte Absicht des Versuches doch nicht die Tragweite der Begriffe übersteigt. Das wird gerade in dem Moment deutlich, wo es um die Schönheit geht: Als die schlechthinnige *convenientia* befindet sich Schönheit weder in den Dingen noch in der Seele, sondern in der gänzlichen Übereinkunft beider: „Die ureigenste Möglichkeit ihrer selbst erreicht die convenientia hingegen als pulchritudo. Denn von dieser kann weder gesagt werden, die Bewegung (der immateriellen Identität, des Ineinanderspiels beider Pole) terminiere in re, noch in anima. In der pulchritudo und als diese terminiert der motus animae et entis rein in sich, d. h. die ursprüngliche Einheit von anima und ens kommt in und als pulchritudo mit zum Vorschein *als Einheit*" (172). „Sie [die pulchritudo] hat ihren Ort weder in anima noch in re, sondern in der beide fundierenden Einheit" (186). Gerade diese grundlegende Erkenntnis, auf der die These der Arbeit beruht, kommt aber in den weiteren Ausführungen P.s über die Schönheit nicht recht zum Tragen. Gleichsam von der Übermacht der thomistischen Begrifflichkeit geleitet, bestimmt P. Schönheit weitgehend als das vollkommene Verhältnis von *essentia* und *esse* bzw. von Substanz und Akzidentien (als die perfekte Realisierung der Substanz in ihren *operationes)*, und macht sie dadurch doch zu einer Eigenschaft der Dinge (dazu noch zu einer, die vom Begriff des Dinges abgeleitet werden kann). Daß allerdings gerade die thomistische Begrifflichkeit an dem leisen Unbehagen schuld sei, das sich beim Lesen des letzten Teils von P.s Arbeit einstellt, ist nur eine Vermutung. Vielleicht liegt dies auch nur an der Tatsache, daß jedes philosophische Reden über die Schönheit (und d. h. nach P.s These über die Wirklichkeit des Seins) immer nur ein Prolegomenon bleiben muß.

Elena Marmiroli

Thomas von Aquin. II. Philosophische Fragen. Hrsg. *Klaus Bernath* (Wege der Forschung 538). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. IX/572 S.

Der 1. Bd., der diesem 2. Bd. entspricht und 1978 erschienen ist, hatte den Titel: Thomas von Aquin, I. Chronologie und Werkanalyse. Er hatte deutlich literargeschichtlichen Charakter und faßte wichtige Arbeiten verschiedener Autoren, die in verschiedenen Zeitschriften in den Jahren 1920–1974 zerstreut sind, in einem handlichen Band zusammen. Außer den im Titel genannten Themen kommen zur Sprache Fragen z. B. nach Echtheit, Quellen, Methode, Mitarbeitern der Werke des Aquinaten. Der Nutzen einer solchen Zusammenstellung – freilich weniger zur Einführung des Anfängers als für die eigentlich wissenschaftliche Arbeit – ist unverkennbar. – Muß man auch die Zielsetzung des vorliegenden 2. Bandes so verstehen? Der Band bietet in chronologischer Anordnung 19 Arbeiten zur Philosophie des Aquinaten, 8 in deutscher Sprache verfaßte, 11 aus dem Französischen, Englischen oder Italienischen ins Deutsche übersetzte, aus den Jahren 1941–1979; z. T. sind ältere Beiträge von den Verfassern für diese Sammlung neu bearbeitet worden. Natürlich bieten diese 19 Beiträge nur einen winzigen Bruchteil der in den 4 Jahrzehnten erschienenen Arbeiten über Thomas und seine Lehre. In der trefflich einführenden Einleitung des Hrsg.s (1–21) werden diese Arbeiten in vier Literaturgattungen eingeteilt: 1. Kurse und Lehrbücher, in denen die oft weit zerstreuten philosophischen Darlegungen des Theologen Thomas in eine systema-

tische Ordnung gebracht werden, ähnlich, wie Thomas selbst in seiner Summa theologiae anstelle der „librorum expositio" eine systematisch gegliederte Gesamtdarstellung der Theologie gesetzt hat. Das erste entsprechende philosophische Werk sind die Disputationes metaphysicae des Suárez. Die 2. Literaturgattung sind solche systematische Werke, die überdies die „Einheit der mannigfachen Erkenntnisse unter einer Idee" (Kant) erstreben. Hierher zählt B. etwa G. Mansers „Wesen des Thomismus" unter der Leitidee von Akt und Potenz und G. Siewerths „Thomismus als Identitätssystem", dem gegenüber er allerdings Bedenken äußert. Die 3. Gattung charakterisiert B. durch den Vergleich des Thomas mit anderen Philosophen, deren bekanntestes Beispiel die Thomasinterpretation Maréchals in Auseinandersetzung mit Kant ist. Über sie berichtet *J. B. Lotz* in dem Beitrag „Zur Thomas-Rezeption in der Maréchalschule" (1974) (433–456). Die Mehrzahl der Beiträge gehört allerdings zu der 4. Gattung der Arbeiten über Thomas, d. h. zu den monographischen Untersuchungen über Einzelfragen in den Werken des Aquinaten. Bezüglich dieser Einzeluntersuchungen weist B. auf einen wichtigen Umstand hin: Während sich die älteren Arbeiten der hier zur Sprache kommenden vier Jahrzehnte auf die verschiedensten Themen verteilen, tritt später mehr und mehr die Seinsfrage in den Vordergrund. Mit Lotz führt B. das darauf zurück, „daß wir unter seinen (nämlich Heideggers) Anregungen auch das Sein bei Thomas neu sehen gelernt haben" (13). – Von den älteren Beiträgen seien erwähnt: *J. Maritain*, Der Humanismus des hl. Th. v. Aq.; *G. P. Klubertanz* S. J., Der hl. Th. und die Erkenntnis der Einzeldinge; *Fr. Leist*, Analogia entis; *R. A. O'Donnell* C. S. P., Individuation: Ein Beispiel für die Entwicklung im Denken des hl. Th. v. A. (1959). Gerade dieser Beitrag zeigt in aller Deutlichkeit, wie sehr der früher übliche Schulthomismus Thomas simplifiziert hat. „Soll der Thomismus weiterleben, so darf er nicht stillstehen" (130). Der älteste Beitrag, der Thomas mit Heidegger vergleicht, ist schon 2 Jahre früher geschrieben: *J. Langlois* S. J., Heidegger, Max Müller und der Thomismus; „Max Müller hat völlig recht, wenn er den Thomismus als eine Philosophie der Ordnung kennzeichnet. Gleichwohl möchten wir die Verbindung ablehnen, die er zwischen einer Philosophie dieser Art und dem kantischen Idealismus herstellt. Das entscheidende ... Moment liegt darin, einzusehen, wie ‚die Ordnung Unordnung nicht beseitigt' und wie noch Raum bleibt für das Neue, das Unvorhergesehene, das Kontingente und die Freiheit" (105 f.). Das „Sein" im Sinne des Thomas kommt u. a. in vier Beiträgen zur Sprache, die dem Gedanken der „Teilhabe" bei Thomas gewidmet sind. Ihre Verfasser sind *H. H. Berger*, *W. Weier*, *P.-C. Courtès* O. P. und *C. Fabro* C. P. S. Den Abschluß des Ganzen bildet der Festvortrag *M. Müllers* zum Thomas-Jubiläum 1974 über die Aktualität des Thomas v. A.

In einer kurzen Besprechung ist es nicht möglich, auf die unzähligen Einzelprobleme einzugehen, die in diesem Buch zur Sprache kommen. Nur auf eines dieser Probleme sei hier hingewiesen. Weier stellt die Frage, auf welches Sein sich die Seinsteilhabe des Geschöpfes beziehe, und meint, von einer Teilhabe am *göttlichen* Sein könne bei Thomas nicht die Rede sein (196), sondern die Teilhabe sei Teilhabe am „esse commune" (197). Das ist selbstverständlich richtig, wenn „Teilhabe" als eigentliches Zu-eigen-Haben eines Teils des göttlichen Seins verstanden würde. Schon deshalb geht das nicht, weil Gottes Sein keine Teile hat. Aber anderseits findet sich bei Thomas, wie es scheint, niemals die Aussage, daß das endliche Seiende am esse commune teilhat. Seitdem es den Index thomisticus gibt, sind kühne negative Aussagen möglich. Auf den Seiten 208–229 des 16. Bands der Series II dieses Index sind sämtliche Texte verzeichnet, in denen Thomas Formen des Verbums participare gebraucht. In keinem dieser Texte habe ich die Aussage gefunden: participat esse commune (oder universale). Dagegen heißt es wohl einmal: „nihil habet esse, nisi participat divinum esse" (In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 2 Sed contra). Ähnliche Aussagen, auch bezüglich der divina bonitas u. a., finden sich häufig, wechselweise auch in der Form „participat similitudinem divini esse", die aber schwerlich einen andern Sinn hat. Soviel ist jedenfalls klar, daß die Aussage „participat divinum esse" wörtlich bei Thomas vorkommt. Darin hat W. freilich recht, daß der Sinn dieser Aussage nicht sein kann, es finde sich in einem Geschöpf ein Teil des göttlichen Seins, der identisch ist mit etwas in Gott. Das Wort „participare" muß ganz gewiß anders gedeutet werden. Vielleicht kann man seinen Sinn so umschreiben: „Etwas hat Teil am göttlichen Sein" bedeutet: „Es hat von Gott als dem Urgrund alles Seins, der allein die ganze Fülle des Seins *ist*, eine unvollkommene (analoge) Ähnlichkeit seines Seins empfangen." Wenn damit ausgeschlossen ist, daß die Teilhabe am „es-

se commune" der einzige Sinn der Teilhabe ist, so folgt daraus freilich nicht, daß der Gedanke einer Teilhabe am gemeinsamen Sein völlig abwegig ist. Mir scheint sogar, er ist unvermeidlich, und darum ist es gut, daß W. ihn zur Sprache gebracht hat. Auch wenn Thomas dies nirgends ausdrücklich sagt, ist es von ihm mitgemeint. Es muß einen ersten, anfänglichen Begriff des Seienden durch Teilhabe geben, der unterschieden ist von *der* Teilhabe am göttlichen Sein, die nicht Ausgangspunkt der Metaphysik des endlichen Seienden, sondern nur ein Ergebnis dieser Metaphysik sein kann. Dieser erste Begriff des Seienden durch Teilhabe wird von Thomas definiert als „das, was Sein *hat*, aber nicht Sein *ist*" (S. th. q.3 a.4). Dieser Begriff ist auch gemeint, wenn Thomas dem metaphysischen Kausalprinzip die Fassung gibt: „Das Seiende durch Teilhabe ist von einem anderen verursacht" (vgl. S. th. 1 q. 44 a. 1, wo diese Fassung vorausgesetzt ist, wenn sie auch tatsächlich sogleich mit der sich aus ihr ergebenden Folgerung „verursacht durch das, dem diese Bestimmung [„Sein"] wesenhaft [essentialiter] zukommt" verbunden wird.) Daß alles innerweltliche Seiende sein Sein nur *hat*, nicht *ist*, ergibt sich (in diesem Text) daraus, daß das Sein dieses Seienden mehr oder weniger vollkommen sein kann, wie die Erfahrung zeigt. Das so verstandene Durch-Teilhabe-Sein kann sich nicht unmittelbar auf das göttliche Sein beziehen, sondern eben nur auf das „allgemeine Sein", das allein für unsere Erfahrung als im Seienden verwirklicht erfahrbar ist. Im übrigen sei auf die ausführlicheren Darlegungen in den Artikeln „Sein" und „Teilhabe" in meinem Buch „Grundbegriffe der Scholastik" verwiesen. J. de Vries S. J.

Kristeller, Paul Oskar, *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance* (Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung 9). Göttingen: Gratia 1981. 151 S.

Aus seiner umfassenden Kenntnis des Humanismus und der Renaissance sind die beiden Vortragsreihen P. O. Kristellers erwachsen, die hier in Buchform vorliegen; sie wollen keineswegs nur historische Information bieten, sondern erheben den Anspruch, unser gegenwärtiges Kulturschaffen in Frage zu stellen und durch das Vermächtnis früherer Epochen anzuregen. „Rhetorik und Philosophie von der Antike bis zur Renaissance" (11–62) will mit dem Hinweis auf ihre beherrschende Rolle in der Vergangenheit für eine Wiederbelebung der handwerklichen Kunst im Dienste des Wissens gegenüber der Vielzahl sprachanalytischer Versuche in der Moderne werben. Dabei weckt der Gang durch die Entwicklungsgeschichte der Rhetorik im Wechselspiel mit Dialektik und Logik beim Leser manche nützliche Assoziation und Einsicht. Die „Studien zum Begriff des Menschen in der Renaissance" (63–114) legen den Akzent auf das Zentralthema der italienischen Humanisten, die Unsterblichkeit der Seele, zeigen aber zugleich die daraus resultierende Skepsis bezüglich der Einheit der Wahrheit zwischen Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube auf; hier hätte man auf byzantinische Parallelerscheinungen, bei Palamiten und Antipalamiten, Aristotelikern und Platonikern, verweisen können. Das Kap. schließt mit einem Gedenken für den heute vergessenen Erfinder der berühmt gewordenen „philosophia perennis" als Begriff, Agostino Steuco. – Die zahlreichen Anmerkungen geben dem Studenten (jeden Alters!) genügend Stoff zur eingehenderen Beschäftigung (ein kleiner Druckfehler [84]: Nachtfolger Platons). G. Podskalsky, S. J.

Seifert, Arno, *Logik zwischen Scholastik und Humanismus. Das Kommentarwerk Johann Ecks* (Humanistische Bibliothek I, 31). München: Fink 1978. 184 S.

Johann Eck (1486–1543) ist vor allem bekannt als Gegner Martin Luthers und der reformatorischen Bewegung. Fällt sein Name, denkt man an die Leipziger Disputation, an seine antilutherischen und kontrovers-theologischen Schriften zur Buße und Rechtfertigung, an die von ihm nach Deutschland gebrachte päpstliche Bannandrohungsbulle ‚Exsurge Domine' usw. Arno S. gelingt es nun mit seiner Abhandlung nicht nur, den „anderen" Eck, den Verf. von Logik-Kommentaren und den ehrgeizig-erfolgreichen Professor der Universität Ingolstadt bekannter zu machen, einen Eck, der dann erst später „durch wichtige Aufgaben in Anspruch genommen und in die ansehnlichere Rol-

le des Religionsstreiters hineingewachsen" (76) ist. S. vermag auch die methodischen Hintergründe Ecks zu erhellen, die heutige Forschung fragen läßt, ob er seine Gegner nicht leichtfertig zu häretischen Konsequenzen getrieben und auf den Irrtum festgelegt hat. Vorrangig aber geht es S. darum, das Kommentar-Werk Ecks zu würdigen, denn „Seit Carl Prantl, der Historiker und hitzige Kritiker der scholastischen Logik, ihm ein paar verhältnismäßig wohlwollende Seiten gewidmet hat, ist Johann Ecks logischem Werk seitens der Forschung nicht mehr die Aufmerksamkeit zuteil geworden, die es verdient hat" (6).

S. skizziert in Kap. I. „die Entstehungsgeschichte der Logik-Lehrbücher" im Zusammenhang mit dem Reformwerk des herzoglichen Rates Leonhard Eck, das dieser seit 1515 an der Ingolstädter Universität und deren Artistenfakultät tatkräftig begann. Diese „humanistische ‚reformatio' des Jahres 1515" verfolgte nach S. vor allem drei Ziele: zum einen galt es den dauernden Konflikt- und Unruheherd auszuräumen, den die Artistenfakultät schon seit der Gründung der Universität (1472) durch die Spaltung im „Wege-Streit" bildete. Sodann galt es – zweitens –, eine dem Zeitgeist entsprechende Erneuerung und Verbesserung von „Lehrmaterie und -material" durchzuführen; und drittens die Didaktik (Lehrweise) den neuen Möglichkeiten anzupassen, die die Buchdruckerkunst herbeigeführt hatte. Die Durchführung des 2. Reformzieles wurde – verbunden mit dem 3. Reformziel – Eck anvertraut, der „seit fünf Jahren Theologieprofessor und Vizekanzler der Universität" war und „der sich für diese Aufgabe aus mancherlei Gründen empfahl, vielleicht auch selbst zu ihr drängte" (9). In Kap. II. über „die Entstehungssituation: Tradition und Neuerung in der frühneuzeitlichen Logikliteratur" gelingt es S. sehr klar, Ecks Position innerhalb des „Hauptstroms der frühneuzeitlichen Logik" durchsichtig zu machen. Trutfetter, Faber, Lefèvre, Agricola, Pico, Valla u. a. Autoren stehen stellvertretend für eine „lebhafte logikgeschichtliche Bewegung am Übergang zur Neuzeit, die Johann Ecks Kommentarwerk trägt und von ihm facettenreich reflektiert wird" (22); nur „grob und annäherungsweise" sei Ecks Kommentarwerk „als scholastisch im Ausgangspunkt und humanistisch in Tendenz und Ziel" zu charakterisieren. – Kap. III. „‚Medulla textuum'" behandelt „Ecks Verhältnis zu den ‚Texten' und zur Kommentartradition". S. erläutert die Bedeutung der Eckschen Summulae des *Petrus Hispanus*, die mit der Reform von 1515 an die Stelle der „langen und unnützen Logikkommentare" zum Organon des Aristoteles treten sollten (vgl. 26). In der Rückwendung zum Aristoteles-Text traf sich ja die „Selbsterneuerungsbewegung der ausgehenden Scholastik . . . mit einer humanistischen Richtung, die „das originale Organon gegen die verhaßte mittelalterliche Ausprägung der Logik" (28) auszuspielen suchte, wobei die Scheidelinie zwischen „antiqui" und „moderni" „durch die Stellungen der Scholastiker und Humanisten quer hindurch"-geht (30). S. macht deutlich, daß dies auch für Eck gilt, der „als erklärter Peripatetiker . . . doch immer zugleich ein ‚Moderner'" (30) sei, „und dies nicht nur in Glaubensfragen" (30). Bei Eck selbst hat sich „die scholastische Selbstreform" der Logik vom „militanten Humanismus" getrennt (35), indem sich Eck zu einer kritischen Würdigung (statt rigoroser Ablehnung) der mittelalterlichen *Kommentatoren* (des Aristoteles) durchringt, gerade auch in der Meinungsvielfalt der „Schulen" und bei allem „Widerstreit der Lehren und Thesen" (35). – Kap. IV. „Die sprachliche Erneuerung der Logik" erläutert Ecks Methode der „facilis explanatio" und „explicatio scholastica" innerhalb von Ecks Stellung zwischen Scholastik und Humanismus (vgl. 36 ff.). Eck, der das humanistische Anliegen der „neuen Sprachkultur" (Eleganz und Philologie) teilt, trennt sich von der humanistischen Erneuerungsbewegung in dem Punkt, wo es „die Substanz der Logik . . . vor der Grammatik zu schützen galt" (46; vgl. auch 42 ff.).

„Um die Substanz der Logik" geht es dann näherhin im Kap. V. Eck hatte in seinen Kommentaren in dieser Sache eine äußerst polemische Auseinandersetzung mit dem Florentiner Humanisten Lorenzo Valla († 1457) ausgetragen (vgl. 44 ff.). S. legt zunächst Ecks „Ortsbestimmung der Logik im Wandel der Bildungswerte" dar: „Eck stimmt hier mit den Humanisten, aber doch auch mit der besseren Tradition darin überein, daß die Logik keine Haupt-, sondern eine Hilfswissenschaft, ‚instrumentum', ‚organum', ‚scientia adminiculativa', als solche aber höchst wichtig und auch für die Adepten der neuen literarischen Bildung unverzichtbar sei" (47). S. hebt hervor, daß sich Ecks Rodungsarbeit „überall auf Beiläufiges" beschränkt, „ohne die Substanz der Überlieferung anzutasten" (51). Für eine zutreffende und angemessene Ortsbestimmung des Logikverständnisses von Eck, das „die in ihren sprachformalen Zielsetzun-

gen weitgehend bejahte Reform von der Substanz der bewährten Lehre fernzuhalten bemüht ist" (57), wählt S. – die „sonst allzu bequeme Auskunft"–: „der goldene Mittelweg" (57).– Kap. VI. verdeutlicht schließlich „Ecks Position im Wegestreit" („Reales" und „Nominales") und bestimmt darin Ecks Grundsatzposition als einen „lässigen Nominalismus" (61) zwischen „antiqui" und „moderni". S. kann „Ecks Synkretismus" (Prantl) „nun genauer als eine Neigung zur Klärung und Vereinfachung der Wissenschaftssprache qualifizieren, als eine Tendenz also, die sich, von humanistischen Anstößen zwar nicht unberührt, aber im wesentlichen doch autochthon, der Selbsterneuerungsbewegung der ausgehenden Scholastik einordnet" (73). – Kap. VII. beschließt mit „Nachgeschichte und Ausblick" die Ausführungen über Ecks Logikwerk, das sich „als Produkt einer Übergangsepoche erwiesen" habe (74). In dem noch anschließenden „Exkurs: ‚Dialektik'" erschließt S. dem Leser in lexikalischer Prägnanz Probleme und Begriffe, die zum Verständnis seiner Untersuchung wichtig sind (zum Topikverständnis der Spätscholastik und des Humanismus; „probabilitas"; „opinio"; „loci dialectici"; „illatio probabilis"). S.s Untersuchungen sind in vieler Hinsicht beachtenswert. Sprachlich ist es S. gelungen, dem Leser mehr als eine trockene Abhandlung zur Geschichte der „Logik" zu bieten; in die spannende Darstellung der „Übergangsepoche", die die frühneuzeitliche Logikliteratur darstellt, ist eine Charakterstudie Ecks eingeflochten. Es ist die Rede von nationalen Voreingenommenheiten („im Einklang mit dem deutschen Humanismus Celtis'scher Prägung" 34), von „irenischer Geistesart des professionellen Theologen", vom „Ehrgeiz" (73), nicht zu vergessen auch von seiner grundsätzlich toleranten und mehr ausgleichenden Haltung im Streit der Meinungen und „Wege" (von wenigen Ausnahmen abgesehen). Die informativen Seitenblicke in den spätmittelalterlichen Universitäts- und Lehrbetrieb erleichtern die Lektüre und beweisen auch das didaktische Geschick des Autors. – Der Haupttext ist flüssig geschrieben; in den Anmerkungen sind die überwiegend lateinischen Zitate wiedergegeben. Die Textwiedergabe der umfangreichen lateinischen Zitate ist sehr sorgfältig (lediglich S. 114, Anm. 28 wohl „princeps" statt „princepts"). Im Haupttext sind zu lesen: S. 44, Z. 1 und 4. v. u. „Valla" statt „Valle"; S. 49, Z. 16 v. u.: „Parva logicalia" statt „Prava l."; S. 55, Z. 12 v . o.: Anmerkung „73" statt „83"; S. 98, Z. 15 v. u.: „Ginge" statt „Ging".

H. J. Repplinger S. J.

Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hrsg. *Klaus Hammacher* (Schriften zur Transzendentalphilosophie 1). Hamburg: Meiner 1981. XVI/616 S.

Seit 1962 erscheint die Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, auf Anstoß und unter der Leitung von Reinhard Lauth. Sie hat wesentlich zu dem gewaltigen Aufschwung der Fichte-Forschung in den letzten Jahren beigetragen und Philosophen verschiedener Herkunft und Zielsetzung miteinander ins Gespräch gebracht. So leuchtet Lauths Anregung ein, nach 15 Jahren und dem Vorliegen des 15. Bandes der Gesamtausgabe ein Treffen von Fichte-Forschern zu veranstalten. Es fand 1977 in Zwettl/Österreich statt, und die nun vorliegende Dokumentation jener Tage (8.–13. Aug.) rechtfertigt das Unternehmen über seine erste Plausibilität hinaus. – Ein stattlicher Band (bei voller Seitennutzung – Petit, 46 Zeilen von fast sieben Konkordanzen), zudem gut ausgestattet (8 Tafeln, mit Fichtes Totenmaske zu Beginn) und vorzüglich erschlossen (Sigel- und Symbol-Verzeichnis, Verzeichnis der Teilnehmer und Bio-[Fichte-]Bibliographie der Autoren, Personen- und Sachregister; im Anschluß an die Beiträge meist eine knappe Notierung von Diskussionsbeiträgen – diese mitunter freilich zu knapp, Verlaufsprotokolle wären für uns Nicht-Teilnehmer vielleicht günstiger gewesen). Die Beiträge sind in drei Gruppen zusammengestellt (jeweils in alphabetischer Reihung der Autoren): I. Wissenschaftslehre (10), II. Praktische Philosophie (10), III. Philosophiegeschichtliche Zusammenhänge (17). Im Anhang *Lauths* Schlußrede, eine Bilanz des Forschungsstandes, mit verständlicher Genugtuung ob des Erreichten, und eine Übersicht über noch unbearbeitete Probleme der Fichteschen Philosophie (vgl. ThPh 56 [1981] 133) (dazu die briefliche Antwort eines Beiträgers auf Anfragen seiner, die den Umfang eines zweiten Referats erreicht). Vorweg außer der Eröffnungsansprache des *Hrsg.s* (der sich besonders auf das nahegelegene Freimaurer-Schloß Rosenau bezieht) Lauths Einleitungsansprache über die grundlegende Position

Fichtes, nämlich die Einheit theoretischer und praktischer Vernunft aus dem Handeln zu denken, in der Einheit von gnoseologischer Vergewisserung und metaphysischer Entfaltung, dialektisch, aus der Einbildungskraft. Und zuerst eine „Einleitung, zugleich Tagungsbericht" *Hammachers.* Sie referiert nicht die Tagung, sondern gibt einen hilfreich systematischen Durchblick durch die Fülle der Referate und Diskussionen – allerdings wohl zu stark bereits hineindiskutierend und wertend (als würde der Hrsg. zum Rezensenten).

Rez. seinerseits steht vor dem Problem, das *Ch. E. Scott* (seine für die Idealistic Studies verfaßte Reflexion auf die Tagung *Fichte today?* ist zwischen das Grund-Referat und die Eröffnungsansprache eingeschoben) anspricht (31): „Because of the number and diversity of excellent papers presented at the conference, I cannot adequately report on the specific contents of some without doing injustice to others."

Themen innerhalb Gruppe I sind Grundbegriffe der WL wie Realismus, Idealismus *(M. Brüggen),* die intellektuelle Anschauung *(A. Philonenko* [dazu auch später *Tilliette]* und produktive Einbildungskraft (marxistisch: *J. Schreiter),* Erscheinung *(Ch. Kumamoto, A. Schurr)* sowie die Problematik Sprache – einschließlich jener der unterschiedlichen Darstellungsformen der WL *(W. Janke, J. Widmann, M. Zahn,* auch *G. Meckenstock,* der ein neues Fragment von 1800 vorstellt). Um die Sprache geht es auch in Gruppe II *(P. Baumanns* zur Theorie der Sprechakte) und III *(K. Müller-Vollmer* im Blick auf die romantische Sprachtheorie). – Doch ist die Hauptthematik innerhalb der zweiten Gruppe (Hammacher bezeichnet es als die eigentliche Überraschung der Tagung; aber ist dies – im Zug allgemeiner Wiederentdeckung der praktischen Philosophie – nicht vielleicht bloß für den transzendentalen Binnenraum eine solche?), die Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftslehre Fichtes *(P. Ph. Druet, K. Hahn, H. Hirsch* [von ihm auch der Schlußbrief], *R. Schottky).* Hier artikuliert sich deutlich Kritik an Fichte und einem „Zwiespalt in seinem Denken" (Weischedel), wonach seine Entwürfe zur Sicherung der Freiheit – aufgrund seines Mißtrauens gegenüber dem Menschen – in deren Aufhebung münden. (Ob das nicht doch – zumindest auch – mit dem zusammenhängt, was Hammacher eine von seinen „großen Erkenntnissen" nennt [33], der Ablehnung einer Rechtsbegründung aus der Ethik bzw. dem Gewissen aufgrund einer bloß „technisch-praktischen" Fassung des Rechts [SW III 10], wonach hier rein syllogistische Gültigkeit walte [III 50], während Religion – als Kult – nur als Vorbildhandlung dient?) – Der Gründung von Interpersonalität als solcher im Absoluten und seinem Erscheinen gehen *J. Manzana* (†) und *H. Verweyen* nach; auch Fichtes Widerlegung des Skeptizismus aus dem Ernst *(E. Storheim)* gehört hierher. – Auch unter III geht es nicht um bloße Philosophiehistorie, sondern um die Gegenwartsperspektive von Fichtes historischem Standort. Man findet Berichte zur Wirkungsgeschichte *(X. Tilliette* über die erste Rezeption, *J. Garewicz* über die polnische „Philosophie der Tat" [eine maßgebende Schule von 1835–1848 – offenbar ohne Bezugslinien zu K. Wojtylas Hauptwerk *Person und Tat*], *J. Cruz-Cruz:* Badische Schule, *J. J. Maylor* und *J. D. Rabb:* Anglo-Amerika), Vergleiche bzw. Zugänge *(H. Girndt:* G. H. Mead, *E. E. Harris:* Fichte and Spinozism [von einem unorthodoxen Spinozismus aus], *M. J. Siemek:* Kant [die Kontinuität betonend], *W. E. Wright:* Latent Hermeneutics [Gadamer] – dazu aus I: *W. H. Schrader* über sprachanalytische und transzendentalphilosophische Ich-Theorie), Problemgeschichte *(Hrsg.:* Dialektik, auf Fichte zu), systematische Ausfaltungen *(I. Schüßler:* Begründung des Identitätssatzes, *J. Schurr:* Konzept einer Bildungstheorie), während *E. Heintel* an jene „geistreiche Frau" erinnert, die angesichts (nicht der „Anweisung", sondern) des „Wesens des Gelehrten" gesagt haben soll (Medicus V 294): „Die Menschen machen mich nicht irre an dieser Vorlesung, aber die Pferde und Hunde."

Er ist nicht der einzige Nicht-Fichteaner; aber natürlich ist dies die Veranstaltung einer „Schule", die auch in den wenigen externen Referaten die „produktive[n] Möglichkeiten" sieht, „das fichtesche Denken zu entwickeln" (15). – *R. Lauth* stellt abschließend fest, daß in Deutschland Philosophie als Vernunftsystem eigentlich nur bei Fichte und Hegel realisiert worden ist. Um kommentarlos (also ohne Diskussion des hier vorausgesetzten Wirklichkeits- und Philosophieverständnisses) mit seinem Votum (579) zu schließen: „Solange nicht philosophisch entschieden wird, welche gesamtsystematische Konzeption haltbar ist, solange wird der zwischen 1801 und 1807 unausgefochten gelassene Streit alles philosophische Fortschreiten über diese Systeme hinaus unmöglich machen, ja, dieses Faktum wird alle anderen philosophischen Ansätze als im Prinzip unhaltbar ‚vernichten'. Die systematische Vernunfteinheit ist kein byzantinisches

fachphilosophisches Anliegen, sondern für uns alle eine Frage auf Leben und Tod, weil es die Frage einer legitimierbaren wissenschaftlichen Bewältigung unserer Lebenswirklichkeit ist. Kann dieses Problem nicht gelöst werden, so ist der allgemeine Rückfall in einen Fideismus irgendwelcher – vermutlich aber verkappter – Art unausbleiblich, mit allem, was notwendig damit zugleich folgt." J. Splett

Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Hrsg. *Werner Flach* und *Helmut Holzhey*. Hildesheim: Gerstenberg 1980. 653 S.

Angesichts der Tatsache, daß ein Großteil der neukantianischen Primärliteratur derzeit nicht im Buchhandel erhältlich ist und sich diese Situation auch nur langsam bessert, ist es zweifellos zu begrüßen, wenn zwei vielfach ausgewiesene Kenner des Neukantianismus eine Sammlung von zentralen Texten zur Erkenntnistheorie und Logik des Neukantianismus vorlegen. Im Vorwort geben die beiden Hrsg. Rechenschaft über ihre Auswahlprinzipien: „In der Sammlung vertreten sind die beiden wichtigsten Schulen des Neukantianismus, die ‚Marburger' und die ‚Südwestdeutsche Schule', und diese auch nur mit ihren Hauptrepräsentanten. Bei der Auswahl wurde primär darauf geachtet, die zentralen Theoreme in einschlägigen Texten vorzustellen, sekundär darauf, dies durch Abdruck in sich geschlossener, sonst nur schwer zugänglicher Arbeiten zu tun". (8) – Die von H. und F. vorgenommene Auswahl kann durchweg als glücklich bezeichnet werden. Von *Cohen* kommen jeweils ein Text aus ‚Kants Theorie der Erfahrung' und aus der ‚Logik der reinen Erkenntnis' zum Abdruck. Bei *Natorp* sind es gleich vier Texte, darunter der berühmte Vortrag über ‚Kant und die Marburger Schule' aus dem Jahre 1912 und ein bisher unveröffentlichter Text über ‚Allgemeine Logik', der auf eine Vorlesung im WS 1918/19 zurückgeht. Nimmt man noch die bereits in *Frischeisen-Köhlers* ‚Moderne(r) Philosophie' (Berlin 1907, 357) zur Einführung in Natorps Denken empfohlene Abhandlung ‚Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis' aus dem Jahre 1887 hinzu, die ebenfalls abgedruckt ist, so wird hier durchaus etwas von dem Spannungsbogen von Natorps Denkentwicklung sichtbar. Von *Cassirer* sind aufgenommen sein Beitrag über ‚Erkenntnistheorie nebst Grenzfragen der Logik' aus den ‚Jahrbüchern der Philosophie' und seine Hamburger Rektoratsrede. – Der Entwicklungsgesichtspunkt spielt auch bei den aus dem Bereich der Südwestdeutschen Schule herangezogenen Texten eine Rolle. So findet man jeweils einen Text des frühen und des späten *Windelband*, bzw. zwei Texte des frühen und einen Text des späten *Rickert* abgedruckt. Besonderes Interesse verdienen hier Windelbands programmatische Äußerungen über ‚Kritische oder genetische Methode?' und Rickerts Überlegungen über ‚Zwei Wege der Erkenntnistheorie'. *Lask* ist mit seinem nicht minder bedeutsamen Beitrag ‚Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik?' vertreten, *Bauch* u. a. mit seiner Abhandlung über ‚Das transzendentale Subjekt' sowie den Ausführungen über ‚Theoretische Philosophie' aus seiner Selbstdarstellung. Die Sammlung schließt mit *Cohns* ‚Logos'-Abhandlung über ‚Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches'.

Den Texten beigegeben ist eine Primär-Bibliographie, die weitere Schriften zu Erkenntnistheorie und Logik aus der Feder der acht berücksichtigten Autoren aufführt. Außerdem haben die beiden Herausgeber eine instruktive Einführung in die Theorieentwicklung der Marburger bzw. der Südwestdeutschen Schule beigesteuert. Zunächst weisen sie hin auf vier Grundgedanken, die für den Neukantianismus charakteristisch sind und in der heutigen Krise der Philosophie ihrer Meinung nach erneut Beachtung verdienen. Der erste Grundgedanke betrifft die systematische Zentrierung der Philosophie in der Erkenntnistheorie, damit hängt zweitens zusammen, daß die Aufgabe der Philosophie darin besteht, die „Gültigkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnisse wie aller kulturellen Objektivationen" (11) zu untersuchen. Als dritten Grundgedanken stellen *F.* und *H.* die Abweisung eines psychologischen Subjektbegriffs durch den Neukantianismus heraus. Das Subjekt der Erkenntnis und der Kultur muß vielmehr rein, d. h. als Inbegriff von Geltungsprinzipien gedacht werden. Insofern die Philosophie auf diese Weise „die Geltungs- als Prinzipienfrage verfolgt" (12), ist sie – und darin besteht der vierte Grundgedanke – „Analytik der faktisch vorliegenden und der möglichen Erkenntnis bzw. kulturellen Phänomene überhaupt" (ebd). So gesehen

läuft der neukantianische Kritizismus auf eine „transzendentallogische Kulturphilosophie" (13) hinaus. – Was speziell die Theorieentwicklung der Marburger Schule angeht, so wird sie von H. treffend wie folgt skizziert: „Während . . . für Cohen transzendentale Methodik die Verpflichtung auf wissenschaftliche Fakta auch im Bereich von Sittlichkeit und Kunst impliziert, lösen sich Natorp und Cassierer aus dieser intellektualistischen Verengung, indem sie bei Anerkennung des Primats der (wissenschaftlichen) Erkenntnis diese den anderen kulturellen Fakta nebenordnen" (19). In dieser Weiterung weiß sich die Marburger Schule mit der Südwestdeutschen Schule einig. Beiden gemeinsam ist nämlich das Programm einer umfassenden Kulturphilosophie. „Dieses Projekt fordert Natorp zum Entwurf einer Allgemeinen Logik heraus, die sich in drei, ihrerseits hierarchisch geordnete Logiken der kulturellen Objektivationen (Theoretik, Praktik, Poietik) und eine diese objektalen Logiken korrespondierende Logik der Subjektivität (Psychologie) gliedert" (ebd). Auch Cassirer entspricht diesem Projekt mit seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen'.

F. macht in seiner Einführung in die Theorieentwicklung der Südwestdeutschen Schule zunächst auf einige Unterschiede gegenüber der Marburger Schule aufmerksam. Wenn die Marburger in F. A. Lange ihren Mentor hatten, so waren es bei den Südwestdeutschen zwei Mentoren, nämlich K. Fischer und H. Lotze, die hauptsächlichen Lehrer Windelbands. „Die Inanspruchnahme Kants ist bei den Südwestdeutschen eine andere als bei den Marburgern" (34). Das Gewicht liegt nämlich „von vorneherein auf der Weiterbildung der kritischen Philosophie Kants" (ebd). Die Reaktualisierung Kants dient nur diesem Ziel. Konkret erfolgt die Weiterbildung so, daß man noch rigoroser und radikaler als Kant der Geltungsfrage nachgeht. – Was Bedeutung und Stellung der einzelnen Denker im Rahmen der Entwicklung der Südwestdeutschen Schule betrifft, so betont F., daß Windelbands systematisches Wirken „mehr auf den Entwurf eines Programms als auf die Durchführung eines Programms zurückgeht" (40); daß Rickert „bereits in den neunziger Jahren des ausgehenden Jahrhunderts die Zentralfigur der Südwestdeutschen Schule" (44) wurde; daß Lasks Lehre „in bestimmender Weise durch das Spannungsverhältnis des Anschlusses an und der Abkehr von sowie der letztlichen Einordnung in die Lehre Rickerts gekennzeichnet" (49) war; daß das Denken Bauchs, wenn auch „durch mannigfache persönliche und sachlich-philosophische Einwirkungen seines Lehrers H. Rickert geprägt", dennoch ein „durchaus eigenes Gepräge aufweist" (53), und daß schließlich Cohens Denken „kaum von geringerem Rang" sei als dasjenige des nur wenige Jahre älteren Rickert, auch wenn es „sehr viel weniger gewirkt" (57) habe. – Im Ganzen bietet der vorliegende Text-Band, der die Reihe der Seminar-Textbücher Philosophie des Gerstenberg-Verlages eröffnet, gute Voraussetzungen für ein gründliches Kennenlernen eines zu Unrecht oft vergessenen Kapitels der neueren Philosophiegeschichte. H. L. Ollig S. J.

Ullrich, Peter-Otto, *Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie* (Europäische Hochschulschriften, Reihe Philosophie 64). Frankfurt/Bern: Peter Lang 1981. 295 S.

Georg Simmel gehört zu jenen Philosophen der Zeit vor dem 1. Weltkrieg, die heute nahezu vergessen sind. Er war „Lebensphilosoph" und gehörte damit einer Richtung des Denkens an, für die heute, wie die Nietzsche-Renaissance zeigt, wieder ein Interesse zu keimen beginnt, – so wie man in der kath. Theologie sich aus sicherem Abstand heraus erneut mit den modernistischen Strömungen am Beginn des Jh.s zu beschäftigen anfängt. Das vorliegende Buch – ursprünglich als Dissertation an der Hochschule für Philosophie, München, angenommen – beabsichtigt, den Beitrag Simmels zur Religionsphilosophie darzustellen, aus den lebensphilosophischen Thesen Simmels her zu verstehen und in seiner sachlichen Bedeutung zu beurteilen. Der Verf. will dabei zeigen, daß Simmel (S.) durch seine kunst- und gesellschaftsphilosophischen Beschäftigungen hindurch von einem keineswegs nur gelegentlichen oder flachen religiösen Interesse getragen wurde und sich dabei in seinen Grundthesen im wesentlichen treu geblieben ist, so schwer es angesichts des oft unklaren und nur essayistisch dokumentierten Denkens S.s sein mag, diese Grundgedanken herauszuarbeiten. Dieser Schwierigkeit versucht der Verf. durch eine konzentrische Einkreisung seines Themas Herr zu werden: durch eine Sichtung der Sekundärliteratur, eine Analyse der religionsphiloso-

phischen Schriften S.s und schließlich durch eine Rückführung der religionsphilosophischen Aussagen S.s auf dessen Lebensmetaphysik. – „S.s Religionsphilosophie im Spiegel der Sekundär-Literatur" (27–65) soll keinen erschöpfenden Überblick über die letztere geben, sondern „Typen der Auseinandersetzung aufzeigen" (67). Die Autoren, die der Religionsphilosophie S.s im wesentlichen ablehnend gegenüberstehen, tun dies entweder aus religionspsychologischen Gründen, wie W. Knevel (1920) und T. Bohlin (1923), oder aus religionsphänomenologischen Motiven, wie M. Scheler (Vom Ewigen im Menschen, 1921) oder O. Bauhofer (1930). Ihnen stehen positive Würdigungen gegenüber, von denen der Verf. diejenigen von E. Przywara (1958), A. Lewkowitz (1923), K. Leese (1932) und Horst Müller (1960) behandelt und bewertet. – Der Durchsicht der wichtigsten Auseinandersetzungen mit S.s Religionsphilosophie folgt deren Präsentation selbst, wie sie sich dem Autor darbietet (67–204). Die Vielfalt der Aussagen, oft versteckt in ganz andersartigen Kontexten, möchte er aus einem – von Simmel eben nur angedeuteten – Quellgrund deuten. Daß S. sich mit Religionsphilosophie bzw. dem Phänomen Religion beschäftigt hat, ohne sich selber religiös zu engagieren, ist ein eigenartiges Faktum, das auch durch die Beiziehung der spärlichen biographischen Notizen, die uns vorliegen (dazu der Exkurs 204–215), nicht recht geklärt wird. Hat S., der den verfaßten Religionen (und mehr noch deren Apologien) ebenso distanziert gegenüberstand wie der platten Religionskritik, bewußt vom Göttlichen schweigen wollen (90)? Die Religionskritik, samt ihrer zentralen These, daß „Gott" das Ergebnis einer unbewußten Projektion (des Mangels oder des Überflusses: 116) sei, akzeptierte er; so konnte er keine Religion mehr übernehmen. Und doch war für ihn mit dieser Kritik nur eine bestimmte Gestalt der Religion getroffen, nicht diese selbst. Das Bedürfnis nach bestimmter religiöser Vorstellung und Bestellung (Kult) ist unzerstörbar, weil die Religiosität eine Dimension des Lebens selbst ist, von der freilich nicht klar ist, ob sie ihren Namen „Religiosität" ursprünglich oder nur von den (mehr oder minder abgefallenen) Haltungen hat, die aus ihr hervorgehen. Eine der klarsten Deutungen des Entstehens von Religion, die allerdings nicht weiter ausgeführt wird, bringt das Wort S.s (114), daß das „der Persönlichkeit zeitlos anhaftende Sein in das psychologische Stadium von Bedürfnis, Sehnsucht, Begehren tritt" und zu deren Erfüllung dann eine „Wirklichkeit" (nämlich Gott) fordert. Die stärksten, schöpferischsten Persönlichkeiten wie Jesus oder Meister Eckhardt, trugen in ihrer Identität schlicht das, was die Religion, getrennt vom Leben des Frommen, als an sich Bestehendes, Objektives, Festes setzt. Die Setzungen der Religionen werden dem Druck, sich zu legitimieren, letztlich nicht standhalten können. Diese Tatsache mutig anzuerkennen, führt zurück zur unmittelbaren Religiosität, die jenseits aller Legitimationsbedürftigkeit steht. Diese lebt, als „Drittes", zwischen der objektiven Religion und der an sie gebundenen Religionskritik (154). Den Weg zu ihr zu finden, heißt, aus der modernen Krise aller Religionen herauszukommen. Modelle für jenes Dritte findet S. bei Rembrandt und in Goethe. Rembrandt malt die von Frömmigkeit erfüllte, eines Gottes nicht mehr bedürftige Individualität; versteht man unter „Mystik" die Einung der Seele mit Gott (der grundlegend ein Anderes als sie ist), so ist Rembrandt auch noch über die Mystik hinaus. Goethe ist deswegen das Genie par excellence (188) – und der religiöse Mensch par excellence -, weil sich in ihm die Kraft der Subjektivität in künstlerische Gestaltung großen Stils entäußern und so zu sich zurückkehren konnte: Grundakt des Lebens, das allen Sinn in sich trägt: immanente Transzendenz.

Was ist – dem Verf. zufolge – von S.s Religionsphilosophie zu halten? Die Sorgfalt und der Vorschuß an Sympathie, von denen seine Interpretation geleitet ist, machen es ihm nicht leicht, zu einer deutlichen Abgrenzung zu kommen, zu der ihn doch sein christliches Glaubensgefühl drängt. Er deutet S.s Entwurf als das Schattenbild der christlichen Theologie, insbesondere der dort christologisch-trinitätstheologisch verankerten Auffassung einer „immanenten Transzendenz": als Schattenbild, in dem sich immer noch die Konturen der Sache selbst erhalten, freilich ohne deren Leben. Denn S.s Lebensbegriff faßt nur das Wesen des „Lebensinnenraums" (202), nicht des Lebens, das ein Drama zwischen Person und Welt, zwischen endlichen Personen und zwischen der Seele und Gott ist, die unaufhebbar verschieden sind, ohne daß durch diese Verschiedenheit – wie S. das meint – notwendig schon jede Versöhnung, jedes „Glück" unmöglich werden müßte. Für S. gilt die Formel, die der Verf. in glücklicher Anspielung auf Spinoza geprägt hat: deus sive anima (200). Ist S. so nicht ein Stammvater der heute wieder so verbreiteten Amalgamierung von Religion und Psychologie, die gerade

wegen ihrer „religiösen" Sensibilität bestens gegen den Anderen – den Mitmenschen und gegen den Ganz Anderen – abschirmt? – Der Verf. ist sich der hermeneutischen Komplexität seines Unternehmens wohl bewußt. Vielleicht sogar zu sehr – so daß man als Leser sich manchmal in einem Gestrüpp von Reflexionen, Anspielungen und mehrbödigen Formulierungen zu verirren droht. Die Vorgabe an Konsistenz, die er S. gegenüber zugesteht, scheint mir manchmal zu weit zu gehen: Wenn S. sagt, daß sich das Leben entäußern muß, um zu sich zurückzukehren (184 ff), und wenn der Verf. dies auch auf das religiöse Leben deutet, liegt dann nicht ein Bruch zu früheren Aussagen vor? Oder muß man die andere Position wählen und S.s Verwahrung gegen den Subjektivismus als bloß verbale Verteidigung werten? Denn, einmal hingestellt, ob Goethe als Typ des religiösen Menschen angesehen werden kann oder nicht: *er* hätte sich doch wohl gegen die Formel von dem deus sive anima gewehrt und dagegen am Wort „deus sive natura" festgehalten. Etwas mehr Forderung begrifflicher Strenge an S. hätte das vorliegende Buch wohl auch – in der Darstellung – straffer und – im Urteil – eindeutiger werden lassen. Aber gerade durch die sehr mitgehende Interpretation wird m. E. deutlich, daß zwar das von S. aufgeworfene Problem lebendig geblieben, daß aber sein Lösungsversuch, der sowohl den Ernst des Glaubens wie die Härte des Atheismus zu vermeiden suchte, gescheitert ist. Dies heute in Erinnerung gerufen zu haben, ist nicht das einzige Verdienst dieses gescheiten Buches. G. Haeffner S. J.

Heckelei, Hermann-Josef, *Erfahrung und Denken.* Franz Rosenzweigs theologisch-philosophischer Entwurf eines „Neuen Denkens". Bad Honnef: Bock & Herchen 1980. IV/150 S.

Rosenzweigs Beitrag mit seinem wahrlich nicht geringen Anspruch, die ganze bisherige Philosophie „von Jonien bis Jena" abzulösen, wartet trotz verdienstvoller Bemühungen, vor allem Bernhard Caspers, noch auf das ihm gebührende Echo, nein: Gehör und einläßliche Gegenwort. Darum ist jeder Vorbereitungsschritt hierfür zu begrüßen. Die vorliegende Arbeit tut einen solchen in Konzentration auf die Briefe bis zum Systementwurf von 1917. – Kap. I: Erfahrungs-Erkenntnis skizziert Rosenzweigs persönlichen, wissenschaftlichen und besonders religiösen Weg bis zum Bekehrungserlebnis im Oktober 1913 mit der Wende „vom [relativierenden] Historiker zum [Offenbarungs-]Philosophen". Der Briefwechsel mit Rosenstock (1916) steht im Zentrum von Kap. II: Erfahrung und Wahrheit, das nachzeichnet, wie Rosenzweig aus seinem Glaubensstandpunkt heraus „einen philosophisch-systematischen Anspruch dieses Offenbarungsdenkens in bezug auf Erkennen überhaupt entwickelt" (104). Um den gefundenen „philosophischen Archimedespunkt" nach der „Urzelle" des „Stern" geht es dann in Kap. III: Erfahrung – Erkennen – Denken. Zwischen Philosophie und Theologie tritt die Theosophie eines Schellingsch bestimmten Selbstschöpfungsgeschehens in Gott zwischen Urgrund und Persönlichkeit. Zwar sei volle intersubjektive Bewahrheitung dieses Erfahrungsdenkens erst eschatologisch zu erwarten, andererseits will das Denken schon jetzt „einen andern Grund sehen" (147, Stern [4]1976, 119). Diesen Grund solle die Philosophie legen; aber sie ist „Philosophie, wie sie der Theologe treibt", so daß sich „anstelle des philosophischen Wahrheitsbegriffs . . . der Begriff der Schöpfung schiebt" (148f, Stern 119f). – Mit der Benennung der sich hiermit stellenden Frage endet die Untersuchung. In behutsam „narrativer" Interpretation ist so der Weg zu dem Ort gebahnt, an dem jetzt die Sach-Diskussion der Titel-Thematik anzugehen wäre, und zwar in der Tat wohl „mit Rosenzweig und . . . auch über ihn hinaus" (3). Im engeren Sinn ist dies (katholisch gesagt) das Thema des Verhältnisses von Fundamentaltheologie und (Religions-)Philosophie. Hierzu sind jedenfalls R. Schaefflers Gedanken für einen sinnvollen Gebrauch des Offenbarungsbegriffs heranzuziehen (in einer Vortragspublikation der Essener Katholischen Akademie, Ludgerus 1979: Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs). Wie steht es des weiteren um den Schöpfungsbegriff „anstelle" (?) eines „philosophischen" Begriffs von Wahrheit? Im Dienst einer nicht bloß anti-thetischen (sondern ihrerseits dialogischen) Klärung wäre schließlich allgemeiner das Verhältnis von Denken und Erfahrung überhaupt zu erwägen, auch in jener Tradition, die von Verfechtern des „neuen Denkens" wiederholt zu rasch als monologische Metaphysik und Transzendentalphilosophie etikettiert wird. J. Splett

2. Neuere Strömungen usw.

Heidegger, Martin, *Artistoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Gesamtausgabe Bd. 33, hrsg. v. *Heinrich Hüni).* Frankfurt: Klostermann 1981. 227 S.

Es handelt sich um eine Vorlesung des Sommersemesters 1931 in Freiburg, deren Textgestalt nach den bekannten Prinzipien der Gesamtausgabe rekonstruiert worden ist. Heidegger hatte vor, das ganze Buch Θ(IX) der „Metaphysik" zu interpretieren, kam aber nur bis zum Ende des 3. Kap.; besonders bedauerlich ist das Fehlen einer Deutung des 10. Kap., das er als den Gipfelpunkt der Aristotelischen Philosophie ansah. (Insofern verstehe ich nicht den Satz des Hrsg. S. 226 f, daß durch die Auslegung der ersten drei Kap. „dem Verständnis des ganzen IX. Buches *im Zusammenhang mit seinem Schlußkapitel* ein Ausgangspunkt gegeben ist" [Hervorhebung von mir].) – Thema ist die Frage nach dem Begriff und der Seinsweise der δύναμις (Vermögen, Kraft usw). Heidegger (H.) gibt, um den Rahmen seiner Deutung zu umreißen, zu Beginn eine Skizze des „Aristotelischen Fragen(s) nach der Vielfalt und Einheit des Seins" (3–48). Aristoteles betont die ursprüngliche Vielheit der Seinssinne – gegen Platons These vom Sein als Genus –, dies aber nur, um so die wahre Einheit des Seins zu fassen; gerade als Transformator der parmenideischen Einsicht in die Identität von Sein und Einheit erweist er sich als deren Bewahrer. Also wird die Erörterung des Begriffspaares ἐνέργεια/δύναμις, das einen der vier grundlegenden Seinssinne kennzeichnet (Met. Δ 7, E 6), einen wesentlichen Beitrag zur Theorie des Seins als solchen leisten. Dessen Einheit wird von Aristoteles nicht geklärt – im Unterschied zur Einheit des Seins nach den Kategorien, die nach Analogie mit dem analogen Gebrauch des Wortes „Gesundheit" gedeutet wird. Jedenfalls – so Heidegger – ist der „Ort" dieser Einheit der Logos: die Sprache, die Kundschaft; denn: τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται. Die Sprache läßt das Viele zur Einheit gesammelt vorliegen. Ihre Grundstruktur ist die Differenz von Sein und Seiendem. Deshalb ist „jene Unterscheidung von Seiendem und Sein so alt wie die Sprache, das heißt: so alt wie der Mensch", das sprachbegabte Wesen (26). Der Logos seinerseits ist im Dasein verwurzelt, das durch die Offenheit des Seienden im Ganzen sein Wesen hat. Die Einheit des Seienden im Ganzen ist, aller Durchforschung voraus, in der „Aufdringlichkeit" (22) erlebt; das eine Sein ist jeweils im Gestimmtsein erschlossen (– was man natürlich nur sagen kann, wenn man Wahrheit individuiert: 198). – In der Interpretation von Met. IX, 1–3 geht H. in überaus sorgfältiger Weise dem Text entlang, für die wichtigeren Worte nach eigenen Übersetzungen suchend, gelegentlich auch den griechischen Text selbst verbessernd, von einem starken Argwohn gegen die Zuverlässigkeit der „üblichen" Übersetzungen und Auslegungen beseelt. – H. versteht die interpretierten Kap. als eine Vorbereitung auf die Arbeit, die Aristoteles im Buch IX eigentlich leisten will: die Bestimmung der ἐνέργεια im eigentlichen Sinne und der δύναμις κατὰ κινήσεως. Vorbereitend dazu wird in 1–3 die δύναμις κατὰ κίνησιν und in 3 die ἐνέργεια κατὰ κίνησιν analysiert. Es geht dabei natürlich immer um das reale Vermögen, nicht um die logische Möglichkeit, d. h. die Verträglichkeit von Seinsbestimmungen in der Aussage. Solch reales Vermögen erleben wir unmittelbar in uns, und zwar jeweils an einem Widerstand – was aber nicht heißt, daß aus diesem Erlebnis die Vorstellung „Kraft" überhaupt erst gewonnen und dann in die äußere Wirklichkeit projiziert würde (75 f, 98 f – mit Leibniz, gegen Descartes). Widerstand (als Gegenhalt), Unkraft (als privative Form), Ertragsamkeit (Empfänglich- oder Zerbrechlichsein des Gegenhalts) und das Gute („Kraft" hat zunächst einen positiven, dann erst einen neutralen Sinn) sind Phänomene, die aufs engste mit dem Phänomen Kraft zusammenhängen. Wenn Aristoteles sie in IX,1 analysiert, dann nicht, um verschiedene Arten von Kraft zu unterscheiden – das tut er in IX, 2 –, sondern um sich indirekt der „Einheit des gegliederten Wesensbaus der Kraft überhaupt" zu versichern (116). – Auch die Aufzählungen verschiedener Modifikationen der Kraft in IX,2 nimmt Aristoteles nur vor, um dadurch das prinzipielle Wesen der δύναμις besser fassen zu können. Im Zentrum steht die Struktur des Vermögens, das sich aus der Begabung mit dem λόγος ergibt. Diesem Vermögen ist ein offener Bereich gegeben, in dem gegenteilige Möglichkeiten vorkommen, von denen es, wenn es effektiv wird, notwendig alle außer eine ausscheiden muß. Grundlegend ist hier das Modell des Herstellens, sei es eines Werkes, sei es einer Wahrheit; daraus haben die Griechen ihre ontologi-

schen Grundbegriffe geschöpft: εἶδος, πέρας, τέλος usw. (aus der Zweiseitigkeit des Herstellens erhellt auch, daß das bloß-noch-Vorstellen der Theorie Teil eines Nachstellens ist, dessen praktische Durchführung nur abgestellt ist: 151)

Im 3. Kap. behandelt Aristoteles – nach. H. – die Frage „In welcher Weise ist, was das in Kap. 1 und 2 herausgestellte Wesen hat (die δύναμις), wirklich vorhanden?" (168 f). Es geht um die *Seins*weise des Vermögens; deshalb muß hier schon die ἐνέργεια mit hereinkommen, die thematisch erst ab Kap. 6 behandelt wird. Entgegen der „üblichen" Auslegung liegt also in Kap. 3 kein Bruch der Komposition vor – auch kein bloßer Exkurs, sondern ein wesentlicher Fortschritt. Der Form nach handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit den Megarikern, die offenbar ihrerseits schon auf Aristoteles eingegangen waren. Sie zwingen Aristoteles, sein „Letztes" zu geben (219). Dennoch bleibt es für H., der sich hier allerdings nicht näher erklärt, fraglich, „ob Plato und Aristoteles wirklich die zentralen Einwände der Megariker begriffen und überwunden haben" (165). Die Megariker leugnen jedes Dasein der Kraft, das nicht im effektiven Am-Werke-sein besteht – denn nur darin erweist sich etwas als Kraft. Sie setzen dabei voraus, daß „Vorhandensein" (Existenz) soviel wie „Anwesenheit" und „Abwesenheit" soviel wie „Nicht-Sein" bedeute (179). Diese gemeingriechische Auffassung aber teilt auch Aristoteles! Also wird er den Megarikern nur dann standhalten können, wenn zum Sein auch eine Art von Verborgenheit gehört, wie H. andeutet – darin über Aristoteles hinausgehend. Das entscheidende Problem ist der Übergang vom Vermögen zu seiner Verwirklichung, welche selbst ein Werk hervorbringt (d. h. eine Idee zu materiellem Dasein bringt). Dieser Übergang muß als etwas gedacht werden, womit das Vermögen immer schon begonnen hat, so daß es von sich aus zur Verwirklichung *drängt*. Der Drang ist das Geheimnis der Bewegung. Wird er enthemmt, gibt es κίνησις, nur weil die δύναμις Drang ist, kann sie ἀρχὴ μεταβολῆς sein. Weil die Megariker nur faktische Zustände kennen, haben sie kein Auge für die Ursprünglichkeit der Bewegung und damit auch nicht für die δύναμις. Deshalb müssen sie auch die wahrnehmbare Wirklichkeit mit der jeweils individuell wahrgenommenen identifizieren. H., hier über Aristoteles hinausgehend, gibt ihnen zwar den Bezug der Wahrheit (und damit des An-sich-Seins, nicht des an-sich-Seienden) auf das menschliche Dasein und auch noch dessen Jeweiligkeit zu und erhebt so den berüchtigten Satz des Protagoras zu einem „Grundsatz der Philosophie" (202–203). Mit Aristoteles aber deutet er das Sichzurückziehen der Seele aus (dem und jenem effektiven) Wahrnehmen nicht als einen Abbruch der Wahrnehmungsbeziehung überhaupt, sondern als ein Überlassen des Wahrgenommenen an es selbst als Wahrnehmbares (206). – Hinter der Beschäftigung mit der wesenhaften Übergänglichkeit der endlichen Seinszustände steckt bei Heidegger natürlich das Interesse am Zusammenhang von Sein, Zeit und Wahrheit. Weil er überzeugt ist, daß in unserer philosophischen Tradition – und das heißt auch: Denksituation – Aristoteles in seinem Gedachten und noch mehr in seinem Umgedachten ungeheuer präsent ist, interpretiert er ihn – und zwar gegenläufig zu den Leseweisen, die ihn auf das Heutige hin, also als Vorläufer deuten. Denn so bestätigt sich nur ein fertiges Denken seiner Vorgeschichte; H. aber sucht nach neuen Denkmöglichkeiten und interessiert sich so für das Liegengebliebene, bei Aristoteles selbst und noch mehr nachher ungedacht gebliebene Hintergründige. Damit ist eine Identifikation mit Aristoteles gegeben, die nicht nur die Universitäts-Kollegen H.s verwunderte – zugleich aber eine Wille, eine ganze Tradition auf- und so wegzuarbeiten zugunsten eines neuen Sachbezugs. Diese Anmaßung gehört für ihn wesentlich zum Philosophieren, das in sich „die größte Anmaßung" ist, „die das auf sich gestellte Dasein des Menschen wagt" (82). Der Wille, den Aristoteles gewissermaßen „nach rückwärts zu überholen", hat noch nicht die Gelassenheit, die später (etwa in „Identität und Differenz") den „Schritt-zurück" kennzeichnet. Doch scheint, verglichen mit dem Programm der „phänomenologischen Destruktion" von „Sein und Zeit", das Vorgehen H.s schon von der Erfahrung der Seinsgeschichte berührt zu sein, ohne daß diese freilich als formulierter Gedanke vorkommt.

Dem Leser wird – wie damals den Hörern – allerhand zugemutet. Die Übersetzung des Griechischen ist so überzogen verfremdet, daß man gelegentlich eine „normale" Übersetzung braucht, um zu wissen, worum es geht. Die Interpretation geht so langsam voran und hält sich bei relativ banalen Sachverhalten (z. B. 117–128, 193–196) so lange auf, daß die echten Funde unterzugehen drohen. Die Polemik gegen die Philosophen-Kollegen ist so häufig und so scharf, daß man sich über H.s Arroganz zu ärgern

beginnt. Wer nicht schon Aristoteles- und/oder Heidegger-Kenner ist, wird sich schwer tun, das eigentlich Mitteilenswerte, das oft nur angedeutet und im übrigen in eine breite Textinterpretation eingeflochten ist, herauszulesen. So kann diese Vorlesung nicht die Bedeutung der Vorlesungen „Grundprobleme der Phänomenologie" (SS 1927, GA 24) oder „Metaphysische Anfangsgründe der Logik" (SS 1928, GA 26) beanspruchen. Dennoch wird sich dem, der die Zeit und Kraft hat, dieses Buch intensiv zu studieren, sehr Wertvolles erschließen: im Hinblick auf ein Verständnis des Aristoteles, H.s und der Sache selber. G. Haeffner S. J.

Schlüter, Jochen, *Heidegger und Parmenides.* Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung (Abhandlungen z. Philosophie, Psychologie u. Pädagogik 147). Bonn: Bouvier/Grundmann 1979. 397 S.

Der Autor hat sich die schwierige Aufgabe gestellt, auf der Grundlage des veröffentlichten Opus Heideggers, insbesondere aber auch seiner bislang nicht veröffentlichten Vorlesung über Parmenides und Anaximander aus dem Jahre 1932 die Parmenides-Interpretation desselben zu eruieren, wobei er verschiedene Schichten voneinander abhebt und sie in einen Zusammenhang mit der Entwicklung des Heideggerschen Denkens zu stellen sucht. Das I. Kap. beschäftigt sich mit Heideggers philosophischer Entwicklung bis „Sein und Zeit". Kap. II–IV handeln über die Auslegung des Parmenides in „Sein und Zeit", der „Einführung in die Metaphysik" und der Spätphase Heideggers. Einer kritischen Bewertung im VI. Kap. stellt S. eine philologische Analyse der wichtigsten Fragmente in Kap. V voran. – Zunächst nimmt er Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl in den Blick, dessen transzendentales Subjekt als archimedischen Punkt der Weltkonstitution jener nicht akzeptieren kann. Unter dem Einfluß der Lebensphilosophie (Dilthey, Simmel) rückt Heidegger von Husserl ab und nimmt die geschichtliche, von der Kategorie des Lebens entscheidend geprägte subjektive Existenz als Bezugspunkt der Frage nach dem Sein und der Wahrheit in den Blick. Das subjektive Sein als Um-Sich-Besorgt-Sein und Eingelassen-Sein in den Horizont des Unverfügbaren – letzteres ist Heideggers Interpretation des paulinischen Kairos – sind fürderhin der Ausgangspunkt der Heideggerschen Frage nach Sein und Wahrheit. Diese existentielle Fragerichtung sieht Heidegger schon bei Parmenides angedeutet und bei Aristoteles noch nachklingen, bevor die abendländische Metaphysik in die endgültige Seinsvergessenheit gerät. Heidegger geht es um die Rekonstruktion dieser ursprünglichen Seinsfrage und der ihr innewohnenden (Seins-)Erfahrung. Nach „Sein und Zeit" hat Parmenides ein nicht-begriffliches Vorverständnis vom Sein, wenngleich er dieses als solches nicht thematisiert. In der Weg- und Krisis-Motivik des Lehrgedichts sieht Heidegger die Entschlossenheit als treibenden Motor der Seinsfrage am Werk. Diese bestimmt das Dasein zum Ent-decken (Ent-bergen) der Wahrheit als Eigentlichkeit. Die Krisis (Ent-scheidung) bei Parmenides: Aletheia oder Doxa (Wahrheit oder trügender Schein) bestätigt Heidegger in der Ansicht, er habe begriffen, daß der Mensch quasi schicksalhaft in die Entscheidungssituation gestellt sei, der verfallenen Existenz die Wahrheit abzuringen oder in der täuschenden, oberflächlichen Uneigentlichkeit zu verbleiben. So hat Parmenides in nuce eine Erfahrung des vor dem Ontischen und Ontologischen liegenden Bereichs des Seins als Selbstsein, als Existenz, artikuliert.

In der „Einleitung in die Metaphysik" geht es Heidegger ebenfalls um das Wiederholen und Übernehmen der anfänglichen Seinsfrage, die allererst das Denken auf den Weg bringt und die Wahrheit lichtet. Das Sein eröffnet sich dem Fragenden in seiner Unterschiedenheit vom Nichts, welches der zweite Weg des Parmenides anspricht (Frg 2), und – vor allem – vom Schein (Frg 6, 4–9). Letztere Unterscheidung ist dem Denken eigentümlich, und es vollzieht sich als solches ständig durch dieses Unterscheiden. Der Weg der Doxa als des Anscheins ist der der An-sichten und An-nahmen (Doxa ‹ déchesthai = annehmen) vom Sein, wie es erscheint, nämlich als Werden, der Weg des verstellenden Seinsentwurfs. Gegenüber der zunehmenden Opposition von Denken und Sein macht Heidegger die anfängliche Einheit derselben bei Parmenides geltend (Frg 3). Diese Einheit ist eine Zusammengehörigkeit des Gegenstrebigen, insofern das Noein als Vernehmen das andrängende Sein zum Stand bringt und das Sein umgekehrt das Noein allererst hervorruft. Das Vernehmen und der Logos sind engstens zusammen zu sehen, denn der Logos sammelt das Sein und macht es so gleichsam vernehmbar. Diese Parmenides-Auslegung in der „Einleitung . . ." atmet schon deshalb einen et-

was anderen Geist als die in „Sein und Zeit", weil Heidegger das Denken nicht mehr primär als Tätigkeit des Subjekts, als Entwurf, ansieht. Der späte Heidegger betrachtet das Sein als geworfen ins Nichts, wo es des je neuen Ge-schicks harrt. Diese „Kehre" bedeutet für die Seinsauslegung, daß sie nun Seinsgeschichte werden muß. Wahrheit erreicht der Mensch als denkender im Ankommen-Lassen und Sich-Vollbringen-Lassen des Seins in sich selbst, wo es zum Denken heißt, indem es zu denken gibt. So wandelt sich auch die Parmenides-Auslegung Heideggers in zentralen Punkten: 1. Das Sein wird nun vom „Geheiß der Zwiefalt" her verstanden, welche Heidegger im eón émmenai (Frg 6,1) angelegt, wenn auch bei Parmenides nicht entfaltet sieht. 2. Das Legein, vormals Sammeln, versteht Heidegger nun als Hinstellen dessen, was vorliegt (vgl. das aristotelische hypokeimenon = darunterliegend), das Noein weniger als begriffliches Tun denn vielmehr als Ahnen. 3. Denken und Sein sind nun identisch im geschicklosen Ereignis, das beide einander gehören läßt. Von der Entscheidung für das Sein als Wahrheit ist Heidegger fortgeschritten zur Unterscheidung im Raum der schon vor-liegenden Wege. All dies macht Heidegger in seiner späten Parmenides-Interpretation geltend, weswegen S. zum Resultat gelangt, diese Modifikationen seien wesentlich durch Heideggers eigene philosophische Entwicklung bestimmt.

In einem stark philologisch orientierten Teil greift S. nach seiner Darstellung Heideggers zunächst die neueren Interpretationen von Calogero und Mourelatos zum Status der Disjunktion „ist/ist nicht" in Frg 2 auf, da seiner Ansicht zufolge die dort angelegte Unterscheidung grundlegend für Parmenides ist. S. interpretiert des éstin als *existentiales* „ist" und nimmt ein allgemeines Subjekt desselben an. Das „ist" ist als *Kriterium* die Leitidee der Untersuchung des eón. Weiterhin stellt S. Studien zu zentralen parmenideischen Begriffen an (z. B. Aletheia) und diskutiert in subtiler Manier eine Reihe z. T. altbekannter Kontroversen, so u. a. das Problem der zwei oder drei Wege, die Bedeutung der Sémata des eón, das Problem der (Un-)Endlichkeit des eón, ferner seiner zeitlichen Unendlichkeit oder Zeitlosigkeit, den ontologischen Status der Doxa und – sehr bedeutsam – die Rolle der Theologie in der parmenideischen Konzeption. Da die wesentlichen Resultate dieses Kap. in die Heidegger-Kritik eingehen, bedürfen sie nicht eigens des Referats. – Die Kritik an Heidegger versteht sich selbst als „negative Profilierung" (310), d. h.: von der philologischen Basis sucht sie Heidegger zu korrigieren, im vollen Bewußtsein, daß der philologische Zugang nicht der Heideggers ist, sondern daß dieser aus heutiger Perspektive die Linien, die er bei Parmenides vorgezeichnet fand, ausziehen wollte. S. bemängelt 1., daß Heidegger nicht erkannt hat, daß in Frg 2 die Unterscheidung zwischen „ist" und „ist nicht" *exklusiven* Charakter hat. Was Heidegger zusammensehen möchte, will Parmenides gerade aufs schärfste trennen, was insbesondere in seiner Kritik derer zum Ausdruck kommt, die „ist" und „ist nicht" vermischen und so auf trügerischen Pfaden wandeln. Des weiteren optiert S. 2. gegen Heidegger im Anschluß an die klassische Interpretation des Melissos für ein *nominales* Verständnis des eón. Heideggers Doxa-Interpretation findet er 3. zwar sehr erhellend und attraktiv, aber sie widerspricht der These des Parmenides, die Doxa komme durch eine Setzung (tithesthai) der Menschen zustande, wogegen Heidegger ihr ontologischen Rang einräumen möchte. Heideggers Philosophem der Entschlossenheit findet 4. bei Parmenides einen nur ansatzhaften Anhalt; die Überwindung der Verfallenheit an die Uneigentlichkeit des Seienden im Unterschied zum Sein gelingt Parmenides ebensowenig wie der nachfolgenden von Heidegger kritisierten Tradition. Auch den Entwurfcharakter des Seins vermag S. 5. im parmenideischen Noein und Legein kaum zu erkennen. Schließlich bewegt sich Parmenides 6. nach seiner Ansicht in der archaisch-griechischen Auffassung des Waltens göttlich-transzendenter Mächte im menschlichen Dasein. Von daher erneuert S. die These vom *Offenbarungscharakter* des Seins- (und Doxa-)Wissens, das der Mensch als Blinder von sich aus nicht erlangen kann. – S.s Arbeit zeichnet sich durch große Gründlichkeit, jedoch weniger durch eine durchgängig erkennbare Systematik aus, was besonders in Kap. IV und V auffällt. Das 5. Kap. verrät eine subtile Kenntnis der gegenwärtigen Parmenides-Diskussion, ist jedoch in der Auswahl der behandelten Topoi mitunter willkürlich und nicht immer hingeordnet auf die Heidegger-Kritik, wie man es bei der Thematik der Arbeit erwarten dürfte. Das Abheben der Schichten der Parmenides-Interpretation bei Heidegger gelingt S., ebenso die Kritik an Heideggers zweifellos überzogenen Thesen. Seine eigene Parmenides-Auslegung orientiert sich stärker an der Parmenides vorausgehenden Tradition, was selbst unter Einbeziehung der Wirkungsgeschichte von Parmenides demsel-

ben näher kommen dürfte als Heidegger, der in seinen Auslegungen mitunter unter sein eigenes Verdikt der Gewalttätigkeit begrifflicher Arbeit fällt. K. Schanné

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (Wissenschaft und Gegenwart, Geisteswissenschaftliche Reihe 63). Frankfurt: Klostermann 1981. 52 S.

Die vorliegende Schrift ist die erweiterte und überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der leitende Herausgeber der Heidegger-Gesamtausgabe bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Freiburg/Br. im Februar 1981 gehalten hat, damals unter dem Titel „Dasein und Bewußtsein". Es geht um eine Gegenüberstellung der jeweiligen Konzeptionen von „Phänomenologie" bei Husserl und Heidegger, wobei letzterer durch den § 7 von „Sein und Zeit" und die Bände 20, 21, 24 und 26 der Gesamtausgabe (Vorlesungen von 1925 bis 1928) repräsentiert wird. Der Verf. unterscheidet Phänomenologie als Behandlungsart (10–40) und als Zugangsmethode (41–47). In beiden Stücken gibt es wesentliche Differenzen zwischen Husserl und Heidegger – kein Wunder, wenn man die Korrelation von Methode und Sache einerseits und die Verschiedenheit der jeweiligen Sache bedenkt. Dennoch bleibt ihnen ein gemeinsamer Boden: das formale phänomenologische Prinzip, „nur das als einen wahr erkannten Sachverhalt auszugeben, was in einem denkenden Schauen zur Gegebenheit des Sich-an-ihm-selbst-Zeigens gebracht ist" (19). Faktisch beschränkt sich Husserl auf das ichliche Bewußtsein samt seinen intentionalen Gegenständen als auf den einzigen Gegenstand seiner Phänomenologie, die dadurch ihre anfängliche Weite verliert und von einer Methode zu einem Standpunkt wird. – Heidegger unterscheidet eine doppelte Anwendung des phänomenologischen Methodenideals („Sein und Zeit, § 7), und entsprechend einen zweifachen Sinn von „Phänomen": das Phänomen im philosophischen Sinn (nämlich Sein und Seinsstruktur) und das Phänomen im vulgären Sinn. Der Verf. steuert hier (21) die Präzisierung bei, „daß mit dem vulgären Phänomen-Begriff nicht das Seiende gemeint ist, wie es sich im *vor*wissenschaftlichen Zugang zu ihm zeigt, sondern das Seiende, wie es thematischer Gegenstand . . . positiv-wissenschaftlicher Forschung ist". Diese Deutung kann ich nicht überzeugend finden. Die Gründe, die der Verf. anführt, sind m. E. nicht beweiskräftig; auf der einen Seite scheint mir eine Stelle, wie die auf S. 44 zitierte (SuZ 37), dagegen zu sprechen. Richtig ist freilich, daß das Phänomen bzw. Wort „Phänomen" nur im Kontext einer kritisch-distanzierten Vergewisserung vorkommt; aber solche Situationen gibt es auch im Alltag, wie ja überhaupt der Übergang zwischen Alltag und Wissenschaft (wenn diese nicht auf die fertige Groß-Theorie reduziert wird), fließend ist.

Husserls Ansatz wird von Heideggers Frage unterfangen, wie denn der intentionale Bezug zu Gegenständen überhaupt möglich sei; sein Ansatz beim Cogito wird dadurch relativiert, daß gefragt wird, von wo aus und kraft wessen sich das Dasein zum Subjekt objektiven Bewußtseins konstituiere. Für Heidegger ist die Intentionalität und das ihr zugehörige Bewußtsein und Subjekt nur eine bestimmte, fundierte Weise der Existenz der zugleich horizonthaft und selbsthaft ekstatischen Erschlossenheit des Seins. Das geht soweit, daß „Sein" geradezu synonym mit Erschlossenheit wird: In „Sein und Zeit" enthüllt sich „schrittweise das Sein *des* Seienden, das je ich selbst bin, als die selbsthaft-ekstatische Erschlossenheit meiner Existenz und der sie bildenden Existenzialien. Desgleichen enthüllt sich das Sein *des* Seienden, zu dem ich mich als existierendes Seiendes je und je verhalte, als die horizontale Erschlossenheit der Seinsweisen des nichtdaseinsmäßigen Seienden" (45). Als diese Seinsweisen werden genannt (28): Zuhandensein und Vorhandensein – das sind Weisen der Anwesenheit. Ich denke, daß Heideggers Anspruch, auf einen radikaleren Boden als Husserl gekommen zu sein, mit daran hängt, daß er den intentionalen Bezug *auch* als einen Bezug zwischen zwei Seienden sah – nicht nur als den schon bewußtseinsimmanenten zwischen Subjekt und Objekt. Nur so hat seine Insistenz auf dem Wort „Sein" und „seiend" einen Sinn. Und erst dann wird die Ek-stase, die Erschlossenheit zu einem Problem und damit auch zu einem, *dem* Phänomen. Aus diesem Ansatz aber resultieren, wenn ich recht sehe, große Probleme hinsichtlich der Einheit der Begriffsworte „Seiendes" und „Sein"; auf ganz verschiedenen Thematisierungsebenen angesiedelt, kann ihre Einheit nur diejenige der Analogie sein – aber einer Analogie von solcher Komplexität, daß, damit verglichen, die scholastischen Diskussionen um die analogia entis ein wahres Kinderspiel sind. Will

man klären, warum Heidegger Phänomenologie und Sein wie Methode und Sache korreliert, wird man um solche Begriffs-, ja Wortuntersuchungen nicht herumkommen. Soviel ich sehe, hat diese Arbeit bis heute noch niemand ernsthaft begonnen. Auch v. H. begibt sich (bisher) nicht in die Position einer solcher „Hinterfragung". Hierin liegt eine Grenze auch dieses Büchleins, die vielleicht gerade in den Bemerkungen zur Phänomenologie als Zugangsmethode (41–47) spürbar wird. Der Verf. stellt dort die phänomenologische, eidetische und transzendentale Reduktion Husserls der phänomenologischen Reduktion, Konstruktion und Destruktion Heideggers (in der Vorlesung SS 1927, GA 24) gegenüber – ein hochinteressantes Thema, von dessen Behandlung durch einen solchen Kenner wie den Verf. man sich viel erwartet. Leider macht er nicht viel daraus. Die Frage, ob und – wenn ja – in welcher Weise die Methodenstücke „der einen Seite" sich auch auf der anderen finden, wird nicht aufgenommen – also etwa die Frage, ob nicht auch Heidegger, wenngleich verwandelt, die Husserlsche phän. Reduktion mitvollzieht. Vielleicht sollte der Aufsatz nicht über Gebühr befrachtet werden. So sehen wir der Publikation weiterer Heidegger-Deutungen des Verf. entgegen, insbesondere seines angekündigten Kommentars zu „Sein und Zeit". G. Haeffner S. J.

Schiwy, Günther, *Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit.* Bd. I: 1881–1923; Bd. II: 1923–1955. München: Kösel 1981. 350/317 S.

Pünktlich zum 100. Geburtstag von Teilhard de Chardin erschien im Frühjahr (Band I) und im Herbst (Band II) 1981 diese neue Lebensbeschreibung des französischen Gelehrten und Visionärs der Evolution. Die hinterlassenen Schriften und sehr zahlreiche Briefe bieten eine fast unerschöpfliche Quelle neuer Ideen. Hinzu kommt eine kaum zu übersehende Sekundärliteratur. Hier den neuesten Stand der Forschung zu bringen, wäre allein schon eine nicht leichte Aufgabe. Der Verf. stellt nun die Gestalt in einen noch größeren Zusammenhang, indem er zusätzlich zu neu gefundenen Briefen eine Unzahl von Zeitdokumenten sprechen läßt oder, wie der Autor es selbst ausdrückt, „Teilhards Leben und Werk ... in den Sprachen seiner Zeit formuliert" (Bd. I, 335). All das ist mit großer Sachkenntnis und einem enorm forschenden Geist aus vielen Quellen zusammengetragen. Viele neue Details werden auch für einen Teilhard-Kenner dargeboten, die in dieser Fülle und dieser Zusammenschau bisher wohl nicht zur Verfügung standen. Deshalb wird man in Zukunft wohl kaum etwas über die Persönlichkeitsentwicklung Teilhards sagen können, ohne diese beiden Bände durchgearbeitet zu haben. Das ganze Material wird in einem leicht lesbaren und flüssigen Stil dargeboten.

Bd. I umfaßt Teilhards Zeit und Leben von 1881–1923. Hier wird Teilhards Jugend, sein Elternhaus, seine Erziehung im Jesuitenkolleg und sein Eintritt in den Jesuitenorden vor dem Hintergrund der politischen (Dreyfus-Affäre) und kulturellen Geschichte Frankreichs gezeichnet. Der Leser erlebt die Geschichte der Kirche und des Jesuitenordens zur Zeit des Modernismus mit und wird eingeführt in das Ringen um Evolutionslehre und Darwinismus. Mit der Zeit des Weltkrieges und Teilhards darin gemachten Fronterfahrungen und den ersten Jahren nach dem Krieg schließt der erste Band. Bd. II schildert Teilhards Leben während seiner zwanzigjährigen „Verbannung" in China, wo der Paläontologe an der Entdeckung des Peking-Menschen maßgeblich beteiligt ist. Während dieses Lebensabschnitts reifen auch die Hauptwerke des französischen Jesuiten. Immer wieder wird Teilhards denkerischer Ansatz der Evolution und des Gesamtzusammenhangs des ganzen Kosmos zu den theologischen Fragen seiner Zeit in Beziehung gesetzt und die Schwierigkeiten lebendig geschildert, mit denen Teilhards Ideen zu kämpfen hatten. Das führte zu seinem zweiten Exil nach Amerika, wo das Leben dieses außergewöhnlichen Forschers und tiefgläubigen Jesuiten 1955 endete. – Trotz der vielen positiven Seiten dieser Biographie bleiben eine Reihe von Anfragen an den Autor. Manchmal hat der Leser den Eindruck, daß der Verf. sich in die vielen Einzelheiten verliert und nicht selten eine weitläufige Entwicklung bringt, die mit Teilhard nur wenig zu tun hat. Auch scheint das Bild von Teilhard zu einseitig aus der Perspektive der Briefe entwickelt zu sein. Die Hauptwerke kommen zu wenig zur Sprache und erst recht nicht die moderne Teilhardforschung der letzten zehn Jahre. So ist Gläßers Werk: „Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin" (1970) mit den in diesem Werk heute allgemein anerkannten Linien der Teilhardforschung nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt. Ebenso fehlt das wichtige Buch

von Thomas Broch: „Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin" (1977). Vielleicht lagen die beiden Monographien von Wilhelm Pfeffer: „Christus-Omega. Neutestamentlich-exegetische Untersuchung zur Christologie und Anthropologie von Pierre Teilhard de Chardin" (1979) und Stefan Scheiders Werk „Die kosmische Größe Christi als Ermöglichung einer universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogenetischen Entwurfs Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues" (1979) zu kurz vor, um noch vom Verf. verarbeitet zu werden. In dieser Literatur findet sich nicht eine solche Überbetonung von Teilhards Beziehung zu Frauen, wie es aus seiner Korrespondenz den Anschein haben könnte. (Vgl. auch den Artikel des Verf. in StZ, April 1981). Sicher ist auch Teilhards Stellung zu seinem Orden verkannt, wenn es in Bd. I, 118 heißt: „Diese (= Elternhaus und Jesuitenerziehung) werden ihn später auch daran hindern, die Institution des Ordens zu verlassen, obwohl seine liberalen Ansichten es nahgelegt hätten." Um objektiv zu sein, gehörte hier zumindest ein ausführliches Zitat aus Teilhards Brief an den Ordensgeneral aus dem Jahr 1951 hin. Darin heißt es: „Es liegt mir viel daran, Ihnen in bezug auf diese ge Frage der äußeren Treue und Nachgiebigkeit zu versichern, daß ich trotz allfälligen Anscheins fest entschlossen bin, ein Kind des Gehorsams zu bleiben." – Einige Ungenauigkeiten in Sch. Werk kommen aus mangelnder naturwissenschaftlicher Kenntnis. So sind „Strahlen X" (Bd. II, 100) im Deutschen ganz einfach Röntgenstrahlen. Die Brownsche Bewegung (Bd. II, 201) ist sicher nicht richtig definiert, und Australopithecusfunde sind sicher keine „Affenmenschenfunde" (Bd. II, 270), sondern die der Südaffen, wie der lateinische Name ja auch übersetzt heißt. Wenn der Verf. berichtet, wie Teilhard „den Eckzahn des Piltdown-Menschen" (Bd. II, 298) gefunden hat, so hätte er zumindest erwähnen müssen, daß es sich dabei um die Fälschung eines englischen Wissenschaftlers gehandelt hat. Einige Übersetzungen sind sicher fragwürdig. So ist „generosité" (Bd. I, 78) mit „Selbstbeherrschung" übersetzt, was doch wohl nicht dem Wortsinn entspricht, und für den „Schulhof der dritten Division" (Bd. I, 72) hätte man besser für den nicht eingeweihten Leser das verständlichere und in deutschen Jesuitenkonvikten gebräuchliche Wort „Abteilung" verwendet. – An Druckfehlern fallen auf „mehrtätigen" (statt: mehrtägigen) Exerzitien" (Bd. I, 85) oder „Veranlassung (statt: Veranlagung) zum Prediger" (Bd. I, 178) u. a. m. Trotz der gemachten Einwände bleibt der in der Einleitung genannte positive Gesamteindruck dieser Lebensbeschreibung bestehen.

R. Koltermann S. J.

Benz, Ernst/Latour, Sophie/Mislin, Hans/Stein, Erwin, *Leopold Ziegler, Denker des erinnernden Urwissens* (Sokratische Weisheit 2). Freiburg: Aurum 1981. 147 S.

Die fünf Vorträge zu Leben und Werk Leopold Zieglers, die anläßlich seines 20. Todestages (1978) gehalten und anläßlich seines 100. Geburtstages (1981) veröffentlicht wurden, erscheinen in einer Kleinbuchreihe, die sich die Pflege einer „mit wissenschaftlichem Geist zu vereinbarende(n) Esotherik" (147) zur Aufgabe gemacht hat. In der Tat steht der Religionsphilosoph, der nach einem Wort seines Freundes Reinhold Schneider „der Menschheit dieser Zeit der Nächste" ist (Pfeiler im Strom, 256), in einer alten „esoterischen" Tradition, die christliche Gnosis und jüdische Kabbala, ostkirchliche Mystik und fernöstliche Weisheit umschließt und von Namen wie Oetinger, Swedenborg und Saint-Martin, aber auch Eckhart, Novalis und Schelling, vor allem aber Böhme und Baader repräsentiert wird. Letzteren beiden hat Z. denn auch sein (das Vaterunser auf 800 Seiten auslegendes) Hauptwerk „*Menschwerdung*" (1948) gewidmet, zusammen mit Kierkegaard, gegen den er allerdings mitten im Werk selbst Stellung bezieht, da sich mit ihm der durch Luther besiegelte Prozeß fortschreitender „Entweltung" des christlichen Bewußtseins vollendet: „Seither war jeder, der Kosmos sagt und in Hierarchien denkt, jeder, der Sphären, Aeonen, Zyklen sich umeinander drehen und aufeinander türmen sieht nach Weise der Heiden, Lästerer des weltlos-weltjenseitigen Gottes" (113). Zugleich damit vollzieht Z. die endgültige Abkehr von der reinen leeren Transzendenz, die ihn einst am Buddhismus angezogen hatte („Der ewige Buddho", 1922). Die Hinkehr zur Schöpfung und Heilsgeschichte aber versteht er als Umkehr und Umgeburt, da die Verheißung des Ewigen oder Vollkommenen Menschen, die sich in der vorweltlichen, überweltlichen und leiblich-geschichtlichen

Menschwerdung Gottes in Jesus Christus erfüllt, von Anfang an als endabsichtliches Leitbild über aller Menschheitsentwicklung steht und eben den eigentlichen Inhalt aller religiösen Einzelüberlieferungen in Mythos und Ritus bildet. Der Ewige Mensch (Protos und Eschatos Adam) ist das im erinnernden Urwissen vergegenwärtigte „oberste Schlüsselzeichen" (= Symbol), von dem her sich erst die Sinn-Ordnung des Ganzen und Heiligen erschließt, in dem Ewigkeit und Zeit, Mythos und Geschichte, Überwelt und Welt versöhnt sind. So „soll der Christ gleichmäßig nach außen und nach innen leben lernen, weltwärts und gottwärts" (89), um „ein vollkommener Mann zu werden" (117; vgl. Eph. 4,13). – Es bleibt zu wünschen, daß über diese kleine Gedenkschrift der Leser sich an das nicht leicht zugängliche Werk Z.s selbst heranwagt, der wohl zu Unrecht so schnell vergessen wurde. K. W. Hälbig S. J.

Eckert, Michael, *Transzendieren und immanente Transzendenz.* Die Transformation der traditionellen Zweiweltentheorie von Immanenz und Transzendenz in E. Blochs Zweiseitentheorie. Wien/Freiburg/Basel: Herder 1981. 150 S.

Der Verf. stellt sich dem Denken Blochs in der Absicht, das von diesem entworfene Gegenmodell zum klassischen Transzendenz-Immanenz-Denken herauszuarbeiten, das zugleich das Anliegen desselben zu retten sucht. Er schreitet dabei von der Bloch-Analyse unter ontologischem, materialistischem, anthropologischem und geschichtsphilosophischem Aspekt, die ein Transzendieren ohne Transzendenz konstatiert (1), zur Bloch-Interpretation fort, deren Grundthese im „Transzendieren auf *immanente Transzendenz* hin" formuliert ist (2). Auf diese Weise versucht Eckert Blochs Zweiseitentheorie als sinnvolle Transformation der klassischen Zweiweltenlehre herauszustellen, jedoch nicht ohne eine Bloch-immanente Blochkritik. – E. geht von der ontologischen Daß-Was-Relation bei Bloch aus. Das Daß(-Sein) ist wesentlich geprägt vom Nicht (-Haben), d. h. davon, daß das aktuell Daseiende von sich aus zum Noch-Ausstehenden drängt, das es gerade noch nicht hat. Ursprung und Ziel dieses Prozesses und damit des Je-Daß-Seins selbst ist eben das vollendete Was, das keimhaft im Daß-Sein angelegt ist (Latenz), aber noch der Ent-faltung harrt (Tendenz): das utopische „Novum" bzw. – schlußendlich – „Ultimum". Als Prozeßagens fungiert der dialektische Widerspruch des Daseienden selbst als Seienden und zugleich (Noch-)Nicht-Seienden. Im Pro-zeß drängt so das im *Innen* real-möglich Seiende sich manifestierend ins *Außen* seiner Verwirklichung (zwei Seiten des Seins). – Das Sein, genauer: die Materie hat eine Entelechie, die bezüglich des Innens des Seins „In-Möglichkeit-Sein", bezüglich seiner Äußerlichkeit „Nach-Möglichkeit-Sein" heißt. Diese Entelechie ist gerade nicht ein der Materie äußeres Agens – wie die aristotelische Form –, sondern ihr streng immanent. – Die Entfaltung des Real-Möglichen ist auf den Menschen hin angelegt, der als Selbstbewußtsein eine neue Phase derselben einleitet. Als utopisches Wesen hat er in Gestalt der Hoffnung ein Vorbewußtsein vom *End*zustand, der auch die Marxsche klassenlose Gesellschaft als weiter bestehendes *Fern*ziel überschreitet. Vielmehr ist das Noch-Nicht, geschichtsphilosophisch gesprochen, die totale Aufhebung jeglicher Fremdheit, denn auch in der klassenlosen Gesellschaft bleibt ein Defizit hinsichtlich der Versöhnung von Mensch und Natur. Sie besteht endgültig in einer Allianz von Menschen- und Natursubjekt (natura naturans) im Sinne der von der Natur selbst nahegelegten Entbindung ihrer selbst durch den Menschen (utopische Technik).

Nachdem Eckert Blochs Transzendieren ohne Transzendenz nach den genannten vier Aspekten erläutert hat, wendet er sich Blochs Kritik der Lehre einer Transzendenz Gottes zu. Besonderen Wert legt er dabei auf die Feststellung, Blochs Konzept einer Meta-Religion sei deutlich von dem Resultat Feuerbachscher und Marxscher Religionskritik verschieden und stehe dem deus absconditus des späten Hegel in seiner Lehre von der Aseität Gottes näher. Für Bloch sind die Religionen Repräsentanten einer Hoffnung auf vollendete Totalität. Daß sie allerdings mitsamt der klassischen Transzendenzphilosophie die Vollendung als immer schon Ge-wesene (Wesensphilosophie) betrachten und nicht als wirkliches Futurum konzipieren, nimmt ihrem utopischen Gehalt die entscheidende Stoßkraft. – Blochs Denken dagegen ist stets „an der Front". Seine zentrale religionsphilosophische Kategorie ist die des *Dunkels des gelebten Augenblicks.* Im Jetzt des Augenblicks, dem jeweiligen „Novum", kreuzen sich gewissermaßen ständig Angebrochen-Sein und Vollendung des „Ultimum". In ihm ist je das Außen des Schon-Gewordenen mit dem Innen dessen, was noch keinen

aktuellen Ort hat (Utopischen), vermittelt. Immanente Transzendenz bedeutet so im Kontext der vom Dunkel des Augenblicks her ausgelegten Zweiseitentheorie: „Transzendenz im Dunkel des Augenblicks als die alle bisherige Wirklichkeit von Mensch und Welt schlechthin übersteigende Möglichkeit der Vollendung des Seins." (107 f.)

E.s Kritik ist ein Versuch des Zu-Ende-Denkens Blochs, in dem er zeigt, daß Bloch die Möglichkeit der Verwirklichung des „Ultimum" nicht zureichend zu begründen vermag. Er scheitert, so E., an der *Widerständigkeit* zwar nicht des Noch-Nicht, wohl aber des *Nichts* des Bösen, insbesondere seiner deutlichsten Manifestation in der Gestalt des Todes. Seine subsidiäre Deutung des Bösen, die stark an Hegel erinnert, stimmt mit den Prämissen seines evolutionären Konzepts nicht überein. Seine These von der Exterritorialität des auf Vollendung tendierenden Was im Tode trifft derselbe Vorwurf. Dagegen böte sich – durch Bloch selbst angeregt – die Möglichkeit, gerade den Tod als Grenz-Dunkel des Augenblicks in einer Weise zu deuten, die die Vollendung des Seins menschlicher Verfügung verwehrt sein läßt und sie dem „U-topon" selbst überlassen sein läßt. Der Mensch kann die Vermittlung von Daß-Sein und Was-Sein aufgrund der Schranke des Todes nicht leisten. Dazu bedarf es des „Einschlags des Was-Wesens in den Daß-Grund", wie E. in Anlehnung an Bloch formuliert. Es bedarf also des Sprunges der Verwandlung im menschlicher Verfügung entzogenen Augenblick des Endgeschehens. – Blochs Kunsttheorie – Kunst als symbolischer „Vor-Schein" des Endes verstanden – läßt den Menschen im Aufnehmen von Dichtung und insbesondere Musik das Sich-Entziehende berühren. Ähnlich kann der Mensch in bestimmten Erfahrungen des Staunens die Erfüllung vor-fühlen. Diese „gründlichen Evidenzen" behalten auch in der Zweiseitentheorie den Rang der Nähe des Göttlichen. E.s Arbeit – zuweilen etwas langatmig in der Darstellung – stellt sich dar als der bemerkenswerte Versuch, streng *innerhalb* des Kontextes Blochschen Denkens Möglichkeiten des philosophisch-theologischen Gesprächs zu orten. Ob dieser Versuch Früchte trägt, hängt wesentlich davon ab, ob es gelingt, Blochs Variante des Materialismus theologisch aufzunehmen. K. Schanné

Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española. Vol. I: A–B.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid: Instituto de Filosofía „Luis Vives" 1980. XXVII/656 S.

Spaniens Beitrag zur Geschichte der Philosophie ist nicht unbekannt. Große Gestalten wie Ramon Lull, Francisco Suárez odere Jaime Balmes haben immer wieder das Interesse der Forschung auf sich gezogen. Es fehlt auch nicht an zusammenfassenden Darstellungen. Nach A. Bonilla y San Martín, den Brüdern Carreras y Artau, M. Solana und M. Cruz Hernández haben in neuester Zeit G. Fraile und J. L. Abellán in beachtlichen Werken versucht, die Entwicklung der philosophischen Ideen in Spanien nachzuzeichnen. – Das vorliegende Werk verfolgt ein anderes Ziel; es will solche geistesgeschichtlichen Forschungen auf ein solides literargeschichtliches Fundament stellen. Zu diesem Zweck versucht der Verf., der in Freiburg/Br. mit einer Arbeit über Karl Jaspers zum Doktor der Philosophie promovierte und heute in Madrid am Instituto Luis Vives des Consejo Superior de Investigaciones Científicas die Sektion für Geschichte der Philosophie leitet, alle erreichbaren biographischen und bibliographischen Daten über spanische Philosophen und ihre Werke zusammenzutragen. Es versteht sich von selbst, daß in einem solchen Werk die Termini „Philosoph" und „Spanier" in einem sehr weiten Sinn genommen werden. Man findet also darin nicht nur Philosophen, sondern auch Theologen, Mystiker, Historiker, Literaten, ganz allgemein Personen, die zur Geschichte des Denkens in Spanien beigetragen haben. Das Werk beschränkt sich auch nicht auf Spanier im modernen Sinn des Wortes; die jüdischen und arabischen Philosophen, die im Mittelalter so wichtige Beiträge zur Entfaltung des Geistes auf der iberischen Halbinsel geleistet haben, gehören ebenso dazu wie die spanischen Philosophen, die außerhalb ihres Vaterlandes gelebt haben. – Das Werk ist alphabetisch nach Autoren geordnet. Von jedem Autor gibt der Verf. zunächst eine Biographie, dann soweit möglich einen Überblick über seine Gedankenwelt; darauf folgt ein Katalog seiner Werke, auch der ungedruckten, sowie eine Liste der Sekundärliteratur. – Welche Fundgrube dieses Werk darstellt, zeigt schon der jetzt erschienene 1. Band, der die Autoren A und B umfaßt. Er enthält allein 602 Biographien (von Abad bis Bux) und 11 094 bibliographische Daten. Insgesamt sind 9 Bände geplant. Dazu sol-

len noch Indices-Bände kommen, die das Werk nach thematischen Gesichtspunkten aufschlüsseln. – Man muß den Mut und die Schaffenskraft des Verf. bewundern, der dieses Unternehmen ohne großen Mitarbeiterstab und ohne die Hilfe elektronischer Datenverarbeitung in Angriff genommen hat. Es stellt ein wertvolles Arbeitsinstrument dar für jeden, der sich mit der Geschichte des philosophischen Denkens in Spanien befaßt. K. Reinhardt

Halbfass, Wilhelm, *Indien und Europa. Persektiven ihrer geistigen Begegnung.* Basel/Stuttgart: Schwabe 1981. 550 S.

Der philosophische Vergleich zwischen indischem und europäischem Denken setzt genaue Kenntnis der Formen denkerischer Auseinandersetzung voraus, die sich in der Geschichte der kulturellen Begegnung herausgebildet haben. H. hat eine umfassende historisch angelegte Arbeit vorgelegt, die weder einzelne europäische philosophische Lehren mit indischen vergleicht, noch bloß gegenseitige Einflüsse rekonstruiert, sondern vielmehr die Perspektiven des Interesses aneinander und des Zugangs zueinander festhält, also Problemen des Kontextes und Horizontes philosophischer Begegnung gewidmet ist. H. stellt die hermeneutischen und geschichtlichen Begegnungsweisen vor, so daß jeder neue Begegnungsversuch sich seiner eigenen Genese und Absicht bewußt werden kann, bzw. eine gewisse Orientierung durch die Geschichte der Begegnung erhält. – Im 1. Teil (11–188) behandelt H. die Muster eines europäischen Zugangs zu indischem Denken. Themenschwerpunkte: Das philosophische Indienbild der Antike; die islamische Begegnung; der Zugang der Missionare; Atheismus, Aufklärung und die Frühgeschichte der Indologie; Romantik; Hegel; Schopenhauer; Indiendeutung nach Hegel und Schopenhauer; der Umgang der europäischen Geschichtsschreibung der Philosophie mit indischem Denken; neue Entwicklungen. Im 2. Teil (189–438) stellt H. die indische Tradition und ihre Aneigung der europäischen Philosophie vor. Themenschwerpunkte: Die traditionelle indische Xenologie; Rammohan Roy; Neuhinduismus und moderner, indischer Traditionalismus; Entwicklungen im 20. Jahrhundert; der Philosophiebegriff und dessen Aneignung; Begriff des Dharma; indische Doxographie und die „Geschichtslosigkeit" des modernen Traditionsverständnisses; indischer Inklusivismus und europäischer Exklusivismus. Während die europäischen Zugänge im großen und ganzen von je verschieden kombinierten und gewichteten Motiven der Selbstdarstellung, Selbstbestätigung und Selbstkritik beherrscht werden, so werden indische Perspektiven meist von Selbstverherrlichung oder Apologetik bestimmt. Für den indischen Raum heute ist interessant, daß dort besonders viel über Philosophie als solche gehandelt wird: Definitionen und Erklärungen über Wesen und Aufgaben von Philosophie im allgemein und in speziellen Bereichen herrschen vor. „Die folgenden Motive sind hier besonders augenfällig und zugleich beispielhaft: die Tendenz, die Philosophie ganz ins Zentrum der indischen Tradition zu rücken; die Orientierung am Verhältnis Philosophie-Religion; die Verwischung des Unterschiedes zwischen Appell und Feststellung; die Neigung, sowohl die indische Philosophie wie die Philosophie schlechthin auf apellative Idealdefinitionen festzulegen; die Betonung der praktischen, von der ethischen Orientierung des Individuums bis zur Weltpolitik reichenden Implikationen der Philosophie; die Tendenz ‚Erfahrung' und ‚Intuition' als Grundlage der Religion wie auch der Philosophie zu präsentieren und beide auf dieser Grundlage ineinander übergehen zu lassen; die Verwendung des Begriffs der Philosophie als Vehikel der universalistischen und inklusivistischen Ansprüche des modernen Hinduismus (344)." Explizit oder implizit wird *darśana* als ein tieferer Begriff oder als Ausdruck der Erfüllung dessen verstanden, was im Westen unter dem Titel„Philosophie" geschieht oder angestrebt wird. Es gibt Philosophie in Indien wie im Westen; aber insofern Philosophie im indischen Verständnis als *darśana* sich darstellt, ist sie doch zugleich auch etwas wesentlich anderes und Ursprünglicheres: Was bei den Europäern als analytische und theoretische Erkenntnisbemühung geschieht und verstanden wird, wird von den Indern als ein ursprüngliches Sehen und ganzheitliches Realisieren verstanden und vollzogen (354). Im modernen Hinduismus hat sich also eine Wende vollzogen, weg von Philosophie als bloßem System von Lehrmeinungen, hin zu Philosophie als Ausdruck unmittelbarer Erfahrung des Sinns, Intuition, Realisation des Absoluten. Allerdings gibt es, trotz ähnlicher Grundansichten, noch keine einheitliche und allgemein akzeptierte Terminologie. Dies bringt der konkreten vergleichend philosophischen Ar-

beit erhebliche Schwierigkeiten. Jedoch ist H.s Werk als Geschichte der Begegnung nicht auf die Lösung solcher Schwierigkeiten hin konzipiert. Nichtsdestotrotz trägt der Umgang mit der Fülle von Quellen in einer geschickten Verbindung zwischen indologischem und philosophisch-begriffsgeschichtlichem Vorgehen dazu bei, daß auch auf Sachfragen hin die vergleichende Philosophie Anregungen erhält: vgl. z. B. zu den Begriffen darśana und ānvīksikī 296 ff. – Warum H. allerdings nicht auf die jüngste Weise der Begegnung zwischen Indien und Europa, die zwischen Veda und Wissenschaft, eingegangen ist, bleibt unerklärlich. Hier bahnt sich ein neuer Typ der Begegnung an, der aus einem natur- und erfahrungswissenschaftlich geprägten Dialog zwischen vedischen Pandits und westlichen Wissenschaftlern hervorgeht und speziell für die philosophische Erkenntnistheorie wie für Naturphilosophie von Bedeutung sein dürfte. Seit Beginn dieses Jh.s leisteten Vorarbeiten in diese Richtung: G. B. Burch, I. B. Hart, C. Kunhan Raja, P. J. Chaudhury, S. Vayssac, J. B. Filliozat. Von indischer Seite wird diese Perspektive z. Z. wesentlich von Mahesh Yogi vorangetrieben. Kernthema der Begegnung: Verifikation der Kompatibilität zwischen den Aussagen der vedischen Wissenschaften und den von modernen westlichen Wissenschaften gewonnenen Einsichten in die Natur und ihre Gesetze. Obschon H. diese vielversprechende Begegnungsweise unberücksichtigt läßt, stellt sein Werk eine herausragende Leistung dar, die bei aller Detailinformation auch dem der Materie noch fremden Forscher eine profunde Einführung in indisches Denken wie in den aktuellen Sinn der geistigen Bezugnahme auf es gibt. F. T. Gottwald

3. Metaphysik usw.

Bloch, Walter, *Der Satz der Bestimmtheit. Die Unverträglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis und metaphysischer Skepsis.* Basel/Stuttgart: Schwabe 1981. 211 S.

Das Ziel des Verf.s ist durch den Untertitel seines Buches klar ausgedrückt. Unter dem Satz der Bestimmtheit versteht er die Aussage, daß es nichts in jeder Hinsicht Unbestimmtes geben kann (63). Für den Bereich der Erfahrung läßt sich leicht zeigen, daß alles , was es dort in vielerlei Hinsicht an Unbestimmtem gibt, dennoch von anderem, Bestimmtem verschieden, also nicht völlig unbestimmt ist (63/64). Der Satz gilt aber auch von allem, was etwa über unsere Erfahrungswelt hinausginge, für eventuelle metaphysische Bereiche. Den Beweis dafür führt B. indirekt. Aus der Annahme eines völlig Unbestimmten in einem beliebigen Sachbereich würde nämlich folgen, daß es auch von keinem realen Phänomen unserer Erfahrungswelt mehr unterschieden, damit aber auch diese untereinander nicht mehr verschieden wären (65–67). Der Verzicht auf den Satz würde mit logischer Notwendigkeit jede Alltags- und jede wissenschaftliche Aussage über unsere Erfahrungswelt unmöglich machen und zur absoluten Skepsis führen. – In jeder Aussage über einen Sachverhalt ist demnach auch eine metaphysische Aussage impliziert, nämlich der Satz der Bestimmtheit, ob nun der Aussagende sich dessen bewußt ist oder nicht. M. E. ist damit zwar noch nicht explizit gemacht, daß es Realbereiche außer dem Erfahrungsbereich gibt, wohl aber, daß im verneinenden Falle der Erfahrungsbereich selbst metaphysisch absolut gesetzt wird. Vollkommene Unbestimmtheit in jeder Hinsicht wäre die totale Ununterschiedenheit von Sein und Nichts. Daß diese Unbestimmtheit unmöglich ist, ist der Sinn des metaphysischen Nicht-Widerspruch-Prinzips. Trotz seines formalen Charakters betrifft es jedes Materiale einer Erkenntnis als innere Bedingung ihrer Möglichkeit. – Aus dem Satz der Bestimmtheit deduziert der Verf. keine weiter gegliederte Metaphysik, was schlechter Rationalismus wäre. Etwas anderes wäre die Ausdehnung des indirekten Verfahrens auf weitere Alternativen des Seins. Dies unterläßt der Verf. Er bemüht sich vielmehr, die vielfachen Schranken und Gefährdungen unserer Erkenntnismöglichkeiten aufzuzeigen (Kap. 1–4). Im Anschluß an den Satz der Bestimmtheit behandelt er dann das Universalienproblem in neuer Sicht. Er zeigt, daß sowohl der Platonismus wie der Nominalismus zu unaufhebbaren Schwierigkeiten führen. Der Sache nach bewegt er sich in der aristotelischen Mitte, ohne jedoch eine allgemeine theoretische Lösung zu geben. Die Literatur der scholastisch orientierten Erkenntnistheorie und Metaphysik mit ihrer Unter-

scheidung von kategorialen und transzendentalen, univoken und analogen Begriffen scheint der Verf. nicht zu kennen. Wer von dort herkommt, wird mit dem unfertigen Charakter des Buches unzufrieden sein. Paradoxerweise wird jedoch diese Beschränkung für Leser, die von den Naturwissenschaften und der Wissenschaftstheorie kommen, eher förderlich sein, so daß sie die Unausweichlichkeit einer Metaphysik einsehen. W. Brugger S. J.

Kalinowski, Georges, *L'impossible métaphysique.* En annexe trois lettres inédites de Etienne Gilson (Bibliothèque des Archives de Philosophie. N. S. 33). Paris: Beauchesne 1981. 251 S.

Unter dem paradoxen Titel verteidigt der Verf. die Möglichkeit der Metaphysik, die er im Gefolge von J. Maritain und E. Gilson im thomistischen Sinn als eine Metaphysik des Wissens versteht, gegen ihre modernen Kritiker. Diesen ist der 1. Teil der Schrift gewidmet. K. behandelt darin Hume (dessen Auffassung der Erkenntnis, des Kausalitätsprinzips und des Substanzbegriffs), die Ersetzung der Metaphysik des Wissens durch eine Metaphysik des Glaubens bei Kant, die Bestreitung des Erkenntniswertes metaphysischer Aussagen durch die Neopositivisten, die Stellungnahme des Marxismus gegen die Metaphysik (dabei auch L. Kolakowskis Metaphysik als Mythos), schließlich Heideggers Überwindung der Metaphysik und seine Kritik der Onto-theo-logie. Im 2. Teil des Buches bietet K. eine Skizze der thomistisch orientierten Metaphysik. Ausgehend vom Gegebenen der Erfahrung gelangt er zu den ersten metaphysischen Feststellungen, insbesondere zum Begriff des Seienden, zum Unterschied von Existenz und Essenz und zu den anderen Grundbegriffen, vom Menschen aus zur Immaterialität der Seele und zur Person. Der letzte Seinsgrund alles Gegebenen führt zur Existenz und zum Wesen Gottes. Im Rückblick auf das Erreichte entwickelt K. den Abriß einer Ontologie (die Transzendenz des Seinsbegriffs, dessen analoge Anwendungen, die ersten Seins- und Denkprinzipien). Den Abschluß bildet eine Metatheorie der Metaphysik und ihrer Methodenlehre. – K. legt Wert darauf, nur das in seine Begriffe aufzunehmen, was sich in der Erfahrung an intelligiblem Gehalt zeigt, und so die Metaphysik – in diesem nicht-kantianischen Sinne – a posteriori und objektiv zu begründen. Ferner zeigt er mit Hilfe der formalen Logik die Richtigkeit und sprachanalytisch einwandfreie Ableitung seiner Thesen. Eine gewisse Enge der Betrachtungsweise bekundet sich darin, daß K. weder J. Maréchal noch die von diesem inspirierte Sicht des Thomismus zu kennen scheint, was besonders bei der Kritik Kants, aber auch bei der Grundlegung der Metaphysik auffällt. Im übrigen überzeugt am meisten der erste Teil des Werkes.
W. Brugger S. J.

Ogiermann, Helmut, *„Es ist ein Gott." Zur religionsphilosophischen Grundfrage.* München: Johannes Berchman 1981. 164 S.

1974 hat Verf. als Frucht jahrelangen Denkens und Lehrens zur philosophischen Gottesfrage (der Grundfrage der Religionsphilosophie und der Frage nach ihrem Grund) ein Buch mit dem Heideggerschen Titel „Sein zu Gott" vorgelegt (vgl. ThPh 50 [1975] 255–257). Dessen 297 Seiten sind nun in einer Neubearbeitung auf 164 konzentriert worden. Nicht einfach gekürzt, sondern – um es gleich zu sagen – in eindrucksvoller Weise auf die nun noch klarer sichtbaren Hauptlinien zurückgeführt. Zurückgenommen ist auch das Angebot oder die Zumutung von Metaphysik auf das für O. noch eben vertretbare Minimum, als didaktisches Optimum (wobei freilich wiederholt in Fußnoten auf Ausführungen der früheren Fassung verwiesen wird). Der Titel ist jetzt von Kant übernommen, der Aufbau in etwa der gleiche geblieben. – Nach einer einleitenden Rechtfertigung gegenüber der Frage nach dem Leid in der Welt und seinem Sinn, gegenüber der These von Gottes „Abwesenheit", dem Anspruch des Agnostizismus und dem Vorwurf, das Unternehmen sei eine Anmaßung menschlicher Subjektivität, geht es im 1. Teil um anthropologische Gottesaufweise: aus der Gewissenserfahrung wie aus der menschlichen Strebedynamik. Ersteres, aus der per Retorsion aufweisbaren Unentrinnbarkeit des Wahrheitswillens wie des Sollensbewußtseins, scheint Rez. am überzeugendsten gezeigt, mündend in den wirklich schönen Jaspers'schen Satz (38): „Durchsichtigkeit erwächst im Selbst durch sein absolutes Verhältnis zu Gott, nicht im absoluten Verhältnis zu sich selbst als absolutem Selbst." (Vielleicht hätte S. 35 nochmals eigens herausgestellt werden können, daß Wertbetroffenheit als sol-

che nicht genügt, um die Erfahrung eines unbedingten Sollens zu verstehen. Das heißt, die S. 32f gebotene *positive* Darstellung der sittlichen Erfahrung ließe sich durch die Akzentuierung ihrer Exklusivität ergänzen, um diese „Notwendigkeit, die sich der Freiheit auferlegt", unverwechselbar von jenem „Muß" abzuheben, das etwa Rilke [17. 11. 1903] F. X. Kappus als Zeichen wahren Dichterberufs nennt, und so dem Leser das Recht der Kritik an Schüller – 38, Anm. 16 – gänzlich klar zu machen). – Kernbestimmung zur Strebedynamik ist „Grenze: Grenzerfahrung als Grenztranszendenz. O. will darauf verzichten, Grenze als eine *gegen anderes* zu entwerfen; im genügt auch eine solche gegen das Nichts des Widersprüchlichen (42). Rez. gelingt das nicht recht nachzuvollziehen. (Denn hätte man dann nicht auch Gott und seiner Macht Grenzen zuzusprechen?) Wie dem auch sei, entscheidend ist nicht die Denk-, sondern die Willenstranszendenz des Menschen; und die kann als Realbeziehung letztlich nicht auf bloß Gedachtes, tatsächlich Unmögliches gehen. Es gibt freilich Zielgegenstände, die sich als widersprüchlich herausstellen – oder zumindest des verdächtig sind; jedoch das letzte Woraufhin läßt sich niemals als realunmöglich erweisen. Also muß man sich dafür zumindest *offen* halten (46). Und man kann dies – wirklich. Daß man dies aber kann, von dieser Realmöglichkeit der geistigen Strebeakte aus läßt sich nun auf die Realmöglichkeit von deren (unendlichem) Gegenstand schließen. – So erspart O. dem Leser die ontologisch anspruchsvolle Berufung auf den Unterschied von Wesenstendenz und bewußtem Ausgriff. – Ob er indessen inplizit nicht doch mitgesetzt ist? „Vom letzten Woraufhin wissen wir mit Sicherheit, daß seine Realmöglichkeit nicht widerlegt werden kann, der korrespondierende Willensakt also bestimmt realmöglich ist" (47): Das klingt, als sei er dies aufgrund der bloßen Unfalsifizierbarkeit der Realmöglichkeit des letzten Woraufhin. Aber dies kann nicht gemeint sein; denn er ist doch offensichtlich von daher als realmöglich gewußt, weil diese Offenheit des Menschen als wesentlich-wirklich erfahren wird? (So wie mir S. 48 in der Rede von „Möglichkeit Ermöglichendem" der Satz vom Grund aufzutauchen scheint, den O. ebenfalls aussparen will.) Und dies eben darum, weil man in der Tat nicht unentschieden lassen kann – hier sind wir gegen Kasper einig –, ob der Ausgriff ins Unendliche nicht doch als Ausdruck einer letzten Absurdität aufgefaßt werden könnte (51, Anm. 28).

Teil II bringt den metaphysischen Gottesbeweis. Hier ist besonders viel gestrichen und gerafft worden, um, wie gesagt, möglichst rein den Gedankengang – aus der Veränderung – als solchen hervortreten zu lassen. Wiederum: so wenig Metaphysik wie nur möglich (so zum Ausschluß der unendlichen Reihe Verzicht darauf, die Reihe als ganze wie das Kontingente als solches in den Blick zu nehmen, mit Beschränkung darauf, daß das „Wenn" der Existenz der Vorbedingung zur Erklärung der jeweils folgenden – per definitionem – nicht aufgehoben wird – 65). – Dankenswert die Klarstellungen zu Schwierigkeiten, den derart erreichten Urgrund Gott zu nennen und den Weg dorthin Beweis, sowie zum nicht verstummenden Verdacht auf „Verdinglichung". – Anhangweise wird die Variante aus der Zeithaftigkeit des Irdischen skizziert, mit der erhellenden Formel, der zeitliche Existenzakt sei zu dem Wesen des Existierenden „different, weil indifferent" (80); mit dem erfrischenden Hinweis, „absolut unbegreiflicherweise" schreibe Heidegger von Ewigkeit als unendlich sich ausdehnender Zeithaftigkeit (vgl. sein ebenso unbgreifliches Dictum über Gott ohne Welt als absolute Langeweile – im Schellingbuch 143); schließlich mit einem Exkurs zu Kants These von der Zeit als bloßer Anschauungsform, die sich vor der Realität der zeithaften Bewußtseinsvollzüge als ungerechtfertigt apriorische Setzung herausstellt. – Schöpfung, „Concursus", Transzendenz und Immanenz Gottes sind die Themen von Teil III: Gott-Welt-Verhältnis. Sie führen zur Explikation der Analogielehre (bezüglich Erkenntnis wie Sein), zur Erörterung, gegenüber „negativer Theologie", der Rede von Gott als Person und Geheimnis. – Schließlich stellt Verf. sich im vierten Teil ausdrücklich den Gegenstimmen, die schon im Bisherigen stets mitbewußt gewesen sind: Kant, Marxismus und Neomarxismus, Existenz- und Existenzialphilosophie, Sprachanalytik. Immer neu nimmt die ruhige Aufnahme der Einwände, die Einheit von selbstkritischem Sichbetreffenlassen davon und gleichwohl unbeirrt unterscheidender Klärung der Sachlage, ihrerseits für den Autor und sein Anliegen ein. Die Verbindung von Subtilität und Plausibilität wirkt wie ein Schulbeispiel für jene Bestimmung von Philosophie, die R. Spaemann auf einer internen Tagung der Allgem. Gesellschaft f. Philosophie getroffen hat: „Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen, und was durch die sophistische Reflexion erschüttert wird . . . (Infragestellung erster Reflexion durch eine zweite)." –

In einem Exkurs entscheidet O. sich dagegen, über religiöse Erfahrung hinaus von Gotteserfahrung zu sprechen. Zu Gott komme man doch erst durch denkende Interpretation der Erfahrung. Die Entscheidung hat die Klarheit eines eindeutigen „horismos" für sich, die der These vom Denken als Erfahrungsmoment, gar von einer „Erfahrung im Denken" (Rez.) abgeht. Doch sieht deren (hegelianisierender?) Vertreter sich durchaus zu weiterem Disput zugelassen. Wie überhaupt das Buch im ganzen sich als eine Einladung zu gemeinsamem Weiterdenken darstellt. – Im Sinne dieser (leider ja mitnichten selbstverständlichen) Einladung schließlich: „Gegenstimmen von überallher." Es geht in diesem Abschnitt um den Vorwurf des bloß Zerebralen, des Objektivismus, der Ideologie, um das nicht bloß von Marxisten gern aufgegriffene Mißtrauen gegen metaphysische Theologie auch „unter uns" (wobei das „uns" schon ziemlich differieren kann). An letzter Stelle wie zu Anfang die Frage des Leids. Das Offenbleiben der Philosophie kann hier zur Öffnung in das (verantwortbare) Hoffnungswagnis christlichen Glaubens werden, – „Leichtfertigkeit im Begründen" (162, Thomas, de ver. 10,12) wird dem Verf. tatsächlich niemand vorwerfen können. Gerade die Behutsamkeit des Gedankenfortgangs, mit immer neuem Innehalten zu methodisch-kritischem Rückblick, dürfte einem Leser entgegenkommen, der angesichts bekennerischen Schwungs eher fürchtet, überredet werden zu sollen. Hier sieht er sich so eindringlich wie zurückhaltend gefragt; und stellt er sich diesen Fragen, dann mag er sich auf den Weg gebracht finden, sich davon zu *überzeugen*, daß Gott ist. J. Splett

Brugger, Walter, *Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott* (Wissenschaft und Gegenwart). München: J. Berchmans Verlag 1980. 256 S.

Der dialektische Materialismus versteht sich als parteiliche Philosophie, als Instrument zur „Befreiung der Arbeiterklasse". Diese „Befreiung" kulminiert in der Überwindung des religiösen Glaubens als des notwendigen ideologischen Widerscheins der Klassenverhältnisse: der dialektische Materialismus ist darum militant atheistisch. Der Verf. greift also mit seinem Buch ein zentrales Anliegen dieses Denkens an. Den Leser erwartet keine leichte Kost; es verlangt die Anstrengung der Begriffsunterscheidung und die Bereitschaft, sich durch schwierige Gedankengänge führen zu lassen. Das Buch ist in fünf Kap. geteilt. Das 1. umfaßt die „Vorüberlegungen", kritische Begriffsklärungen oder knappe Zurückweisungen gängiger dialektisch-materialistischer Philosopheme, um den Boden für die Behandlung der Gottesfrage zu bereiten. Im 2. wendet sich B. Kants Kritik der Gottesbeweise zu und weist es als Ausflucht zurück, wenn Kant das Verdienst zugeschrieben wird, er habe die Gottesbeweise „zermalmt", weil Kants Kritik ihrerseits „einer strengen Kritik nicht standhalten kann". Nach der Zurückweisung der expliziten Einwände gegen die Gottesbeweise vor allem durch G. Klaus folgt das umfangreichste und wohl wichtigste Kap. über die Materie und abschließend ein Kap. über die Dialektik als behauptete Letztbegründung des Weltgeschehens. Gerade bei der Behandlung der Materia geht B. auch auf viele Einwände ein, die nicht nur von marxistischer Seite, sondern auch von positivistisch oder naturwissenschaftlich argumentierenden Atheisten gegen den Gottesglauben vorgebracht werden: Die Abhängigkeit des geistigen Bewußtseins vom Körper, das Bewußtsein als Bewegungsform der Materie, die Unmöglichkeit geistiger Freiheit, schließlich die Unerschaffbarkeit der Materie. In knappen und präzisen Sätzen gibt B. einen Aufweis der Schöpfungslehre und zeigt, wie aus der Vielfalt der Weltwirklichkeit der Schluß auf einen transzendenten geistigen und personalen absoluten Seinsakt zu ziehen ist. – Eine Arbeit wie die B.'s begegnet einer doppelten Schwierigkeit: einmal den Vorbehalten, die selbst mancher gebildete gläubige Christ heute einer philosophisch-scholastischen Beweisführung Gottes gegenüber empfindet, und zweitens zusätzlich dem Unwillen und wohl auch Unvermögen der dialektisch-materialistischen Fachphilosophen, sich auf eine systematische Diskussion der Gottesfrage auf der Denkebene des Verfassers einzulassen. Die Gewißheit des Verfassers, als jemand zu sprechen, „der in der Wahrheit steht", dürfte es übrigens dem dialektischen Materialisten, „der in den Irrtum verstrickt ist", nicht gerade leicht machen, sich aus seiner Verblendung befreien zu lassen. Ein Paktieren mit dem dialektischen Materialismus, erklärt der Verf. streng, würde „Selbstmord bedeuten". Der Rez. hofft, daß der mit Tod und Untergang konfrontierte Materialist das Buch nicht verschüchtert aus der Hand legt, sondern den angebotenen

Rettungsring mutig ergreift und weiterliest. Denn die Arbeit hat ihren großen Wert: Dank der ausführlichen und übersichtlichen Gliederung, des guten Sachverzeichnisses sowie des prägnanten schmucklosen Stils kann sie jederzeit als Nachschlagewerk zu Rate gezogen werden, um die Fragen zu klären, die sich in der argumentativen Auseinandersetzung um den Gottesglauben nicht nur mit den Vertretern des dialektischen Materialismus immer wieder stellen. P. Ehlen S. J.

Lauth, Reinhard, *Die Konstitution der Zeit im Bewußtsein* (Schriften zur Transzendentalphilosophie 2). Hamburg: Meiner 1981. VIII/129 S.

Verf. legt hier die konzentrierte Druckfassung seiner wiederholt in München gelesenen Philosophie der Zeit vor, eines nicht unwichtigen Glieds seines Fichtesch transzendentalphilosophischen Systems, dargestellt in der ihm eigenen Verbindung von rigoroser Konsequenz im Denkfortgang und didaktischer Hilfsbereitschaft, mittels hervorgehobener Thesensätze zum Schluß jeden Schritts und veranschaulichender Schemata. – Um die Vermittlung von Denken und Anschauung geht es hierbei in besonderer Weise. Ausgangspunkt ist die Aufgabe, eine Synthesis sich widersprechender „Weiterbestimmungen" in einem identischen Ich zu denken. Diese geschieht – eben im Zusammenwirken von Denken und Anschauung – durch „Apposition" von Setzungen, in der von einer ge- und erlebten Gegenwart her ein (einsinniges) System von Gegenwarten entworfen wird. Die objektive Zeitvorstellung kommt so durch das Anschauen eines ständigen einsinnigen Übergehens zustande, in dem die Teilpartien des je einzelnen Werdens teilweise identisch sind mit denen des Werdens, aus dem, bzw. jenes, in das es geht. Faßbar wird dies Übergehen, insofern das Vorstellen sich vom Zwang des Abfließenmüssens löst und so zur Identifikation wie gedanklichen Beziehung der Teile fähig wird. – Damit sind Konzeptionen zyklischer, rückläufiger oder diskontinuierlicher Zeit als widersprüchlich ausgeschlossen. – Näherhin wird im Erfassen zeitlichen Werdens zugleich ein Prinzipiierendes mit dem Prinzipiierten vorgestellt, d. h. es geschieht *Kausierung* im Übergang der (partienweise identischen) Momente: ein Sich-Aktuieren des Wollens – in potenzierender Aufnahme vergangenen Wollens. D. h., in jedem Augenblick, da das Ich sich entscheidet, tut es dies einerseits aus dem Gewollt*haben* dieses Sichentscheidens heraus, andererseits derart, daß es darin zugleich über seine vergangenen Entscheidungen entscheidet, schließlich auch so, daß es antizipierend zu möglichen künftigen Entscheiden Stellung nimmt. – Den subtilen Analysen des Hauptteils folgen zwei „praktische Anwendungsbeispiele". Einmal zur Einbettung der Sinnesempfindung in Raum und Zeit. Die Empfindungen werden als Momente gehemmter Spontaneität entworfen. Rez. drängt sich die Frage auf, inwieweit das (66) eine genuine Beschreibung ästhetischer Erfahrung erlaube. Im einzelnen wäre zu diskutieren, ob Raum wirklich nur in zeitlichen Akten realisiert wird (77), und wohl schlicht zu bestreiten, daß Farbe als entfernte Druck-Qualität, als „Getast in der Ferne" (81) gedacht werden dürfe. (Das stimmt nicht bloß beim Abendrot nicht, sondern auch bei farbigen Flächen als farbigen.) – So aber zeigt sich hinter dem einzelnen die grundsätzliche Anfrage: nach dem Ort genuiner, nicht bloß nachträglicher *Interpersonalität.* Dies auch besonders zum zweiten Anwendungsbeispiel, über die Gesetze der Geschichte. Nach erhellender Anwendung der erarbeiteten Schemata zur Zeit auf sie taucht erst gegen Ende, als eine Weise von Hemmung, auch die „intentionale Andetermination" auf. Zwar wird unzweideutig gesagt, daß Selbstbewußtsein prinzipiell nur aus dem Aufgerufensein durch eine andere Person möglich ist (102); aber das „konkrete Interpersonalkommerzium" wird – in Korrektur des naiven Bewußtseins– als „immer nur einsinnig" konzipiert, mit bleibender Differenz zwischen „Aussendung" und „Empfang" (104). – Man kann es und muß es vielleicht in der gewählten Perspektive so sehen. Doch sei darauf hingewiesen, daß damit eine wesentliche Dimension des Gesamtgeschehens unerfaßt bleibt. M. Theunissen hat seinerzeit diese Problematik zur Kontraposition von transzendentalphilosophischer Egologie und Dialogik zugespitzt (Der Andere, Berlin 1965). Inzwischen gibt es Vermittlungsversuche einer transzendentalen Dialogik (z. B. J. Heinrichs, Reflexion als soziales System, Bonn 1976). Wäre der Wunsch an den Autor nach Bezugnahme darauf nur eine Privatvorliebe des Rez. oder nicht auch objektiv, systematisch-geschichtlich begründbar? (Ebenfalls für eine Zweitauflage der Hinweis auf Satzfehler: VII Z. 12 u. 30; 3,34; 5, 13 u. 30; 8, 18; 21, 27; 27, 14; 56, 12; 58, 2 [letzte Zeile: darf?]; 102, 13; 110: 10,1; 113: 22, 7; 114: 1, 17f [?].) J. Splett

Barley, Delbert, *Wissenschaft und Lebenswahrheit.* Zwei Bereiche der Wirklichkeitserfahrung. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. VI/171 S.

Mit dem Vordringen von Wissenschaft, so B., sei immer stärker die Erfahrung von „Relativismus" und „Orientierungslosigkeit" verbunden (12), die auf der „prinzipiellen Vorläufigkeit des Wissens" beruhe (16). Es entstehe der Eindruck, daß „die Begriffe Wahrheit und Erkenntnis, Wissenschaft und Sinn von ihrem fundamentalen Lebenszusammenhang", dem Interesse am „gelungenen Leben", losgelöst seien (16). – B. ist nun bemüht, ein der wissenschaftlichen Erkenntnis vorgängiges Vertrauen als „Modus von Lebensorientierung und Erkenntnisgewinnung" plausibel zu machen (85–103). Zu diesem Zweck will er einige anthropologische Grunderfahrungen erschließen, die auf die Unverfügbarkeit geschenkhaften Existierens hindeuten. So spricht B. von der „existentiellen Spannung" zwischen Individualität und Sozialität (28–37), von der freien, unerzwingbaren Anerkennung des Subjektseins (48) und der Subjekt-Objekt-Dualität der „Wirklichkeitserfahrung" (38–58). Weiterin erwähnt er einen menschlichen Drang „zur Auflösung der Widersprüche" entgegen der häufig widerspruchsvollen Wirklichkeitserfahrung (59–65). – Im Kap. „Die Absolutheit des Lebens" stellt Vf. seine Auffassung dar, daß „konkretes Leben" stets nach „Erhöhung" und „Erfüllung in der Gemeinschaft" strebe (75f.). Die Begriffe „Wahrheit und Freiheit" würden „inhaltslos", wenn „keine Wertrichtung in der Struktur des Universums selbst verankert" sei (66). – Nach Maßgabe der genannten Vorstellungen kritisiert der Autor anschließend „zwei gegenwärtige Erkenntnispositionen", die von J. Habermas und die von H. Albert. Der Konsensustheorie von Habermas hält B. entgegen, sie müsse im argumentativen Diskurs objektive, vorsprachliche Wirklichkeit schon vorgängig unterstellen (114, vgl. 124). Gegen H. Albert wendet B. ein, es sei ein Mangel, eine „zureichende Begründung" von Wirklichkeit nicht für erweisbar zu halten. Die „erlebte Stabilität der leblosen Welt", die weder theoretisch noch praktisch geleugnet werden könne, sei „für die Geltung intersubjektiv übertragbarer empirischer Erfahrung" ausreichend (!) (137). – Begrüßenswert an B.s Veröffentlichung ist seine frische, unbekümmerte Art der Fragestellung. Seine These von der Rolle des „handlungssteuernden Vertrauens" (88) verdient es, genauer ausgearbeitet zu werden – theoretisch wie empirisch. Zumindest für die Habermaskritik des Autors gilt, daß sie tatsächlich einen wunden Punkt der Konsensustheorie trifft. – Leider entspricht den Anregungen B.s nicht immer eine gleichbleibende Reflexionshöhe. Eine Reihe von Behauptungen wird nicht argumentativ eingeführt, sondern einfach postuliert. Selbst zentrale Begriffe (wie „Theorie", „Wirklichkeit", „Absolutes", „Religion", „Wissenschaft") bleiben ohne Klärung. Historische Zusammenhänge fehlen weitgehend, und es kommt teilweise zu undifferenzierten, im Kontext nicht weiter erläuterten Bemerkungen (etwa über das „Christentum als *ältester* (!) Hüter der *einen* Wahrheit" [25] u.a.). Selbst sprachliche Holprigkeiten und grammatikalische Schnitzer, die vom Verlagslektorat hätten wahrgenommen werden müssen, fehlen nicht („rechtfertigt werden" statt „gerechtfertigt werden" [146], vgl. 20,25,35 u.ö.). Im inhaltlichen Bereich ist der vorgeschlagene Rückgriff auf die „erlebte Stabilität" der Objektwelt ohne präzisere erkenntnistheoretische Durchführung keineswegs ausreichend, um eine nachkritische realistische Position zu begründen. Die teleologischen Gedankengänge des Autors über die final interpretierte „Absolutheit des Lebens" stellen sich in der vorliegenden Form lediglich als spekulative Meinung dar, deren Prämissen und Begründungsstruktur eingehender geklärt werden müßten – und wohl auch könnten. – Wer die diagnostische Einschätzung B.s zur Problematik gegenwärtiger Wissenschaft teilt und auch die Richtung seiner philosophischen Impulse für ausbaufähig und besser begründbar hält, muß es bedauern, daß der Vf. sein durchaus kreatives Werk nicht vor der Drucklegung noch einmal auf die genannten, z. T. erheblichen Mängel und Schwächen hin überarbeitet hat. In der vorliegenden Gestalt aber bleibt ein eher zwiespältiger Eindruck. U. Hemel

Lotz, Johannes Baptist, *Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken* (Quaestiones Disputatae 83). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1979. 191 S.

Schon mehrfach hat sich der bekannte Philosoph zur Thematik „Person und Freiheit" geäußert. In diesem Band will er nun seine Arbeiten, die einen längeren Zeitraum umfassen, abrunden, um einen klärenden Beitrag zu diesen beiden „Brennpunkten heu-

tiger Diskussion" (11) zu leisten. Mit seiner an Thomas von Aquin geschulten denkerischen Kraft von argumentativer Klarheit orientiert der Vf. seinen Problemhorizont an den entscheidenden Positionen der abendländischen Geistesgeschichte. Indem er diese von ihrer „tiefsten Wurzel" her zu begreifen versucht, kann die „Grundstruktur" erkannt werden, „aus der die Eigenart wie der volle Reichtum von Person und Freiheit entspringen und mit der auch ihr untrennbares Ineinander gegeben ist" (11). Daß sich bei sorgfältiger methodischer Unterscheidung philosophische und theologische Einsichten hier gegenseitig bereichern und erhellen, entspricht der Grundposition des Autors, der auf die geschichtliche Ausbildung des Personbegriffs einer philosophischen Anthropologie im Reflexionshorizont der Offenbarungsmysterien der Trinität und der Inkarnation verweisen kann. – Im 1. Teil (15–107) arbeitet der Vf. in 12 übersichtlich gegliederten Abschnitten die wesentlichen Grundlagen, Bezüge und Relationen des Personverständnisses heraus. Ausgehend von der klassischen Definition der „Person" aus der Schrift „de duabus naturis" des Boethius („naturae rationalis individua substantia"), die L. deutsch wiedergibt mit „Das einzelne In-sich-Stehende der Geistnatur oder geistigen Ordnung, das mit der Geistwesenheit ausgestattete einzelne In-sich-Stehende" (15), werden ontologische Kategorien wie Substanz, Einzelner, Geistnatur aufgeschlüsselt und mit neueren aktualistischen Ansätzen (Max Scheler) konfrontiert. Dabei sieht L. den die Person vollkonstituierenden Aktualvollzug in Selbstbewußtsein und Freiheitsentscheidung aus einer ontologischen Erstkonstitution entsprungen, die ermöglichend dem Vollzug vorausgeht, aber zu ihm hinführt, da ontische und existentiale Sicht als „Person" und „personales Leben" zusammengehören. Als transzendental ermöglichender Grund zeigt sich näherhin die Gelichtetheit oder Offenbarkeit des Seins im Selbstbewußtsein und in der Selbstverfügung, worin auch das absolute Sein erreicht wird. In Auseinandersetzung mit Martin Heidegger kristallisiert sich die Formel heraus: „Der Mensch ist Substanz auf die Weise der Ek-sistenz oder jenes ausgezeichnete In-sich-Stehende, das durch die Offenbarkeit des Seins charakterisiert wird" (32). Aus der personalistischen Philosophie Martin Bubers und Ferdinand Ebners übernimmt L. einige Anregungen, um die Person als das Wesen des „Zwischen" und der Kommunikation (mit dem Sein, dem Ding, der Welt) zu beschreiben, was im personalen Dialog der Ich-Du-Beziehung gipfelt, woraus sich aber auch die irreduzible Würde und Kostbarkeit der Person ergibt gegenüber jeder Verkürzung auf eine Mittel-Zweck-Relation.

Die Kommunikation mit dem Sein führt die Person aber über den Selbst-, Fremd- und Weltbezug hinaus vor Gott, der als tiefste Bedingung personaler Konstitution aufscheint, der wegen seiner Verborgenheit jedoch noch mehr als das Sein verfehlt werden kann. Gott ist darin absolutes Du, da in ihm die eine endliche Person kennzeichnende Differenz von substantiellem Kern und akzidentellem Vollzug entfällt, d. h. insofern ontologische und existentiale Seite identisch sind. Konstitutiert sich endliche Person zuinnerst aus einer wenigstens implizierten Gottbegegnung, dann wird auch ihr Überdauern des Todes ersichtlich als ihre sie vollendende Begegnung mit dem sie ermöglichenden personalen Seinsgrund. Wird so das Dialogische als Konstituens der Person herausgestellt, dann kommt die Philosophie allerdings vor eine Aporie, insofern die göttliche Person ihre Dialogizität nicht auf den Menschen als endlichen Partner hin gründen kann, die unendliche Seinsfülle sich deswegen also nur monologisch ereignen müßte. L. zeigt nun vom geoffenbarten Geheimnis des dreieinigen Gottes her, wie die unendliche Fülle des göttlichen Wesens ein Sich-selbst-Vermitteln im Dialog ist, dessen Partner als die drei göttlichen Personen hervortreten, die mit dem einen Gott identisch, und nur in ihrer dialogischen Bezogenheit als voneinander Verschiedener schon immer im reinen absoluten Seinsakt (ohne alles sich erst einholende Werden, das ein Nicht-Sein in Gott hineintrüge) zueinander vermittelt sind. Die Rede von einer (dialogischen) Personalität Gottes ist darum nicht ein unkontrollierter Anthropomorphismus, sondern im Licht der Offenbarung „ist der vom Menschen vollzogene Dialog vermöge der in ihm geschehenden Seinsenthüllung ein Eben-Bild des trinitarischen" (69). Eine Ersetzung des Personbegriffs durch „subsistente Relationen" wegen des möglichen Mißverständnisses der Person im neuzeitlichen Sinn als abgesondertes geistig-freies Aktzentrum müßte die trinitäts-theologische, christologische und christlich-anthropologische Dogmengeschichte um ihren wertvollsten Ertrag bringen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der hypostatischen Union. L. präzisiert die Problemstellung, indem er ein menschliches Ich des „Menschen-in-Christus" abhebt von der endlichen

Personalität. Damit ist der Nestorianismus vermieden, der diese Differenz leugnet und somit eine göttliche und menschliche Person in Christus annehmen muß. Auf der anderen Seite wird die Klippe des Monophysitismus umgangen, der mit der menschlichen Person das menschliche Ich ablehnen muß. Kommt nämlich in der „reditio completa" der Mensch zu sich selbst als Ich, dann gehört er sich auch als Person. Die Differenzierung von „In-sich-Stehen" und „Sich-selbst-Gehören" macht es aber möglich, in dem einmaligen Fall des Gott-Menschen Christus das Geheimnis zu beschreiben als vollkommenes menschliches Ich des Menschen-in-Christus, das freilich nicht sich selbst, sondern der göttlichen Person des Logos gehört. Von daher ist sinnvoll, vom menschlichen Ich in Christi Reifung zum Bewußtsein seiner Sendung, von Wachsen, Leiden und Sterben zu reden (ohne Sünde und Irrtum) bis hin zu den großen Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft und die Vollendung allen personalen Lebens in der Einbeziehung in den trinitarischen Dialog durch Christus. Im 2. Teil (108–188) geht es dem Vf. um eine Erhellung der „Freiheit" als wesentlichem Selbstvollzug der Person entsprechend den grundlegenden Orientierungen, wie sie schon bei der Behandlung von „Person" zutage traten. Er setzt sich mit den verschiedenen neuzeitlichen Positionen zur Freiheitsproblematik auseinander (u. a. Kant, Hegel, Marx, Kierkegaard, Freud, N. Hartmann, Sartre). Freiheit, so zeigt sich, entspringt wie „Person" letztlich der Offenbarkeit des Seins, so daß die Aporie der Frage, nach der Gottes Allursächlichkeit gegen endliche Selbstbestimmung zu stehen kommt (so auch in Molinismus und Bañezianismus) nur aus dem Banne der allgemeinen Seinsvergessenheit verständlich gemacht werden kann. Hinter den Ausfaltungen von Freiheit (Freiheit der Wahl, der Entscheidung) steht die wurzelhafte Freiheit, weil der Mensch als Person nicht restlos dem Seienden verfallen, sondern immer schon aus der Transzendenz des Seins entspringt, weshalb die Freiheit des Wirkens als Freiheit-Haben der Freiheit des Frei-Seins entstammt. – Freiheit heißt aber nicht chaotische Bindungslosigkeit. Sie fällt vielmehr als sich vollendender Selbstvollzug unter den Bedingtheiten des endlichen Seins mit der Bindung an das unendlich Gute zusammen, das mit dem Sein konvergiert und das zugleich tranzsendenter Grund von Person und Freiheit ist. Deshalb ist Gott als das subsistente Sein-selbst nicht die Freiheit begrenzende Heteronomie, sondern ermöglichender Grund und erfüllendes Ziel von endlicher Freiheit, die in diesem Fall mit Bindung identisch wird. Von daher kann L. Freiheit der Person nun im anthropologischen Kontext von Geschichte und Gesellschaft betrachten, um die „erlöste Freiheit" in Christus in den Blick zu bekommen. Darin begegnet die unendliche Nähe des transzendenten Gottes, wodurch der Mensch als Geschöpf in die ihn selbst überschreitende „Freiheit des Gotteskindes" erhoben wird. Heilsgeschichte und Kirche erscheinen nun als Raum sich durchsetzender Freiheit gegen die unterschiedlichen Mächte der Versklavung, welche die Person nicht zu sich und damit zur Selbstverfügung in die sie vollendende dialogische Begegnung mit der menschgewordenen Liebe Gottes kommen lassen, wobei sich Offenbarung als aufschließende Entsprechung zur Selbsttranszendenz philosophischen Fragens erweist. G. L. Müller

Salzburger Jahrbuch für Philosophie. Hrsg. *Zeno Bucher/Ansgar Paus/Maximilian Roesle.* Salzburg-München: Pustet 1978/79/80. Bd. XXIII/XXIV 352 S. Bd. XXV 303 S.

Das 1957 begründete SJP hat sich zu einem über die Grenzen des deutschen Sprachraums beachteten Organ systematischen Philosophierens entwickelt, in dem vor allem die aktuellen Fragestellungen der Zeit in den Horizont christlich geprägter Denkbewegung hineingenommen werden. Die beiden hier anzuzeigenden Jbb. führen unter der Schriftleitung von *H. Beck* (Bamberg) die genannte Tradition in monogaphischen Artikeln, aktuellen Berichten und ausführlichen Rezensionen zur Systematischen und zur Historischen Philosophie fort. Der Charakter eines Jb.s bringt für die Buchbesprechungen zwar einen gewissen Aktualitätsverlust mit sich, doch wird dieser durch die Auswahl großenteils wirklich prägnanter Titel auch aus dem – oft wegen der Sprachbarrieren vernachlässigten – Ausland (besonders Italien, Spanien, Lateinamerika) mehr als ausgeglichen. Insgesamt machen die je etwa 30 Rezensionen in beiden Jbb. mit je über 60 Druckseiten einen nicht unbeträchtlichen Teil des Gesamtumfangs aus. – Für die Art. (13 im Bd. 1978/79, 9 im Bd. 1980) ist hinsichtlich des systematischen Ertrags

durchgehend anzuerkennen, daß sie den gewählten thematischen Bereich kritisch aufgreifen und es wagen, auf Mängel, Einseitigkeiten und auch auf lohnende neue Arbeitsfelder mit Nachdruck hinzuweisen. Dies bedeutet zugleich, daß nicht krampfhaft der kleinste Nenner philosophischer Gemeinsamkeit gesucht wird, sondern daß befruchtender Widerspruch als auslösendes Moment eines vertiefenden Erkenntnisprozesses stets schon in Kauf genommen wurde. – Darüber hinaus sind einige Beiträge streng an der philosophisch-historischen Klärung von Einzelfragen orientiert.

Im einzelnen fordert – im Jb. 1978/79 – *W. Strobl* („Die vergessene ontologische Wahrheit", 11–38) eine „transzendentale Ontologie des Wahr-Seins" aus der „radikalen Begründungs-Bedürftigkeit aller welthaften Wirklichkeit" (21 f.). Dabei setzt Strobl einen (christlichen) Gottesbegriff schon voraus. – *J. Stallmach* untersucht in seinem auch sprachlich sehr klaren Beitrag („Ansichsein", 39–60) das „Verhältnis von Sein und Erkennen im Anschluß an Nicolai Hartmann" und führt dessen Erwägungen zur Intelligibilität des Seins behutsam und kritisch weiter. *W. Weier* versucht anschließend, die Philosophie Hegels und Heideggers in einer „kategorialen Analyse" auf „Panalogismus" und „Panontologismus" zurückzuführen (61–76). Der folgende Beitrag von *W. L. Gombocz* („Warum man nicht Atheist sein kann", 77–87) ist eine direkte Replik auf einen Art. von M. Bense in „Club Voltaire" (1963) („Warum man Atheist sein muß"). Gombocz argumentiert mit dem analytischen Aufweis, daß es keinen erkenntniskritisch und philosophisch verantwortbaren Weg *weder* zum Theismus *noch* zum Atheismus gebe (80). Eine Einzeluntersuchung zu Summa Theologica I q. 3a, 5 stellt *J. Bauer* unter dem Titel „Fällt Gott unter einen Gattungsbegriff?" (89–98) vor. – Auf methodologisches Gebiet begibt sich *E. Neubacher* in ihrem Beitrag „Zur vergleichenden Methode in der Religionswissenschaft" (99–114). Leider fehlen auf S. 99 durch eine drucktechnische Panne zwei Zeilen im Text. Mit J. Ortega v. Gasset („Elend und Glanz der Übersetzung") setzt sich *E. Schadel* im Sinne seines Ideals einer „triadischen Sprachmetaphysik" auseinander (115–136). Aus sprachphilosophischer Sicht mit besonderer Rücksicht auf L. Wittgenstein nimmt *A. Rieber* die Transzendentalienlehre von Thomas von Aquin in den Blick (137–165), während sich *W. Bongard* in einem ebenfalls sehr gehaltvollen Art. zu den „philosophisch-theologischen Grundlagen des Personbegriffs" äußert (167–181). *A. Schöpf* dagegen befaßt sich mit verschiedenen „Verkürzungen der Frage nach dem Menschen" (183–201) und fordert die Entfaltung der „normativen Dimension der Humanität" in der philosophischen Anthropologie (201). – Fragen der praktischen Philosophie behandeln *K. Salamun* („Sinn- und Glücksvorstellungen in der neueren Philosophie", besonders in Existenzphilosophie und Kritischer Theorie, 203–220), *B. Despot* („Maschine und Arbeitsmittel", mit einigen sozialphilosophischen Anfragen an das marxistische Verständnis, 221–227) und *I. Tammelo* („Philosophische Überlegungen zu einer Theorie der Gerechtigkeit", eine Auseinandersetzung mit J. Rawls, 1971) (229–235). – Als „Aktuellen Bericht" liefert *B. Dinkel* eine ausführliche und gründliche Literaturstudie zum Verhältnis von Marx und Feuerbach im Spiegel der neueren Literatur (237–281). Diese Studie wird im Jb. 1980 fortgesetzt (181–216). Hier hätte sich allerdings der Wiederabdruck der besprochenen Literatur allein wegen des Siglenverweissystems unbedingt empfohlen. Als zweiten „Aktuellen Bericht" referiert *H. Beck* im Jb. XXV (1980) 217–222 informativ, aber auch kritisch über den I. Weltkongreß der Christlichen Philosophie in Córdoba (Argentinien) im Jahr 1979.

Damit sind bereits die Themenstellungen des Jb.s für 1980 wenigstens kurz anzureißen. *W. Jacobs* („Heraklits kritische Philosophie", 11–21) greift neuere Ansätze der Heraklitforschung auf, während *J. Cruz* („Intellekt, Verstand, Vernunft", 23–43) das Verhältnis der Begriffe „ratio" und „intellectus" zu „Vernunft" und „Verstand" einer erhellenden historischen Würdigung unterzieht. *F. M. Sladeczek* († 1981) diskutiert im Ausgang vom „Akt-Charakter des Seins als Seins- und Erkenntnisgrund der formellen Identität" (45) einige Dimensionen der Identitätsproblematik, besonders im Anschluß an Thomas von Aquin und N. Hartmann („Besagt der Satz der Identität Verschiedenes?", 45–72). *J. Zapf* versucht anschließend eine begegnende Zusammenschau der mystischen Erfahrungen von „Meister Eckhart" und der „mystischen Tradition des Ostens" (73–85). In seinem Art. „Analogia Trinitatis" (87–99) gibt *H. Beck* in knapper Form die Umrisse eines trinitarisch-hermeneutischen Forschungsprojekts an, in dem „das Seiende als solches trinitarisch strukturiert" gesehen wird (87). Diese trinitarische Sicht wird als „hermeneutischer Schlüssel" zum Weltverständnis „aus dem Glauben"

vorgestellt (99). – Der folgende Beitrag *(W. Contro, E. Schadel,* „Symbolon Trisagion", 101–137) besteht in der deutschen Übersetzung und kommentierten Herausgabe einer Schrift von *H. Haringtón* (1806), „in welcher mittels geometrischer und musiktheoretische Betrachtungen die traditionelle Trinitätslehre dem menschlichen Denken zugänglich gemacht werden soll" (101). Eine „neue Art von Metaphysik" (140) zur Grundlegung der metaphysischen Dimension der Kunst in einer „Onto-Eidetik" fordert *L. Haller-Rechtern* (139–156) in seinen weitausgreifenden Überlegungen zur Kritik und Überwindung einer rein deskriptiv-pragmatischen Kunstwissenschaft. Anthropologischen Fragen widmen sich die beiden letzten Beiträge des Jb.s 1980: Während *H. Köchler* die phänomenologisch-ontologischen Grundlagen der „Anthropologie von Karol Wojtyla" erörtert (157–163) (Phänomenologie als „Methode", nicht als „ontologisches System", 162), ergründet *W. Neidl* Grundzüge der „dialektisch-naturalistischen Anthropologie" von E. Bloch (165–179). Neidl setzt sich dabei u. a. mit den religiösen Komponenten im Werk Blochs auseinander.

Beide hier vorgestellten Bände sind trotz verschiedener Druckfehler nicht zuletzt durch ihr Personen- und Sachverzeichnis besonders „leserfreundlich". Wer die Anstrengung des Begriffs nicht scheut, wird gerne auf das philosophische Angebot des SJP zurückkommen. Die einzelnen Beiträge verdienten jedenfalls eine intensivere Auseinandersetzung, als es in einer Rezension möglich ist. U. Hemel

4. Ethik. Soziales

Rechtmann, Heinrich J., *Über Wahrheit und Unwahrheit im moralischen Sinne* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 143). Bonn: Bouvier/Grundmann 1979. 99 S.

Die Schrift des vor allem aufgrund seiner Geschichte der Pädagogik, München [3]1969, bekannten Verf.s ist aus einer Vorlesung für Lehramtskandidaten entstanden. Sie will in einer auch für den fachwissenschaftlich nicht Vorgebildeten verständlichen Weise unabhängig von einer herrschenden Schule, aber doch offensichtlich der wertethischen Richtung von M. Scheler und N. Hartmann verpflichtet, in die Thematik und dabei gleichzeitig in das Philosophieren und in die Philosophie einführen. Zu diesem Zwecke behandelt Vf. in einem aporetischen Teil (5–17) die Mehrdeutigkeit und Dehnbarkeit unserer gängigen Betriffe im Bereich der Wahrheit und Unwahrheit im moralischen Sinne mittels einer Unterscheidung zwischen Lüge im engeren Sinne und obstinatem Schweigen, zweideutigem Reden, Unaufrichtigkeit der Mimik und Gestik, im Fühlen und Wollen, in den Objektivationen des Überpersönlichen, des „objektiven" Geistes, der Lebenslüge und dem „uneigentlichen Dasein" als Lüge im weiteren Sinne. Dieser Verwirrung der Begriffe entspricht eine Unsicherheit im Werturteil, aufgrund derer wir die genannten Verhaltensweisen je nach den Umständen sehr unterschiedlich und sogar gegensätzlich beurteilen. – Um diese Verwirrung aufzuarbeiten, wird sodann in einem analytischen Teil der Begriff der Wahrhaftigkeit phänomenologisch aufgearbeitet, allerdings nicht im strengen schulphilosophischen Sinne. Das geschieht mittels einer Analyse der Begriffe der Offenheit (18–33) und der Wahrheitsliebe (34–54), aus denen sodann der Begriff der Wahrhaftigkeit (55–68) synthetisiert wird, in dem Menschen- und Wahrheitsliebe einheitlich miteinander vermittelt werden.

Der Mensch gelangt demnach durch die Synthese von Offenherzigkeit und Zurückhaltung in der Zuwendung zu den Mitmenschen nicht zu einer gewissermaßen geometrischen sondern zu einer steilen Mitte, wenn die beiden Haltungen nicht nur äußerlich, sondern innerlich miteinander verbunden werden. Er erreicht so eine Offenheit, die allen in wahrhaftiger Kommunikation miteinander verbundenen Personen gerecht wird, und läßt dabei gleichzeitig nicht die möglichst weitgehende Vermittlung der Wahrheit außer acht. Um dieser Vermittlung der Wahrheit optimal zu entsprechen, muß der Mensch sowohl das Extrem der Stumpfheit, Gleichgültigkeit und Unberührbarkeit als auch das des Wahrheitsfanatismus mit seinen Derivaten der bloßen Neugierde und leeren Vielwisserei vermeiden und waches Interesse, Ansprechbarkeit, Aufwühlbarkeit mit Genügsamkeit, Gelassenheit, Toleranz zu einer einheitlichen Synthese verbinden, die in der Wahrheitsliebe besteht; Nietzsche nennt sie „intellektuelle Recht-

schaffenheit": „Erst wir haben jene Instinkt und Leidenschaft gewordene Rechtschaffenheit, welche der ‚heiligen Lüge' noch mehr als jeder anderen Lüge den Krieg macht." Diese intellektuelle Redlichkeit verhindert, ohne hinlängliche Prüfung etwas als objektive Wahrheit anzunehmen und verlangt, nicht – aus egoistischer Scheu vor der Wahrheit – im Wahrheitsinteresse nachzulassen und somit gegen die Wahrheitsliebe zu verstoßen. Sie muß das Risiko der Wahrheit eingehen und im Lichte der Menschenwürde vernünftig kalkulieren, auch im Bereich der Wissenschaft, der Kunst, der Publizistik und des Informationswesens einschließlich der Spionage. Wenn man Offenheit und Wahrheitsliebe einheitlich miteinander vermittelt, gelangt man zur Tugend der Wahrhaftigkeit. Diese wird der Solidarität der Erkennenden in ihrer Suche nach Wahrheit und im Dienst an der Wahrheit gerecht und zwar so, daß diese dabei auf die zu Erkennenden und das zu Erkennende solidarische Rücksicht nehmen. Wenn das geschieht, ist die Kommunikationsbereitschaft und Kommunikation das Werk der auf Erkenntnis gerichteten Liebe, bei der die Liebe die Quelle der Kommunikation ist, die ihrerseits durch sie sich erhellt, in ihr sich vollendet und bewährt. Die Wahrhaftigkeit erweist sich somit als eine Synthese von Wahrheits- und Menschenliebe.

Das ist allerdings nicht im dem Sinne zu interpretieren, daß die Wahrhaftigkeit als eine Synthese aller Werte in einem obersten und letzten Wert anzusehen ist, sie ist aber eine Spezialfall der Einheit von Erkenntnis und Liebe, die spätestens seit Plato ein gewichtiges Thema der Philosophie ist; es spielt im Hinblick auf die Solidarität der Erkennenden, außer bei Plato (63–64), u. a. bei Scheler (64–66) und Jaspers (66–67) eine besondere Rolle. Der Begriff der Wahrhaftigkeit gewinnt in dieser Perspektive eine Fülle und ein Gewicht, die in der üblichen Behandlung der Tugend der Wahrhaftigkeit nicht hinreichend beachtet werden. „Sie entspringt einer Tiefenschicht der Person, die alle möglichen Situationen menschlichen Lebens und alle denkbaren Konstellationen persönlicher Begegnung unterfängt" (67). Sie ist in den eingangs besprochenen Grauzonen der Kommunikation ebenso wie in allen Konstellationen und Bereichen des alltäglichen Lebens gefordert, und zwar nicht nur von Einzelnen, sondern auch von Gruppen und Institutionen, die alle in den moralischen Bereich von Wahrheit und Unwahrheit heimzuholen sind. – Aufgrund dieser umfassenden Erarbeitung des Begriffs der Wahrhaftigkeit erfolgt in einem letzten deskriptiven Teil (69–97) eine Beschreibung und Einordung der Lüge und ihrer zahlreichen Typologien, wie Schadens-, Zweck-, Scherzlüge usw., in eine Topologie; ihr zufolge werden die umfassenden und unterschiedlichen Äußerungen der Unwahrhaftigkeit hinsichtlich ihrer Nähe und Ferne zu den weitverzweigten Aspekten der synthetischen Tugend der Wahrhaftigkeit bestimmt. – Aus diesen Ausführungen ergibt sich (98–99), daß das Wesen der Wahrhaftigkeit und Lüge nicht reduktionistisch auf einen einfachen Nenner gebracht werden kann, wie das in der Regel geschieht, sondern als ein Kontinuum mannigfaltiger miteinander verschlungener Einstellungen und Taten der Person aufzufassen ist, sie sind wie ein hochkompliziertes Gewebe, in dem jeder einzelne Faden viele andere an sich bindet und jeder mitten in die Strukturen des Ganzen hineinführt.

Der Verf., der eine ähnliche Behandlung anderer Tugenden wünscht, hat mit seinem schmalen Band nicht nur einen didaktisch anregenden Beitrag zur Philosophie für Nichtphilosophen bzw. besser für philosophische Laien erbracht, sondern auch die Literatur zur von ihm behandelten Thematik bereichert. Diese Bereicherung besteht vor allem in seinen weit verzweigten phänomenologischen Beschreibungen der Wahrhaftigkeit, dabei insbesondere auch in der Betonung der Bedeutung der Solidargemeinschaft der Erkennenden für die Erfassung und Beurteilung der Wahrheit und die rechte Einschätzung der Unwahrheit im moralischen Sinne, dabei insbesondere auch in der Ergänzung der Typologie der Lügenformen durch eine Topologie. Als fundamentalethisch abträglich erweist sich allerdings die Meinung des Verf.s, die Frage nach der Wahrheit und Unwahrheit im moralischen Sinne nur mit Berufung auf das allgemeine moralische Empfinden ohne metaphysische bzw. weltanschauliche Rückbindung beantworten zu können. Was intellektuell redlich ist und somit der Wahrheitsliebe entspricht sowie was der Menschenliebe bzw. -würde angemessen ist, wird nämlich von einem agnostischen, einem marxistischen, einem christlichen oder sonstigen Standpunkt aus inhaltlich u. a. gerade auch hinsichtlich dessen, was im Bereich der Lüge im engeren und weiteren Sinne als unaufrichtig angesehen wird, und im Hinblick auf die Risiken der Wahrheit, die man im Bereich der Wissenschaft, der Kunst, am Krankenbett usw. eingehen soll, häufig recht unterschiedlich beurteilt werden, so daß man sich angesichts

des sich ausweitenden Pluralismus immer weniger auf ein allgemeines moralisches Empfinden berufen kann. Dennoch sind die Ausführungen geeignet, die formalen Bedingungen der Möglichkeit einer rationalen Diskussion über die von den verschiedenen Menschen konkret unterschiedlich erfahrene Wahrheit und Unwahrheit im moralischen Sinne zu erhellen und sich somit im Rahmen der Erfahrung von Wahrhaftigkeit dessen zu vergewissern, was Wahrhaftigkeit ist und möglich macht.

W. Molinski S. J.

Mitchell, Basil, *Morality: Religious and Secular. The Dilemma of the Traditional Conscience.* Oxford: Clarendon Press 1980. 168 S.

Der Verf. nimmt in seinem Buch zu der Frage Stellung: Ist angesichts der Säkularisierung der Moral eine religiöse Moral, die auf objektiv begründeten kategorischen Verpflichtungen beruht, noch zu rechtfertigen oder sogar zur fordern? Oder muß man angesichts der neuzeitlichen Forderung nach sittlicher Autonomie eine weltanschaulich orientierte Ehtik als irrational und heteronom ablehnen? M. skizziert in der Einführung zunächst die in der westlichen Welt weitverbreitete Verwirrung (1–16) über als richtig und verbindlich anzusehende Verhaltensweisen. Sodann stellt er in einer idealtypischen, aber doch sehr differenzierenden Weise drei Grundformen säkularisierter westlicher Ethik kritisch dar. – Der rationale Humanismus (17–29), der als philosophisches Gegenstück die verschiedenen Arten des Utilitarismus hat, vertritt die Möglichkeit einer objektiven Moraltheorie, die die Verwirklichung eines Ideals vernünftiger menschlicher Entfaltung bezweckt. Objektiv sittlich sind diese Zielsetzungen soweit, wie sie der wissenschaftlich abgesicherten menschlichen Entfaltung der einzelnen und aller dienen. – Im Widerspruch hierzu vertritt die vom Verf. als romantischer Humanismus (30–46) bezeichnete Theorie die Ansicht, eine Unterwerfung der Vernunft unter ein objektives System sowie des Willens und der Emotionen unter eine rationale Kontrolle sei vernünftig nicht zu begründen. Es sei vielmehr unlauter und unrecht, wenn das ethisch autonome Subjekt sich den von den objektiven Ergebnissen der empirischen Wissenschaften vorgeschriebenen Zielen und somit heteronomen Normen verschreibe. Die Ethik müsse sich vielmehr darauf beschränken, aufzuzeigen, wie subjektiv festgelegte und ebenso zu ändernde Zielvorstellungen in widerspruchsfreier Weise verwirklicht werden können.

Angesichts der anarchischen Implikationen des romantischen Humanismus kommt der liberale Humanismus (47–63) zu der Auffassung, daß der Mensch im Interesse der Existenzfähigkeit der menschlichen Gesellschaft ein Minimum von objektiven Moralvorschriften einhalten soll. Innerhalb dieses Rahmens aber soll der Mensch in pluralistischer Weise sein individuelles menschliches Ideal verwirklichen, das nach P. Strawson zu „tiefen Wahrheiten über den Menschen und das Universum" in Beziehung gesetzt werden soll. Weil eine Parzellierung der Ebene der allgemein verbindlichen objektiven Moral und des Ideals der persönlichen Berufung nicht möglich ist, teilt der liberale Humanismus die Schwächen beider Theorien und besonders die des romantischen Humanismus in spezifischer Weise: Die Region des Ideals muß entweder der rationalen Argumentation oder die Sphäre der objektiven Moral muß der kontroversen Beurteilung zugänglich gemacht werden. – Im Anschluß an die an diesen ethischen Modellen von *I. Murdoch* und *St. Hampshire* geübte weltliche Kritik (64–78) kommt M. zu dem Ergebnis, daß jede Ethik eine Anthropologie und jede Anthropologie eine Metaphysik voraussetzt. Ebenso stimmt er mit den genannten Autoren in der Überzeugung überein, daß man an den Ansprüchen des „traditionellen Gewissens" festhalten soll, die nicht nur Ausdruck tatsächlicher – persönlicher oder gesellschaftlicher – Präferenzen, sondern in einem gewichtigen Sinne objektiv und kategorisch sind.

Dieses „traditionelle Gewissen" steht heute vor einem Dilemma (79–92): Soll es aufgrund der neueren Entwicklung seine grundlegendsten Überzeugungen ändern oder die Grundannahmen der weit verbreiteten weltlichen Moraltheorien in Frage stellen, denen zufolge das moralische Urteil das Gewissen entweder – intuitionistisch – wohl objektiv aber nicht kategorisch oder – dezisionistisch – zwar kategorisch aber nicht objektiv bindet? Dieses Dilemma entstand dadurch, daß der Loslösung der Ehtik vom Gottesglauben zunehmend die Preisgabe einer einheitlichen Vorstellung von der Natur des Menschen und speziell seiner Vernunft und im Zusammenhang damit eines morali-

schen Wesens im traditionellen Sinne folgte. In einem Kontext, in dem die Überzeugung herrscht, daß das Leben keinen außerhalb seiner selbst liegenden Zielpunkt oder Zweck hat, bekommt die Sittlichkeit eine prinzipiell andere Qualität als in einem religiösen Begründungszusammenhang, in dem der Gegenstand und die Verpflichtung des sittlichen Verhaltens mittels eines im Glauben verankerten Menschenbildes begründet wurde. – Um das Dilemma aufzulösen, muß man den Zusammenhang von Moral und Weltanschauungen (93–106) untersuchen. Dabei zeigt sich, daß nach der Auffassung der modernen Intuitionisten und Dezisionisten die Moral zur Vermeidung des naturalistischen Fehlschlusses unabhängig vom Rückgriff auf eine – weltanschaulich interpretierte – Seinsordnung begründet werden muß, weil man zu moralischen Schlußfolgerungen nur aufgrund von moralischen Prämissen und somit aufgrund von Präskriptionen gelangen kann. – Tatsächlich aber gehen sowohl die rationalistisch-intuitiven als auch die subjektivistisch-dezisionistischen Theorien von mehr oder weniger ausdrücklichen weltanschaulichen Implikationen aus, durch die die Autonomie der Ethik herausgefordert wird. Man muß die Ehtik unter diesen Umständen in Beziehung setzen zu diesen Weltanschauungen, die die ethische Dimension übersteigen und zwischen denen man wählen muß.

Es erhebt sich die Frage, ob es eine religiöse ethische Theorie gibt, die das Unbehagen an den beschriebenen weltlichen ethischen Theorien beruhigen kann. Zu ihrer Beantwortung wird nicht eine Widerlegung der Möglichkeit einer weltlichen Ethik, die den Erfordernissen des traditionellen Gewissens gerecht wird, versucht, sondern positiv aufgezeigt, wie eine den Erfordernissen des traditionellen Gewissens entsprechende religiöse Ethik sowohl die naturalistische Falle als auch das präskriptivistische Paradox vermeidet. So wird die „theologische Grenze der Ehtik" (107–121) umrissen. Dazu ist es nötig anzuerkennen, daß die Sittlichkeit das Wohlbefinden des Menschen fördern soll und deshalb an die Bedürfnisse und Interessen des Menschen logisch gebunden ist. Die Ethik ist demnach in einer Art von theologischem Naturalismus begründet. Das bedeutet, daß diese Auffassung nur haltbar ist, wenn sie die bekannte Kritik am ethischen Naturalismus entkräften kann, daß man moralische Urteile nicht von – empirischen oder metaphysischen – Tatsachenfeststellungen ableiten dürfe. – Diese Kritik geht von der weltanschaulichen Prämisse aus, die Wirklichkeit sei wertfrei und könne als solche beschrieben werden. Der Mensch müsse ihr deshalb völlig autonom einen Sinn geben und solle das mittels freier Entscheidungen tun, deren Folgen er jedoch auf sich nehmen müsse. Damit die ethische Theorie diesen Erfordernissen entspreche, müsse man scharf zwischen Ist- und Sollens-Urteilen unterscheiden, um so die handlungsleitende Funktion der Sollens-Urteile sicherzustellen und gleichzeitig den Wandel in den moralischen Auffassungen erklären zu können.

Diese scharfe Trennung zwischen einem deskriptivistischen Naturalismus und einem dezisionistischen Präskriptivismus ist jedoch nicht nur weltanschaulich, sie ist auch falsch. Das ergibt sich daraus, daß das Sollen die handlungsleitende Funktion hat, dem menschlichen Wohlergehen optimal dadurch zu dienen, daß es sich an den wirklichen Bedürfnissen und Interessen der Menschen orientiert. Dem entspricht, daß moralische Wörter einen gerundivischen Charakter haben: Indem sie eine bestimmte Handlungsweise beschreiben, bewerten sie sie gleichzeitig als nachahmenswert, weil sie den wirklichen Bedürfnissen und objektiven Interessen und nicht bloß den subjektiven und tatsächlichen Präferenzen der Menschen entspricht. – Die Gründe für ein moralisches Urteil sind in dem Sinne naturalistisch, daß seine moralischen Prämissen der weltanschaulichen Annahme über das, was dem Wohlbefinden der Menschen entspricht, gerecht werden müssen. Veränderungen der sittlichen Wertungen, deren Möglichkeit zu erklären für Hare so bedeutsam ist, sind dementsprechend berechtigt, sofern sie sich auf eine Verbesserung des Wohlbefindens der menschlichen Natur durch ein verändertes menschliches Verhalten beziehen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich: Obwohl die bestehenden Satzungen der Moral im Prinzip immer für Kritik und ähnlich die geläufige Sprache immer für Wandlungen offen sind, wie der Präskriptivismus zu Recht betont, muß eine solche Kritik und Wandlung, um überhaupt moralisch zu sein, sich auf ein gewisses Verständnis der menschlichen Natur und ihrer Möglichkeiten beziehen. Das kann unter Umständen dazu führen, daß man eine ganze Weltanschauung verwirft, weil ihre ethischen Implikationen unannehmbar sind, und daß man bestimmte ethische Ideale verwirft, weil ihre weltanschaulichen Voraussetzungen abzulehnen sind. Es legt sich somit nahe, von die-

sen grundlegenden Rahmenbedinungen der normativen Ethik ausgehend zu prüfen, inwiefern die Ethik des christlichen Theismus ihnen entspricht. Das läßt sich an den unterschiedlichen Begründungen illustrieren, die für den Schutz der „Heiligkeit des Lebens" (122–137) angegeben werden. Aus ihnen ergibt sich, daß im Rahmen des christlichen Theismus die Ansprüche des traditionellen Gewissens nicht nur im Hinblick auf den Schutz des menschlichen Lebens, sondern auch im Hinblick auf die eheliche Treue usw. weit größeres Gewicht haben und wesentlich besser begründet werden als es auf einer bloß utilitaristischen Grundlage geschieht. – Auch auf die Frage, warum man sittlich handeln soll und wie weit die sittliche Autonomie reicht, gelingt dem christlichen Theismus eine wesentlich bessere Antwort als den skeptischen und eifersüchtig um die Verteidigung der sittlichen Automie bemühten Theorien des Utilitarismus und Subjektivismus (138–156). Diese Theorien halten eine befriedigende Antwort auf die Frage, warum man sittlich handeln soll, für unmöglich. Werden nämlich Klugheits- bzw. Nützlichkeitserwägungen als Grund des sittlichen Handelns angegeben, verläßt man die Ebene der Sittlichkeit und begibt sich auf die des Naturalismus. Nach christlicher Auffassung ist die scharfe Trennung der Sittlichkeits- von Klugheits- bzw. Nützlichkeitserwägungen falsch. Die Tugend zielt letztlich auf die Befriedigung von Bedürfnissen ab und somit einen die Tugendausübung transzendierenden Zweck. Die Tugend findet ihre Erfüllung also durch das Glück, das durch ihre Ausübung ermöglicht wird, sich aber nicht auf sie beschränkt. Das Sollen hat demnach seinen Grund in der unabweisbaren Angewiesenheit des Menschen auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse und ist im Hinblick auf sie objektiv und kategorisch. – Dagegen wird allerdings eingewandt, daß eine Moral, die sich auf andere als moralische Gründe stützt, ihre Autonomie und dadurch ihren moralischen Charakter verliere. Deshalb sei gerade eine theologische Ethik im wohlverstandenen Interesse der reinen Sittlichkeit abzulehnen, die als sittlich gesollt nur das ansehen kann, was unabhängig von einem von außen auferlegten Gesetz oder von einem Vorbild sittlich gerechtfertigt ist. – Tatsächlich aber braucht man, um einem Gesetzgeber oder einem Vorbild in sittlich gerechtfertiger Weise zu folgen, sittliche Urteilskraft nur, um beurteilen zu können, einerseits, ob von einem etwas Unsittliches gefordert wird, und andererseits, ob man dem Gesetzgeber oder dem Vorbild auch dann folgen darf, wenn sie etwas verlangen, was man selbst in seiner sittlichen Angemessenheit nicht oder jedenfalls nur in Abhängigkeit von ihnen beurteilen kann. – Daraus ergibt sich hinsichtlich der Tragweite der sittlichen Autonomie, daß weltanschauliche bzw. religiöse Überzeugungen mit der erforderlichen sittlichen Autonomie nur soweit vereinbar sind, wie sie keine mit dem Gewissen unvereinbare Forderungen beinhalten. Daraus ergibt sich aber ebenso, daß solche weltanschaulich bzw. religiös begründete Forderungen sowohl zur Begründung der Moral als auch zur Bestimmung der Tragweite ihres Anspruchs insoweit dienlich sind, wie sie sowohl eine bessere Begründung und Bestimmung von Gewissensansprüchen als auch eine bessere Kritik von tatsächlich erhobenen sittlichen Ansprüchen ermöglichen. Man kann demnach nur von einer sittlichen Autonomie im weiteren Sinne reden, weil die Sittlichkeit, je mehr sie über moralische Allgemeinplätze hinauskommt, auf eine weltanschauliche Begründung und Zielsetzung angewiesen ist, die nicht aus der Moral als solcher abgeleitet werden können. Sie garantiert als christliche Ethik den objektiven und kategorischen Anspruch des herkömmlichen Gewissens nicht nur von außen, sondern macht darüber hinaus deutlich, daß die Vereinigung mit Gott als letztes Ziel des Weges des Menschen durch die Geschichte anzusehen ist.

Man kann aus den bisherigen Überlegungen die Schlußfolgerung ziehen (157–164), daß die Sittlichkeit, je mehr sie über moralische Allgemeinplätze hinauskommt, weltanschaulich bzw. religiös bedingt ist. Sie verlangt als solche eine vernünftige Begründung und Rechtfertigung und vermittelt als so begründete Glaubensethik neue sittliche Einsichten. Ihr Status als Glaubensethik entzieht sie jedoch nicht der vernünftigen immanenten und – in der Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen – transzendenten Kritik und im Lichte dieser Kritik der Änderung ihrer sittlichen Lehren. Die um die Liebe zentrierte christliche Moral erweist sich als ein Spezialfall der Dialektik von Sittlichkeit und Religion, in dem diese eine einzigartige Aufgipfelung erfährt. – Der schmale Band, dessen 1. englische Auflage bereits ausverkauft ist, ist nicht schwerer lesbar, als man das von englischsprachiger Literatur dankenswerterweise im allgemeinen gewöhnt ist; er ist sehr dicht und konsequent in seiner Aussage. Obwohl er mit der Diskussion weltlicher ethischer Entwürfe beginnt, geht er doch von den Überzeugungen

des herkömmlichen Gewissens aus, die letztlich als Glaubensüberzeugungen nachgewiesen werden, und rechtfertigt sie angesichts einiger der wichtigsten Herausforderungen durch die weltliche Ethik fundamentalethisch. Der Band wird dabei zu einem der wichtigsten und prägnantesten Beiträge zu der in den letzten Jahren so lebhaften fundamentaltheologischen Diskussion innerhalb der Moraltheologie. Er ist sicher geeignet, diese Diskussion klärend und weiterführend zu bereichern. Er ist darüber hinaus ein beachtlicher Beitrag zum Gespräch der Moraltheolgie mit weltlichen ethischen Entwürfen. Auch angesichts der Tatsache, daß immer mehr weltliche Ethiken aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt werden, erscheint eine deutsche Ausgabe des Buches dringend erwünscht. W. Molinski S. J.

Malmström, Anna-Karin, *Motive und Obligation* (Philosophical Studies published by the Philosophical Society and the Department of Philosophy, University of Uppsala 31). Uppsala 1980. 132 S.

Diese Dissertation hat es mit der Frage zu tun, inwiefern es bisweilen moralisch geboten sein kann, nicht nur daß man eine gewisse Handlung ausführt, sondern auch daß man sie aufgrund eines moralisch guten anstatt eines moralisch schlechten Motivs vollbringt. Die These, welche die Verf. nach einer Reihe begrifflicher Präzisierungen zum Diskussionsgegenstand wählt, ist die folgende: „Es ist bisweilen (also nicht in jedem Fall) unsere Pflicht, aufgrund des einen Motivs anstatt eines anderen zu handeln." Diese These ist deshalb so bedeutsam, weil ihre Richtigkeit voraussetzt, daß der Mensch die Möglichkeit hat, zwischen zwei Motiven für die gleiche Handlung zu wählen, daß also das Handeln aufgrund des einen anstatt eines anderen Motivs dem freien Willen unterworfen ist. Diese Voraussetzung impliziert gleichzeitig, daß der Mensch nicht in jedem Fall durch seine Motive zum Handeln determiniert wird. – Im 2. und 3. Kap. beschreibt und analysiert die Verf. die beiden Haupteinwände gegen diese These, wie sie vor allem von W. D. Ross in „The Right and the Good" und in „Foundations of Ethics" und von H. A. Prichard in „Does Moral Philosophy Rest on an Mistake?" erhoben worden sind. Das erste Argument geht davon aus, daß die Verpflichtung zum Handeln aufgrund des einen anstatt eines anderen Motivs voraussetzt, daß der Mensch wenigstens bisweilen in dieser Weise seine Handlungen durchzuführen vermag, daß er also zwischen Motiven wählen kann, was jedoch zugleich psychologisch nicht möglich zu sein scheint. Die Verf. macht klar, daß eine solche psychologische Unmöglichkeit nur dann besteht, wenn man den Einfluß der Motive auf das Handeln als einen determinierenden Kausalnexus versteht. Das zweite Argument, das sog. Irrationalitätsargument, geht davon aus, daß das Pflichtgefühl als das höchste Motiv in allen jenen Fällen, wo mehrere Motive vorliegen, das Handeln bestimmen müßte, während es gleichzeitig nicht unsere Pflicht sein kann, aufgrund des Pflichtgefühls zu handeln, weil dies zwei unvereinbare Auffassungen von Pflicht beinhalten würde. Die Verf. wendet dagegen ein, daß dieser Einwand nur dann schlüssig ist, wenn man ihn auf einem einseitig verstandenen Pflichtbegriff aufbaut.

Im 4. Kap. diskutiert die Verf. A. C. Ewings Darstellung und Verteidigung der relevanten These in seinem Buch „The Definition of Good". Entscheidend ist, daß Ewing zwischen Motivation und Handeln keinen deterministischen Kausalnexus annimmt, sondern im Menschen die Möglichkeit einer freien Wahl zwischen mehreren Motiven für die gleiche Handlung voraussetzt. Die erkenntnistheoretische Bestätigung dieser Freiheitsvoraussetzung wird von der Verf. ausführlich diskutiert. Im 5. Kap. stellt M. dar, wie G. E. Hughes in seinem Artikel „Motive and Duty" die Hauptthese gegen Ross' Kritik verteidigt. Auch Hughes argumentiert dafür, daß bei jedem überlegten Handeln der Handelnde selbst ein Motiv zum Grund, nicht aber zur Ursache seines Handelns macht und so „sanktionieren" will, was wiederum eine freie Wahl zwischen Motiven voraussetzt. Zugleich unterscheidet Hughes drei verschiedene Pflichtbegriffe und entschärft so den zweiten Einwand gegen die Hauptthese. Auch in diesem Fall wird von der Verf. die Freiheitsvoraussetzung eingehend diskutiert. – In einem interessanten Anhang beschreibt die Verf. eine von ihr selbst durchgeführte Befragung einer recht gemischten Personengruppe in bezug auf konkrete Fälle, bei denen ein Handeln aufgrund mehrerer möglicher Motive vorliegt. Die fast einhellige Antwort in allen konkreten Beispielen war, daß man moralisch verpflichtet ist, aufgrund des moralisch guten anstatt des moralisch schlechten Motivs zu handeln. R. Carls, S. J.

Geiger, Theodor, *Über Moral und Recht.* Streitgespräch mit Uppsala (Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung 45). Berlin: Duncker & Humblot 1979. 205 S.

Was dieses Buch für deutsche Leser interessant machen kann, ist die als Hintergrund vorausgesetzte sog. „Uppsalaphilosophie", die in Deutschland weniger bekannt ist. Diese sprachanalytisch orientierte und streng antimetaphysische Richtung mit ihren Vertretern Axel Hägerström († 1939), Adolf Phalén († 1931), Ingemar Hedenius u. a. hat seit den zwanziger Jahren das Denken an den schwedischen Hochschulen geprägt. Nach der „wertnihilistischen" Auffassung dieser Richtung dürfen Moral- und Rechtssätze nicht als wahr oder falsch angesehen werden. Sie sind vielmehr theoretisch sinnlos und nichts anderes als Ausdruck für Emotionen bei jemandem, der etwas spontan bewertet. Eine theoretische Diskussion ethischer Fragen ist daher nicht eigentlich möglich. Nur auf metaethischer Ebene können ethische Aussagen in ihren sprachlichen Besonderheiten theoretisch untersucht werden. – Th. Geiger, der als Professor der Soziologie in Braunschweig während der Zeit des Nationalsozialismus zunächst nach Dänemark und später nach Schweden emigrierte, gab sein „Streitgespräch" 1945 auf Dänisch heraus. Es liegt jetzt in deutscher Übersetzung vor. Dieses Streitgespräch beabsichtigt jedoch nicht, die Fehler und Ungereimtheiten des Wertnihilismus aufzuzeigen. Vielmehr radikalisiert G. den theoretischen Ausgangspunkt der Uppsalaphilosophie, indem er ihn zu einem uneingeschränkt praktischen Wertnihilismus ausweitet. Auf der Ebene des Rechts bedeutet dies, daß der Verf. schließlich zu einem „juristischen Pessimismus" gelangt, d. h. zu einer vollständigen „Befreiung des Rechts von moralischen Vorstellungen". G. betrachtet sich selbst als Anhänger des antimetaphysischen Wertnihilismus, aber im Gegensatz zu den Uppsala-Philosophen ist er sich dessen bewußt, daß diese Stellungnahme selbst letztlich unbeweisbar und deswegen dogmatisch ist. Nur innerhalb eines geschlossenen ideologischen Systems können Moralsätze als theoretisch sinnlos betrachtet werden. Er weist sogar nach, daß die Uppsala-Philosophen oft nicht ganz konsequent sind, weil sie übersehen, daß sie bei der Darstellung ihres Wertnihilismus ständig werten. „Auch scheinbar rein theoretische Feststellungen sind ideologisch, soweit metaphysische und Wertvorstellungen den theoretischen Erkenntnisprozeß ‚gesteuert' haben" (41).
G. befürwortet selbst einen Wertnihilismus als radikale sowohl theoretische wie praktische Ideologienkritik. Nach ihm will der Wertnihilismus keineswegs die Illusion der Moral aufheben. Auch kann der theoretische Wertnihilismus nicht logisch zwingend, sondern nur psychologisch nach und nach eine moralische Desillusionierung mit sich bringen, da moralische Illusionen im Praktischen wurzeln. Eine solche intellektuelle Unterminierung der moralischen Vorstellungen besage jedoch keine Gesellschafts- und Kulturkatastrophe, da andere soziale Ordnungsmechanismen an ihre Stelle treten. Auf diesem Hintergrund zeigt G. dann auf, wie Moral und Recht im Rahmen eines konsequenten Wertnihilismus zu verstehen sind, wie das Recht nicht in die moralische Kategorie eingeordnet werden kann, sondern im rein positiven Rechtswillen gründet und welche Folgen dies für die Rechtspolitik hat. R. Carls, S. J.

Nilsson, Kristina, *Etik och verklighetstolkning.* En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etiska åskådningar (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 6). Uppsala: Almquist & Wiksell 1980. 218 S.

Theologisches Denken auf dem Hintergrund einer philosophischen Reflexion über die anthropologischen und natürlichen Voraussetzungen des Menschen ist im schwedischen Geistesleben recht selten. Theologisch dogmatische und moralische Aussagen wurden früher fast ausschließlich und werden heute noch gewöhnlich allein aus der Autorität der Schrift begründet, sofern man überhaupt ein inhaltlich bestimmtes theologisches Denken als möglich ansieht. Diese Tendenz an den theologischen Fakultäten ist verstärkt worden durch die antimetaphysische, empiristische und wertnihilistische Uppsalaphilosophie. Eine allgemeine Skepsis gegenüber metaphysischen und philosophischen Auffassungen ist vorhanden, und man betont stets ihren subjektiven und relativen Charakter gegenüber der Objektivität wissenschaftlichen Denkens. Desto mehr müssen jene Neuansätze der letzten Jahre begrüßt werden, in denen man versucht, ins-

besondere die theologische Ethik wieder im Menschen zu verankern. Kristina Nilssons Buch ist ein Schritt auf diesem Wege. Im Schlußwort betont die Verf. die Wichtigkeit aller allgemein-menschlich begründeten Ethik, da blinder Autoritätsglaube in der Ethik schädlich ist und jede fruchtbare Diskussion und notwendige Zusammenarbeit mit „Andersgläubigen" verhindert. Freilich enthält ihre Arbeit nur wenige schöpferische Gedanken. Sie ist nichts anderes als ein Vergleich von drei protestantischen Befürwortern einer philosophisch begründeten Ethik, des Dänen Løgstrup (geb. 1905), des Amerikaners Niebuhr (1892–1971) und des Briten Ward (geb. 1938). In einer recht umständlichen und ziemlich distanzierten Weise versucht die Verf. die Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei den drei Theologen herauszuarbeiten. Dabei merkt man immer wieder, wie ungewohnt und fremdartig die von Phänomenologie und Existentialphilosophie geprägten Gedankengänge für die Verf. sind. Außerdem kann man feststellen, wie stark sie von den allgemeinen antimetaphysischen Vorurteilen im schwedischen Geistesleben geprägt ist. Die Ethik soll zwar in einem Gesamt„bild" der Wirklichkeit und in einem Menschen„bild" verankert sein. Aber sobald dabei vorauszusetzen wäre, daß jemand Theist ist oder eine Metaphysik annimmt, so wird sich dies nach Meinung der Verf. für die Aufstellung einer allgemeinen Ethik schädlich auswirken, – als ob man eine Reflexion über die Gesamtwirklichkeit und über den Menschen machen und dabei die Gottesfrage und die metaphysischen Grundfragen aussparen könnte.

R. Carls, S. J.

Höffe, Otfried, *Naturrecht – ohne naturalistischen Fehlschluß.* Ein rechtsphilosophisches Programm (Klagenfurter Beiträge zur Philosophie. Referate 2). Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1980. 52 S.

„Das Naturrechtsdenken hat nach dem 2. Weltkrieg eine weltweite Renaissance erfahren. Diese Renaissance ist aber seit Jahren wieder abgeebbt" (5). H. möchte nun einen neuen Versuch machen, die Diskussion um das Naturrecht zu entfachen. Das Referat hat 4 Teile. In dem 1. (6–8) wird das Naturrecht beschrieben. Dieses wendet sich gegen die Vorstellung, die kirchliche oder weltliche Autorität dürfe jede beliebige Bestimmung in den Rang geltenden Rechts erheben. Mag auch mancher Gesetzgeber – vor allem in totalitären Staaten – die Gewalt dazu haben, die Berechtigung hat er jedenfalls nicht. „Das Naturrechtsdenken geht davon aus, daß es überpositive Rechtsgrundsätze gibt, die – vorgängig zu jeder geltenden Rechtsordnung – für diese einen allgemeingültigen und unbedingt verpflichtenden Maßstab darstellen. Dieser Maßstab wird insgesamt Naturrecht (bei Thomas von Aquin Natur*gesetz* . . .) genannt" (6). Dieses Naturrecht wird nun eines sog. naturalistischen Fehlschlusses verdächtigt. Davon handelt der 2. Teil des Referates (9–17). Den Fehlschluß brandmarkt schon David Hume (1711–1776). Er macht darauf aufmerksam, „daß in allen Moralsystemen, denen er bislang begegnet sei, ein zwar unmerklicher, aber höchst bedeutsamer Wechsel von ‚ist/ist-nicht'-Aussagen zu ‚soll/soll-nicht'-Aussagen stattfindet. Da die Sollensaussagen eine neue Beziehung oder Behauptung ausdrückten, sei es notwendig, diesen Wechsel zu bemerken, zu erklären und zu begründen" (9). Dieser Aufgabe unterzieht sich H. im 3. Teil seines Referates (18–23). Der entscheidende Punkt im Programm eines Naturrechtsdenkens ohne naturalistischen Fehlschluß liegt in der Unterscheidung zwischen einem normativen (= sittlichen) und einem nichtnormativen Element. Dazu muß die Einsicht kommen, daß beide Elemente vermittelt werden müssen. H. versucht in drei Schritten dieser Forderung an die Argumentation zu entsprechen. „In einem ersten Schritt ist das genuin sittliche Element zu begründen, ein Prinzip und Kriterium des sittlich Guten überhaupt" (18). In einem 2. Schritt müssen die Bedingungen erörtert werden, unter denen sich überhaupt Rechtsprobleme stellen. In einem 3. Schritt werden dann die Prinzipien der Sittlichkeit mit den Anwendungsbedingungen vermittelt. – Ob die Kritiker des Naturrechts mit dem vorgelegten rechtsphilosophischen Programm zufrieden sind, wird sich erst zeigen, wenn das Programm detailliert ausgeführt ist. Ganz mit Recht betont denn auch H. in einem 4. Teil (23), das Naturrecht könne nicht in einer ungeschichtlichen Abstraktheit belassen werden. Vielmehr muß es mit Hilfe der Kenntnisse der empirischen Wissenschaften seine Anwendung finden. Vielleicht darf man dem hinzufügen, man könne nicht sparsam genug mit dem Naturrecht umgehen. Wenn es heute oft abgelehnt wird, dann auch deshalb, weil es in der Vergangenheit überfordert wurde. Auf der Höhe des Rationalismus und der Aufklärung traute man

sich zu, die Regelung aller im Leben vorkommenden Fälle bis in alle Einzelheiten aus allgemeinen Vernunftprinzipien ableiten zu können. Der Versuch endete in Lächerlichkeit. R. Sebott, S. J.

Pfürtner, Stephan H./Heierle, Werner, *Einführung in die Katholische Soziallehre.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. 186 S.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat für das Selbstverständnis der Kirche in der Welt von heute zwei Vorentscheidungen gefällt, auf deren Verdeutlichung eine Einführung in die Katholische Soziallehre nicht verzichten kann: Einmal wird das ursprüngliche Subjekt der Kirche in erster Linie nicht mit dem Amt, sondern mit dem Volk Gottes identifiziert, zum andern werden unmittelbare Erfahrung, rationale Reflexion und biblisch-theologische Deutung miteinander verklammert. – Die vorliegende Einführung in die Katholische Soziallehre (mit Register und ausführlicher Literaturangabe) beschäftigt sich folgerichtig zur Hälfte mit der durch das Konzil angeregten methodischen Standortbestimmung (Pfürtner). In der Diskussion um die Trägerschaft der Katholischen Soziallehre wird die Pluralität ihrer Entstehungsorte: Vatikan, Römische Bischofssynode, Regionale Bischofskonferenzen bzw. Synoden und Gemeinden an der Basis angeführt; Soziallehre wird nicht vom Schreibtisch an die Letztadressaten weitergeleitet, sondern vor Ort angepackt, um nachträglich reflektiert und niedergeschrieben zu werden. Darüber hinaus wird die gleitende Transformation einer rational-deduktiv und naturrechtlich argumentierenden Soziallehre in eine biblisch-theologisch inspirierte Sozialkritik weitgehend an der Auseinandersetzung zwischen westdeutschen Schulmeistern katholischer Soziallehre und lateinamerikanischer Theologie der Befreiung veranschaulicht. –
Die ausgewählten Problembereiche (Heierle) decken das schwergewichtige Interesse traditioneller Soziallehre an den um den Gegensatz von Kapital und Arbeit zentrierten Fragestellungen auf: Zwei Drittel dieses Teils beziehen sich auf Eigentum, Kapital und Arbeit, Gewerkschaften, Lohngerechtigkeit, Mibestimmung, Kapitalismus und Sozialismus, während demgegenüber Friedens-, Entwicklungs- und Umweltprobleme zurücktreten. Dieser Akzent spiegelt allerdings das Selbstverständnis einer von Rom und damit von der 3. Welt geprägten Soziallehre, die die aktuellen Herausforderungen als Folgeerscheinungen kapitalistischer Wirtschaftsentwicklung deutet und auch das Umweltproblem in erster Linie als einen Verteilungskampf zwischen Industrie- und Entwicklungsländern sowie zwischen der gegenwärtigen und künftigen Generation versteht. F. Hengsbach, S. J.

Wiswede, Günter/Kutsch, Thomas, *Sozialer Wandel. Zur Erklärungskraft neuerer Entwicklungs- und Modernisierungstheorien.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978. 224 S.

Wer den Versuch unternimmt, das Panorama gegenwärtiger Analysen nachzuzeichnen, die den sozialen Wandel erklären, weckt beim Leser ein aufmerksames Interesse, wie nun jeweils die Vermittlung der wechselseitigen Bezogenheit von personalem Handeln und gesellschaftlicher Struktur gelingt. Dieses Problembewußtsein wird noch durch die Ankündigung der Autoren geschärft, systemtheoretische Strukturanalysen eher kritisch zu prüfen, jenen Ansätzen dagegen Vorrang einzuräumen, die den Menschen samt seinem konkreten Verhalten als Träger und Betroffenen des sozialen Wandels in den Mittelpunkt der Analyse rücken. – Bereits die vorlaufenden drei Kap. deuten an, daß die Durchführung der Arbeit dieser Ankündigung gerecht wird. Das erste Kap. über die Dimensionen (Inhalt, Formen, Tendenzen und Typologien) des sozialen Wandels kritisiert einlinige, eindimensionale, globale und typologische Aussagen, das 2. Kap. über die Analyse sozialen Wandels warnt nach der Darstellung der gängigen Forschungstraditionen vor systemtheoretischen Fallgruben, die das Individuum von einer hypostasiert verstandenen Gesellschaft ablösen, aber auch vor einem hermeneutisch verbrämten Historismus, der sich weigert, nomologisches Wissen über Sinnzusammenhänge und Verhaltensmuster zu gewinnen. Das 3. Kap. erläutert verschiedene Prognosetechniken, weist jedoch auf die Grenzen naiver Trendextrapolationen und auf den erheblich spekulativen Charakter globaler Entwicklungstendenzen hin. – Vier Theo-

rien sozialen Wandels sind im 4. Kap. konzentriert, aber verständnisvoll skizziert. Der systemtheoretisch-funktionale Ansatz wird kritisch-distanziert beurteilt, insofern die Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die Reintegration der Elemente auf eine Gleichgewichtslage hin und die Adaptierung keine Veränderungen erklären, abstrakt bleiben und mehr als nur formale Analogien zu biologisch-kybernetischen Systemen bilden. Obwohl nicht als Theorie vorgestellt, nimmt die Modernisierungsforschung einen überdurchschnittlichen Raum dieses Kapitels ein. Die klare Abgrenzung verschiedener (der individuellen, rollenanalytischen, institutionellen und gesamtgesellschaftlich-komparativen) Ebenen, die Auflistung verschiedener Modelle nach dichotomen, gleichgewichtigen, phasenbezogenen und typologischen Baugesetzen sowie die Katalogisierung der bevorzugten wirtschaftlichen, politischen und familiären Bereiche kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Modernisierungsforschung in einer reinen Beschreibung steckenbleibt, aber keine oder allenfalls monokausale Erklärungen des sozialen Wandels anbietet.

Verständlich ist die vorgetragene Skepsis gegenüber konflikttheoretischen Konzepten, gelingt diesen doch in der Regel nicht der Nachweis einer Notwendigkeit sozialen Wandels, zumal sie selten auf den zeitlich präzisen Kontext der Genese, der Aufrechterhaltung und des Verfalls von Herrschaft eingehen. Allerdings scheint die Machtperspektive zu sehr heruntergespielt worden zu sein. – Die in der Darstellung des konflikttheoretischen Ansatzes bereits zutage tretende Option ist begreiflich, wenn ein methodologischer Individualismus zum Programm erklärt und in verhaltensorientierten (handlungs-, konsistenz- und sozialisationstheoretischen) Perspektiven, vor allem jedoch in lerntheoretischen Ansätzen eine Forschungsrichtung erblickt wird, die die Variablen der Sozialstruktur mit denen des individuellen Handelns verknüpft. Allerdings wird bei der näheren Entfaltung dieses Ansatzes die Schieflage dieser wie auch jeder personalistischen Option und damit der gesamten Anlage dieses Bandes deutlich, der im Verlauf einer souveränen Darstellung der Theorien des sozialen Wandels von distanzierter Kritik zu sympathischer Option wechselt, insofern nämlich funktional-strukturelle und personal-handlungsorientierte Theorien keine Alternativen sind, sondern wechselseitig und symmetrisch vermittelt werden müssen.

F. Hengsbach, S. J.

Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben. Festgabe für Arthur Rich. Hrsg. *Theodor Strohm* (Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich 7). Zürich: Theologischer Verlag 1980. 536 S.

Relationalität als „Sinn und Geschmack für das Zusammengehörige, das Ganze" ist nicht nur in der Ethik A. Richs ein Grundkriterium des Menschlichen unter anderen, sondern überhaupt charakteristisches Merkmal christlicher Wirtschaftsethik, die den ‚homo oeconomicus' in theologische, anthropologische, gesellschaftliche und planetarische Koordinaten einweist. – Die Festschrift läßt sich in zwei Abschnitte untergliedern, wenn man das Schlußkapitel, das die Sozialethik A. Richs im Spiegel seiner Publikationen sowie eine Bibliografie *(Karg)* enthält, ausklammert. In den ersten drei Kap. werden die methodischen Zugänge einer Wirtschaftsethik benannt: Beispielhaft werden von der Theologie her die technokratische Gesellschaft als moderne Entfremdung des Menschen entlarvt *(Wendland)*, von der Sozialwissenschaft die Überwindung der Spätfolgen des Werturteilsstreits, nämlich der Beschränkung auf soziotechnische, d. h. Ziel-Mittel-Analysen sowie der induktiven Entwicklung von Partialnormen aus Einzelbereichen eingefordert *(Katterle)*, von der Geschichtswissenschaft her die Vorliebe christlicher Sozialbewegungen für die Genossenschaftsidee erläutert *(Mattmüller)*.

Kap. 4–6 beziehen sich dann auf aktuelle Herausforderungen christlicher Wirtschaftsethik. Gegenüber der Dominanz der Produzentenperspektive und der in einer kapitalistischen Marktwirtschaft eingebauten Wachstumszwänge werden Lernschritte in Richtung auf eine ökologische Wirtschaft: Eigenarbeit, Partizipation und qualitatives Wachstum vorgestellt *(Binswanger)* sowie mögliche Wertkonflikte zwischen materiellem Wohlstand und der Erhaltung von Freiheit und Gleichheit *(Walther)* aufgedeckt. Die an verschiedenen Stellen des Buches *(Furger* und *ten Doornkaat)* aufgewiesene Transformation der Eigentumslehre, insofern das Eigentum an die Arbeit gebunden wird, findet im 5. Kap. über die Arbeitsverfassung eine systematische Entsprechung. Sehr einfühlsam beschreibt *Sonderegger* die existentiellen Risiken des Arbeitnehmers,

die denen des von der liberalen Wirtschaftstheorie umsorgten Unternehmers und Arbeitgebers kaum nachstehen; eine vergleichbare Sensibilität in der Behandlung der beschäftigungspolitischen Probleme *(Steinjan)* hätte den Strategien der Arbeitszeitverkürzung und gleichmäßigen Neuverteilung von Arbeit bei ungleichmäßiger Umverteilung der Einkommen vermutlich mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Der Beitrag zur Mitbestimmung *(Brakelmann)* wehrt sich gegen die Festschreibung einer vom Bundesverfassungsgericht 1979 zwar nicht endgültig markierten, aber auch nicht angetasteten, in der Öffentlichkeit allerdings unterstellten Grenze jeder Mitbestimmungsregelung, nämlich der verfassungsrechtlichen Eigentumsgarantie. Das 6. Kap. geht auf die Diskussion um die Neue Weltwirtschaftsordnung ein. *Strohm* stellt das Scheitern globaler Partizipationslösungen fest und erwartet für die Dritte Entwicklungsdekade statt dessen die Bildung funktionaler und regionaler Verflechtungen; er rückt das Umweltproblem in den Horizont der Gerechtigkeit zwischen Entwicklungs- und Industrieländern sowie zwischen gegenwärtiger und künftiger Generation. *Ruh* weist den transnationalen Unternehmen, die entscheidend in die Lebenssituation ganzer Völker eingreifen, in dem Wertkonflikt zwischen Ertragssteigerung, Handelsausweitung und Achtung der Menschenrechte eine schwerwiegende Verantwortung zu. – Die Sachkap. 4–6 bestätigen überzeugend, in welchem Ausmaß die evangelische Sozialethik sich in die Dynamik politischer und sozioökonomischer Bewegungen der Gegenwart eingelassen und bei aller solidarischen Verbundenheit mit ihnen ihre prophetisch-kritische Funktion beibehalten hat.

F. Hengsbach, S. J.

Schmidt, Klaus, *Religion, Versklavung und Befreiung.* Von der englischen Reformation bis zur amerikanischen Revolution. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1978. 160 S.

Der vorliegende Band schildert anschaulich die ambivalente Wirkung der christlichen Religion in einem umgrenzten Abschnitt angelsächischer Geschichte, insofern diese jeweils zugleich als Anwalt für die Verteidigung des Status quo und zur sozialen Befreiung des Menschen in Anspruch genommen worden ist.

Zunächst wird in einem 1. Kap. das religiös überhöhte Selbst- und Erwählungsbewußtsein sowohl des englischen Mutterlandes nach dem Sieg über die spanische Armada, wie auch der englischen Kolonisten in Neuengland dargestellt, das dabei auf die biblischen Motive der davidischen Monarchie wie des Exodus aus ägyptischer Knechtschaft zurückgriff. Dann werden im 2. Kap. die religiös begründeten Initiativen der Bündnisse gegen die Stuart-Könige, der Leveller-Bewegung, aber auch die religiösen Legitimationsversuche der Cromwell-Diktatur beschrieben. Das 3. Kap. ist dem Kampf der Quäker gegen die Sklaverei, der zwar ein religiös-biblisches Fundament hatte, aber auch unter dem theoretischen Einfluß der naturrechtlich argumentierenden Aufklärung stand, gewidmet, während das 4. Kap. den religiösen Motivationssträngen des dann überwiegend machtpolitisch orientierten amerikanischen Unabhängigkeitskrieges nachgeht. – Die detaillierte, in der Regel an profilierten Einzelpersonen festgemachte Darstellung der religiös-politischen Dimension des Christentums im angelsächsischen Raum vermittelt Forschungsergebnisse, die für den vergleichbaren Zeitraum deutscher Geschichte nicht zu erwarten sind. Dennoch wäre es wünschenswert gewesen, wenn die jeweilige Verflechtung der biblischen Argumentationen, die fast ausschließlich um die auf Israel beschränkten Exodus-Ereignisse und den Bundesschluß am Sinai, aber auch um die für alle Menschen geltende adamitische Urordnung kreisen, mit den sozialethischen Argumentationslinien der gerechten Gewaltanwendung (77), der Natur- und Menschenrechtsdeklaration (100) und der kollektiven Zweckbestimmung der Güter der Erde (21), mit der konkreten unmittelbaren Erfahrung (109) und mit der machtpolitischen Interessenlage (126) intensiver reflektiert worden wäre. Außerdem hätte man erwarten können, daß neben der ausgezeichneten Darstellung der Versuch unternommen worden wäre, einen plausiblen Maßstab für die Legitimität des je abweichenden Umgangs mit biblischen Motiven in der konkreten Situation zu finden; der Hinweis auf den (ex post eher zu beurteilenden) progressiven Charakter einer überwiegend durch einzelne oder Minderheiten vertretenen Position überzeugt nicht ganz. Einige wörtliche Wiederholungen (13 und 142, 60 und 77, 81 und 88) wirken störend.

F. Hengsbach, S. J.

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Ameriks, Karl, Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogismus of Pure Reason. Oxford: Oxford University Press 1982. IX/314 S.

The Autonomy Of Religious Belief. Hrsg. *Frederik Crosson.* London: University of Notre Dame Press 1981. 162 S.

Blandino, Giovanni, questioni dibatutte de teologia 3 (Teologia 8). Rom: Pontificia Università Lateranense 1981. 222 S.

Cortina Orts, Adela, Dios en la Filosofia trascendental de Kant (Bibliotheca Salmanticensis Estudios 36). Salamanca: Universidad Pontificia 1981. 356 S.

Croteau, Jacques, L'Homme: Sujet ou Objet? Prolégomènes philosophiques à une psychologie scientifico-humaniste (Recherches 25 Philosophie). Montreal: Bellarmin 1981. 258 S.

Forest, Aime, Essai sur les Formes du Lien Spirituel (Bibliothèque des Archives de Philosophie 15). Paris: Beauchesne 1981. 204 S.

Kadlec, Jaroslav, Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 22). Münster: Aschendorff 1982. XVIII/322 S.

Kern, Walter / Niemann, Franz-Josef, Theologische Erkenntnislehre. Düsseldorf: Patmos 1981. 187 S.

Latourelle, Rene, L'Homme et ses Problèmes dans la Lumière du Christ. Montreal: Bellarmin 1981. 386 S.

Levinson, Henry Samuel, The religious Investigations of William James (Studies in Religion). Chapel Hill: The University of North Carolina Press. VII/311 S.

Longchamp, de Max Huot, Lectures de Jean de la Croix. Essai d'Anthropologie Mystique (Theologie Historique 62). Paris: Beauchesne 1981. V/428 S.

Pfafferott, Gerhard, Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform (Monographien zur philosophischen Forschung 208). Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum [Hain, Scriptor, Hanstein] 1981. 350 S.

Picht, Georg, Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Bd. II. Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 511 S.

Religionsphilosophie. Eine Einführung mit ausgewählten Texten. Hrsg. von *Horst Georg Pöhlmann / Werner Brändle.* Gütersloh: Mohn 1982. 176 S.

Schaeffler, Richard, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (Quaestiones Disputatae 94). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982.

Schrimpf, Gangolf, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 23). Münster: Aschendorff 1982. VIII/305 S.

The Study of Time iv. Papers from the Fourth Conference of the International Society for the Study of Time, Alpach-Austria. Hrsg. *J. T. Fraser, N. Lawrence, D. Park.* Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1981. XXV/286 S.

Wippel, John F., The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth Century Philosophy. Washington: The Catholic University of America Press 1981. X/413 S.

ThPh 57 (1982) 481-497

Dimensionen der Auslegung des Neuen Testaments*

Zum Gespräch Heinrich Schliers mit Rudolf Bultmann

von Werner Löser S. J.

Auch für den Dogmatiker ist es von hohem Interesse zu wissen, wie die Hl. Schrift sachgemäß ausgelegt wird. Er hat ja die Aussage des letzten Konzils, das Studium der Hl. Schrift sei die Seele der ganzen Theologie, gehört. Zu denen, die in der Theorie und in der Praxis der Auslegung des Neuen Testamentes besonders wegweisend waren und mit denen sich auseinanderzusetzen auch heute noch hilfreich ist, gehört Rudolf Bultmann. Freilich ist auch selten eine Konzeption so umstritten gewesen wie die seine. Viele haben sich explizit oder implizit, zustimmend oder ablehnend zu Bultmann geäußert, und zwar über alle Konfessionsgrenzen hinweg. Einer unter ihnen war der Ende 1978 verstorbene Heinrich Schlier. Er war Bultmann, seinem 16 Jahre älteren Lehrer, Jahrzehnte hindurch freundschaftlich verbunden. Das beeinträchtigte aber die Unbefangenheit nicht, mit der er sich auch kritisch mit Bultmanns Theologie auseinandergesetzt hat. Schliers gesamtes theologisches Werk kann als Reflex und Resultat dieses Ringens mit Bultmanns Schriftauslegung gelesen werden. Schliers Denken ist einerseits durch die Übernahme grundlegender Optionen der Bultmannschen Theologie geprägt. Andererseits hat sich Schlier schon in den 20er Jahren und im Laufe seines Lebens dann mit zunehmender Entschiedenheit auch von Bultmann distanziert. Wir wollen im folgenden die Prinzipien der Auslegung des Neuen Testamentes zur Sprache bringen, wie Schlier sie im Gespräch mit Bultmann entwickelt hat.

Bultmann und Schlier haben die Frage nach der rechten Schriftauslegung im ersten Angang fast gleichartig beantwortet. Deutliche Unterschiede brachen dann jedoch auf, als sie ihre Antworten im Durchgang durch konkrete Schriftauslegung der Bewährung aussetzten. Es wäre nun reizvoll, die Grundsätze der Bultmann'schen und der Schlier'schen Schriftauslegung induktiv zu erheben, d. h. aus den zahlreichen ausgeführten Textexegesen, in denen sie wirksam geworden sind, zu rekonstruieren und miteinander zu vergleichen. Wir gehen jedoch anders vor. Wir greifen Texte auf, in denen beide Theologen ausdrücklich über die Prinzipien ihrer Auslegung des Neuen Testamentes Rechenschaft gegeben haben und bringen sie miteinander ins Spiel.

* Vortrag anläßlich der von der Phil. Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt, am 29. Januar 1982 veranstalteten „Thomas-Akademie".

Bultmann hat in den „Epilegomena" zu seiner „Theologie des Neuen Testamentes" u. a. in programmatischer Weise ausgeführt: „Da das Neue Testament ein Dokument der Geschichte, speziell der Religionsgeschichte, ist, verlangt seine Erklärung die Arbeit historischer Forschung, deren Methode von der Zeit der Aufklärung an ausgebildet und in der Erforschung des Urchristentums und in der Erklärung des Neuen Testamentes fruchtbar gemacht worden ist. Solche Arbeit kann nur von einem zweifachen Interesse geleitet sein: entweder von dem der Rekonstruktion oder dem der Interpretation, – nämlich der Rekonstruktion vergangener Geschichte oder der Interpretation der Schriften des Neuen Testamentes. Es gibt freilich nicht das eine ohne das andere, und beides steht stets in Wechselwirkung. Aber es fragt sich, welches von beiden im Dienst des anderen steht. Entweder können die Schriften des Neuen Testamentes als die ‚Quelle' befragt werden, die der Historiker interpretiert, um aus ihnen das Bild des Urchristentums als eines Phänomens geschichtlicher Vergangenheit zu rekonstruieren; oder die Rekonstruktion steht im Dienst der Interpretation der Schriften des Neuen Testamentes unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben."[1] Kurz, das Neue Testament ist als ein Dokument der Geschichte und eines gegenwärtigen Anspruches auszulegen, und dem zweiten der beiden Elemente gilt nach Bultmann das leitende Interesse.

H. Schlier hat 1964 R. Bultmann zu dessen 80. Geburtstag eine Arbeit gewidmet, die den Titel trägt: „Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?"[2] In ihr legt er zusammenfassend seine in jahrzehntelanger Auseinandersetzung mit Bultmann erworbenen Auffassungen dar. Vergleicht man, was Schlier hier ausführt, mit dem Programm Bultmanns, so fallen eine Reihe von Gemeinsamkeiten, aber auch einige Unterschiede rasch auf. Auch Schlier sagt ausdrücklich, das Neue Testament sei als ein Dokument der Geschichte und als ein Dokument eines gegenwärtigen Anspruchs auszulegen. Darin kommt er mit Bultmann überein, wenngleich er – wie zu zeigen sein wird – in der Entfaltung dieser beiden Grundsätze andere Akzente setzt. Vor allem aber fügt Schlier ein drittes Prinzip zu den beiden genannten hinzu. Es bezieht sich auf die Kirchlichkeit der Schriftauslegung.

Doch wollen wir jetzt den ersten Grundsatz sachgemäßer Schriftauslegung, wie Schlier sie versteht, näher betrachten. Er lautet:

---

[1] *R. Bultmann,* Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 4. Aufl. 1961, 599.
[2] *H. Schlier,* Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1964, 35–62.

I. Das Neue Testament ist als ein Dokument auszulegen, das in einer bestimmten geschichtlichen Situation abgefaßt wurde und geschichtliche Ereignisse bezeugt.

Will man das Neue Testament, das in einer lange vergangenen, uns fremden Situation abgefaßt wurde, erklären, so hat man sich der Methode zu bedienen, die die Literatur- und Geschichtswissenschaften anbieten. Die verschiedenen literarhistorischen Methoden kommen dabei in Frage, und Schlier, schon früh dazu von Bultmann angeleitet, hat stets mit ihnen gearbeitet. Darin unterscheidet er sich nicht von den vielen Exegeten, die mit Selbstverständlichkeit ebenso verfahren. Wohl aber fällt bei Schlier, genau wie bei seinem Lehrer Bultmann, die Intensität auf, mit der er den religionsgeschichtlichen Vergleich in die exegetische Arbeit einbrachte. Zwei Faktoren führten schon frühzeitig dazu: zum einen die Aufnahme der Thesen Ernst Troeltschs zur wissenschaftlichen Erkenntnis geschichtlicher Phänomene, und zum anderen die Entdeckung und erste Auswertung umfangreicher und für die Schriftauslegung bedeutsamer religionsgeschichtlicher Quellentexte. Troeltsch hatte als Grundsatz historischer Erkenntnis u. a. das Prinzip der Analogie aufgestellt, nach dem nur solche Tatbestände der Geschichte gewisser und kommunikabler Erkenntnis zugänglich sind, die sich in einen Zusammenhang mit analogen, also vergleichbaren Phänomenen einfügen lassen. Angewandt auf die Erklärung des Neuen Testamentes bedeutet das: es ist als ein bestimmtes religionsgeschichtliches Dokument mit anderen damaligen religionsgeschichtlichen Texten zu vergleichen und daraufhin in seiner relativen Eigenart zu erfassen. Dieser Forderung Troeltschs zu entsprechen mußte für Bultmann und seine Schüler in dem Moment von höchstem Interesse sein, da sich die religionsgeschichtliche Quellenlage erheblich erweiterte. In der Tat gehörten Bultmann und Schlier schon in den 20er Jahren zu den Exegeten, die den religionsgeschichtlichen Vergleich besonders ausgiebig in ihre Arbeit am Neuen Testament einbezogen. Vor allem gnostische Texte wurden herangezogen, so z. B. die Naassenerpredigt, die Exzerpte aus Theodot, das Lied von der Perle in den Thomasakten und viele andere Schriften, insbesondere aber die Schriften der Mandäer. Die Publikationen Bultmanns und Schliers weisen aus, daß der religionsgeschichtliche Vergleich zentrale Partien des Neuen Testamentes erschließen helfen kann. Anklänge an gnostische Mythologeme wurden in den neutestamentlichen Texten als solche verifiziert. Darin kamen Bultmann und Schlier stets überein, daß die Anwendung der literarhistorischen und religionsvergleichenden Methoden der Tatsache sachgemäß Rechnung trägt, daß das Neue Testament einer bestimmten vergangenen Zeit angehört.[3]

Die konkrete, von diesen Einsichten geleitete Arbeit führte bei

Bultmann und Schlier zu einer umfassenden Kenntnis sowohl des Neuen Testamentes selbst als auch seines religionsgeschichtlichen Umfeldes, d. h. vor allem der von Mythologien durchsetzten Gnosis. Die Frage nach dem Unterscheidenden des Neuen Testamentes im Kontext der damaligen religiösen Strömungen drängte zu der anderen Frage, wie denn der Kerngedanke der gnostischen Mythologien zu bestimmen sei. In der Antwort, die Bultmann und Schlier darauf gaben, brach nun allerdings eine folgenreiche Differenz auf. Die formalen Mythos-Begriffe, die sich ihnen in ihrer Arbeit aufdrängten und die wir ein wenig beleuchten wollen, stoßen schroff aufeinander.

Die Unterschiedlichkeit ihrer Mythologie-Begriffe aber konnte nicht folgenlos bleiben, wo es darum ging, der Anweisung, das Neue Testament sei als ein Dokument der Geschichte auszulegen, konkret zu entsprechen. Doch wie bestimmen Bultmann und Schlier das Wesen des Mythos? Bultmanns Ausführungen in „Neues Testament und Mythologie" sind berühmt geworden: „Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht . . . Er redet vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich." Und in einer Fußnote wird die Erklärung hinzugefügt: „Vom Mythos ist also hier in dem Sinne die Rede, wie die religionsgeschichtliche Forschung ihn versteht. Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z. B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird; eine Vorstellungsweise, der zufolge der Kultus als ein Handeln verstanden wird, in dem durch materielle Mittel nichtmaterielle Kräfte vermittelt werden."[4] Nach Schlier ist das in den gnostischen Mythen zum Tragen kommende Mythosverständnis anders zu bestimmen. Er formuliert einmal so: „Vom Mythos gilt, was Sallust von dem Geschehen sagt, das im Attishymnus

[3] Schlier hat in seiner Studie „Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?" in diesem Sinne folgende Sätze formuliert, die auch Bultmanns Auffassung wiedergeben: . . . Die Auslegung hat auf die Anweisungen zu achten, „die ihr von der Schrift als solcher gegeben werden. Diese gehen zunächst dahin, die Heilige Schrift als Dokument bestimmter Zeiten, Räume, Situationen, Personen, Sprachen u. a. zu interpretieren. Als solches erweist sie sich dem ersten Zusehen, und dem näheren Einblick stellt sie sich dann in ihrem gesamten Bestand und in ihren einzelnen Schriften als geschichtliches Zeugnis ferner Vergangenheit dar. Ihre Form und Formen, ihre Sprachen, Vorstellungen, Begriffe, ihre Denkweisen und Denkvoraussetzungen erweisen das. Ihnen gilt es durch methodischen Vergleich mit zeitgeschichtlichen Texten ihrer Umgebung und durch sorgfältige Beachtung des Kontextes im engeren und weiteren Sinn auf die Spur zu kommen und so in der üblichen philosophisch-historischen Weise die nächste Aussage der Schrift zu erheben. Je differenzierter das geschieht, je bereiter und in jeder Weise unbefangen das Fremde und Ferne der Heiligen Schrift hingenommen wird, je achtsamer das Eigentümliche der damaligen und dortigen Aussage und Aussageform angenommen wird, desto eher eröffnet sich der Text einem ersten Verständnis" (ebd. 51).

[4] *R. Bultmann*, Neues Testament und Mythologie, in: KuM, Bd. I, 1948, 15–48, hier 22.

verkündet und im Attiskult begangen wird: ‚Dies nun geschah niemals, ist aber immer'. Der Mythos kennt keine geschichtlichen Ereignisse, er braucht und will keine. Denn das, was er verkündet, hat sein Wesen nicht darin, daß es einmal hic et nunc geschehen ist, sondern darin, daß sich in ihm das ewig gleiche kosmische Geschick des Menschen widerspiegelt. Das was der Mythos verkündet, hat sein Wesen nur als symbolisches Geschehen, es ist nur in dem, was es bedeutet. ‚Dies nun geschah niemals' – natürlich. Denn was da mit Attis oder mit dem vielnamigen Urmenschen der Naassenerpredigt geschah, ist nur der vor-bildliche Reflex des menschlichen Geschicks überhaupt. Sein, des Menschen tiefes kosmisches Geschick wird im Mythos aufgefangen und zurückgeworfen. Das mythische Geschehen *ist* nur im Spiegel des Mythos. ‚Ist aber immer' – natürlich. Das Bedeutsame ist allezeit. Es bedarf nur des Innewerdens."[5]

Der Unterschied zwischen dieser von Schlier gegebenen Bestimmung dessen, was der Mythos im wesentlichen ist, und derjenigen, die Bultmann eingebracht hat, ist offenkundig. Beide – sowohl Bultmann als auch Schlier – argwöhnen nun, daß der jeweils Andere durch die Art und Weise, wie er mit dem Neuen Testament interpretierend umgeht, dessen Botschaft in die Mythologie banne und ihren bleibenden aktuellen Gehalt verstelle. Wie sie dies meinen, zeigt sich besonders deutlich bei ihren Interpretationen der auf das Ostergeschehen bezogenen Aussagen des Neuen Testamentes. Nach Schlier hat das Ostergeschehen – wie es beispielsweise in 1 Kor 15,3–5 bezeugt wird – die Funktion und die Kraft, die im Kreuzesgeschehen zur Erfüllung kommende Jesusgeschichte als Heils- und Offenbarungsgeschichte zu qualifizieren. Im Licht der Auferweckung des Gekreuzigten ist offenbar, daß sich in Jesu vorösterlichem Leben und Sterben in Wahrheit geschichtlich ereignet hat, daß Gott die Welt liebt. Schlier legt höchsten Wert darauf, daß Gottes Offenbarung und heilsame Selbstmitteilung sich in geschichtlichen Geschehnissen ein für allemal ereignet. Sofern dieser Sachverhalt im Ostergeschehen offenbar wird, hat dieses auf seine Weise am Ereignischarakter des Jesusgeschehens teil. Von diesen Überlegungen her konkretisiert sich für Schlier die erste Dimension der Auslegung des Neuen Testamentes so: Das Neue Testament ist als ein Dokument der Geschichte, das heilsgeschichtliche Ereignisse bezeugt, auszulegen. Bultmann weist solche Gedankengänge ab. Die konkrete Jesusgeschichte von der als *Osterereignis* verstandenen Auferstehung des Gekreuzigten her als Heils- und Offenbarungsgeschichte zu begreifen, bedeute die Preisgabe der neutestamentlichen Verkündigung an die Mythologie; denn hier werde das göttliche, unweltliche Handeln in der Weise weltli-

[5] Besinnung auf das Neue Testament, a.a.O. 89.

chen, diesseitigen Geschehens vorgestellt. So versperre man dem modernen Menschen den Zugang zur christlichen Botschaft. Bultmann gibt zu, daß das Neue Testament über das Christus- und damit auch über das Ostergeschehen in dieser mythologischen Weise spricht; aber eben darum sei eine Entmythologisierung dieser Botschaft notwendig. Die Auferstehung Jesu dürfe nicht als ein „beglaubigendes Mirakel“[6] verstanden werden. Aber was bedeutet die Rede von der Auferstehung Jesu dann? Bultmann antwortet: die Rede von der Auferstehung Christi sei „der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes“[7]. Nur wenn man es so sehe, sei das Neue Testament auf das in ihm angelegte und in der jeweiligen Gegenwart aktualisierbare Existenzverständnis hin erschlossen.

Schlier hat Bultmanns Konzeption auf das Heftigste abgelehnt. Nach Schlier hat das heils- und offenbarungsgeschichtliche Sprechen des Neuen Testamentes die Mythologie, wie sie im religionsgeschichtlichen Umkreis des Neuen Testamentes lebendig war, bereits überwunden. Bultmann aber führe durch seine Art, das Neue Testament auszulegen, genau in die Welt der Gnosis zurück. Schlier formuliert: „Wenn die Rede von der Auferstehung Jesu Christi von den Toten nichts anderes wäre als ‚der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes‘, dann wäre sie und die Auferweckung Jesu Christi von den Toten, die Bedeutsamkeit des Kreuzes, in der Tat ein Mythus. Dann wäre aber auch – diese Konsequenz ist nicht zu umgehen – das Kreuz als Kreuz des Auferstandenen und als Heilsereignis ein Mythus. An sich und ohne Bedeutsamkeit aber wäre es ein nebensächliches beliebiges historisches Ereignis ... Für die apostolische Verkündigung geht es allem zuvor um Geschichte, das *Geschehensein* dessen, was das Kreuz ‚bedeutet‘, und dessen, was ihm seine Bedeutsamkeit gibt: die Auferweckung Jesu Christi, des Gekreuzigten, von den Toten. Für die apostolische Verkündigung ist die Auferweckung Jesu Christi, des Gekreuzigten, von den Toten eben nicht nur das Aufstrahlen der Bedeutsamkeit des Kreuzes und damit das Zur-Ruhe-Kommen des Logos in der Gnosis des Erkennenden, sondern jenes eschatologische Ereignis des realen Durchbruchs der Person Jesu Christi durch den realen Tod, der Aufgang Jesu Christi in das den Tod transzendierende und so erschöpfende reale Leben, ein Durchbruch, der als solcher zugleich der Einbruch in das Zeugnis seiner Zeugen ist.“[8] Das sind recht eindeutige Sätze an Bultmanns Adresse. In ihnen kommen die Erkenntnisse zum Tragen, die Schlier bei seinen literarkritischen und den Religionsvergleich einbeziehenden Untersuchungen an neute-

[6] Neues Testament und Mythologie, a.a.O. 44f.
[7] ebd. 44.
[8] Besinnung auf das Neue Testament, a.a.O. 89f.

stamentlichen Texten gewonnen hat. Der formale Mythosbegriff, den Schlier dabei im Auge hat, ist aus gnostischen Texten der damaligen Zeit erhoben und – nach Schlier – im Neuen Testament insofern jedenfalls nicht mehr wirksam, als dieses nicht ein zeitüberlegenes, wenngleich erst durch das neutestamentliche Kerygma offenstehendes Existenzverständnis entfaltet, sondern geschichtliche Ereignisse bezeugt, auf die sich der Mensch glaubend bezieht. Schlier bleibt m. E. mit seiner Konzeption dem innersten Duktus des Neuen Testamentes näher als Bultmann. Diese These könnte freilich nur in mannigfachen Einzelexegesen neutestamentlicher Texte befriedigend belegt werden, – was hier nicht geschehen kann. Erwähnt sei lediglich noch, daß für Schlier selbst in diesem Zusammenhang Apg 10,37–43 eine besonders große Rolle spielt.

Wir benennen nun die zweite Dimension der Auslegung des Neuen Testamentes, wie Schlier sie versteht:

II. Das Neue Testament ist als ein Dokument auszulegen, das auf seine gegenwärtig beanspruchende Wahrheit hin befragt werden und Glauben wecken will.

Die hermeneutische Philosophie, die von Martin Heidegger und seinen Schülern ausgebildet wurde, hat auf den Unterschied zwischen Erklären und Verstehen, zwischen Methode und Wahrheit aufmerksam gemacht. Der Sinn des Umgangs mit Texten der Vergangenheit erfüllt sich erst, wenn aus ihnen ein gegenwärtiger Ruf in eine Entscheidung ergeht. Hans Georg Gadamer formuliert in seinem Aufsatz „Martin Heidegger und die Marburger Theologie" die Grundeinsicht, die den Philosophen und den Theologen gleichermaßen von Heidegger erschlossen wurde, so: „. . . Was ist Interpretieren anderes, als es mit der Wahrheit des Textes aufzunehmen und sich ihr auszusetzen zu wagen?"[9] Bultmann und Schlier, die wie Gadamer in intensivem Austausch mit Heidegger standen, haben diesen Gedanken in ihr Verständnis und in ihre Praxis der Schriftauslegung aufgenommen. Bultmanns ganzes Bemühen um das Verstehen des Neuen Testamentes zielt dahin, aus seinen Texten einen im Heute ergehenden Anspruch laut werden zu lassen. Die Interpretation der Schriften erfolgt „unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben".[10] Ganz ähnlich äußert sich auch Schlier: „Die Auslegung der Hl. Schrift muß . . ., wenn sie der Intention folgt, die sich in Form und Inhalt ihres Textes meldet, erstlich und letztlich darauf gerichtet sein, den in der Schrift fixierten Anspruch des Offenbarungs-

[9] *H. G. Gadamer,* Martin Heidegger und die Marburger Theologie, in: E. Dinkler Hrsg., Zeit und Geschichte (Fs Bultmann), Tübingen 1964, 479–490, hier 481.

[10] Theologie des Neuen Testaments, a.a.O. 599.

geschehens zu vernehmen ... Ziel der Auslegung muß das Vernehmen des mit und in der Schrift erhobenen Anspruchs Gottes sein. Denn dieser und nichts anderes ist die Wahrheit der Schrift. Ihm und nichts anderem begegnen stiftet Wahrheit. Ihn aus der Schrift dem Verstehen entfalten heißt die Wahrheit sich ereignen lassen. Die Wahrheit der Schrift ist, pointiert gesprochen, nicht die Richtigkeit ihrer Angaben über historische Fakten und Daten. Sie besteht nicht darin, daß alles so passiert ist, wie es dasteht. Das setzte ja voraus, daß sie geschrieben wäre, den Menschen (unseres Zeitalters!) den vorgestellten Faktenverlauf zu garantieren und ihn dadurch selig zu machen, daß er über ein Bild verfügt, das mit der Geschichte als Passiertem übereinstimmt. Aber die Wahrheit der Schrift ist der unabweisbare Anspruch der in der Geschichte und geschichtlich geschehenen Zusage und Zukunft der Treue Gottes in der Recht- und Gnadentat Jesus Christus."[11]

Das ist also zwischen Bultmann und Schlier nicht strittig, daß das Neue Testament auf seine heute beanspruchende Wahrheit hin auszulegen ist. Doch wie kann man dieser Anweisung entsprechen? Das Neue Testament spricht an vielen Stellen, zumal an theologisch besonders trächtigen Stellen eine Sprache, die von mythologischen Vorstellungen mitgeprägt ist. Inwiefern kann solch eine Sprache von dem in ihr ausgesagten und ‚eigentlich' intendierten Gehalt unterschieden werden, derart daß man den bleibend gültigen Gehalt vergegenwärtigt, die mythologischen Sprachelemente aber zurückläßt? Diese Fragen können nur im Durchgang durch konkrete Schriftauslegung beantwortet werden. Bultmann und Schlier identifizierten die mythologischen Vorstellungen, auf die sie bei ihrer Arbeit am Neuen Testament stießen, übereinstimmend als solche, die zu zwei konkreten Mythenkomplexen gehören. Dabei handelt es sich zum einen um den „apokalyptischen Mythos", auf den wir im folgenden nicht weiter eingehen, zum anderen um den „gnostischen Mythos", in dessen Zentrum das Bild des sog. „Urmenschen" steht. Sowohl das johanneische als auch das paulinische Werk zieht in hochtheologischen Texten Elemente des gnostischen „Urmensch"-Mythos heran. Man denke beispielsweise an den Prolog des Johannesevangeliums oder an die Adam-Christus-Typologie in Rö 5 und in 1 Kor 15. Der Mythos vom „Urmenschen" knüpft bei Spekulationen über Adam an, der bei Philo und gelegentlich in jüdisch-apokalyptischen Schriften (z. B. im 4 Esra-Buch oder in der syrischen Baruchapokalypse) als Ideal- und Urmensch, der gleichzeitig für die ganze Menschheit steht, begriffen wird. Später ist dieser Mythos in der christlich-häretischen Gnosis vielfältig ausgebildet worden. In den vielgestaltigen Zeugnissen dieser

[11] Besinnung auf das Neue Testament, a.a.O. 53.

Gnosis kommen im wesentlichen diese Merkmale der „Urmensch-Vision" zum Zuge: Der „Urmensch" ist ein präexistentes Wesen, das vom Himmel herabkommt, in die Mauer, die die Welt umgibt, einen Spalt schlägt, die Feindschaft der Engel zunichte macht, die Seinen, d. h. die in der Welt verstreuten Seelen, in sich sammelt und bei seiner Rückkehr in den Himmel hinaufführt. Das sind in Kürze die Züge, die der gnostische Mythos vom „Urmenschen" zeichnet. Das Neue Testament ist – wie vorher bereits gesagt wurde – auf die gegenwärtig beanspruchende, in die Entscheidung rufende Wahrheit hin auszulegen. Was bedeutet das angesichts der Tatsache, daß das Neue Testament in nicht wenigen christologischen Texten eine durch den gnostischen Mythos mitgeprägte Sprache spricht? Bultmann und Schlier antworten: die mythologischen Elemente sind nicht zu eliminieren, sondern zu interpretieren und so dem heutigen Menschen zu erschließen. Im Vollzug dieser Aufgabe kommen Bultmann und Schlier nun allerdings wiederum zu gegenläufigen Auffassungen, die ihrerseits von erheblicher Tragweite sind.

Bultmann interpretiert eine in den biblischen Texten vorliegende Aussage auf ihre gegenwärtig beanspruchende Wahrheit hin so, daß er sie auf das in ihr angelegte, grundsätzlich auch heute mögliche Existenzverständnis hin befragt. Er formuliert einmal: „Gegenwartsbedeutung können sie – die theologischen Gedanken des Neuen Testamentes – nicht als theoretische Lehren, zeitlose allgemeine Wahrheiten, beanspruchen, sondern nur als der Ausdruck eines Verständnisses menschlicher Existenz, das auch für den gegenwärtigen Menschen eine Möglichkeit seines Selbstverständnisses ist."[12] Das heißt: die Aussagen des Neuen Testamentes sind „existential" zu interpretieren. Sofern nun die konkreten Vorstellungsgehalte des gnostischen Mythos vom „Urmenschen" nicht auf ein glaubendes, d. h. aus dem Unverfügbaren zu leben entschlossenes Existenzverständnis hin interpretiert werden können, sind sie preiszugeben. Doch warum haben nach Bultmann Johannes und Paulus den gnostischen Mythos vom „Urmenschen" in ihr christologisches Reden dennoch aufgenommen? Er kleidet seine Antwort in die Erwägung, „ob die mythologische Rede nicht einfach den Sinn hat, die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte, nämlich ihre Bedeutung als Heilsgestalt und Heilsgeschehen zum Ausdruck zu bringen. Darin hätte sie ihren Sinn, und ihr objektivierender Vorstellungsgehalt wäre preiszugeben."[13] Eben diese Folgerung, zu der Bultmann gelangt ist, wird von Schlier bestritten. Er setzt die Beziehung zwischen den von den christologischen Texten des Neuen Testamentes aufgenommenen

[12] Theologie des Neuen Testaments, a.a.O. 599.
[13] Neues Testament und Mythologie, a.a.O. 41.

mythologischen Vorstellungsgehalten einerseits und dem zur Sprache zu bringenden Christusereignis andererseits anders als Bultmann an. Er weist darauf hin, daß im Neuen Testament an keiner Stelle der gnostische „Urmensch"-Mythos gesamthaft erzählt wird. Stattdessen werden nur einzelne Elemente aus ihm herangezogen – offenbar in voller Bewußtheit und im Rahmen von Auseinandersetzungen mit häretischen Christengruppen, die sich dem Mythos unterscheidungslos überlassen hatten. Der Mythos hat die Christusbotschaft nicht überwältigt oder gar zum Verschwinden gebracht. Es ist eher umgekehrt: die Christen der Urkirche haben die mythologischen Elemente kritisch aufgegriffen, um mit ihrer Hilfe bestimmte Dimensionen des Christusereignisses zu fixieren. Andere Sprachmöglichkeiten standen ihnen konkret nicht zur Verfügung. Das Primäre ist im Sinne der apostolischen Verkündigung das geschichtliche, im Licht des Ostergeschehens offenbare Christusereignis. Um seine verborgene Tiefe, seine kosmische Reichweite und seine das Sein der Schöpfung und des Menschen umgestaltende Kraft auszusagen, nahm die Urkirche Vorstellungsgehalte des „Urmensch"-Mythos auf, – nicht ohne sie durch ihre Anwendung auf das geschichtliche Christusgeschehen zugleich christologisch zu verwandeln. Aber gerade so werden sie zu konstitutiven Elementen der apostolischen Christusverkündigung. Anders gesagt: das Neue Testament hat den gnostischen Mythos selbst bereits entmythologisierend und kritisch aufgenommen. Die kritisch und bewußt in die neutestamentliche Christusverkündigung integrierten mythologischen Vorstellungsgehalte nun noch einmal entmythologisierend preiszugeben, entspräche nach Schlier gar nicht der Intention des Neuen Testamentes, dessen Botschaft gleichwohl auf den gegenwärtigen Anspruch hin ausgelegt werden will.

Doch ist ein gegenwärtiges Verstehen einer derart in ihre vorgegebene und unverfügbare Sprachgestalt eingeschlossenen Botschaft dann überhaupt noch möglich? Schlier bejaht die Frage und weist in seiner Antwort zum einen darauf hin, daß eben dies die Aufgabe der Verkündigung sei, die neutestamentliche Sprach- und Vorstellungswelt durch Übersetzen dem heutigen Verstehen zu erschließen, zum anderen, daß sich aktuelles Verstehen nur unter der Voraussetzung einstellen kann, daß sich die je heutigen Verstehens- und Sprachmöglichkeiten nicht in sich schließen, sondern offenhalten. „Solche sich wandelnden Verstehens- und Sprachmöglichkeiten sind keine Endmöglichkeiten, sondern Ausgangsmöglichkeiten. Von ihnen kommt man her, um zu einem neuen Verstehens- und Sprachhorizont zu gelangen. Dieser eröffnet sich dann, wenn das Ereignis . . ., das es zu verstehen gilt, die bisherigen Verstehens- und Sprachmöglichkeiten überwältigt und zerbricht und neue aus den alten schafft."[14] Bult-

[14] *H. Schlier,* Der Geist und die Kirche, Freiburg 1980, 7f.

manns und Schliers unterschiedliche Auffassungen angesichts der Frage, wie sich die ursprüngliche Christusbotschaft zu dem in die neutestamentliche Christusverkündigung aufgenommenen gnostischen Vorstellungsmaterial verhält, wirken sich in der konkreten Schriftauslegung aus. Es wäre anregend, dies durch einen Vergleich von Bultmanns und Schliers Interpretation des Johannesprologs zu illustrieren. Ein anderes Beispiel aus dem Bereich der Exegese des 4. Evangeliums sei wenigstens in Kürze vorgeführt. Bultmann ist von seiner Einschätzung der Bedeutung des gnostischen Mythos für das Johannesevangelium her geneigt, in diesem Evangelium eine antisakramentale Tendenz am Werk zu sehen. Er schreibt einmal dazu: „Der Tatsache, daß bei Johannes die ‚Heilstatsachen' im traditionellen Sinne keine Rolle spielen, und daß das ganze Heilsgeschehen: Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu, Pfingsten und die Parusie in das eine Geschehen gelegt ist: die Offenbarung der ἀλήθεια Gottes im irdischen Wirken des Menschen Jesus und die Überwindung des Anstoßes im Glauben – dieser Tatsache entspricht es, daß auch die *Sakramente* keine Rolle spielen."[15] Den Abschnitt Jo 6,51b–58, in dem vom „Essen des Fleisches des Menschensohnes" die Rede ist, erklärt Bultmann als „kirchliche Redaktion"; denn „das Brot des Lebens" der vorhergehenden Worte Jesu meint zweifellos nicht das sakramentale Mahl, sondern bezeichnet „. . . Jesus selbst als den, der das Leben bringt, indem er es ist."[16] Schlier setzt die Akzente anders. Er erkennt eine das Sakramentale betonende Linie im Johannesevangelium, und sie hängt sachlich mit der Weise, wie der gnostische Mythos vom „Urmenschen" kritisch in die johanneische Christologie aufgenommen worden ist, zusammen. Im Blick auf Jo 6 führt Schlier u. a. aus: „Die Anteilhabe an dem bis in den Tod inkarnierten Jesus als an dem Brot des Lebens, die sich im Glauben ereignet, geschieht auch im sakramentalen Essen und Trinken . . . Soviel wird sichtbar, daß der Glaube das ist, was zugrundeliegt und die Anteilhabe eröffnet. Als solcher ‚verschafft' er die Lebensspeise. Aber offenbar ist mit dem Glauben allein die Anteilhabe noch nicht vollendet, sondern erst durch Essen und Trinken. Dieses stellt sich als ein Modus des Glaubens, als seine Bestätigung und Bekräftigung dar. In Bezug auf den, der sich uns als Gabe gibt, haben Glauben und Essen keinen verschiedenen Gegenstand. Und auch in Bezug auf das, was sich im Glauben oder im Essen gewinnen läßt, besteht kein Unterschied. 6,47 heißt es: ‚Wer glaubt, hat ewiges Leben'. Ebenso aber 6,54: ‚Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben'. Aber in Bezug auf den Weg, auf dem sich das ewige Leben eröffnet, fixiert sich nach unse-

[15] Theologie des Neuen Testaments, a.a.O. 411.
[16] ebd. 412.

rem Evangelium der Glaube und gewinnt er seine Konkretion, erfüllt er sich im sakramentalen Essen und Trinken."[17] Die unterschiedliche Weise, wie Bultmann und Schlier einen Text wie Jo 6 auslegen, macht deutlich, daß die Antwort, die auf die Frage gegeben wird, wie das Neue Testament auf seine gegenwärtig beanspruchende Wahrheit hin zu interpretieren ist, auf die Deutung einzelner neutestamentlicher Texte oder Schriften zurückzuwirken vermag.

Das Neue Testament ist also als ein Dokument auszulegen, das auf seine heute beanspruchende Wahrheit hin befragt werden will. Sofern es das im Licht des Ostergeschehens offenbare Christusereignis, in dem Gott der Welt seine Gnade zugewandt hat, bezeugt, will es den Glauben daran wecken. Die Art, wie das Neue Testament Vorstellungsgehalte der damaligen umgebenden Mythologien kritisch integriert hat, verbietet eine nochmalige Entmythologisierung, gebietet aber eine Form der Verkündigung, die die apostolische Christusbotschaft erklärt und übersetzt und dem Hörer zumutet, sich so in das glaubende Ja zu dieser Botschaft rufen zu lassen, daß darunter seine mitgebrachte Sprach- und Verstehenswelt verändert wird. Lange Zeit hindurch haben die Christen die Hl. Schrift im Sinne der Lehre von den vier Schriftsinnen geistlich ausgelegt gemäß dem bekannten Zweizeiler „Litera gesta docet, quid credas Allegoria, Moralis quid agas, quo tendas Anagogia" (Augustinus de Dacia, 13. Jh.). Das große Korn Wahrheit, das sich in diesem Programm ausspricht, kommt in der Weise, wie Schlier die Aktualisierbarkeit der neutestamentlichen Botschaft versteht, unter den heute gegebenen Bedingungen mit zum Tragen. Eine unmittelbare Auslegung biblischer Texte in politische oder tiefenpsychologische oder vergleichbare Verstehenskontexte hinein ist von diesem Ansatz her allerdings nicht möglich, was aber andererseits keinesfalls bedeutet, die Schriftauslegung bleibe für diese Zusammenhänge folgenlos. Schlier selbst ist dafür ein lebendiger Beweis: ähnlich wie Bultmann hat er im Kirchenkampf der Bekennenden Kirche von 1933 bis 1945 an forderster Front gegen das nationalsozialistische Unrechtsregime agiert.

Nun kommen wir auf eine dritte und letzte Dimension sachgemäßer Schriftauslegung zu sprechen:

III. Das Neue Testament ist als ein Dokument auszulegen, das sich die Kirche als seinen Verstehensraum einräumt und sich nur im Dialog mit dem Leben und der Geschichte der Kirche erschließt

Die Auslegung des Neuen Testamentes geschieht in kirchlichen Kontexten. Bultmann thematisiert diese Dimension weniger, wenngleich auch in seinem Gesamtkonzept mancherlei Möglichkeiten da-

[17] *H. Schlier,* Das Ende der Zeit, Freiburg 1967, 118.

zu bereitlägen, wie G. Ebeling in einigen beachtenswerten Arbeiten, Impulse Bultmanns aufnehmend, beweist.[18] Bultmann weiß, daß die Kirchlichkeit des Auslegungsgeschehens in dem Moment problematisch wird, da die Kirche eine bestimmte Auslegungstradition dogmatisch fixiert. Dies hat es in der Geschichte der Kirche zwar immer wieder gegeben, aber Bultmann hält es für illegitim. Er formuliert einmal: „Die Kontinuität der Theologie durch die Zeiten hindurch besteht nicht am Festhalten an einmal formulierten Sätzen, sondern in der ständigen Lebendigkeit, mit der der Glaube von seinem Ursprung her die ständig neue Situation verstehend bewältigt."[19] Ähnlich wie Ebeling hat auch Schlier vielfältige Weisen, wie die Kirchlichkeit der Schriftauslegung konkret und lebendig zum Tragen kommt, zur Sprache gebracht. Sie geschieht in der kirchlichen Liturgie, im persönlichen Gebet der Christen, in der Lehre, deren immer neue Entfaltung den Theologen anvertraut ist, im kanonischen Recht, in der Kunst und natürlich und vor allem in der Predigt. Aktuelle Schriftauslegung vollzieht sich im Dialog mit der Kirche und ihrer Geschichte, deren Eigenart durchaus so gekennzeichnet werden kann: sie sei die Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift. Das alles erscheint als nicht eigentlich problematisch. Umstritten ist im wesentlichen nur die Frage, ob und in welchem Sinne gegenwärtige, kirchliche Schriftauslegung an kirchliche Dogmen gebunden ist. Schlier schließt solch eine Bindung an die kirchlichen Dogmen nicht aus, sondern bejaht sie ausdrücklich. Drei Überlegungen scheinen ihn vor allem zu dieser Auffassung bewogen zu haben.

In einer ersten Überlegung weist er darauf hin, daß es zur Eigenart geschichtlicher Ereignisse und der sie erschließenden und aufbewahrenden Texte gehört, sich einen Raum einzuräumen, in dem sie ein Echo finden, d. h. wahrgenommen, beachtet, bedacht und beurteilt werden. Das gilt auch für die Ereignisse der Heils- und Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Bundes und ihre Texte. Sie rufen als Raum ihres Beachtet- und Erwogenwerdens die Kirche hervor. Die Kirche ihrerseits verwahrt die Ereignisse und die Texte, auf die sie sich bezieht und in deren Annahme sie sich ihrer Identität vergewissert, durch die Zeiten. Darum stellt sie sie zu dem Kanon der heiligen Schriften zusammen. Man könnte formulieren: Die Kirche ist der Resonanzraum, den sich das im Neuen Testament bezeugte Wort Gottes schafft und dessen es bedarf, damit es in der Geschichte hörbar wird.

---

[18] *G. Ebeling,* Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift (SGV 189), Tübingen 1947; *Ders.,* Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem (SGV 207/208), Tübingen 1954.

[19] Theologie des Neuen Testaments, a.a.O. 585.

Eine zweite Überlegung tritt hinzu. Die dogmatische Denkform ist dem Neuen Testament selbst nicht fremd. Satzhafte Fixierungen des Evangeliums tauchen auch nicht erst in den Pastoralbriefen oder in anderen Spätschriften (z. B. 1 Tim 3,16) auf, sondern – historisch und sachlich gesehen – gehen sie sogar allen Schriften des Neuen Testamentes voraus: in der Form der Bekenntnisformeln, deren berühmteste sich in 1 Kor 15,3–5 findet: „Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf." Man kann aber auch an 1 Thess 4,14; Rö 1,3 f., Rö 10, 9 u. ä. denken. Solche Bekenntnisformeln lassen sich durch form- und überlieferungsgeschichtliche Analysen aus den verschiedenen neutestamentlichen Schriften und Schriftengruppen erheben. Sie bilden die inhaltliche, die Vielfalt der Entfaltungen zusammenhaltende Mitte des Neuen Testamentes. Diese Ur- oder Grundbekenntnisse sind die frühesten Versprachlichungen der österlichen Erkenntnis, daß Jesus der Christus ist, und daß in seinem Werk und in seiner Person Gott der Welt sein Heil zugesprochen hat. Die urchristlichen Bekenntnisformeln weisen bereits die Merkmale auf, die auch die späteren Dogmen der Kirche kennzeichnen: es handelt sich um Glaubenssätze, in denen die Kirche verbindlich den ihr selbst vorgegebenen Grund ihrer selbst ausspricht. Sowohl die neutestamentlichen Schriften in ihrer entfalteten Gestalt, als dann auch die späteren Dogmen der Kirche explizieren, präzisieren, präsentieren das in den Bekenntnisformeln bereits grundlegend Gesagte. Trifft die von Schlier immer wieder herausgestellte form- und überlieferungsgeschichtlich gewonnene Kennzeichnung der urchristlichen, formelhaft greifbaren Bekenntnistradition zu, so folgt: die dogmatische Denkform ist dem Glaubensdenken, wie es sich schon im Neuen Testament darstellt, nicht grundsätzlich fremd. Wer das Neue Testament auslegt, bekommt es in seinem Bereich bereits mit dem Dogma in seiner ursprünglichsten Form zu tun.

Schlier hat diese Sachverhalte einmal wie folgt ausgesagt: „Gibt es nicht, wenn man das Neue Testament befragt, vor allen seinen Schriften und ihrer Theologie konkrete Zeugnisse, die selbst schon theologische Aussagen enthalten, und zwar solche, die für die ganze in den Schriften des Neuen Testamentes sich explizierende Theologie bestimmend sind? Hat sich „das Wort" der Geschichte Jesu Christi nicht schon vor den neutestamentlichen Schriften zu Formulierungen verdichtet und in der Form der Homologia der Urkirche den neutestamentlichen Schriften in verschiedener Weise auferlegt? Bergen diese Formulierungen als das Urwort der sich zur Sprache bringenden Offenbarung Jesu Christi und als die Urantwort der sich ihm öffnenden Gemeinde nicht die primäre Explikation der Heilstat Gottes in Jesus

Christus in sich, die dann in den neutestamentlichen Schriften und ihrer Verkündigung und also in ihrer Theologie entfaltet wird? In der Tat hat die Geschichte der neutestamentlichen Überlieferung immer deutlicher gezeigt, daß die neutestamentlichen Schriften eine Reihe von fixierten Glaubenstraditionen und besonders auch Glaubensformeln in sich schließen, die sie und ihre Verkündigung bewußt und unbewußt prägen."[20]

Schließlich eine dritte Überlegung. Sie gilt dem Sinn, den ein nachneutestamentlich ergangenes kirchliches Dogma für die Auslegung des Neuen Testamentes hat. Die kirchliche Glaubensbesinnung hat die Aufgabe, die von der Exegese und der Biblischen Theologie zur Sprache gebrachten Sachverhalte zusammenhängend und im Kontext aktueller Fragestellungen zu durchdenken. Sie hat dies im Gespräch mit allen Partnern zu tun, die zur Erhellung der Sache beitragen können. Die auf die Wahrheit der exegetisch erhobenen Sachverhalte zudenkende Besinnung hat – wie wir wissen – in der Geschichte der Kirche immer wieder zur Niederlegung des Erkannten im Dogma geführt. Künftige Schriftauslegung sollte – das war und ist ja der Sinn dieses Vorgangs – an dem so Fixierten nicht mehr vorbeigehen können. Die entscheidende Frage lautet nun: welchen Sinn hat solch ein Dogmatisieren des Erkannten? Läßt es sich angesichts des Wesens und des Anspruchs des Neuen Testamentes rechtfertigen? Behutsam, aber doch auch entschieden hat Schlier einmal so darauf geantwortet: „Was die Exegese im methodischen Verfahren unter hörendem Verstehen als das von der Hl. Schrift zu denken Aufgegebene erarbeitet hat, übergibt sie dem Glaubensdenken der Kirche, damit dieses dem zu Denkenden nachdenke und den Sachverhalt durchdenke. Vielleicht, daß es dabei an diesem oder jenem Punkt auch zu einem Zu-Ende-Denken kommt. Solches Zu-Ende-Denken, welches sich im Glaubenskonsens der Kirche anzeigt, kann, sofern es die Stunde fordert und erlaubt, zur Fixierung im Dogma führen. Dieses bedeutet aber nicht das Ende des Bedenkens, sondern die Erhebung des Gedachten, Nachgedachten, Durchgedachten und jetzt und hier Zu-Ende-Gedachten in das unbestreitbar und unverlierbar Denkwürdige. Für die Exegese bedeutet das nicht die Suspendierung des Vollzugs im Umkreis dieses oder jenes Textes, sondern die Anweisung des entschiedenen Denkens an seinen Beginn zu neuem Überdenken."[21]

Ein Dogma ist also das für die schriftauslegende Kirche unbestreitbar und unverlierbar Denkwürdige. Darum ist sie bei ihrer aktuellen Schriftinterpretation daran verwiesen und gebunden. Die dritte Dimension der sachgemäßen Schriftauslegung ist also ihre Kirchlich-

[20] Besinnung auf das Neue Testament, a.a.O. 15.
[21] ebd. 60–61.

keit. Es sei ergänzend noch angemerkt, daß Schlier, dessen Gedankengängen wir uns auch beim Bedenken der Kirchlichkeit des Interpretationsprozesses anvertraut haben, keineswegs die Auffassung vertritt, die faktisch vorliegende kirchliche Rezeption der neutestamentlichen Schriften und ihre Botschaft schöpfe deren Reichtum bereits aus. Abgesehen davon, daß es sich hier ohnehin um eine unabschließbare Bemühung handelt, sind bestimmte Defizite durchaus namhaft zu machen. So beklagte es Schlier immer wieder, daß die katholische Theologie keine befriedigende Lehre vom Worte Gottes ausgebildet habe.

Das Verständnis und der Vollzug der dogmatischen Theologie erschließen sich am ehesten von dem her, was Auslegung der Hl. Schrift bedeutet. Wir haben auf das aufmerksam zu machen versucht, was Schlier, der mit ausdauernder Hingabe dem in der Hl. Schrift bezeugten Wort Gottes zugewandt lebte, darüber mitgeteilt hat. Und um das Profil seiner Konzeption schärfer heraustreten zu lassen, haben wir das Gespräch, das er mit seinem Lehrer Bultmann geführt hat, mit zur Sprache gebracht. Drei kurze Bemerkungen können unsere Überlegungen noch ergänzen und abschließen:

Erstens: die drei Dimensionen der Bibelinterpretation, die wir im Anschluß an Schliers programmatischen Text „Was heißt Auslegung der Hl. Schrift?" benannt haben, können in ihrer Formalität und Abstraktheit an die Regeln erinnern, die ein Spiel ermöglichen sollen, die aber andererseits auch nur so formuliert werden konnten, weil sie aus intensiver Spielpraxis und -erfahrung erhoben wurden. Die Regeln stehen in Funktion zu dem Spiel, das mit seinen Überraschungen und in seiner konkreten Ereignishaftigkeit dann immer noch einmal etwas Anderes und Reicheres ist als das, was aus der Kenntnisnahme der Regeln erwartet werden konnte. Eine entsprechende Erfahrung wird der machen, der sich auf Schliers Schriftauslegungen einläßt: beispielsweise auf die großen Kommentare zum Galaterbrief, zum Epheserbrief, zum Römerbrief; auf die unmittelbar von einer Sachfrage geleiteten Schriftinterpretationen wie sie etwa in den Aufsätzen über die Freiheit des Christen oder über die Einheit der Kirche vorliegen oder schließlich auf die kurzen geistlichen Besinnungen und Predigten.

Zweitens: Es wird aufgefallen sein, eine wie große Rolle die Frage nach der Gnosis und nach dem Mythos im Gespräch zwischen Schlier und Bultmann gespielt hat. Befanden sich – so kann man von der heutigen Forschungssituation her fragen – Bultmann und Schlier damit auf einem richtigen oder einem falschen Weg? In welcher Weise ist Vorstellungsgut aus gnostischen Mythologien im Neuen Testament nachweisbar? Welchen Sinn hat es dort? Einerseits legt die gegenwärtige religionsgeschichtliche Forschungslage eine größere Zurückhal-

tung nahe als Bultmann und Schlier sie – jedenfalls in ihren frühen Jahren – übten. Andererseits wird man immer noch damit rechnen können, daß sie die Beziehungen zwischen dem Urchristentum und den umliegenden vielfältigen Strömungen aller Art im Großen und Ganzen richtig eingeschätzt haben. Bezüglich der Einzelfragen gehen die Auffassungen der Fachleute weit auseinander. Ein Blick in die Werke von Forschern wie K. Rudolph, C. Colpe, M. Hengel, H. M. Schenke, W. Schmidthals, K. W. Tröger und R. Haardt beweist das sogleich.

Drittens und letztens. Läßt sich ausmachen, ob bestimmte Ereignisse in Schliers Leben dazu geführt haben, daß er sich bei aller persönlichen und sachlichen Verbundenheit mit Bultmann doch in der beschriebenen Weise zu ihm in Gegensatz begeben hat? Es scheint, daß unter vielen Ereignissen, auf die hier verwiesen werden könnte, für den Fragebereich, den wir angesprochen haben, eines von herausragender, ja entscheidender Bedeutung gewesen ist: die Beschäftigung mit der Schrift Erik Petersons „Was ist Theologie?“ [22] Man wird davon ausgehen können, daß Schlier sie sogleich im Erscheinungsjahr 1925 studiert hat. Diese Schrift, die damals – wie der vor einigen Jahren erschienene Briefwechsel zwischen K. Barth und R. Bultmann erkennen läßt – in der Welt der „dialektischen Theologie“ stärkste Unruhe auslöste und deren theologische Grundperspektive Schlier sich zu eigen gemacht hat, handelt nur indirekt und implizit von der Schriftauslegung. Aber in dieser Weise spricht sie dann doch recht klar und sagt: Das Neue Testament, wie es sich in seiner kanonischen Form darbietet, ist das maßgebliche kirchliche Zeugnis von der Fleischwerdung des Ewigen Wortes Gottes in der Geschichte. Es ist die Urkunde einer neuen Zeit. Und die Auslegung des Neuen Testamentes hat daraufhin so zu geschehen, daß eben dies zur Sprache und zur Geltung kommt. Schlier hat hat im Tiefsten eben diesem Anliegen zu dienen versucht und so – auch im bisweilen dramatischen Ringen mit Bultmann – die Prinzipien entfaltet, deren Nachvollzug uns eine Anregung sein mag bei der Lösung der Fragen, die uns gestellt sind.

[22] *E. Peterson,* Theologische Traktate, München 1950, 9–43.

ThPh 57 (1982) 498–525

Bergpredigt und Gewaltlosigkeit

von Werner Wolbert

Die Sorge um den Frieden stellt viele Christen, insbesondere Theologen, vor die Frage, was sie speziell zum Thema Frieden zu sagen haben und welcher Beitrag von ihnen gefordert ist. Die 5. Antithese der Bergpredigt mit ihrer Aufforderung, den Schlag auf die rechte Backe nicht mit gleichen Mitteln zu beantworten, dem Bösen nicht zu widerstehen, scheint genau das Handeln zu umschreiben, das zum Frieden führt; umgekehrt erscheint die Nichtbeachtung dieses Wortes geradezu als die Ursache des Unfriedens. Die 5. Antithese wird dabei vielfach verstanden als Forderung ‚absoluten Gewaltverzichts'. Definiert man Frieden als „Abwesenheit von Gewalt", erscheint der Friede als logische Folge des Gewaltverzichts.

Freilich, mancher wird diesen Zusammenhang von Frieden und Gewaltverzicht etwas differenzierter sehen. Man betont etwa, die Forderung nach Gewaltverzicht dürfe nicht als ‚Gesetz'[1] mißverstanden werden. Wo man es aber unternimmt, die heute übliche Interpretation der 5. Antithese infragezustellen und aktuelle Veröffentlichungen über Gewalt und Gewaltlosigkeit in der Bibel zu kritisieren, setzt man sich leicht dem Verdacht aus, man wolle an der „radikalen"[2] Forderung Jesu Abstriche machen, durch subtile Interpretationskünste einer harten Forderung Jesu den Stachel nehmen. Gleichwohl scheint es mir angebracht, die Notwendigkeit einer Klärung aufzuzeigen in zwei Punkten, die m. E. weithin übersehen werden.

1. In der Diskussion um Bergpredigt und Gewaltverzicht ist meist unklar, was jeweils unter ‚Gewalt' zu verstehen ist. Für die Schwierigkeit, sich über die Bedeutung von ‚Gewalt' zu vergewissern, gibt es einen unverdächtigen Zeugen, den Friedensforscher J. Galtung. Er bekennt sich zu dem Satz „Frieden ist Abwesenheit von Gewalt"[3], erläutert aber sofort, dieser „Grundsatz ist keine Definition, da es sich eindeutig um einen Fall von *obscurum per obscurius* handelt". Sollte in der 5. Antithese der Bergpredigt tatsächlich absoluter Gewaltverzicht gefordert sein, wäre genau zu klären, welche Handlungsweise als

[1] So *H. Büchele*, Bergpredigt und Gewaltfreiheit, in: StZ 199 (1981) 632–640, hier 634. – Zur Problematik der Wörter ‚Gesetz', ‚Gesetzlichkeit' vgl. *M. Schloemann*, „Gesetzlichkeit". Über die Tragweite eines theologischen Werturteils, in: NZSTh 16 (1974) 209–229; *W. Wolbert*, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7, Düsseldorf 1981, 211–223.

[2] Zu dieser Vokabel vgl. *B. Schüller*, Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: ThPh 46 (1973) 321–341.

[3] *J. Galtung*, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek 1975, 8.

„Gewalt" zu bezeichnen wäre und damit als sittlich verboten zu gelten hätte[4].

2. Als Grund dafür, daß die Mahnungen der 5. Antithese in der Geschichte des Christentums zu wenig wirksam geworden seien, wird oft ausgeführt, man habe die Bergpredigt nur als Anweisung für den einzelnen verstanden. Die Bergpredigt sei aber nicht nur Kanon für privates, sondern auch für politisches Handeln[5]. In dieser Kritik ist eine wichtige Frage zwar angedeutet, aber m. E. falsch artikuliert[6]. Aufgrund dieser falschen Artikulation kommen diejenigen, die der Bergpredigt die Relevanz für politisches Handeln absprechen zu müssen glauben, in den (der Sache nach meist ungerechtfertigten) Verdacht, sie verträten eine doppelte Moral.

I. Persuasive Definitionen

„Der Friedensbegriff teilt das Schicksal aller wertintensiven Begriffe. Einmal wird er allzuleicht als ‚Sammelname' für alles Schöne, Gute und Wertvolle verwendet, wodurch er zum ‚Wald- und Wiesen'-Begriff, zum *Catch-all*-Begriff herabsinkt und hinsichtlich seiner Praktikabilität und Operationalität fast unbrauchbar wird." Da in unserer heutigen Welt wohl niemand sich gegen den Frieden ausspricht, wird man dieser Diagnose von V. Zsifkovits[7] kaum widersprechen können. Daß aber ‚Gewalt' inzwischen ebenso ein „Catch-all-Terminus" (oder „umbrella-term") ist, der entsprechend alles Böse und Üb-

---

[4] Hier gilt – mutatis mutandis –, was *R. H. Tawney* (Religion und Frühkapitalismus, Bern 1946, 113) über Luther berichtet: „Ein katholischer Rationalist, Pecock, hatte schon lange vor Luther die entscheidenden Einwände bereitgestellt, als er nachwies, dass die Kirche umsonst den Wucher verbiete, solange sie sich nicht die Mühe nehme, all jene Handlungen zu umschreiben, auf die sich das Verbot bezog. Nun hätte allerdings Pecocks gesunder Menschenverstand auf Luther keinen Eindruck gemacht. Gegen die Habsucht erging er sich in allgemeinen, derben Schmähungen. Aber als die Obrigkeit von Danzig mit der Frage an ihn gelangte, ob der Wucher abzuschaffen sei, gab er keine deutliche Antwort. ‚Der Prediger soll nur Gottes Wort predigen und im übrigen den Einzelnen seinem Gewissen überlassen. Wer Ohren hat zu hören, der höre; er kann nicht weiter gebracht werden als das Evangelium willige Herzen führt, die der Geist Gottes antreibt.'" (Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Prof. B. Schüller.)

[5] So äußert *R. Pesch*, solche Forderungen Jesu würden „selten ganz ernst genommen, realistisch verstanden. Wo man sie auf individueller Ebene noch gelten läßt, spricht man ihnen zumeist dann auf gesellschaftlicher Ebene ihre Geltung ab." (Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt, in: N. Lohfink/R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit, Düsseldorf 1978, 62–80, hier 63).

[6] Ein Beispiel für die zunächst falsche Artikulation eines Problems ist in der Normendiskussion der letzten Jahre die Frage nach der Ausnahmslosigkeit von Normen (vgl. etwa *B. Schüllers* erste Veröffentlichung zu diesem Problem „Zur Problematik allgemeinverbindlicher sittlicher Grundsätze", in: ThPh 45 [1970] 1–23). Es geht aber nicht darum, ob eine Norm Ausnahmen zuläßt, sondern ob in einer normativen Aussage die Bedingungen ihrer Gültigkeit vollständig aufgeführt sind; vgl. *ders.*, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ²1980, 297 f.

[7] *V. Zsifkovits*, „Friede", in: A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits (Hg), Katholisches Soziallexikon, Innsbruck/Graz ²1980, 782–793, hier 782.

le umfaßt, ist weniger bewußt. Nun ist ein solcher Wortgebrauch nicht von vornherein zu kritisieren. Vielmehr muß man versuchen, das Anliegen zu erfassen, das zu einer solchen Ausweitung der Bedeutung eines Wortes wie „Frieden" führt. Warum definiert man Frieden nicht etwa als „humane bzw. gewaltlose Konfliktaustragung"[8], läßt vielmehr „Frieden" durch soziale Gerechtigkeit mitkonstituiert sein? In der Terminologie von J. Galtung gesprochen – warum definiert man Frieden als Abwesenheit *personaler* und *struktureller* Gewalt? J. Galtung gibt über diese Frage ausdrücklich Rechenschaft[9]: „Dieser Ansatz setzt voraus, daß uns der Terminus ‚Frieden' etwas bedeutet und daß wir möchten, daß gerade dieses Wort und nicht irgendein anderes unser Ziel zum Ausdruck bringt. Eine andere Antwort wäre jedoch, daß wir das Wort ‚Frieden' fallenlassen und einfach unser Interesse an dem einen der zwei Werte oder an beiden bekunden und dann versuchen, sozusagen im Rahmen beider Dimensionen unser Bestes zu tun. Das ist offenbar weniger befriedigend, weil der Gebrauch des Begriffes ‚Frieden' allgemein sehr weit verbreitet ist – so weit verbreitet und so allgemein anerkannt, daß er möglicherweise in diesem weltlichen Zeitalter eine Art Ersatz für Gefühle der Frömmigkeit und Gemeinsamkeit darstellt, wie sie in früheren Zeiten von der Achtung religiöser Vorstellungen ausgingen. In der Tat schwingt in dem Wort für viele etwas Religiöses mit, und das trägt wahrscheinlich dazu bei, daß es heute als Sinnbild für Gefühle von allumfassender Liebe und Brüderlichkeit gebraucht wird. Dennoch wollen wir, trotz der zahlreichen Möglichkeiten semantischer Verwirrung, uns für die Beibehaltung des Wortes ‚Frieden' aussprechen."

Galtung macht uns damit dankenswerterweise selber darauf aufmerksam, daß seine Definition von Frieden, wie Ch. L. Stevenson[10] sagen würde, persuasiv ist. Eine persuasive Definition liegt nach Stevenson dann vor, wenn man einem Wort mit einer stark emotionalen Komponente, einem positiven oder negativen Wertungswort, eine andere (erweiterte oder veränderte) deskriptive Bedeutung gibt. Ein Beispiel: Als „Mord" bezeichnen wir normalerweise eine sittlich unerlaubte Tötung. Wenn es nun 1 Joh 3,15 heißt: „Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Mörder" ist die deskriptive Bedeutung des Wortes eine gänzlich andere. Der 1. Johannesbrief überträgt auf diese Weise die sittliche Verurteilung, die in der Bezeichnung „Mörder" steckt,

[8] Ebd. 783; vgl. auch *W. Vossenkuhl*, „Friede", in: O. Höffe (Hg), Lexikon der Ethik, München 1977, 65f.

[9] *Galtung* (Anm. 3) 35.

[10] *Ch. L. Stevenson*, Persuasive Definitions, in: *ders.*, Facts and Values. Studies in Ethical Analysis, New Haven 1963 (Repr. 1975), 32–54; vgl. auch *W.-D. Just*, Definitionen in der Theologie, in: ZEE 21 (1977) 257–275.

auf den, der „bloß" seinen Bruder haßt. Im Rahmen paränetischer Rede ist das eine prägnante, wirksame, oft auch geistreiche Form, auf den sittlichen Wert bzw. Unwert eines Verhaltens oder einer inneren Einstellung hinzuweisen. Da solche persuasive Rede sich oft origineller und unerwarteter Umdefinitionen bedient, empfiehlt sie sich vermutlich vor allem als Mittel, sittliche Blindheit zu überwinden, auf sittliche Mißstände hinzuweisen, mit denen man sich weithin abgefunden hat. In dieser Weise werden in Jes 58,6f die leiblichen Werke der Barmherzigkeit als das wahre Fasten bezeichnet. In deskriptivem Sinne bedeutet Fasten Verzicht auf Nahrung bzw. Einschränkung von Essen und Trinken. Fasten (ṣūm) gilt aber im AT auch als eine Tat der Buße, der Selbsterniedrigung vor Gott ('ānā naepaes Jes 58,3), damit als ein Handeln, das Gott wohlgefällt. Die Aussage „Das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen ... an die Hungrigen dein Brot auszuteilen" usw. überträgt die positive Wertung, die in dem Wort „Fasten" enthalten ist, auf die Werke der Barmherzigkeit und macht damit deutlich: Barmherzigkeit üben, das ist die wahre Buße, die wahre Demut, das wahrhaft gottgefällige Werk. Ähnlich steckt in der Bezeichnung sozialer Ungerechtigkeit als struktureller Gewalt der Hinweis, daß auch durch solche Ungerechtigkeit Menschen „getötet oder verstümmelt, geschlagen oder verletzt und durch den strategischen Einsatz von Zuckerbrot und Peitsche manipuliert werden"[11].

So sehr persuasive Rede im Rahmen von Paränese legitim und wirkungsvoll ist, so problematisch ist sie im Fall ethischer Argumentation. Solange man lediglich ein als erstrebenswert vorausgesetztes Ziel persuasiv benennt (und diese Persuasivität darüber hinaus deutlich macht, wie Galtung es tut), ist dagegen nichts einzuwenden. Wo man aber nach der sittlichen Beurteilung einer bestimmten Handlungsweise fragt, darf man nicht in der Benennung dieser Handlungsweise die sittliche Bewertung bereits vorwegnehmen. In den theologischen Veröffentlichungen betreffend die Stellung der Bibel zur Gewalt ist ‚Gewalt' normalerweise ein negatives Wertungswort; auf diese Weise ist das Ergebnis der Untersuchung bereits vorprogrammiert: die Bibel ist gegen jede Gewalt. (Von den Problemen, die es hier mit dem AT gibt, sei einmal abgesehen.)

Die genannte semantische Schwierigkeit (‚Gewalt' als negatives Wertungswort) ergibt sich besonders beim deutschen Wort ‚Gewalt'.

[11] *Galtung*, 12. Warum das Gespür für soziale Ungerechtigkeit u. U. weniger entwikkelt ist als das für personale Gewalt, macht *T. Honderich* deutlich (Violence for Equality, Harmondsworth 1980, 29): „Our feeling about violence, then, has very much to do with its agents, while our feeling about inequality has less or indeed little to do with its agents. The latter is true because the agents of inequality are pretty well out of sight or, if they are in sight, they are ourselves, they are many and impersonal, and they are distant from their work."

Wenn man sich einmal nach anderssprachigen Äquivalenten umschaut, kann diese Schwierigkeit deutlich werden. Im Englischen würden sich etwa ‚force' und ‚violence' anbieten. Zum englischen Sprachgebrauch findet sich folgende Erläuterung[12]: „Force and violence are not the same. Violence is the use of force in an illegal or immoral way." Im Deutschen ist eine solche sprachliche Unterscheidung offenbar nicht möglich. ‚Gewalt' kann einerseits rein deskriptiv wie ‚force' verstanden werden, wenn man etwa von ‚Gewaltanwendung' oder vom ‚Gewaltmonopol' des Staates spricht; mit ‚Gewalttätigkeit' spricht man dagegen ein unmoralisches Verhalten (violence) an. Wenn nun jemand äußert, auch bei der „rechtmäßigen" Gewalt, wie sie im Rechtswesen und bei der Polizei gegeben sei, handle es sich um Gewalt, wenn auch um kanalisierte[13], ist zu fragen, in welchem Sinn hier ‚Gewalt' zu verstehen ist. Handelt es sich bei der staatlichen Gewalt um eine Form von ‚violence'? Dann hätte staatliche Gewalt als etwas wenigstens im Prinzip (prima facie) moralisch Bedenkliches zu gelten (das dann aktuell vielleicht doch zu verantworten wäre). Ohne Zweifel haben wir es dagegen im Fall von Polizei und Justiz mit Gewalt im Sinne von ‚force' zu tun. Eine solche Feststellung wäre zwar an sich trivial; dennoch verdient durchaus in Erinnerung gerufen zu werden, daß Gewalt für den, gegen den sie angewandt wird, ein Übel darstellt. Da solch ein Übel aber nur um eines entsprechenden Gutes willen in Kauf genommen werden darf, ist zu prüfen, ob das angestrebte Gut tatsächlich erreicht wird. Aber auch wenn man rein deskriptiv ‚Gewalt' im Sinne von ‚force' gebraucht, bleibt noch zu klären, welches Übel denn mit ‚Gewalt' bezeichnet ist. Geht es etwa um das Moment des Zwangs, den beispielsweise die öffentliche Gewalt ausübt?[14] Nun liegt aber auch im sogenannten gewaltlosen Wider-

[12] *R. H. Nash*, ‚Force', in: Baker's Dictionary of Christian Ethics (ed. C. F. H. Henry), Grand Rapids (Michigan) 1973, 248–250, hier 248; ähnlich in The Concise Oxford Dictionary of Current English, London ⁶1981, 1298: ‚violence' sei „unlawful exercise of physical force, intimidation by exhibition of this". Zum französischen Sprachgebrauch äußert das Dictionnaire de la Langue Philosophique (ed. R. Foulquié/R. Saint-Jean, Paris ³1978) 764: ‚violence' sei ein „recours illégitime à la force." Möglicherweise wird das spanische ‚fuerza' anders verwandt. Im 22. Kapitel des 1. Teils des ‚Don Quijote' erblickt Don Quijote zwölf Galeerensklaven; Sancho erläuterte ihm, es handle sich um „Zwangsarbeiter für den König" (gente forzada del rey). Don Quijote fragt erstaunt: „Ist es möglich, daß der König irgendeinem Zwang (fuerza) antut?" Sancho erklärt schließlich, „daß die Gerechtigkeit, das heißt der König selbst, solchen Leuten weder Zwang noch Gewalt antut (no hace fuerza ni agravio), sondern sie züchtigt zum Entgelt für die Vergehungen."

[13] Vgl. *N. Lohfink*, Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt, in: N. Lohfink/R. Pesch (Anm. 5) 45–61, hier 45.

[14] So offenbar *R. P. Régamey*, Gewaltlosigkeit, Wien 1966, 20: „Der Mensch erleidet Gewalt in dem Maße, als er eine diesem Willen (sc. sich zu vollenden) entgegengesetzte Handlung über sich ergehen lassen muß." Ähnlich *R. Rémond*, in: La Violence (Recherches et Débats) Paris 1967,8 (zitiert nach J.-M. Muller, Gewaltlos. Ein Appell, Luzern/München 1971, 14 Anm. 5): „Wir werden jede Unternehmung als gewaltsam be-

stand ein Element von Zwang, wie etwa H. Büchele betont[15]: Gewaltfreiheit bedeute u. U. „eine mögliche Einengung der faktischen Handlungsfreiheit (der andere kann nicht mehr schlechtweg das tun, was ihm innerhalb eines fixen Möglichkeitsrahmens, den er sich selbst abgesteckt hat, zu tun beliebt)". Worin liegt aber dann der sittlich relevante Unterschied zwischen dem, was man ‚Gewalt' und dem was man ‚Gewaltlosigkeit' nennt? Vielleicht in dem physischen Schaden, der dem anderen zugefügt oder angedroht wird? Auch diese Vermutung ist nicht unbedingt zutreffend, wenn etwa wiederum H. Büchele betont[16], in bestimmten Grenzsituationen könne „die Tötung menschlichen Lebens ein Dienst am Leben selbst sein"; in diesem Falle habe die Tötung „nichts mit selbstischer Gewalt zu tun". Welches Übel die Gewalt also darstellt, scheint nicht immer deutlich reflektiert zu sein. Umgekehrt bleibt dann auch offen, wie denn eine Welt ohne Gewalt auszusehen hat. Geht es, etwas vereinfacht gesagt, um eine Welt ohne Zwang oder um eine Welt ohne Blutvergießen? Das eine schließt das andere nicht notwendig ein. Eine Klärung dessen, was mit ‚Gewalt' und ‚Gewaltlosigkeit' gemeint ist, wäre aber die notwendige Voraussetzung für eine sittliche Bewertung.

Nun könnte man einwenden, der Gebrauch von Gewalt stelle nicht in erster Linie in bezug auf die einzelne Tat ein Übel dar, Gewalt sei vielmehr einem Stein vergleichbar, der eine Lawine ins Rollen bringt. Man spricht dann von der Spirale, vom Teufelskreis, von der Eskalation der Gewalt. Dieser Gedanke bedarf einer näheren Untersuchung.

II. Die „Spirale" der Gewalt

Die Rede vom Teufelskreis, von der Spirale der Gewalt klingt zunächst unmittelbar verständlich. Die Gefährlichkeit der Gewalt, so will man mit diesem Bild wohl andeuten, liegt nicht allein, vielleicht nicht einmal in erster Linie in dem durch einen einzelnen Gewaltakt angerichteten Schaden, sondern darin, daß Gewalt weitere Gewalt provoziert. Andererseits kann man lesen, einzig die Gewalt sei legitim, „die den Kreislauf der Gewalt durchbricht und beendet"[17]. Es wäre also zu fragen, welche Art von Gewalt denn weitere Gewalt provoziert und welche den Kreislauf der Gewalt beendet. Auch wenn

---

trachten, die die Freiheit eines andern ernstlich zu beeinträchtigen sucht, die danach strebt, ihm die Freiheit im Überlegen, im Urteilen und Entscheiden zu verunmöglichen".

[15] *Büchele* (Anm. 1) 635. Auf die Probleme der Definition von ‚Gewalt' und ‚Gewaltlosigkeit' wurde ich vor allem aufmerksam durch einen Vortrag von *H. J. Wilting* 1979 im Franz-Hitze-Haus (Münster) zum Thema „Gewaltlosigkeit – eine christliche Tugend?"

[16] Ebd. 636.

[17] *J. Ebach,* Das Erbe der Gewalt, Gütersloh 1980, 116.

man äußert[18], Jesus suche „den Teufelskreis der Gewalt zu entlarven und durch Verzicht auf Gegengewalt zu durchbrechen", müßte geklärt sein, von welcher Gewalt die Rede ist.

Mit der Rede von der Spirale der Gewalt könnte man sich auf einen Vorgang beziehen, der nicht primär in einem freien Entschluß des Menschen seinen Ursprung hat, vielmehr in einem Trieb, einem Affekt begründet ist, dem der Mensch nur mit Mühe begegnen kann. Dieser Affekt wird angestachelt, wo ein Mensch Gewalt erfährt. „Gewalt" würde also soviel wie Aggression bedeuten. K. Lorenz hat darauf hingewiesen[19], daß bei Tieren der Aggressionsdrang durch eingebaute Hemmungsmechanismen gestoppt wird. Durch die Beobachtung des Kampfes zweier Wölfe gewinnen nun für Lorenz die Weisungen der 5. Antithese eine gewisse Plausibilität. Der Hemmungsmechanismus, der es dem überlegenen Wolf unmöglich macht, seinen auf Gegenwehr verzichtenden unterlegenen Gegner zu töten, funktioniert beim Menschen allerdings leider nicht mit solcher Sicherheit. Immerhin, auch unter Menschen kann es geschehen, daß dort, wo ein Angegriffener oder von einem Angriff Bedrohter sich nicht wehrt, wo jemand sich der Überlegenheit eines anderen ausliefert, der andere unfähig ist zuzuschlagen, daß sein Zorn verraucht, daß seine Wut besänftigt wird. Die Spirale der Gewalt kann in diesem Fall also durchbrochen werden, wenn *einer* der Kontrahenten, hier der Unterlegene, auf Gegenwehr verzichtet.

Will nun die 5. Antithese der Bergpredigt auf diese Möglichkeit aufmerksam machen, Übel zu verhindern, das durch Gegengewalt entstehen würde? So plausibel diese Erklärung zunächst klingen mag, es gibt begründete Bedenken, im Gedanken der Aggressionshemmung die Pointe der 5. Antithese zu erkennen. Man kann nämlich durchaus im wohlverstandenen Eigeninteresse auf die Aggressionshemmung bei einem andern spekulieren; „dem Übel nicht widerstehen", das kann, kantisch gesprochen, auch eine Maxime der Klugheit sein[20]. Jesu Wort ist aber sicher nicht als Klugheitsregel zu verstehen, als Anweisung, wie man in der Situation der Bedrohung seine Haut retten kann; es dürfte sich vielmehr um eine Illustration des Liebesgebotes handeln. Inwiefern kann aber die Liebe die Spirale der Gewalt durchbrechen? Eine Spirale der Gewalt ergibt sich nicht nur da, wo man auf erlittene Gewalt spontan im Affekt reagiert. Man kann bewußt und grundsätzlich im voraus überlegen, wie man auf Gewalt,

[18] *Pesch* (Anm. 5) 63.

[19] *K. Lorenz*, Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen, München 1964, 119f.

[20] Ein schönes Beispiel dafür ist in *Mozarts* „Don Giovanni" die Arie der Zerlina „Batti, batti, o bel Masetto".

auf erlittenes Unrecht reagieren will. Man denke etwa an die Devise des Lamech (Gen 4,23f):

„Ja, einen Mann erschlage ich für eine Wunde
und einen Knaben für eine Strieme.
Wird Kain siebenfach gerächt,
dann Lamech siebenundsiebzigfach."

Mit einer solchen Drohung will man andere von Gewaltanwendung abhalten. Wo Menschen aber mit einer solchen Drohung ernst machen, entsteht tatsächlich die Spirale, der Teufelskreis der Gewalt, aus dem es dann kein Entrinnen mehr gibt. Die Forderung Jesu, dem Bruder siebenundsiebzigmal zu verzeihen (Mt 18,22), erscheint nun geradezu als Umkehrung der Devise des Lamech. Wie eine Demutsgebärde den Kreislauf der Aggression unterbricht, so könnte man meinen, macht die Vergebung Schluß mit der Eskalation der Gewalt. Wo man nämlich Gewalt nicht mit Gewalt, Feindschaft nicht mit Feindschaft, Haß nicht mit Haß[21] beantwortet, liefert man dem andern keinen Grund bzw. Vorwand, weiterhin zuzuschlagen. Kann man aber sicher sein, daß er wirklich nicht zuschlägt? Offenbar nicht. Erfahrene Güte kann auch zu Steigerung von Haß und Bosheit beitragen. Brutalität gibt es auch da, wo die Opfer eines solchen Handelns keinen Anlaß dazu geben. So berichtet Ignatius von Antiochien über die Soldaten, die ihn bewachen (Röm 5,1): „Diese werden sogar durch erzeigte Wohltaten noch schlimmer." Der Teufelskreis der Gewalt, auf den Jesu Mahnung zur Vergebung zielt, wird offenbar noch nicht dadurch gebrochen, daß der Angegriffene nicht zurückschlägt, der Geschädigte das Unrecht nicht vergilt, sondern erst, wenn der Übeltäter sich durch diesen Erweis der Güte zur Umkehr von seiner Bosheit bewegen läßt; *beide* Kontrahenten müssen also auf Gewalt verzichten.

Die Aussage, Jesus wolle die Spirale der Gewalt durchbrechen, erweist sich nach diesen Überlegungen als mißverständlich, vielleicht sogar als irreführend, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Der Teufelskreis der Gewalt, wie er sich im Lamechlied zeigt, ist nicht erst durch Jesus, sondern bereits durch das ius talionis überwunden. Hier wird für eine Strieme nicht der andere getötet, sondern ihm ebenfalls eine Strieme zugefügt (vgl. Ex 21, 23–25), und damit ist die Sache ausgeglichen. Das ius talionis ersetzt die private maßlose Rache des Geschädigten, die möglicherweise Anlaß zu neuer Vergeltung ist, damit die Spirale der Gewalt in Bewegung setzt, durch eine geordne-

[21] ‚Haß' kann verschiedene Bedeutung haben; wo es wie in unserm Zusammenhang moralische Schlechtigkeit bezeichnet, spricht man traditionell vom odium inimicitiae. Vgl. O. *Schilling*, Lehrbuch der Moraltheologie II, München 1928, S. 145, Nr. 297,1: „Wie dem amor complacentiae ... das odium (displicentiae) korrespondendiert, so dem amor concupiscentiae ... das odium abominationis, sowie dem amor benevolentiae das odium inimicitiae".

te Strafe, die (mindestens teilweise) weitere Straftaten verhindert. Es beseitigt damit freilich nicht den Haß, die Unversöhnlichkeit, die Wurzel der Gewalttat im bösen Herzen des Menschen, verhindert nur, daß sich diese Einstellung in neuen Gewalttaten auswirkt. Bedeutet das aber nicht, daß erst Jesu Forderung der Vergebung den Teufelskreis der Gewalt „radikal" (von der Wurzel her) durchbricht?

2. Jesu Forderung nach Vergebungsbereitschaft zielt gegen alle Selbstsucht und Bosheit, auch wo sie aus verständlicher Entrüstung über erlittenes Unrecht, über Feindschaft und Undankbarkeit resultiert. Dabei ist aber zunächst unerheblich, ob diese Selbstsucht sich in Gewalttaten äußert oder nicht. Am Beispiel des Ignatius kann das noch einmal deutlich gemacht werden. Jesu Mahnung zur Vergebung geht doch nicht ins Leere, wenn Ignatius durch seine Güte die Soldaten noch gewalttätiger macht als sie sind. Entscheidend ist vielmehr, daß Ignatius auf Unrecht, Feindschaft, Brutalität nicht seinerseits mit Haß und Feindschaft antwortet. Es geht also hier nicht um eine Spirale der Gewalt, sondern allenfalls um eine Spirale der Bosheit, des Egoismus, der Feindschaft. Aber kann man dann von einer Spirale reden? Zwar wird unter Menschen häufig Feindschaft mit Feindschaft, Böses mit Bösem, Haß mit Haß beantwortet; das könnte zu der Annahme verleiten, wie den Mechanismus der Aggression, so gebe es auch eine Spirale des (sittlich) Bösen. Sittliche Schlechtigkeit aber beruht letztlich nicht auf irgendeinem Anstoß von außen, sie resultiert aus einer freien Entscheidung des Menschen. In solcher Schlechtigkeit (Bosheit) kann sich der Mensch aufgrund erfahrener Bosheit verhärten. Wenn dagegen jemand Feindschaft mit Güte, Verzeihung beantwortet, dem andern nicht deswegen ein Übel zufügt, weil er sein Feind ist, sondern ihm vielleicht darüber hinaus Gutes tut, appelliert er an den andern, von seiner Bosheit umzukehren, er sammelt, wie die Bibel sagt (Spr 25,21; Röm 12,20), feurige Kohlen auf sein Haupt. Ob dieser Appell aber Aussicht auf Erfolg hat, ist ungewiß; wo der andere die Antwort der Liebe verweigert, wird er sich in seiner Bosheit sogar verhärten.

3. Vergebung kann das Übel der Gewalt u. U. von seiner Wurzel her beseitigen; das gilt aber nur für die Gewalt, die aus Rache geschieht, die in der Selbstsucht des Menschen ihren Ursprung hat. Nicht alle Gewalt ist aber „selbstische"[22] Gewalt. So ist die Institution

[22] Vgl. 503 und Anm. 16. Daß verschiedene Formen von Gewalt je nach den ihrer Ausübung zugrundeliegenden Motiven und Rechtfertigungsgründen unterschiedlich einzuschätzen sind, bestreitet kategorisch *R. Girard*, La violence et le sacré, Paris, 1972; er schreibt: „Derriere la différence à la fois pratique et mythique, il faut affirmer la non-différence, l' identité positive de la vengeance, du sacrifice et de la pénalité judiciaire " (43). Der Übergang von privater Rache zu staatlicher Strafe stellt deshalb keinen Fortschritt im Sinn einer Humanisierung dar, sondern nur einen Fortschritt bezüglich der Effektivität: Le système judiciaire et le sacrifice ont donc enfin de compte la

Strafe gerade dadurch definiert, daß sie von der zuständigen Autorität verhängt wird, und nicht etwa von dem Geschädigten. Strafe wird verhängt, weil Unrecht geschehen ist, aber nicht, weil *mir* Unrecht geschehen ist. Wenn man also sagt, Jesus durchbreche die Spirale der Gewalt, wären Strafe und andere Formen legaler Gewalt hier von vornherein auszunehmen. Die Anwendung von Gewalt kann in einem allgemeinen Interesse liegen und insofern eine Tat der Liebe sein. So hat im Jahre 1962 Präsident Kennedy 20 000 Fallschirmspringer auf das Gelände der Universität von Mississippi beordert, um einem einzigen farbigen Studenten die Immatrikulation zu ermöglichen. Bei dieser Aktion zeigte sich keineswegs der „Teufelskreis" der Gewalt, vielmehr war das Problem der Immatrikulation von farbigen Studenten damit ein für alle Mal gelöst.

4. Nun plädiert Jesus aber in der 5. Antithese gegen das ius talionis, ein Strafzumessungsprinzip. Liegt darin nicht doch eine Kritik an „legaler" Gewalt, ein Hinweis auf eine Alternative zur Anwendung jeder Gewalt? Hier wäre zunächst zu klären, wogegen sich Jesus genau wendet; das Verständnis der 5. Antithese kann aber erst weiter unten entwickelt werden. Soviel kann aber schon jetzt gesagt werden: mit dem „Auge um Auge, Zahn um Zahn" muß nicht ein „Teufelskreis der Gewalt" angesprochen sein. Jesus könnte schlicht darauf hinweisen, daß es eine Forderung der Liebe sein kann, auf sein Recht, auch auf die einem zustehende talio zu verzichten. Solch eine Tat der Liebe aber wäre wiederum als ein Appell zur Bekehrung, als eine Hilfe zur Überwindung der Selbstsucht zu verstehen.

Bis jetzt ging es um die Frage, welches Übel denn durch die Forderung der Gewaltlosigkeit zu verhindern wäre. Gewaltlosigkeit wird

même function, mais le système judiciaire est infiniment plus efficace" (41). Was ist von vorgebrachten Rechtfertigungsgründen zu halten? „Elle ne manque pourtant pas de raisons; elle sait même en trouver de fort bonnes quand elle a envie de se déchaîner. Si bonnes, cependant, que soient ces raisons, elles ne méritent jamais qu'on les prenne au sérieux" (14f). Die für Gewaltanwendung vorgebrachten Gründe sind wohl nicht deswegen uninteressant, weil sie vorgeschoben wären, der betreffende Mensch also in Wirklichkeit andere Gründe hätte. Die Menschen täuschen sich vielmehr offenbar nach Girard fundamental darüber, daß sie für Gewaltanwendung überhaupt Gründe haben: in Wirklichkeit ist jede Gewaltanwendung irrational. – Falls Girards Ansichten damit richtig wiedergegeben sind, sehe ich einige Schwierigkeiten für eine theologische Rezeption, wie sie *R. Schwager* unternommen hat (Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978). Für Schwager sind Lüge und Gewalt die wesentlichen Erscheinungsformen der Sünde. Als Sünde hätte aber Gewalt letztlich in einem freien Entschluß des Menschen ihren Ursprung, im bösen Herzen des Menschen. Schwager scheint damit in einem wesentlichen Punkt von den Voraussetzungen Girards abzuweichen, für den ‚Gewalt' offensichtlich eine Macht ist, die der Mensch in sich vorfindet, die nicht in seinem Wollen ihren Ursprung hat. Es wäre also zu fragen, ob Schwager und Girard letztlich über dieselbe Sache reden. Oder bedeutet für Schwager die in Christus erfolgte Entlarvung der ‚Gewalt' und die Erlösung von ihr nur die Aufdeckung eines irrationalen Mechanismus und die Befreiung des Menschen davon? Aber dann hätte diese ‚Erlösung' nichts zu tun mit einer Bekehrung des Menschen vom Bösen zum Guten, von der Selbstsucht zur Liebe.

aber nicht immer begründet von den Folgen, die ein solches Handeln für die Beteiligten hätte; das ist im folgenden Abschnitt aufzuzeigen.

III. Gewaltlosigkeit ohne Rücksicht auf die Folgen

Wie manche Zeitgenossen das Problem Gewalt und Gewaltlosigkeit spontan empfinden, wird treffend im Klappentext einer Veröffentlichung zu dieser Thematik zum Ausdruck gebracht. Angesichts des Terrors in der Welt, so heißt es dort[23], werde sich der Nachdenkliche fragen, „ob es nicht besser sei, sich aus der Welt zurückzuziehen, um die Gewalt zu vermeiden. Denn ihm scheint sich die Alternative zu stellen: Entweder Gewaltanwendung um einer wirksamen Weltgestaltung willen, oder Weltflucht um der reinen Gewaltlosigkeit willen." Ob tatsächlich viele sich vor eine solche Alternative gestellt sehen, sei dahingestellt; es gibt aber offenbar nur wenige, die diese Alternative als merkwürdig empfinden. Ist denn für den, der das Gute tun, die Liebe üben will, der auf das Wohl seiner Mitmenschen bedacht ist, Weltflucht eine diskutable Möglichkeit, „Weltflucht" hier verstanden als das Bemühen, „sich aus der Welt zurückzuziehen, um die Gewalt zu vermeiden"[24]. Muß man nicht etwas beitragen zum allgemeinen Wohl, damit zur Verbesserung unserer Welt, wenn man dazu die Möglichkeit hat? Das geht aber nur, so meint man, mit Gewalt; „Gewalt" erscheint dabei offenbar als etwas, was eigentlich unter allen Umständen zu vermeiden wäre, als eine im Prinzip sittlich zu mißbilligende Handlung, eine Handlungsweise, bei der man auch dann ein schlechtes Gewissen haben müßte, wenn man durch sie Gutes tun könnte. Aber ist denn nicht sittliches Handeln jenes, das auf das Wohl aller ausgerichtet ist, damit auf die Verbesserung der Welt, auf Weltgestaltung? Davon kann man normalerweise ausgehen. Lediglich bei deontologischen Normen kann der Fall eintreten, daß ihre Nichtbefolgung dem Wohl aller mehr dient, als ihre Befolgung[25]. Ist nämlich eine Handlung nicht auf Grund der sich aus ihr ergebenden Folgen sittlich zu verurteilen, sondern auf Grund eines bestimmten anderen Merkmals, dann ist sie auch dann sittlich unerlaubt, wenn durch ein Handeln entgegen dieser Norm großes Leid verhindert, bestimmten Menschen eine große Last abgenommen werden könnte. Insofern gilt bei deontologischen Normen der Grundsatz: „Fiat iustitia,

[23] Es handelt sich um das in Anm. 5 genannte Buch von N. Lohfink und R. Pesch.

[24] Ebd. Zur Problematik solcher Vokabeln wie ‚Weltlosigkeit', ‚Weltverneinung' vgl. *Wolbert*, (Anm. 1) 148–157. Bei Platon (Theaitetos 176bc) scheint ‚Weltflucht' das Bemühen, Gott ähnlich zu werden, zu bezeichnen. Beim ‚Verlassen dieser Welt' ginge es also nicht um ein bestimmtes partikuläres Verhalten, sondern um die Erlangung sittlicher Vollkommenheit, um sittliche Güte (vgl. dazu *A. Heitmann*, Imitatio Dei, Rom 1940, 23–25).

[25] Vgl. *W. Wolbert*, Der gute Mensch und die bessere Welt, in: StZ 200 (1982) 539–548.

pereat mundus". Deontologische Normen lassen sich damit nicht als Ausfaltung des Grundgebotes der Nächstenliebe verstehen[26]; wo man Gewaltlosigkeit deontologisch begründet, wird diese Forderung im Prinzip dem Gebot der Nächstenliebe übergeordnet[27]. Damit ist auch verständlich, daß für einen Deontologen sich so etwas wie Weltflucht nahelegen könnte; er entginge damit der Versuchung, der deontologischen Norm zuwiderzuhandeln, bzw. der Gefahr, daß sein Gehorsam gegenüber der deontologischen Norm (mehr als notwendig) andern zum Schaden gereicht. Diese Problematik eines deontologisch verstandenen Gewaltverzichts hat bereits Max Weber artikuliert. Was hier eine deontologische Norm genannt wird, heißt bei ihm eine gesinnungsethische Maxime, die er so formuliert[28]: „Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim". Die verantwortungsethische (teleologische) Maxime besage dagegen[29], „daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat". Am Beispiel der 5. Antithese lassen sich die beiden Maximen so formulieren[30]: „Dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt" und „Du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst bist du für seine Überhandnahme verantwortlich". Damit ist auch schon verständlich, warum Max Weber der Meinung ist, Gesinnungsethik bzw. die Bergpredigt sei nur etwas für den Privatmann, bzw. für den, der sich nicht in Politik einmische (die Welt fliehe). Da ein gesinnungsethischer Politiker sich in bestimmten Situationen der Möglichkeit begeben würde, von denen, für die er Verantwortung trägt, Schaden abzuwenden, soll man nur dann gesinnungsethisch handeln, wenn man selbst die Konsequenzen zu tragen hat und nicht andere darunter leiden müssen. Der Politiker hat also – so Weber – Verantwortungsethiker zu sein.

In diesem Zusammenhang ist vielleicht nicht uninteressant der Hinweis, daß auch die Anwendung von Gewalt manchmal auf deontologische Weise begründet wird, und zwar nicht nur im Fall einer absoluten Straftheorie (Strafe als Vergeltung), sondern auch im Fall von Befreiungskriegen. Die Frage nach Gewalt oder Gewaltlosigkeit, so äußert E. M. McDonagh, sei vielfach nicht „a question of ethics",

---

[26] Vgl. dazu *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ²1980, 284–290. – Der mögliche Widerspruch einer deontologischen Norm zum Gebot der Nächstenliebe ergibt sich natürlich nur auf der Ebene des Wohl*tuns*, insofern in bestimmten Fällen das Wohl und Wehe aller Betroffenen nicht das entscheidende Kriterium sittlich richtigen Handelns ist. Zur Nächstenliebe als Wohl*wollen*, als Forderung unparteiischer Liebe, stehen deontologische Normen natürlich nicht im Widerspruch; andernfalls wären deontologische Forderungen schließlich unmoralisch.

[27] Vgl. dazu *E. J. Nagel*, Methodisches zur Friedensethik, in: N. Glatzel/E. J. Nagel (Hg.), Frieden in Sicherheit, Freiburg 1981, 229–258, hier 240.

[28] *M. Weber*, Politik als Beruf, in: *ders.*, Gesammelte politische Schriften (Hg. von J. Winckelmann), Tübingen ²1958, 493–547, hier 539.

[29] Ebd. 540.

[30] Ebd. 538f.

sondern „a question of salvation“[31]. Die Option für Gewalt, so wird erläutert, ergebe sich nicht aus Gründen politischer Effektivität oder einer Güterabwägung (also nicht aus teleologischen Gesichtspunkten), vielmehr liege ihr eine quasireligiöse Überzeugung zugrunde, daß im Blutvergießen eine neue Blutsbrüderschaft, der Anfang einer neuen Menschheit geschaffen wird; das Blutvergießen erscheint damit als eine Art Taufe. Insofern eine solche Option für die Gewalt keiner vernunftmäßigen Güterabwägung entspricht, insofern die Folgen gleichsam einer höheren Macht anvertraut werden, läge in solchen Fällen ein deontologisches Gewaltgebot vor. Es wäre interessant, diesem Phänomen weiter nachzugehen. In diesem Zusammenhang kann es eine Beobachtung ergänzen, die wir wiederum Max Weber verdanken, nämlich „daß der Gesinnungsethiker plötzlich umschlägt in den chiliastischen Propheten, daß z. B. diejenigen, die soeben ‚Liebe gegen Gewalt‘ gepredigt haben, im nächsten Augenblick zur Gewalt aufrufen, – zur *letzten* Gewalt, die dann den Zustand der Vernichtung *aller* Gewaltsamkeit bringen würde“[32]. Eine extreme deontologische Ansicht bezüglich Gewaltlosigkeit kann also durchaus in ihr Gegenteil umschlagen, bisweilen gibt es vielleicht sogar eine Art Koexistenz von solchen Anschauungen[33].

Diese kurze Darstellung eines deontologischen Gewaltverbots bzw. -gebots macht wohl die Notwendigkeit deutlich, sich die Eigenart deontologischer Normen bewußt zu machen, dazu Stellung zu nehmen und zu fragen, ob denn der Wortlaut der 5. Antithese oder anderer Weisungen der Bergpredigt tatsächlich ein deontologisches Verständnis nahelegt, wie das Max Weber von vornherein vorauszusetzen scheint. Dieser Weg wird selten beschritten; das deontologische Verständnis von Gewaltlosigkeit wird oft nur implizit deutlich, und zwar aus folgenden Gründen.

1. In der Art, wie man die Wörter ‚Gewalt‘ und ‚Gewaltlosigkeit‘ verwendet, wird die Forderung nach Gewaltlosigkeit faktisch mit dem Liebesgebot gleichgesetzt. So weist man etwa auf Stellen des AT hin, in denen ‚Gewalt‘ (hāmās) als umfassender Ausdruck für Sünde fungiert[34]. Insofern sich die Bosheit des Menschen, die Realität der Sünde in Gewalttaten auf besonders erschreckende Weise äußert, insofern der Mensch in der Realität der Gewalt besonders deutlich konfrontiert wird mit der Bosheit und Niedrigkeit seiner selbst und sei-

[31] *E. McDonagh*, Towards a Christian Theology of Morality, Dublin 1975, 138–166, bes. 159–163.

[32] *Weber*, 541.

[33] So paart sich Pazifismus bisweilen mit vorbehaltloser Bejahung revolutionärer Gewalt.

[34] Vgl. *H. J. Stoebe, ḥāmās in: E. Jenni/C. Westermann (Hg.), THAT, München/Zürich ³1978, 583–587, hier 587; R. Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978, 59.

nesgleichen, ist ein solcher Sprachgebrauch auch durchaus legitim dort, wo man über das Thema *Sünde* spricht, wo man die Sünde in ihren Auswirkungen darstellt, wo man Menschen ihre Sünden vorhält und sie zur Umkehr mahnt. Nun gibt es aber zweifellos Formen dessen, was man als Gewalt bezeichnet, die nicht aus der Sünde stammen. Die Gewalt, die Abraham seinem Sohn antun will, resultiert aus dem Gehorsam gegenüber Gott. Und die Rettung eines Angegriffenen gegen seinen Angreifer (Nothilfe) ist eine Tat der Liebe. Wo man sich zum Thema Gewalt äußert, die Stellung der Bibel zur Gewalt untersucht, müßte man also zunächst offenlassen, ob sie aus Bosheit und Haß oder aus lauteren Motiven resultiert. Wo „Gewalt" dagegen von vornherein eine sittlich schlechte Handlung meint oder schlicht als Äquivalent für Sünde, Bosheit fungiert, redet man faktisch nicht über Gewalt, sondern über Sünde; Gewalt kommt nur zur Sprache, insofern sie Sünde ist. In diesem Fall nimmt man natürlich die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen dem Liebesgebot und der Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit, also das Problem der Deontologie, gar nicht erst wahr; es wird gar nicht akut, es wird von vornherein eliminiert, wo man unter dem Stichwort „Gewalt" von der Sünde redet, wo man mit der Vokabel „Gewaltlosigkeit" die sittliche Forderung an sich, also das Liebesgebot zur Sprache bringt.

Diese (persuasive) Verwendung der Wörter ‚Gewalt' und ‚Gewaltlosigkeit' hilft auch noch, eine zweite Schwierigkeit zu umgehen. Wo man auf eine deontologische Norm trifft, erwartet man entweder eine explizite deontologische Begründung, wie sie die Tradition etwa in Sachen Ehescheidung bietet; oder die Autoren müßten die These vertreten, die sittliche Unerlaubtheit der Gewalt bedürfe keiner Begründung, die Pflicht zur Gewaltlosigkeit sei in sich evident[35]. Aber auch dies Problem erledigt sich (scheinbar), wo man die Pflicht zur Gewaltlosigkeit mit dem Liebesgebot mehr oder weniger identifiziert. Die Forderung der Liebe, die Pflicht, das Gute zu tun, und nicht das Böse, ist zum einen evident: Liebe, sittliche Güte kann nicht als Forderung von einem Standpunkt außerhalb der Moral begründet werden. Wer verstanden hat, was Liebe, sittliche Güte ist, kann ihren Wert und die entsprechende Forderung nur unmittelbar wahrnehmen[36]. Wo Gewaltfreiheit mit Liebe gleichgesetzt wird, erscheint entsprechend die Forderung nach Gewaltverzicht unmittelbar evident. Das Liebesgebot ist zum anderen eine kategorische Forderung; entsprechend erscheint auch das Verbot der Gewaltanwendung in der

[35] So versteht *W. D. Ross* (The Right and the Good, Oxford 1930, 29) die von ihm aufgezählten ‚prima-facie-Pflichten'.

[36] Deshalb führt die Frage „Why be moral?" in die Irre; vgl. dazu *B. Schüller*, Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott, in: Gr. 59 (1978) 465–510, hier 499–504.

Aura eines kategorischen Imperativs[37]. Wie auch sonst zu beobachten[38], verwechselt man das deontologische Verständnis einer Einzelnorm mit dem kategorischen Charakter der sittlichen Forderung im ganzen. Wo es um die Bewertung von Handlungen als sittlich richtig bzw. sittlich falsch geht, ist von der sittlichen Gesinnung zu abstrahieren. Entsprechend darf auch bei der Klärung dessen, was „Gewalt" ist, nicht die egoistische Motivation hineindefiniert werden. Das sei an einem Beispiel veranschaulicht: Notwehr und Nothilfe gelten normalerweise als sittlich legitim. Für einen Egoisten könnte sich nun der glückliche Umstand ergeben, daß derjenige, gegen den er sich zu wehren berechtigt ist, sein Feind ist, dem er mit Vergnügen heimzahlt. In diesem Fall wäre Notwehr also auf der Ebene der Handlung legitim, sittlich richtig, auf der Ebene der Motivation, der Gesinnung aber verwerflich, sittlich schlecht.

2. Auch wo man bei der Erörterung des Themas „Gewalt" Fragen des sittlich richtigen Handelns, Probleme normativer Ethik anspricht, kann man das Problem der Deontologie dadurch umgehen, daß „Gewalt" von vornherein eine sittlich falsche Handlungsweise bezeichnet. So wird etwa erklärt, Gewaltlosigkeit sei kein Zweck, sondern ein Mittel; als „gewaltlose" Mittel hätten zu gelten „gerechte, friedliche Mittel . . ., die mit dem brüderlichen Leben in Einklang stehen"[39]. Wo man das Wort ‚gewaltlos' in dieser Bedeutung verwendet, ist ‚Gewalt' ein sittliches Wertungswort wie ‚Mord', ‚Lüge', ‚Diebstahl' oder ‚Ehebruch'; in diesen Wörtern ist jeweils eine bereits als sittlich falsch erkannte Handlungsweise angesprochen. Während aber bei den zum Vergleich angeführten Wertungswörtern ziemlich klar ist, welche Handlung jeweils bewertet wird (Tötung, Falschaussage, Entwendung fremden Eigentums, außerehelicher Geschlechtsverkehr), ist das im Fall von ‚Gewalt' äußerst schwierig. Da, wie schon angedeutet, im Deutschen eine Unterscheidung wie zwischen ‚force' und ‚violence' sprachlich wohl nicht möglich ist, da kein entsprechendes Wortpaar zur Verfügung steht, wird man sich über einen rein deskriptiven Begriff von ‚Gewalt' einigen müssen, bei dem die Bewertung der so bezeichneten Handlungsweise offenbleibt. Nur dann erkennt man auch die Notwendigkeit einer Begründung dieser Bewertung und der Vergewisserung über deren deontologischen oder teleologischen Charakter.

3. Man kann deontologische Normen entschärfen und das mit ihnen gegebene Problem verdecken, indem man sie nicht als unbedingt

[37] So etwa bei *Büchele* (Anm. 1) 635: „Die Grundentscheidung zur Gewaltfreiheit steht unter keiner Bedingung (‚wenn – dann'), sondern sie ist unbedingt: sie ist geleitet vom End- und Höchstziel des ‚Um-Deinetwillen', denn die Liebe liebt den andern um seiner selbst willen."

[38] Vgl. dazu *Schüller* (Anm. 26) 174f.

[39] *J.-M. Muller*, Gewaltlos. Ein Appell, Luzern/München 1971, 15.

oder unmittelbar aktuell verpflichtend ansieht. Gewaltlosigkeit gilt dann als eine Art Zielgebot oder als ideale Forderung[40]: nicht hic et nunc ist ein bedingungsloser Gewaltverzicht gefordert, vielmehr erscheint die Mahnung Jesu als Satzung einer christlichen „Kontrastgesellschaft", einer Gesellschaft ohne „Gewalt". Es käme also darauf an, Verhältnisse zu schaffen, in denen der Forderung Jesu Genüge getan werden kann, eine Gesellschaft, in der man absolute Gewaltlosigkeit realisieren könnte, ohne mit dem Liebesgebot in Konflikt zu geraten, ohne daß also jemand darunter leiden müßte. Vermutlich ist man dabei mit Martin Luther der Meinung[41]: „Wenn alle Welt aus rechten Christen, d. h. aus wahrhaft Gläubigen bestünde, so wäre kein Fürst, König oder Herr, kein Schwert und kein Recht nötig oder von Nutzen ... Wo lauter Unrechtleiden und lauter Rechttun ist, da ist kein Zank, Hader, Gericht, Richter, Strafe, Recht oder Schwert notwendig." Alle diese Formen von ‚Gewalt' wären zwar als solche prima facie sittlich falsch, in der gegenwärtigen Welt wären sie aber wegen der Realität der Sünde aktuell sittlich erlaubt; damit wäre wiederum praktisch das Problem der Deontologie beseitigt. Man kann allerdings bezweifeln, ob eine Gesellschaft von wahren Christen tatsächlich ohne Herrschaft, Gewalt und Zwang auskommt. Nicht erst der Mangel an Liebe unter den Menschen macht u. U. Gewaltanwendung notwendig; auch wo eine Gemeinschaft von selbstlosen Menschen in wichtigen ihr gemeinsames Wohl betreffenden Fragen verschiedener Meinung wäre (vgl. Kernenergie, Startbahn West), kann eine Gruppe Gewaltanwendung zur Verhinderung schlimmeren Übels für notwendig halten. Die Frage nach Anwendung von Gewalt und Zwang ergibt sich also mindestens ebenso aus der Tatsache, daß die Einsicht der Menschen, und damit die Möglichkeit, in wichtigen Fragen Übereinstimmung zu erzielen, begrenzt ist. Da man nicht alle gemeinsamen Probleme bis zur Erreichung eines Konsenses ausdiskutieren kann, muß jede Gemeinschaft Methoden entwickeln, bei bestehenden Meinungsverschiedenheiten zu einem Entschluß zu kommen; und damit ist eine Form von Herrschaft installiert[42]. Wo man eine Welt ohne Zwang will, müßten also die Menschen nicht nur allesamt von sittlicher Güte geleitet, sie müßten auch mit vollkommener Einsicht begabt sein. Die letztere Gabe aber kann der Mensch auch durch noch so große Anstrengungen nicht erwerben; insofern wird man wohl auch nicht behaupten können, Jesus Mahnungen zielten auf die Schaffung einer Gesellschaft, die eine solche Fähigkeit voraussetzt.

[40] Vgl. *Wolbert* (Anm. 1) 208–211; ausführlich *H.-J. Wilting*, Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem, Düsseldorf 1975.

[41] *M. Luther*, Von weltlicher Obrigkeit (zitiert nach der Siebenstern-Ausgabe der Calwer Luther-Ausgabe, Gütersloh 1987, 19).

[42] Vgl. dazu *O. Höffe*, Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft?, in: *ders.*, Ethik und Politik, Frankfurt 1979.

Die Überlegungen zum Problem eines deontologischen Gewaltverzichts nötigen m. E. zu folgenden Konsequenzen bezüglich der Deutung der 5. Antithese: 1. Da das Liebesgebot in der sittlichen Verkündigung Jesu grundlegend ist, müßte das deontologische Verständnis einer Weisung Jesu, das einen Widerspruch zum Liebesgebot bedeuten würde, eigens und ausdrücklich begründet werden. Man darf nicht unreflektiert von einem solchen Verständnis ausgehen. Wer sich ein solches Verständnis zu eigen macht, hätte die Beweislast zu tragen[43]. 2. Vordringlich wäre allerdings zu klären, ob in der 5. Antithese überhaupt eine Überlegung normativer Ethik vorgetragen wird, oder ob hier nur eine mögliche Konsequenz des Liebesgebotes illustriert wird. M.a.W.: es wäre zu klären, an welchen Hörer sich die Bergpredigt wendet, an denjenigen, der das Gute nur mit halbem Herzen tut, an denjenigen also, der vielleicht mit den Händen das Gute tut (Almosengeben), aber nicht mit dem Herzen (vgl. die 1., 2. und 6. Antithese), oder aber an den, der im Herzen zur Liebe entschlossen ist, aber nicht weiß, welche Taten der Liebe konkret gefordert sind. Nur im letzteren Fall ergäbe sich das Problem einer deontologischen oder teleologischen Interpretation. 3. Expliziert man die 5. Antithese als Forderung „absoluten Gewaltverzichts", wäre zu klären, was man unter Gewalt versteht. Im folgenden Abschnitt soll deswegen untersucht werden, was man im Rahmen der Interpretation der 5. Antithese sinnvoll unter ‚Gewalt' und ‚Gewaltlosigkeit' verstehen könnte.

IV. Zur Definition von ‚Gewalt' und ‚Gewaltlosigkeit'

Zunächst sei eine Definition angeführt, die dem üblichen Sprachgebrauch wohl weithin gerecht wird. W. Vossenkuhl definiert[44]: „Gewalt ist ein Handeln, das menschliches Leben unmittelbar verletzt, bedroht oder mittelbar gefährdet. Die potentielle oder aktuelle Überlegenheit der Gewaltmittel wird zur Durchsetzung bestimmter Zwecke

---

[43] Im Rahmen der Bergpredigt stellt sich das Problem der Deontologie ernsthaft nur bei der Deutung der 3., 4. und 5. Antithese. Im Fall der 3. Antithese (Ehescheidung) geht nun allerdings die kirchliche Tradition von einem deontologischen Verständnis aus; insofern eine solche Deutung zunächst einmal verbindlich ist, läge hier die Beweislast bei dem, der die deontologische Deutung bestreitet. Im Fall der 4. Antithese (Schwurverbot) vertreten nur wenige Christen ein deontologisches Verständnis, obwohl durch die Verweigerung jeden Eides kaum negative Folgen für die Mitmenschen sich ergeben. Hier wäre ‚Radikalität' gefahrlos zu praktizieren; aber gerade deswegen wirkte sie vermutlich auch nicht besonders heroisch. Bezüglich der 4. Antithese haben wir vermutlich den Eindruck, den Sinn dieser Weisung noch nicht recht verstanden zu haben. Was ist daran so schlimm, Gott zum Zeugen dafür anzurufen, daß man die Wahrheit sagt. Das tut im AT Ijob, im NT Paulus wiederholt (Röm 1,9; 9,1; 2 Kor 1,23; Phil 1,8).

[44] *W. Vossenkuhl*, „Gewalt", in: O. Höffe (Hg.), Lexikon der Ethik, München 1977, 81–83, hier 81.

in vorbedachter und vorsätzlicher Weise eingesetzt. Diese Gewalt hebt bestehende Rechtsverhältnisse auf." Drei Gesichtspunkte scheinen mir in dieser Definition wichtig für die Charakterisierung von ‚Gewalt': (1) Die Verletzung oder Bedrohung der physischen Integrität des Menschen. (2) Der Versuch, damit eigene Absichten durchzusetzen und Widerstand auszuschalten. (3) Die fehlende rechtliche Legitimation (ein Kriterium, das nicht auf die sogenannte öffentliche Gewalt zutrifft).

Dieser Definition sei zum Vergleich eine andere gegenübergestellt; unter ‚Gewalt' versteht V. Zsifkovits[45]: „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, und zwar bei Verzicht auf jede aktive Mitwirkung des Gegners und unter Anwendung von Zwang". Zsifkovits scheint damit ‚Gewalt' nicht auf physische Gewalt zu beschränken; er spricht ausdrücklich vom „physischen und psychischen Zugriff"[46] gegen die Person. Zunächst steht es nun jedem frei, zu definieren, wie er es für richtig hält, wenn nur seine Definition selbst klar und verständlich ist. Wo die Definition Grundlage für eine sittliche Beurteilung sein soll, ist es freilich angebracht, die Elemente einer Handlungsweise in der Definition herauszustellen, die für ein sittliches Urteil relevant sind, die, moralisch gesehen, einen Unterschied ausmachen. So legt die Definition von W. Vossenkuhl nahe, die ethische Problematik liege vor allem in der physischen Schädigung oder Bedrohung, bei V. Zsifkovits scheint eher das Zwangsmoment problematisch zu sein. Tatsächlich gibt es ja neben der physischen Schädigung oder Bedrohung noch andere Mittel, jemanden zu etwas zu zwingen. Man kann durch Streik die wirtschaftliche Existenz eines Unternehmers, durch Aufdeckung der Fehler eines Mitmenschen dessen Reputation oder gar seine berufliche Stellung gefährden. Gibt es aber einen Grund, unter ‚Gewalt' nur den Zwang mittels eines physischen Übels zu verstehen. W. Vossenkuhl gibt dazu selbst einen Hinweis[47]: „Handlungen unter Zwang können aus eigener Entscheidung oder durch Überzeugung freiwillig sein. Erst wenn die Willensfreiheit des einzelnen behindert oder aufgehoben ist, wird Zwang zur Gewalt." Hier ist in der Tat ein wichtiger Gesichtspunkt angedeutet: durch Verletzung, Tötung, Fesselung, Verhaftung wird ein Mensch daran gehindert, bestimmte Vorhaben in die Tat umzusetzen; er ist in einer *Handlungsfreiheit* eingeschränkt (das dürfte Vossenkuhl mit ‚Willensfreiheit' meinen). (Allerdings gilt das erst, wo ein entsprechendes Übel tatsächlich zugefügt, nicht schon da, wo es angedroht wird; insofern müßte Vossen-

[45] *V. Zsifkovits*, „Gewalt", in: A. Klose/W. Mantl/V. Zsifkovits (Hg.), Katholisches Soziallexikon, Innsbruck/Graz ²1980, 955–960, hier 956.
[46] Ebd.
[47] *Vossenkuhl*, 82.

kuhl eigentlich die Bedrohung oder Gefährdung menschlichen Lebens aus der Definition von ‚Gewalt' herausnehmen).

In traditionellen moraltheologischen und -philosophischen Handbüchern wird denn auch das Problem Gewalt (vis, violentia) unter dem Thema „de hostibus voluntarii" oder „Die Hindernisse der Freiwilligkeit" behandelt[48]. Schon Aristoteles[49] betont, wo das bewegende Prinzip einer Handlung *von außen* her eingreife, handle der Mensch nicht freiwillig. Das sei das Kennzeichen der Gewalt (βία), daß die handelnde oder leidende Person in keiner Weise mitwirke. Wo dagegen jemand aus Furcht handle, d. h. aus Sorge um noch größeres Unheil, handle er nicht in striktem Sinne unfreiwillig. Der Unterschied zwischen so verstandener Gewalt und anderen Formen von Zwang scheint vor allem für den relevant zu sein, dem solches widerfährt, für das Opfer von ‚Gewalt'. Für die aus der Gewalt im physischen Sinne resultierende Handlung oder Unterlassung ist er nicht moralisch verantwortlich, da die Freiwilligkeit nicht gegeben ist. Für den, der ein Vorhaben gegen den Widerstand anderer durchführen will, für den also, der ‚Gewalt' anwendet, dürfte aber dieser Unterschied nicht in derselben Weise relevant sein. Zweifellos ist der Eingriff in die Handlungsfreiheit mittels physischer Schädigung oder Einschränkung der Bewegungsfreiheit schwerwiegender als die bloße Androhung eines Übels, das Erzeugen von Furcht, weil er eine fundamentale, möglicherweise bleibende Schädigung bedeutet[50]: die Kernfrage normativer Ethik scheint in diesem Fall aber doch zu sein, ob, und wenn ja, wann ich einem andern Menschen ein Übel zufügen oder androhen darf, um mein Vorhaben gegen seinen Willen durchzusetzen. Das gilt gerade auch, wo es um das rechte Verständnis der 5. Antithese geht. Versteht man sie als Forderung absoluter Gewaltlosigkeit, ist zunächst nicht einzusehen, weshalb solch eine Forderung auf physische Gewalt zu beschränken wäre[51], warum die Mahnung, dem Bösen nicht zu widerstehen (Mt 5,39), nur für physischen Wi-

[48] Vgl. etwa *F. A. Göpfert,* Moraltheologie I, Paderborn 1897, 116f; *D. M. Prümmer,* Manuale theologiae moralis I, Freiburg ^{3}1923, 47f.

[49] Aristoteles, Nikomachische Ethik III,1 (= 1109b 30–1110b 16); Vgl. auch *Th. Hobbes,* Leviathan, Kap. 21.

[50] *Vossenkuhl* 82, scheint in diesem Sinn zwischen ‚Gewalt' und ‚Zwang' zu unterscheiden: „Erst wenn die Willensfreiheit des einzelnen behindert oder aufgehoben ist, wird Zwang zur Gewalt." Anders ist die Terminologie von *V. Cathrein* (Moralphilosophie I, Leipzig ^{6}1924, 102): „Unter *Zwang* verstehen wir die jemand von außen angetane physische Gewalt."

[51] Der Wortlaut der 5. Antithese legt eine solche Beschränkung höchstens am Anfang nahe („Wenn dich jemand auf die rechte Backe schlägt. . . Mt 5,38). In anderem Kontext kann es durchaus sinnvoll sein, mit ‚Gewalt' physische Gewalt zu bezeichnen. Spricht man etwa vom ‚Gewaltmonopol' des Staates, weist man darauf hin, nur der Staat dürfe legitimerweise die Handlungs- und Bewegungsfreiheit eines Bürgers oder dessen Eigentum antasten. Strafe gibt es auch innerhalb der Kirche, sie wäre aber in diesem Sinn keine ‚Gewalt'.

derstand gelten soll. Die Forderung, selbst auf den einem rechtlich zustehenden Mantel zu verzichten (Mt 5,40), bedeutet sogar einen Verzicht auf die Geltendmachung eines Rechtsanspruchs. E. Schweizer spricht in seinem Kommentar dann auch vom „Verzicht auf jeden Widerstand“[52]. Was das etwa in der Praxis bedeutet, hat Max Weber deutlich herausgestellt: „Wer nach der Ethik des Evangeliums handeln will, der enthalte sich der Streiks – denn sie sind: Zwang – und gehe in die gelben Gewerkschaften. Er rede aber vor allen Dingen nicht von ‚Revolution‘. Denn jene Ethik will doch wohl nicht lehren: daß gerade der Bürgerkrieg der einzig legitime Krieg sei.“[53]

Vermutlich wird heute kaum jemand die Meinung vertreten, Streik und Wahrnehmung von Rechten seien durch die 5. Antithese prinzipiell verboten. Streik gilt als eine Form gewaltlosen Handelns; wo man sein Recht einklagen kann, braucht man nicht selbst Gewalt anzuwenden[54]. Die Forderung nach Gewaltlosigkeit als Verzicht auf physische Gewalt zu interpretieren, erscheint somit vernünftig, um der Liebe willen geradezu unabdingbar. Wo man in der 5. Antithese eine Forderung nach unbedingter Gewaltlosigkeit sieht, bedeutet die Reduktion dieser Forderung auf physische Gewalt allerdings eine restriktive Auslegung einer deontologischen Norm. Gewalt (im Fall anderer deontologischer Normen: Wiederverheiratung, Eid, Falschaussage, Tötung) gilt als eine in sich sittlich illegitime Handlungsweise. Die Konsequenzen der Befolgung einer solchen Norm hängen dann sehr davon ab, was konkret unter Gewalt (Ehe, Falschaussage, Tötung) zu verstehen ist. Wie aus einem deontologischen Tötungsverbot das Sterbenlassen, die Tötung eines Schuldigen und die indirekte Tötung herausgenommen werden, so bestimmte Formen von Zwang aus dem Verbot von Gewaltanwendung. Diejenigen, die die 5. Antithese so interpretieren, geben sich über diese restriktive Auslegung meist nicht Rechenschaft, obwohl sie sich etwa durch Max Weber darauf hinweisen lassen könnten. Da sie aber den deontologischen Charak-

---

[52] *E. Schweizer,* Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1973, 79.

[53] *Weber,* (Anm. 28) 539. Wem es wie *G. Sorel* um eine Apologie der Gewalt geht, der wird den Streik als Form von Gewalt interpretieren. Sorel schreibt (Über die Gewalt, Frankfurt 1969, 339): „In den Streiks bekräftigt das Proletariat sein Dasein. Ich kann mich nicht dazu verstehen, die Streiks als etwas ähnliches anzusehen, wie einen zeitweiligen Abbruch der Handelsbeziehungen zwischen einem Krämer und dessen Backpflaumenlieferanten aus Anlaß einer Preisdifferenz. Der Streik ist eine Erscheinung des *Krieges;* und wer sagt, das (!) die Gewalt ein Zwischenfall sei, der bestimmt sei, aus den Streiks zu verschwinden, macht sich mithin einer schweren Lüge schuldig.“ Wer dagegen für Gewaltlosigkeit plädiert, wird Streik als Form gewaltlosen Handelns hinstellen.

[54] Der frühere amerikanische UNO-Botschafter Andrew Young wurde in einem Fernsehinterview gefragt, warum er als Jünger M. Luther Kings nicht auch seinen afrikanischen Freunden Gewaltlosigkeit empfehle. Er wies in der Antwort darauf hin, die Schwarzen in den USA hätten anders als die in Rhodesien und Südafrika für ihre Rechte vor Gericht kämpfen können.

ter ihrer Auslegung der 5. Antithese nicht als solchen reflektiert haben, bleibt ihnen auch das Phänomen der restriktiven Auslegung verborgen. Ganz allgemein schenken Deontologen dem Phänomen der restriktiven Auslegung wenig Beachtung, vermutlich weil deontologische Normen auf sie den Eindruck von Radikalität, von sittlichem Ernst machen, ein Eindruck, der durch die Wahrnehmung der restriktiven Interpretation abgeschwächt wird[55].

Wo man sich mit der ethischen Problematik der Gewaltanwendung befaßt, dürfte es demnach angebracht sein, zunächst der Definition von *V. Zsifkovits* zu folgen, die Anwendung von physischer Gewalt somit als einen Sonderfall dieses allgemeineren Problems zu sehen. Allerdings wäre zu überlegen, ob man die Bestimmung „unter Anwendung von Zwang" nicht lieber ändern sollte. Unter ‚Gewalt' sei also hier verstanden „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, wobei man auf jede aktive Mitwirkung des *andern* verzichtet und *ihm ein Übel androht oder zufügt.*" Diese Änderung scheint mir aus folgenden drei Gründen angebracht: 1. Ein Phänomen wie Hypnose wird man vermutlich nicht als Gewalt bezeichnen; daß der Mensch in diesem Zustand seiner selbst nicht mächtig ist, beruht nicht auf einem zugefügten Übel.[56] 2. Gerade die öffentliche Gewalt kann den eigenen Willen gegen Widerstreben durchsetzen. Normalerweise sind die Bürger eines Staates damit einverstanden, daß die Autorität des Staates mit dieser Gewalt ausgestattet ist. Sie sind im allgemeinen (wenn auch nicht in jedem einzelnen Fall) damit einverstanden, daß von dieser Gewalt gegenüber Gesetzesübertretungen Gebrauch gemacht wird. Je mehr aber die Bürger mit dem in ihrem Gemeinwesen gültigen System von Sanktionen einverstanden sind, desto weniger werden sie selbst von diesen Sanktionen betroffen sein, desto mehr verliert das System seinen Zwangscharakter. Die öffentliche Gewalt ist dann am wirksamsten, wenn sie nicht in Aktion zu treten, nicht zu zwingen braucht. Wo man in der Definition nicht von Zwang, sondern von Androhung bzw. Zufügung eines Übels, nicht vom Gegner, sondern schlicht vom andern redet, ist auch das, was man öffentliche Gewalt nennt, durch die Definition miterfaßt, man braucht also nicht

[55] Vgl. dazu *Schüller* (Anm. 26) 177–199.

[56] Vgl. den sehr ausgedehnten Gewaltbegriff bei *R. Spaemann*, Moral und Gewalt, in: M. Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie I, Freiburg 1972, 215–241. Spaemann versteht unter ‚Gewalt' „eine bestimmte Art der Einwirkung von Menschen auf Menschen mit dem Ziel, bei diesen bestimmte Handlungen oder Unterlassungen zu bewirken" (216); er nennt dann drei Arten solcher Einwirkung: physische Einwirkung, rhetorische Rede, gesellschaftliche Macht. Anders, aber auch sehr weit definiert *Galtung* (Anm. 3) 9: „Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflußt werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung."

zweierlei Gewalt zu unterscheiden. 3. Bei der Anwendung von Zwang dürfte ethisch äußerst relevant die Frage sein, ob der, der zwingen will, dem Widerstrebenden ein Übel zufügt oder sich selbst. Die oben genannte modifizierte Definition von ‚Gewalt' würde nur das erstere beinhalten.

Damit wäre auch ein Kriterium für eine mögliche (rein deskriptive) Unterscheidung zwischen ‚Gewalt' und ‚Gewaltlosigkeit' gewonnen. ‚Gewaltlosigkeit' wäre dann nicht die rein passive Hinnahme eines Übels, sondern eine Art Zwang, eine Form von Widerstand[57]. Durch diesen Widerstand wird ein anderer dazu gezwungen, bei der Durchführung seines Vorhabens mehr Übel, mehr Schaden anzurichten, als er eigentlich vorgesehen hat oder als er glaubt verantworten zu können[58]. Eine solche Handlungsweise dürfte auch in der 5. Antithese angesprochen sein: der Angegriffene soll den entehrenden Schlag (mit dem Handrücken) auf die recht Wange nicht einfach hinnehmen, sondern dem Angreifer auch noch die andere hinhalten. Das Böse wird nicht einfach hingenommen, eine bestimmte Reaktion darauf ist gefordert. Aber was ist der Sinn dieser Forderung? Warum wird dem Christen ein solches Verhalten zugemutet? Ist anzunehmen, Jesus halte Gewaltlosigkeit in diesem Sinne wenigstens prima facie für sittlich richtig?

V. Gewaltlosigkeit mit Berufung auf die Bergpredigt

Zur Beantwortung der Frage, ob gewaltloses Handeln im allgemeinen das sittlich richtige Verhalten, die „christliche Alternative" sei, müßte man sich über den Grund einer solchen Forderung vergewissern. Im Rahmen der 5. Antithese selbst findet sich keine explizite Begründung der einzelnen Weisungen; insofern liegt hier zweifellos paränetische Rede vor; dennoch muß es einen impliziten Grund für diese Weisungen geben. Wie angedeutet, darf man nicht als Begründung anführen, man dürfe eben auf Böses nicht mit Bösem, auf Haß nicht mit Haß, auf Feindschaft nicht mit Feindschaft anworten. Diese Forderung ist Inhalt der 6. Antithese; sie ergibt sich aus dem Wesen von Moralität, aus der Forderung, den anderen *um seiner selbst willen* zu lieben. Auf Sünde mit Sünde zu antworten aber ist etwas anderes, als durch Zufügung eines Übels weitere zu verhindern; letzteres kann durchaus eine Tat der Liebe sein. Aber wieso kann es eine Forderung

[57] So verstandene Gewaltlosigkeit wäre etwas anderes als passiver Widerstand; durch Unterlassungen dieser Art (Streik, Boykott) will ich in erster Linie den Gegner schädigen. Gewaltlosigkeit, wie sie oben definiert ist, würde demgegenüber bewußt den Schaden für den Handelnden selbst intendieren bzw. in Kauf nehmen.

[58] So stellt sich etwa in *Beethovens* „Fidelio" die Titelfigur, deren wahre Identität bis dahin nicht bekannt ist, vor ihren Mann, der ermordet werden soll, mit dem Ruf „Töt' erst sein Weib!"

der Liebe sein, gewaltlosem Handeln den Vorzug zu geben? Läßt sich auf Grund einer teleologischen Überlegung Gewaltlosigkeit als das prima facie Gebotene ausmachen? Wenn ein solches Gebot zu Recht bestünde, wäre Gewaltlosigkeit nicht einfach Sache meines eigenen heroischen Entschlusses; die Mitmenschen bzw. Mitchristen könnten sogar von mir erwarten, daß ich Übel auch da ertrage, wo ich meine, daß mir Unrecht getan wird. Natürlich bedeutet meine Bereitschaft, auf meinem Recht nicht zu bestehen, keinen Freibrief für andere, mir Unrecht zu tun. Aber wo andere der Meinung wären, es würde vielen zum Segen gereichen, wenn ich ein bestimmtes Übel auf mich nähme, könnten sie diese Bereitschaft einfordern.

Für den politischen Bereich können einem die Konsequenzen solcher Gewaltlosigkeit an einem Prozeß aus der Stalin-Ära deutlich werden, über den A. Solschenizyn in seinem „Archipel GULAG" berichtet[59]. M. P. Jakubowitsch, früherer Menschewik, wird verdächtigt, Mitglied eines angeblich existierenden „Menschewistischen Unionsbüros" zu sein, und deshalb wegen konterrevolutionärer Umtriebe angeklagt. Der Ankläger Krylenko, der ihn persönlich gut kennt und weiß, daß er inzwischen treuer Bolschewik ist, sagt ihm:

„Michail Petrowitsch, lassen Sie es mich geradeheraus sagen: In meinen Augen sind Sie ein Kommunist . . . *Ich zweifle nicht an Ihrer Unschuld. Doch es ist unser beider Parteipflicht, diesen Prozeß durchzuführen* . . . Ich bitte Sie, der Untersuchung in jeder Weise zu helfen, entgegenzukommen. Und wenn es bei Gericht unvorhergesehene Komplikationen geben sollte, werde ich den Vorsitzenden bitten, Ihnen das Wort zu erteilen."

Solschenizyn berichtet weiter: „Und Jakubowitsch versprach es. Versprach es im Bewußtsein einer zu erfüllenden Pflicht". Und obwohl er zu allem bereit war, wurde er in der Untersuchungshaft so behandelt, als wäre er es nicht. Die mögliche Konsequenz einer großherzig praktizierten Gewaltlosigkeit könnte also heißen: Terror im Namen der Moral.

Zur Vermeidung dieser Konsequenz müßte man genauer umschreiben, wann es von einem teleologischen Standpunkt aus sinnvoll wäre, Gewaltlosigkeit nach den Weisungen der 5. Antithese zu praktizieren. Abgesehen davon, daß sie vielfach das kleinere Übel bedeutet (auch ein Übel, das ich mir zufügen lasse, ist schließlich zu rechtfertigen), hat sie folgende positive Bedeutung: 1. Indem ich ein mir zugefügtes Unrecht nicht vergelte, ja dem Gegner meine Bereitschaft andeute, noch mehr Übel in Kauf zu nehmen, ergeht an den anderen ein Appell, von seiner Feindschaft, seiner Bosheit umzukehren, ich sammle – biblisch gesprochen – feurige Kohlen auf sein Haupt (Röm 12,20).

---

[59] *A. Solschenizyn*, Der Archipel GULAG, 1. Teil 10. Kapitel (zitiert nach der rororo-Ausgabe, Reinbek 1978, 372). – Auf diese Stelle wurde ich aufmerksam durch *I. Primorac*, Utilitarianism and Self-Sacrifice of the Innocent: Analysis 38 (1978) 194–199, hier 196. Primorac benutzt dies Beispiel als Argument gegen eine teleologische Straftheorie (Strafe als Abschreckung); darin kann ich ihm nicht folgen.

Gewaltloses Handeln ist somit Mahnung zur Umkehr, ein Stück existentieller Paränese. In der 5. Antithese scheint diese Situation vorausgesetzt: der andere handelt aus Bosheit, ist im Unrecht und weiß darum. Der entehrende Schlag (mit dem Handrücken) auf die rechte Wange ist ein Zeichen bösen Willens. Indem ich nicht meinerseits ein Übel zufüge, gebe ich ein Zeichen von Wohlwollen, von Selbstlosigkeit. Dieses Zeichen kann selbst da sinnvoll sein, wo der andere auf das Zeichen der Liebe nicht reagiert. Die von Jesus geforderte Reaktion der Liebe trägt als Ausdruckshandlung, als Verleiblichung einer inneren Einstellung der Solidarität auch mit dem Übeltäter ihren Sinn in sich selbst. Dennoch wird eine solche Ausdruckshandlung da eher zu vollziehen sein, wo sie von dem Übeltäter oder von andern Menschen verstanden wird[60]. 2. Derjenige, der mir Unrecht tut, kann aber nun seinerseits überzeugt sein, er sei im Recht. Diese Möglichkeit scheint in der 5. Antithese nicht angesprochen zu sein.

Dennoch wäre zu fragen, ob im letzteren Fall gewaltloses Vorgehen sinnvoll sein kann. Dafür ein Beispiel: Ein Moslem bekehrt sich zum Christentum. Ein Verwandter sucht ihn auf, um ihn zu töten. Der Bedrohte wehrt sich nicht, er ist bereit zu sterben; sein Verwandter aber, der auf Gegenwehr gefaßt war, bringt es nicht fertig, ihn zu töten. Was ist hier geschehen? Man könnte zunächst meinen, hier sei die schon genannte Angriffshemmung gegen einen Wehrlosen wirksam geworden. Aber noch ein anderer Faktor dürfte zu beachten sein. Warum will denn der Moslem seinen vom Islam abgefallenen Verwandten töten? Er sieht dessen Handeln als Verrat an und setzt damit voraus, der andere sei aus eigensüchtigen, aus opportunistischen Gründen Christ geworden. Er kann sich vermutlich nicht vorstellen, daß jemand aus lauteren Gründen vom wahren Glauben abfällt[61]. Dadurch aber, daß der Bedrohte bereit ist, für seine Entscheidung den Tod hinzunehmen, zeigt er, daß er aus selbstlosen Motiven, aus Gewissensgründen Christ geworden ist. Den Tod aber hätte er nur verdient, wenn er aus unlauteren Motiven vom Islam abgefallen wäre[62].

Wo jemand in seinem Handeln von der Überzeugung seiner Umwelt, seines Vorgesetzten, seiner Angehörigen abweicht, wenn er et-

---

[60] Wo solche Ausdruckshandlung nicht verstanden wird, kann sie ein Zeichen äußerster Solidarität mit dem Sünder sein, auf dessen Bekehrung man vergeblich gehofft hat. *N. Kazantzakis* hat das an der Figur des Hirten Manolios in seinem Roman „Griechische Passion" (ὁ Χριστὸς ξανασταυρώνεται) eindrucksvoll literarisch deutlich gemacht.

[61] Vgl. *A. Khoury*, Toleranz im Islam, München/Mainz 1980, 110–115. Vgl. ähnlich *Thomas v. Aquin:* „accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptatam est necessitatis" (S. Th. IIa IIae, qu. 10, art. 8 ad 3).

[62] Hier sei einmal vorausgesetzt, daß der Moslem im Sinn einer absoluten (deontologischen) Straftheorie (Strafe als Vergeltung) denkt.

wa die Konfession oder Religion wechselt, wenn er den Wehrdienst verweigert, sind die andern leicht geneigt, ihm unmoralische Motive zu unterstellen, Opportunismus, Feigheit, Drückebergerei usw. Dem, der so handelt, bleibt nur übrig, sich auf sein Gewissen zu berufen, zu beteuern, er habe aus lauteren Motiven so entschieden. Wo jemand bereit ist, für sein Handeln Nachteile oder sogar den Tod in Kauf zu nehmen, wo er sich nicht wehrt, unterstreicht er, daß die Berufung auf das Gewissen kein leeres Gerede ist. Gewaltloses Handeln kann somit eine non-verbale Form dieser Berufung auf das Gewissen sein.

Sofern man durch Gewaltlosigkeit nur seine lautere Gesinnung demonstrieren will, ist sie unproblematisch. Gewaltlosigkeit bedeutet aber auch moralischen Druck auf den Gegner; dieser Druck ist aber nur wirksam, wenn der Gegner ein halbwegs anständiger Mensch ist, Skrupel hat oder mindestens auf seinen guten Ruf bedacht sein muß[63]. Von dieser Kehrseite des moralischen Drucks her ist nun Gewaltlosigkeit nicht so unproblematisch, wie sie zunächst erscheint. Durch gewaltloses Vorgehen kann man einen andern in tiefe Gewissenskonflikte stürzen, gerade wenn dieser andere es subjektiv ehrlich meint. Man darf einen andern nicht leichthin vor die Alternative stellen: entweder du verzichtest auf die Durchführung deines Vorhabens oder du mußt mich töten. Gewaltlosigkeit ist aus sich noch nicht legitim, sie muß durch ein legitimes Ziel gerechtfertigt werden[64]. Über die Ziele und über die ethische Problematik gewaltlosen Handelns spricht sich die 5. Antithese nun zweifellos nicht aus. Es ist auch wohl nicht die Absicht dieser Mahnung Jesu, darüber zu orientieren, wann gewaltloses Handeln, wann Rechtsverzicht angebracht wäre. Aber worum geht es dann in der 5. Antithese? Offenbar doch darum, daß man die Alternative zur Gewaltanwendung, zum Bestehen auf seinem Recht in Betracht zieht. Wir sind als Menschen alle geneigt, auf unserm Recht zu bestehen und erlittenes Unrecht heimzuzahlen; nur so scheint die Welt in Ordnung zu sein. Die Mahnungen der 5. Antithese zeigen nun paradigmatisch, wie weit die Liebe zu gehen bereit sein muß[65]. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir auf unserm Recht bestehen, wird somit in Frage gestellt; insofern kann man durchaus von einer „christlichen Alternative" reden. Man darf dabei aber nicht ver-

[63] Vgl. *A. Solchenizyns* Bemerkungen über die Wirksamkeit des Hungerstreiks, aaO. 427–434 (1. Teil 12. Kapitel).

[64] Auch die Berufung auf das Gewissen ist nur da angebracht, wo etwas auf dem Spiel steht, wo es um eine wichtige Sache geht. Diese Berufung hat heute für viele einen heroischen Anstrich. Wo aber viele von dieser Möglichkeit Gebrauch machen, wird das Zusammenleben nicht gerade leichter. Auseinandersetzungen, die aus moralischen Gründen ausgetragen werden, können, auch wenn sie gewaltlos verlaufen, das Zusammenleben der Menschen sehr beeinträchtigen.

[65] Vgl. zu dieser Deutung *H. J. Wilting*, Ethisches Handeln – Handeln aus Glauben. Der Beitrag der Bergpredigt: Religionspädagogische Beiträge 8 (1981) 62–75, bes. 70–74.

gessen, daß es sich hier um Paränese handelt; d.h. um Mahnung zum Guten, zur Liebe, und um Illustration dessen, welche Taten diese Liebe fordern könnte. Wann solche Taten aktuell gefordert, sittlich richtig sind, bleibt offen; nur die Bereitschaft dazu ist immer von der Liebe gefordert. Ein Verständnis dieser Mahnungen als deontologische Norm würde dagegen in der Konsequenz – wie gezeigt – das Liebesgebot zum Teil außer Kraft setzen.

VI. Die 5. Antithese und die Politik

Wie schon angedeutet, bemängelt man heute vielfach, man habe die Mahnungen der 5. Antithese, wenn überhaupt, nur im privaten Bereich ernst genommen, nicht für den Bereich der Politik[66]. Dieser Vorwurf wäre berechtigt, wenn man der Forderung Jesu von vornherein jede Gültigkeit für den politischen Bereich abspräche. Anders wäre die Sache, wenn es ernsthafte Gründe gäbe, mit der Anwendung der Weisungen der 5. Antithese auf den öffentlichen Bereich vorsichtig zu sein. Ob es solche Gründe gibt, sei abschließend noch kurz bedacht.

Wenn man, wie hier vorgeschlagen, unter Gewaltlosigkeit die Bereitschaft versteht, bei der Verhinderung der Vorhaben anderer selbst bestimmte Übel in Kauf zu nehmen, dann ist eine solche Haltung verhältnismäßig unproblematisch, solange man nur selbst der Leidtragende ist. Ein gewaltlos handelnder Politiker müßte dagegen auch sofort seinen Landsleuten ohne deren ausdrückliche Zustimmung Übel zumuten. Solche Gewaltlosigkeit wäre für einen Politiker besonders problematisch, wenn er die Forderung der Gewaltlosigkeit gesinnungsethisch (deontologisch) verstünde. Er würde aus seiner Überzeugung heraus sich in manchen Handlungen nicht vom Wohl seines Landes, vom Wohl der Völker bestimmen lassen, sondern nach dem Grundsatz handeln: „Fiat iustitia, pereat mundus". Aus diesem Grunde meint Max Weber, als Privatmann, wenn man also nur selbst dafür zahlen müsse, dürfe man Gesinnungsethiker sein, nicht dagegen als Politiker: der Politiker sei für die Folgen seines Handelns verantwortlich[67]. Weniger problematisch scheint die Sache zu sein, wenn man die Gewaltlosigkeit teleologisch beurteilt. Wie gezeigt, kann man durchaus teleologische Gesichtspunkte für gewaltloses Handeln anführen. Gelten diese Gesichtspunkte nun auch für das Handeln des Politikers?

Auch bei teleologischer Beurteilung bleibt zu bedenken, daß es einen Unterschied ausmacht, ob jemand ein Übel freiwillig auf sich nimmt oder gezwungen. Ein Politiker müßte in jeder Güterabwägung

[66] Vgl. Anm. 5.
[67] Vgl. *Weber* (Anm. 28) 546f.

berücksichtigen: ein Übel, das er anderen ohne deren ausdrückliche Einwilligung zumutet, wiegt schwerer als ein Übel, das jemand aus freien Stücken auf sich nimmt. Gewaltlosigkeit, so wurde gesagt, kann als Appell zur Bekehrung oder als Beteuerung der eigenen Lauterkeit verstanden werden. Ist das im politischen Bereich möglich? Zunächst gilt: Kollektive, Nationen als ganze haben kein Gewissen. Träger der sittlichen Verantwortung ist immer der einzelne, auch wenn er diese Verantwortung trägt für andere. Ein Appell an viele ist zweifellos schwieriger als ein Appell an einen einzigen, zumal es bei einem Kollektiv noch schwerer auszumachen ist, ob es im Grunde von seinem Unrecht weiß oder sich im Recht glaubt.

Gewaltlosigkeit ist wesentlich als Ausdruckshandlung zu verstehen, als äußere Manifestation einer inneren Einstellung. Wieweit hat aber das Handeln einer Gruppe, einer Nation Ausdruckscharakter? Man stelle sich vor, die Bewohner der Insel Melos hätten gegenüber der Erpressung Athens auf Widerstand verzichtet. In der Schilderung des Thukydides[68] versuchen die Athener erst gar nicht, ihrem Handeln den Anschein von Rechtmäßigkeit zu geben. Kann man sich in dieser Situation gewaltloses Handeln als Appell zur Bekehrung vorstellen[69]? Das scheint schwer möglich. Ähnliche Probleme ergeben sich, wo man gewaltloses Handeln als existentiellen Verweis auf das eigene Gewissen herausstreicht, auf die lautere Absicht. Auf sein Gewissen kann eigentlich nur der einzelne unvertretbar verweisen.

Zur Prüfung der Frage des Ausdruckscharakters kollektiver Gewaltlosigkeit und auch der positiven Folgen solchen Handelns müßte eigentlich eine Art Phänomenologie gewaltlosen Handelns vorliegen; insofern kann diese Frage hier nicht sorgfältig geprüft werden. Es sei aber darauf hingewiesen, daß Gandhi offenbar in seinem Vorgehen eine Art Ausdruckshandlung gesehen hat; folgende Äußerung legt das nahe[70]:

> „Ich weiß, daß ich bei meinem Unternehmen der Gewaltlosigkeit ein Risiko eingehe, das man ‚verrückt' nennen kann ... Die Bekehrung einer Nation, die bewußt oder unbewußt eine andere Nation ausgeraubt hat ... ist jedes Risiko wert. Ich verwende mit Absicht das Wort ‚Bekehrung'. Mein Ehrgeiz ist nichts weniger, als das englische Volk durch Gewaltlosigkeit zu bekehren und es so dazu zu bringen, einzusehen, welches Unrecht es Indien angetan hat."

Neben dem Appell zur Bekehrung ist bei Gandhi vielleicht noch ein anderes Motiv wirksam; er sagt[71]: „Wenn ich für das englische Volk die gleiche Liebe habe, wie für mein eigenes, dann wird das nicht lange verborgen bleiben." Dadurch, daß er den Engländern kein Übel

---

[68] *Thukydides,* Geschichte des Peloponnesischen Krieges, V 84–116.

[69] In solchen Situationen kann u. U. gewaltsamer Widerstand, auch wenn er aussichtslos ist, mehr Eindruck machen; man denke etwa an den Aufstand der Juden im Warschauer Ghetto.

[70] *M. Gandhi,* Freiheit ohne Gewalt (Hg. v. K. Klostermeier), Köln 1968, 167f.

[71] Ebd. 168.

zufügt, bezeugt Gandhi ihnen sein Wohlwollen, schwört somit sichtbar jedem ethischen Partikularismus ab, der sich nur seinem eigenen Volk verpflichtet weiß. Wieweit Gandhis ‚gewaltloses' Vorgehen auch nach unserer Definition in jedem Fall so zu bezeichnen wäre, ist in diesem Zusammenhang nicht so wichtig. Entscheidender wäre die Frage, ob die Engländer die in Gandhis Vorgehen an sie gerichtete Botschaft auch so verstanden haben, oder ob sie schließlich eher vor moralischem und politischem Druck kapituliert haben. Wenn ja, würde sich hier auch die Problematik mancher Form ‚gewaltlosen' Handelns zeigen: Man nützt sozusagen die Anständigkeit seines Gegners aus. Gewaltlosigkeit ist – das darf man nicht vergessen – gegenüber der Gewalt nur das kleinere Übel.

Es ist also – zusammenfassend gesagt – nicht leicht, gewaltloses Handeln im Sinn der 5. Antithese im Rahmen politischen Handelns so zu praktizieren, daß der damit intendierte Sinn erreicht wird. Diese Feststellung, im Bereich politischen Handelns seien die Bedingungen für Gewaltlosigkeit schwieriger, bedeutet durchaus nicht, die prinzipielle Gültigkeit der Bergpredigt auch für diesen Bereich zu bestreiten. Zwar mahnt die Bergpredigt anhand verschiedener Beispiele zur sittlichen Gesinnung, deren Ausbildung Sache des einzelnen ist. Dennoch gibt es auch im Bereich der Politik Verhaltensweisen, die mit dieser Gesinnung unvereinbar sind. Die 6. Antithese gebietet, den Feind zu lieben, verbietet, einem andern bloß deswegen Böses zu tun, weil er mein Feind ist. Feindschaft ist kein Grund, einem andern die Liebe zu verweigern, die ich ihm um seiner selbst willen schulde. Was über den persönlichen Feind (ἐχθρός, inimicus) gesagt ist, gilt – mutatis mutandis – auch für den kollektiven (πολέμιος, hostis). Von der 6. Antithese her verbietet es sich auch in der Politik, Freund und Feind mit zweierlei Maß zu messen, dem Feind etwa bloß deswegen heimzuzahlen, weil er Feind ist, nur die Verbrechen der Besiegten zu verurteilen und nicht die der Sieger. Tatsächlich ist man dagegen in der Geschichte meist nach der Devise verfahren „Vae Victis" (Wehe den Besiegten). Die Frage ist also nicht, ob sich aus der Bergpredigt überhaupt Konsequenzen für das politische Handeln ergeben; schon gar nicht gibt es eine doppelte Moral. Die Frage ist vielmehr, *welche* politischen Konsequenzen sich aus der Bergpredigt ergeben. Da die Mahnungen der Bergpredigt zum Genus Paränese gehören, läßt sich die Antwort auf diese Frage nicht durch bloße Exegese des Textes gewinnen; hier sind nüchterne Überlegungen normativer Ethik gefordert. Gerade die provozierenden Formulierungen der 5. Antithese geben uns den Anstoß, uns solchen Überlegungen zuzuwenden und manche Überzeugungen, die uns – zu Recht oder zu Unrecht – selbstverständlich sind, zu überprüfen.

ThPh 57 (1982) 526–549

Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets

von Gerd Haeffner

Wer die heute gebräuchlichen Nachschlagewerke der Philosophie[1] nach einem Artikel über das Gebet durchsucht, sucht vergebens. Gewiß ist „Gebet" kein philosophischer Begriff. Kann das Gebet aber nicht ein Thema der Philosophie sein? Muß es nicht sogar ein für die Philosophie selbst sehr wichtiges Thema sein? Für den gläubigen Philosophen kann das Gebet zu einem Problem werden, das er auch philosophisch bearbeiten muß. Für den nicht glaubenden Philosophen kann das Gebet zu einer Anfrage an den Wert seiner Philosophie werden.

Im folgenden soll ein Stück philosophischer Auseinandersetzung mit dem Problem des Gebetes versucht werden. Am Beginn steht eine Erinnerung an einige klassisch gewordene Äußerungen von Philosophen zu unserem Thema (I). Ausgehend von der Frage, ob ein Philosoph überhaupt etwas zum Gebet zu sagen habe, wird dann eine mehr formale Reflexion über das Verhältnis von Beten und Philosophieren eingeschoben (II). Schließlich soll das Gebet als ein menschlicher Grundvollzug aufgewiesen werden; in diesem Zusammenhang ist auch die Auseinandersetzung mit den skizzierten „klassischen" Positionen wieder aufzunehmen (III).

I. Klassische philosophische Deutungen des Gebets

Im Gegensatz zu den meisten Philosophen, die heute die Szene beherrschen, haben sich die großen Philosophen der Vergangenheit fast alle zu diesem Thema Gedanken gemacht. Hier sollen – und auch nur sehr skizzenhaft – bloß drei große Denker zu Wort kommen: Platon, Kant und Nietzsche.

Platon

Platon hat keine eigene Abhandlung über das Gebet geschrieben, äußert sich aber an verschiedenen Stellen seines Werkes zu diesem Thema. Zum großen Teil nimmt er dabei Gedanken auf, die schon vor ihm, von Xenophanes und Sokrates, gefaßt wurden. Platons Stellung zum Gebet hängt einerseits von seiner Theologie, andererseits

[1] Etwa: HWP 1971 ff.; The Encyclopedia of Philosophy, hrsg. von P. Edwards, London–New York 1967; Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Krings, H.-M. Baumgartner und Chr. Wild, München 1973–1974; Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von W. Brugger, Freiburg [15]1978. Eine Ausnahme macht nur die Enciclopedia filosofica, Florenz [2]1968–69, Bd. V, Sp. 241 f. (A. Marchetti).

von seiner Anthropologie ab, die beide eng zusammengehören. Denn eines seiner theologischen Prinzipien lautet, daß die Gottheit dem ähnlich gedacht werden müsse, was wir in uns als das Beste und Höchste betrachten: nämlich der geistigen Einsicht und der sittlichen Vollkommenheit. Und umgekehrt besteht die Vollendung des Menschen darin, daß er, seiner Natur entsprechend, soweit als möglich die Gottheit „nachahmt“[2], indem er das Göttliche, das in ihm ist, zu voller Entfaltung bringt. Damit hat Platon schon einen wichtigen, doppelten Unterschied gesetzt: einerseits zwischen der Gottheit und den vielfältigen und rangverschiedenen Göttern, die man damals in Athen und anderswo verehrte, – und andererseits zwischen den Akten der Einsicht und der Tugend, die dem Göttlichen entsprechen, und ausdrücklichen religiösen Handlungen, die sich auf die Götter beziehen, wie Gebet, Opfer und Kult. Es ist nun aber für Platon charakteristisch, daß diese neue, von der Philosophie eingeführte Unterscheidung nicht zu einem trennenden Gegensatz wird, weder in der Theologie, noch in der (praktischen) Anthropologie.

Gegen die Mythen lehrt der Theologe Platon, daß die Gottheit absolut gut, in sich vollkommen und einfach sei, – daß es also nicht wahr sein kann, was von den Kämpfen der Götter untereinander, von ihren Launen und Leidenschaften erzählt wird[3]; – daß die Götter weder getäuscht werden können noch selbst jemand täuschen; – daß sie nicht willkürlich einmal Gutes, dann wieder Schlechtes geben, sondern immer nur Gutes (wozu auch die gerechte Strafe zu rechnen ist)[4]. Dennoch steht diese Lehre von der einen, ganz vollkommenen Gottheit nicht im Gegensatz zur Annahme vieler Götter. Denn da der Philosoph keinen eigentlichen Begriff von dem hat, was ein Gott, ein „unsterbliches Lebewesen“, sein mag, muß er sich an die religiöse Überlieferung halten und zu interpretieren versuchen, was diese ihm zuträgt[5]. Die Überlieferung aber spricht von vielen und verschiedenartigen Göttern. Das Feld des Göttlichen dehnt sich von den olympischen und unterweltlichen Göttern zu den Stadt- und Schutzgöttern, ja bis zu den verstorbenen Ahnen und selbst den noch lebenden Eltern aus[6]. All diese „Götter“ wird man als Erscheinungsweisen der einen Gottheit verstehen können, in unterschiedlichem Grade der Dichte und Klarheit.

---

[2] Theaitetos 176b; Politeia VI, 500 c. – Vgl. *D. Babut*, La religion des philosophes grecs. De Thalès aux stoiciens (Coll. SUP), Paris 1974, und *E. Des Places*, La prière des philosophes grecs, in: Gr. 41 (1960) 252–272.

[3] Politeia II, 377e–378d.

[4] Politeia II, 379c–380a.

[5] Phaidros 246c–d.

[6] Nomoi 717.

Der Ort der Verehrung der Götter – damit kommen wir zur anthropologischen Seite des Problems – ist der politische Bereich, das geordnete Gemeinwesen. Die auf sie bezogene Theologie ist also wesentlich eine politische Theologie, so wie umgekehrt die Politologie auf theologischen Fundamenten aufruht. Die höchsten Güter, um die es einem Gemeinwesen geht, sind ja das Glück, der Friede und der Wohlstand. Diese aber können die Menschen nicht allein aus eigener Anstrengung hervorbringen, – jedenfalls können sie sich des Erfolges ihrer Mühen nie sicher sein. So ist es denn nützlich und gut, diejenigen zu verehren, in deren Hand unser Schicksal liegt und „sein Leben in gewissen (heiligen) Spielen hinzubringen“[7]. Der dergestalt gerechtfertigte öffentliche Kult steht freilich unter einer Bedingung, die eingehalten werden muß, soll er nicht wertlos werden. Da die Götter sich auch durch die längsten Gebete und teuersten Opfer nicht bestechen lassen, ein zügelloses und ungerechtes Leben als ein geordnetes und edles gelten zu lassen[8], nützen Gebet und Kult nur demjenigen, der sich bemüht, ein gottähnliches Leben zu führen. Alles, was in der religiösen Beziehung den Charakter eines Geschäftes hat, ist verwerflich, weil es weder der Hoheit der Götter noch der Würde des Menschen entspricht. Umgekehrt macht ein tugendhaftes Leben den Kult nicht überflüssig, sondern findet in ihm seine Ergänzung.

Eine interessante Anmerkung bleibt noch zu machen. Auch das, was dem Philosophen das Höchste ist – die Einsicht –, hängt nicht allein von der Anstrengung des Begriffs ab; deshalb steht am Anfang der Überlegungen nicht selten ein Gebet[9], – selbst da, wo es darum geht, die Existenz von Göttern erst zu erweisen. Dieses Gebet richtet sich entweder an die Götter im allgemeinen oder an die namenlose Gottheit selbst. Vielleicht kann man das so deuten: Wo es um das Absolute im Menschen geht, kann das Göttliche nur in seiner einfachen, absoluten Form angesprochen werden. Dem geschichtlichen Aufgang der Absolutheit des vernünftigen Individuums entspricht so die Relativierung der Stadt- und Familiengötter und ihres Kultes. Das Verhältnis zur einen kosmo-politischen Gottheit aber bleibt merkwürdig kühl; die leidenschaftlichen Gebete bleiben weiterhin im Bereich der überlieferten Gottheiten und Kulte beheimatet.

Kant

Die Verinnerlichung und Personalisierung des Gebets zum Einen Gott hat sich – was unsere Tradition betrifft – im Bereich des Judentums und der christlichen Kirche vollzogen. Die christliche Frömmig-

[7] Nomoi 803e–804c; vgl. 716d.
[8] Politeia II, 365e; Nomoi 885b, 905d, 909b.
[9] Timaios 27b–c; Kritias 106a–b; Nomoi 712b.

keitspraxis und -theorie ist der Zusammenhang, aus dem heraus und in den hinein der zweite Philosoph geschrieben hat, den wir hier zu Wort kommen lassen wollen: Immanuel Kant. Deshalb nimmt unter den vier Frömmigkeitsäußerungen, die Kant analysiert hat, das private Gebet den größten Raum ein (vor dem „Kirchengehen", der Taufe und der Abendmahlsfeier)[10].

Kants Deutung des Gebetes ergibt sich aus den Voraussetzungen seiner kritischen Philosophie, insbesondere bezüglich unseres Wissens von Gott. Nach Kants Erkenntnistheorie ist es unmöglich, ein Wissen von Gottes Existenz zu haben: wir können zwar den Begriff eines vollkommenen Wesens bilden, – ob diesem Begriff jedoch eine Realität entspricht, das könnte nur die Erfahrung entscheiden. Als rein geistiges Wesen aber gehört Gott nicht in den Zusammenhang der Art von Erfahrung, die uns allein möglich ist, nämlich der sinnlichen[11]. Dennoch füllt sich für uns der Gottesgedanke notwendig mit einem Realitätsgehalt, insofern wir Menschen zugleich unter dem unbedingten Spruch des Sittengesetzes und unter dem unabweisbaren Bedürfnis nach Glück stehen: Die sittliche Forderung und das Glücksbedürfnis sind (weder von der einen noch von der anderen Seite) her miteinander verknüpft – die Suche nach Glück macht nicht gut und dem guten Menschen geht es nicht selten schlecht. Dieser Widerspruch ist für uns nur als etwas Vorläufiges erträglich, wenn nicht die gesamte Einrichtung der Welt absurd sein soll. Also muß es einen gemeinsamen Grund der Sitten- und der Naturordnung geben, der beide – jedenfalls jenseits dieses irdischen Lebens in der ewigen Vollendung – koordinieren kann: und das ist Gott. Der Glaube an Gottes Existenz ist also eine Forderung (Postulat), die – identisch mit dem Verlangen nach letztem Sinn – dem sittlichen Handeln eines glücksbedürftigen Menschen immanent ist[12]. Diese Forderung bleibt freilich ohne praktische Bedeutung; Gottes Realität bleibt uns sozusagen immer im Rücken, – sie muß und darf nicht als ein Antlitz vor uns kommen. Sie *muß* es nicht: Denn um zu wissen, was ich zu tun habe, und daß ich dies und jenes unbedingt zu tun oder zu lassen habe, genügt mir meine sittliche Einsicht: das Gewissen, das durch moralische Überlegungen geschärft und ausgelegt werden kann. Das Wissen um Gott brauche ich dazu umso weniger, als der Aufstieg zu diesem

[10] Im folgenden wird besonders herangezogen: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1. Auflage (A) 1793, Viertes Stück. Allgemeine Anmerkung (A 278–296). – Vgl. *A. Winter,* Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht ‚Gunstbewerbung', sondern ‚Form aller Handlungen', in: ThPh 52 (1977) 341–377. Trotz der vielen Hinweise, die Winter gibt, vermag ich mich dem Eindruck nicht zu entziehen, daß Kants Werk zwar vom Geist der Sittlichkeit, nicht aber vom Geist des Gebets bestimmt ist.

[11] Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage 1781, 601.

[12] Kritik der praktischen Vernunft, 1. Auflage 1788, 223–237: Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

„Wissen" ja immer nur auf dem Wege des moralischen Postulats möglich ist. Zweitens aber auch: Gottes Realität *darf* nicht als ein Antlitz vor uns kommen. Denn sie würde unweigerlich nach der Art des vorfindlichen Seienden, etwa eines Menschen vorgestellt, der mir gewisse Gebote und Verbote, gewisse Verheißungen und Androhungen entgegenträgt. Stelle ich mir nun Gebot und Verheißung, Verbot und Drohung so verknüpft vor, daß das Verheißene bzw. Angedrohte zum Motiv für mein Handeln entsprechend den Geboten bzw. Verboten wird, dann leidet die Reinheit meiner sittlichen Absicht: ich tue eine gute Tat nun nicht mehr, weil sie innerlich gut ist, sondern weil ein übermächtiger Herr, der die Mittel zur Belohnung bzw. Bestrafung in der Hand hat, mich durch das Spiel mit den Ketten meines Wesens – Begierde und Furcht – dazu gewissermaßen zwingt. Solange ich mich diesen Bedingungen unterwerfe, lebe ich die Moral als Sklavenmoral. Sobald ich jedoch revoltiere und nach dem *Recht* Gottes frage, mir Gebote aufzuerlegen, wird dieser entweder mit dem Hinweis auf seine Übermacht oder mit dem Hinweis auf die innere Gerechtigkeit seiner Forderungen sich rechtfertigen. Es ist aber klar, daß Macht nichts rechtfertigt, und daß die Rechtfertigung aus der Idee der Gerechtigkeit eben den Vorrang dieser (mir ja bewußten!) Idee vor allen von außen (etwa aus der Bibel) kommenden Gebots-Verkündigungen erweist. Also: Es muß zwar einen Gott geben, wenn sittliches Streben und Glück nicht auf ewig zueinander unproportioniert bleiben sollen. Aber der Mensch kann mit Gott nichts anfangen.

Der Beter aber glaubt, daß er mit Gott wie mit einer anderen Person sprechen kann: daß da jemand ist, ihm in gewisser Weise gegenüber – nichts nur Ausgedachtes, kein bloßer Urgrund, sondern etwas eminent Wirkliches und personal Anderes. Wie deutet Kant diese dem Gebet immanenten Voraussetzungen? Von seiner – gerade skizzierten – Theorie her muß er den Realitätsbezug und die Sinnhaftigkeit des Gebets in Zweifel stellen. Da die Realität Gottes in keiner Weise gegeben sein kann, sondern nur als *Implikation* des Sinn-Verlangens *gedacht* werden muß, führt der Beter sein Gespräch „eigentlich mit sich selbst"[13]: im ungünstigen Falle mit einer Projektion seiner Wünsche und Befürchtungen, im günstigen mit seinem besseren Selbst. Die Vorstellung Gottes als des heiligen Gesetzgebers kann für manche Menschen die Reinheit und Hoheit des sittlichen Gesetzes, das doch zuinnerst ihr eigenes ist, zu größerer Bewußtheit bringen; andere Menschen aber brauchen diese phantastische Vermittlung nicht. Überhaupt überwiegen aufs Ganze gesehen eher die Gefahren als die Vorteile einer solchen Vorstellung, so daß sie jedenfalls nicht

[13] Die Religion . . ., A 287 f.

zur allgemeinen Pflicht gemacht, sondern höchstens einigen gestattet werden kann[14].

Welchen Sinn kann das Beten haben? Traditionellerweise könnte geantwortet werden: um Gott anbetend zu verehren und um Gott um Gunsterweise zu bitten. Unter Kants kritischem Blick zerfällt diese doppelte Antwort in nichts. Zunächst gibt es keine besondere Pflicht der Gottesverehrung, die zu den Pflichten gegen die anderen und gegen einen selbst noch hinzukäme; solche „Hofdienste" hätten nur einen Sinn, wenn Gott etwas von uns empfangen könnte[15]. Sodann kann das Gebet auch nicht die Funktion haben, auf Gott einzuwirken. Sowohl die naturhaften Wünsche wie die sittlichen Pflichten müssen wir uns selbst erfüllen: durch Arbeit und durch moralische Anstrengung. Stattdessen auf ein Wunder zu hoffen, ist eine billige und unwürdige Selbsttäuschung. Gewiß bringt uns die Erfahrung unserer sittlichen Unvollkommenheit auf die Idee einer gnadenhaften Hilfe und Ergänzung; aber, einmal davon abgesehen, daß wir nicht wissen können, ob es eine solche Gnade gibt, wird sie doch sicher nicht dem verliehen, der danach ruft, sondern dem, der „immer strebend sich bemüht", so daß das Streben, nicht das Beten, die Gnade herabzieht.[16] Es bleibt also nur jene Interpretation des Gebetes übrig, daß der betende Mensch – im besten Falle! – auf sich selbst einwirkt, indem er seine sittliche Gesinnung mithilfe der Idee Gottes (an deren Realität er zugleich sehr wohl zweifeln kann[17]) zu beleben versucht. Freilich muß jeder „ohne Unterlaß" den „Geist des Gebetes" in sich haben, „das ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben."[18] Die äußere oder auch nur innere Formulierung dieser Gesinnung in der Form einer Anrede an Gott aber kann nur als ein in sich neutrales Mittel, diesen Geist zu erwecken, betrachtet werden, – als ein manchmal nützliches, eher aber gefährliches Mittel, das „durch einen uns überschleichenden Wahn leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten, und auch gemeiniglich so benannt wird."[19]

Nietzsche

Nietzsche übernimmt in einer Zeit, die weithin faktisch religionslos geworden ist, das Erbe der Aufklärungsphilosophie, indem er die ba-

[14] Die öffentliche Anrufung Gottes im Gemeindegottesdienst wird etwas milder beurteilt, weil sie indirekt die innere Einheit der Bürger des Gottesreiches, die sich unter einem Haupte geeint bekennen, zum Ausdruck bringt. Aber auch hier handelt es sich nur um eine Konzession: Die Religion . . ., A 288 f. (Anm.).
[15] Die Religion . . ., A 216 f. (Anm.).
[16] Ebd. A 278–281.
[17] Ebd. A 215 f. (Anm.).
[18] Ebd. A 284.
[19] Ebd. A 281.

nal gewordene bürgerliche Religionskritik mit beißendem Hohn überschüttet, zugleich aber den ursprünglichen, prometheischen Impuls der Neuzeit ins Maßlose übersteigt. Diese beiden Seiten seiner Grundeinstellung prägen auch seine Äußerungen zum Gebet.

Die deutlichste Verteidigung des Gebets gegen den „modernen Menschen" findet sich in der Schrift „Jenseits von Gut und Böse" (1886), unter der Nummer 58.

> Hat man wohl beachtet, inwiefern zu einem eigentlich religiösen Leben (und sowohl zu seiner mikroskopischen Lieblingsarbeit der Selbstprüfung als zu jener zarten Gelassenheit, welche sich ‚Gebet' nennt und eine beständige Bereitschaft für das ‚Kommen Gottes' ist –) der äußere Müßiggang oder Halb-Müßiggang nottut, ich meine der Müßiggang mit gutem Gewissen, von alters her, von Geblüt, dem das Aristokraten-Gefühl nicht ganz fremd ist, daß Arbeit *schändet* – nämlich Seele und Leib gemein macht? Und daß folglich die moderne, lärmende, Zeit-aufkaufende, auf sich stolze, dumm-stolze Arbeitsamkeit, mehr als alles übrige, gerade zum ‚Unglauben' erzieht und vorbereitet? . . . – Jede Zeit hat ihre eigne göttliche Art und Naivität, um deren Erfindung sie andre Zeitalter beneiden dürfen – und wie viel Naivität, verehrungswürdige, kindliche und unbegrenzt tölpelhafte Naivität liegt in diesem Überlegenheits-Glauben des Gelehrten, im guten Gewissen seiner Toleranz, in der ahnungslosen schlichten Sicherheit, mit der sein Instinkt den religiösen Menschen als einen minderwertigen und niedrigeren Typus behandelt, über den er selbst hinaus, hinweg, *hinauf* gewachsen ist – er, der kleine anmaßliche Zwerg und Pöbelmann, der fleißig-flinke Kopf- und Handarbeiter der ‚Ideen', der ‚modernen Ideen'!

Nietzsche erwähnt hier nur die Gebetsformen der Gewissenserforschung und der anbetenden Meditation, nicht aber das Bittgebet. Denn, abgesehen davon, daß dieses nach ihm schon im Christentum eine sehr problematische Stellung hat[20], steht das Bitten jener Umgestaltung der Religion, zu deren Vorbereitung Nietzsche sich berufen fühlt, diametral entgegen, während die beiden erstgenannten Gebetsformen einer Transformation ihres Sinnes weniger Widerstand entgegensetzen. „Aus Betenden müssen wir Segnende werden!"[21] Die Betenden sind Menschen, die sich arm fühlen, weil sie den immanenten Reichtum ihres Seins in irrealer, idealer Reinheit in ein Gottwesen projiziert haben. Alle Ideale aber haben ein zwiespältiges Wesen. Einerseits stehen sie als inappellable Instanz der Beurteilung (und letztlich der Verurteilung) über dem realen Leben. Andererseits sind sie vom Lebendigen her und auf dessen Bedürfnisse hin entworfen. Jede Auffassung, die in den Ideen ein selbständiges oder gar das wahre Sein sieht, ist also eine abzulehnende Illusion. Freilich haben alle unsere leitenden Überzeugungen den Charakter einer „Illusion" – eines selbstgemachten, letztlich objektiv ungestützten Glaubens. Nach der Wahrheit der Weltanschauungen zu fragen, ist also aussichtslos.

Um so wichtiger ist die Frage nach ihrem jeweiligen Nutzen oder Nachteil für das Leben. Es gibt schädliche und fördernde Illusionen.

---

[20] Vgl. Menschliches, Allzumenschliches (1878), II, Nr. 74. – Zur Sachproblematik vgl. *H. Schaller*, Das Bittgebet, Einsiedeln 1979.

[21] Nachlaßnotiz aus dem Jahre 1883: Krit. Gesamtausgabe, hrsg. v. Colli und Montinari, Bd. VII/1, 518.

Sich eine Traumwelt auszudenken und an ihrer Realisierung seine schöpferischen Kräfte auszuleben, ist eine Weise der Selbststeigerung des Lebens. Freilich kann sich das Leben auch so übersteigen, daß es sich gegen sich selbst wendet, daß es seine Negation zum Ideal erhebt. Dann steht die Idee des Seins, des immer schon Bestimmten und ewig Gleichen, gegen die Welt des Werdens; der Spruch des Seinsollens gegen die Unschuld des Werdens; die Idee der Wahrheit über und gegen die freischaffende Phantasie. Die wirkliche, endliche, zweideutige Welt wird so abgewertet zugunsten einer wahren, vollendeten, reinen Über- und Hinterwelt. Diese Abwertung entspringt aus dem Unvermögen, das Leben, wie es ist, zu akzeptieren und das Endliche um seiner selbst willen zu lieben. Die Ideen der Wahrheit, des Sollens, und zuhöchst die Idee Gottes sind das Produkt eines Typos von Mensch, der seine Schwachheit zur Stärke deklarierte, um leben zu können. Diese Produktion lebensfeindlicher Maßstäbe, die mit Platon, d. h. der idealistischen Philosophie, einsetzt und im Christentum ihren Höhepunkt erreicht, ist zwar eine einzige Verfallsgeschichte, schafft aber trotz allem große Gestalten. Ihr eigentlicher Sinn jedoch liegt darin, sich selbst durch die Radikalisierung der Moral, der Philosophie, des Gottesgedankens selbst in die Krise zu bringen und dem Menschen so zum ersten Mal ein Vis-à-vis mit der wirklichen Welt in ihrer Nacktheit zu ermöglichen. Durch die Ausbildung des moralischen Sinnes bis zur Idee der Liebe des endlichen Menschen um seiner selbst willen und durch die Verfeinerung des Wahrheitsgewissens bis hin zur Unterminierung aller dogmatischen Gewißheiten hat das Christentum den Menschen so weit gebracht, daß er das Unreine, Interessengebundene und das ohne Gewißheit, also „unehrlich" Festgehaltene an seinem faktischen Christsein entdeckte, damit an diesem verzweifelte und so allen Boden unter den Füßen verlor. Das Wort vom „Tode Gottes" steht für diese Erfahrung. Übrig bleibt die jeder letzten Sinngebung entkleidete Welt in ihrer Schrecklichkeit und Banalität, das Leben in seiner Großzügigkeit und Grausamkeit, das der Mensch zum ersten Mal in seiner Geschichte unverstellt wahrnimmt. Diesem Anblick ohne Ausflüchte standzuhalten, das Leben ohne Vermittlung durch eine jenseitige Welt unendlich bejahen und sich darin zu einer ganz neuen Stufe des Menschseins, der des Übermenschen, zu erheben – oder an diesem Anblick in die Schwäche der Verzweiflung zu fallen und daran zugrundezugehen, das ist die Alternative, die sich uns heute, nach Nietzsche, immer deutlicher stellt.

Das Ja zum Leben, so wie es ist, bleibt nach der Selbstzerstörung der christlichen Religion und des metaphysischen Idealismus die einzige Möglichkeit einer luziden Stellungnahme. Es ist eine schreckliche, den Menschen überfordernde Möglichkeit. Wie der Satan in der

Wüste dem Erlöser die Auswege aus seiner Bestimmung nahelegte (Mt 4), so läßt Nietzsche im Aphorismus 285 der „Fröhlichen Wissenschaft" (1882) die menschliche Schwäche als den Versucher auftreten, der die Schönheit der versunkenen Glauben-Illusion in wunderbaren Farben malt. Und ebenso bestimmt wie Christus antwortet er hier selbst; – Jesus freilich konnte mit dem Hinweis auf das Wort Gottes antworten, während Nietzsche, der Experimental-Philosoph, nur eine Möglichkeit, ein „vielleicht" von wahnwitziger Unwahrscheinlichkeit, ins Spiel bringen kann.

Excelsior! – „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluten in seinem Herzen trägt – es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden – Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!" – Es gibt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott *ausfließt.*

II. Zum Verhältnis von Gebet und Gebets-Philosophie

Bisher war das Gebet nur als Phänomen, als Objekt der philosophischen Analyse aufgetaucht: als etwas Anderes, ihr Äußeres. Die Frage ist aber, ob das Gebet nicht nur unter der Bedingung zum Objekt der Philosophie werden kann, daß es vorher vom Philosophierenden selbst – in welcher Weise auch immer – vollzogen worden ist. Wir müssen also nicht nur das Gebet philosophisch thematisieren, sondern auch das Philosophieren selbst in seinem Verhältnis zum Beten untersuchen. Was uns zu dieser Untersuchung antreibt, ist folgendes Problem: Indem sie das Gebet zum Thema ihrer Analyse und Bewertung macht, stellt sich die Philosophie in gewisser Weise über das Gebet; sie beansprucht einen Standpunkt, von dem aus sie das wahre Wesen des Gebets erfassen und folglich die verschiedenen Erscheinungsweisen, unter denen sich das Gebet darstellt, kri-tisch, d. h. Gutes und Schlechtes scheidend, beurteilen kann. Wie aber kommt ein Philosoph zu jenem Standpunkt? Es ist ja nicht irgendein Standpunkt, sondern der absolute Standpunkt; geht es doch, wenn man das Wesen des Gebets erfassen will, darum, das Wesen des Menschen, die Eigenart Gottes, kurz: die Sinnstruktur der Wirklichkeit im Ganzen in den Blick zu bekommen.

Nun wird man antworten, ein solcher Standpunkt sei dem Philosophen zugänglich, wenn er es nur wage, sich auf die Vernunft einzu-

lassen, deren Licht er immer in sich trägt. Die Vernunft ist ja nichts anderes als die Öffnung auf die Wirklichkeit in ihrer Einheit und ihrer Sinnstruktur; „Vernunft" ist der Name dafür, daß wir in einer prinzipiell erschlossenen Wirklichkeit leben. Das ist sicher richtig. Ebenso richtig ist aber eine andere, mit der obigen komplementäre Aussage. Die Vernunft bezeichnet zunächst nur eine Möglichkeit, die dem Dummen und Gescheiten, dem Entdecker und dem Irrenden gleichermaßen zukommt; denn auch Nicht-Sehen und Etwas-für-etwas-Anderes-Halten sind nur möglich im Raum einer nicht prinzipiell verschlossenen Wirklichkeit. Das ganze Problem liegt darin, wie wir von dieser grundlegenden Möglichkeit des Begreifens, die in unserer Geistigkeit gründet, zum wirklichen Begreifen kommen. Eines ist sicher, daß dies nicht durch bloße Introspektion und Reflexion geschehen kann. Denn, wie schon Aristoteles treffend gesagt hat, ist unsere Seele zwar „irgendwie alles"; ohne wirkliche Erfahrungen aber bleibt sie leer wie eine „unbeschriebene Tafel"[22]. Erst durch Erfahrungen lernen wir etwas kennen; erst durch Erfahrungen bilden sich auch die Maßstäbe, mit deren Hilfe wir unsere Erfahrungen und Handlungen beurteilen. Denn die Erfahrungen aktualisieren unser Vernunftvermögen jeweils in einem bestimmten Bereich der Wirklichkeit. Wenn wir hier von „Erfahrung" sprechen, meinen wir das Wort in seiner vollen Bedeutung, so wie man sich eine Landschaft er-fährt (– was am intensivsten immer noch zu Fuß geschieht). Solches Erfahren ist keine distanzierte Empirie, kein bloßes In-Augenschein-nehmen und Deuten vorliegender Gegenstände; sie ist vielmehr das Hineingehen in eine Beziehung, das den Erfahrenden selbst verändert. Dieser Umgang mit neuen, bisher unbekannten Wirklichkeiten oder diese neue Art des Sich-Findens und Sich-Einrichtens in bisher schon vertraute Wirklichkeiten ist nun ja nicht etwas, was ohne jedes Verständnis vor sich ginge, so daß erst das Licht der Theorie, das nachträglich darauf geworfen würde, unsere Erkenntnis erweiterte. Vielmehr trägt dieser Umgang, dieses Erfahren, selbst eine Art Licht in sich, das Licht der konkreten praktischen Vernunft. Dieses Licht leuchtet zunächst in den dunklen Farben des Gefühls und der stammelnden Vergleiche, und braucht also die Arbeit des ausdrücklichen Begreifens, damit es sich voll in Sätzen oder gar Theorien ausbreiten kann. Umgekehrt aber fehlt diesen Sätzen und Theorien der Realitätsbezug, wenn sie nicht aus jenem Halbdunkel des praktischen Erfahrens und Sich-auf-etwas-Verstehens herauswachsen.

Damit kommen wir nun zu der Behauptung, daß eine philosophische Aussage über das Gebet nur dann sachgegründet sein kann, wenn ein Wirklichkeits- und Gottesbezug von der Art des Gebetes

[22] Über die Seele III,8 431 b 21; III,5 430 a 2.

zugrundeliegt. Aus dieser Behauptung ergibt sich nun aber ein schwerwiegendes Folgeproblem: Jede Theorie, die sich *kritisch* auf das Gebet bezieht, scheint dadurch unmöglich zu werden. Nun aber sind viele, vor allem neuzeitliche Philosophien des Gebets ihrem Gegenstand gegenüber äußerst kritisch. Somit müssen wir diesen Philosophien jede Sachhaltigkeit absprechen und werden von vornherein nur jene Theorien zulassen, die sich „positiv" über das Gebet äußern. Gegen dieses Vorgehen aber erhebt sich der Verdacht, daß hier zugunsten einer vorgefaßten Meinung jede Kritik ausgeschaltet werden soll. Es läßt sich aber ein Weg finden, unsere oben entwickelte These zu halten, ohne deswegen schon in eine rein defensive Strategie zu verfallen. Wie jedermann, und zwar gerade der religiös Erfahrene, weiß, ist nicht jedes Gebet gleich viel wert, ist nicht jede Handlung, die sich wie ein Gebet ausnimmt, auch aus dem Geist des Gebetes heraus geboren. Dieser Geist des Gebetes kann sich in uns nur durch unsere freie Zustimmung entfalten; wir können ihn aber nicht nach Belieben hervorbringen oder „machen". Er ist uns vor-gegeben. Im Grunde ist er nichts anderes als eine Selbsterschließung Gottes, – neutraler und auf uns hin formuliert: die Eröffnung einer neuen, qualitativ letztgültigen Art des Wirklichkeitsbezugs und Wirklichkeitsverstehens. Diese Selbsterschließung Gottes geschieht, für jeden einzelnen und für die verschiedenen gläubigen Gemeinschaften, nicht ein für alle mal, sondern in aller Kontinuität immer wieder neu. Sie kann je vertiefter aufgenommen werden oder auch verflachen. Werden wir nun in eine tiefere, gründlichere Ebene dieser Offenheit eingelassen, so erscheinen uns die bisherigen Formen als zweideutig, kritischer Unterscheidung bedürftig. Wenn wir diese Erkenntnis ausdrücklich in normativer Absicht formulieren und anderen vorhalten, werden diese darin vielleicht nur eine Bedrohung ihrer bisherigen Gewohnheit, vielleicht aber auch eine klare Darstellung dessen finden, wozu sie tastend und widerstrebend unterwegs waren.

Nichts zwingt uns nun anzunehmen, eine solche Selbsterschließung Gottes könne sich *nur* im Kontext eines ausdrücklichen Gebets ereignen. Es ist durchaus denkbar, daß sie in ein Denken hereinspricht, das sich ernsthaft in der Offenheit der letzten Fragen bewegt. Ein solches Denken ist die Philosophie, – diejenige, die diesen Namen wirklich verdient. So müssen wir damit rechnen, daß für uns in solchen philosophischen Einsichten echte Offenbarung stattfinden kann. Das gilt selbst dann, wenn die betreffenden Philosophen kein positives Verhältnis mehr zum Brauch des Betens haben oder sich selbst gar als Atheisten bezeichnen. Mögen sie von sich denken was immer, solange sie echte Philosophen sind, kommt durch sie ein Stück göttlicher Wirklichkeit ans Licht. Gerade *weil* dies so ist, können sie auch sachgegründete Kritik vorbringen, in einer Art von prophetischem Non-

konformismus. Das heißt aber, daß sich jede Kritik des Gebets immer nur gegen bestimmte Formen des Gebetes, niemals gegen dieses selbst in seinem Eigensten, wenden kann, soll diese Kritik nicht ganz bodenlos sein. Damit verharmlosen wir jene kritischen Aussagen keineswegs, sondern verleihen ihnen ihre ganze Schärfe. Denn nur so drükken sie eine *Aufgabe* aus, nicht nur das illusionär-beruhigende Gefühl, etwas endgültig hinter sich gebracht zu haben, was zahllosen Generationen der Menschheit als etwas außerordentlich Würdiges und Rechtes, Billiges und Heilsames gegolten hat. Das unvollkommene, kritikwürdige Gebet kann nur abgeschafft werden, wenn es in eine höhere Form aufgehoben wird. Die Kritik am religiösen Grundakt, dem Gebet, ist also nur als religiöse Selbstkritik möglich, wenn sie ihren Gegenstand überhaupt zu Gesicht bekommen hat. Damit ist umgekehrt gesagt, daß sie auch dann ernstzunehmen ist, wenn sie zunächst verletzt und nur zu zerstören scheint.

Die drei angeführten philosophischen Entwürfe illustrieren diese Aussage. *Platon* kritisiert und interpretiert die überlieferten Geschichten vom Göttlichen kraft einer neuen, reineren Konzeption der Gottheit. Er hebt hervor, daß es im Verhältnis zu den Göttern primär darauf ankommt, daß der Mensch sich den Göttern in Einsicht und Lebenswandel angleicht, nicht oder nur sekundär darum, daß sich der Mensch die Hilfe der Götter zur Erfüllung seiner eigenen Wünsche sichert. Ähnlich wie bei den jüdischen Propheten ist die Relativierung (nicht Abschaffung) des Kults, die sich daraus ergibt, aus einem ethisch vertieften, personaleren Verständnis des Gottesverhältnisses motiviert. Bei *Kants* Unterordnung des Betens unter das Tun des Rechten machen sich ganz deutlich evangelische Töne vernehmbar; man braucht etwa nur an das Wort zu denken „Nicht wer zu mir sagt ‚Herr, Herr', wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel tut" (Mt 7,21). Die Sorge, der Betende verliere sich an eine bildhafte Versinnlichung der Gottesidee, steht in der Traditionslinie des Bilderverbots und der Götzenkritik. Selbst der zentrale, der Autonomie-Gedanke, ist von einem Pathos erfüllt, das zur christlichen Anthropologie gehört, auch wenn dies Kant nicht mehr recht gesehen hat. Denn Gott ist ja nicht ein Wesen, das uns übermächtigte und so seinen Willen aufzwingen würde, sondern der Grund, aus dem unsere Freiheit, die sich selbst Gesetz ist, hervorgeht. Schöpfung ist Freisetzung ins Eigene, – Seinlassen, das selbst sich ins Nichts verbirgt. Selbst die beißende Kritik *Nietzsches* am Christentum ist letztlich religiös begründet; die platte Religionslosigkeit der „Aufgeklärten" konnte ihm nicht genügen. Sein Kampf gegen den Gott der Moral, den Gott, der die Verneinung der Erde personifiziert, wird im Namen eines kommenden, neuen Gottes geführt. Der gleichnishafte, feierlich-religiöse Stil vieler Schriften

Nietzsches ist nicht von ungefähr. Daß besonders die Stilmittel des Evangeliums verwendet werden, hat seinen Grund darin, das Nietzsche eben dieses Evangelium durch ein neues, höheres ersetzen will. Inwieweit sein ‚Gott der Moral' mit dem Gott des Evangeliums – und nicht vielmehr mit dessen manichäisch-jansenistischem Zerrbild – identisch ist und inwieweit der neue, mit dem alten Namen des Dionysos gerufene Gott den Raum für ein menschliches Dasein eröffnen kann, ist freilich eine kaum zum ‚Ja' hin zu beantwortende Frage.

Wenn wir so den religiösen Charakter der philosophischen Kritik an der Religion aufdecken, versuchen wir, uns davon in unserem Eigenen, das ja nicht unser ausschließliches Eigentum ist, treffen zu lassen. Daß damit nicht einer kritiklosen Übernahme dieser Kritik das Wort geredet werden soll, versteht sich von selbst. Diese Gefahr ist ebenso zu meiden wie eine spießerische Vereinnahmung, in der man sich nur bestätigt, immer schon alles gewußt zu haben.

III. Gebet als menschlicher Grundakt

Der Skizze einiger philosophischer Deutungen des Gebets und der Reflexion auf den lebensmäßigen Ort solcher Deutungen soll nun ein eigener Versuch folgen, das Phänomen Gebet philosophisch zu erhellen, indem wir es aus der Grundstruktur menschlichen Seins her interpretieren. Diese Interpretation hat dauernd die moderne Kritik des Gebets vor Augen, wie sie von Kant vertreten worden ist[23]. Damit ist eine Grenze der folgenden Überlegungen gegeben. Wenn hier versucht werden soll, gerade aus dem Begriff der Freiheit, der im Zentrum des neuzeitlichen Interesses steht, eine Rechtfertigung des Betens zu erarbeiten, dann erben wir etwas von der Größe, aber auch von der beschränkten Perspektive dieser modernen Grundstellung. Wir werden das Gebet also nicht in seiner ganzen Fülle zu Gesicht bekommen, sondern nur hinsichtlich eines – allerdings zentralen – Aspekts. Außerdem wollen wir uns, wie schon im Bisherigen, auf das Gebet zu Gott konzentrieren; das Gebet zu den Heiligen wäre ein Thema für sich, das jedenfalls nur auf der Grundlage des Gebets zu Gott behandelt werden kann.

Bei jedem Gebet unterscheiden wir nun eine innere Haltung – die Haltung des Herzens, den Geist des Gebetes – und den äußeren Vollzug. Wir unterscheiden beides und beziehen beides aufeinander. Wir beurteilen etwa äußere Gebetsvollzüge danach, inwieweit auch das Herz dabei ist oder nicht. Wir meinen auch, daß der Geist des Gebe-

[23] In Kants Theorie ist Platons Deutung in kritischer Verschärfung aufgenommen; in Kants Fassung der Vernunftautonomie werden die Grundlagen zur Feuerbachschen Interpretation der Theologie als Anthropologie gelegt, in deren Linie sich auch Nietzsche, freilich in seiner Weise, bewegt. Deshalb konzentrierten sich die folgenden Auseinandersetzungen auf Kant.

tes sich in anderen Handlungen unseres Lebens ausdrücken kann, also nicht notwendig darauf angewiesen ist, nur im ausgesprochenen Gebet da zu sein. Philosophisch gesehen wollen wir vom Geist des Gebetes, also von der Grundhaltung, die sich im Gebet ausdrückt, ausgehen und von dort aus zum Vollzug des Betens, den man gewöhnlich so nennt, kommen. Was ist dieser Geist des Gebetes? Vielleicht können wir ihn so beschreiben: Es ist die Haltung des Vertrauens und der Hingabe gegenüber dem, von dem ich schlechthin abhängig bin. Die Behauptung lautet nun: Das Gebet ist der menschliche Grundakt oder ein menschlicher Grundakt[24]. Wir müssen also noch kurz sagen, was ein Grundakt sein soll. Das Wort ‚Grundakt' hat hier eine doppelte Bedeutung: je nachdem, ob es sich auf die innere Haltung des Gebetes oder auf die bestimmten einzelnen Übungen, Handlungen, die man Gebete nennt, bezieht. Bezogen auf die innere Haltung heißt die Behauptung, daß die Ganzheit des menschlichen Seins in eben dieser Haltung des Gebets zur Auszeugung und Erfüllung kommt, zu ihrer Wahrheit gelangt. Wenn wir das Wort ‚Grundakt' auf das einzelne Gebet beziehen, dann heißt das, daß Gebete für die Findung und Aktualisierung eines solchen Grundaktes im Sinne der Haltung nützlich oder vielleicht sogar notwendig sind.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in drei Abschnitte: Zunächst einige Worte zur Struktur des menschlichen Seins. Zweitens dann eine Überlegung zur Gebetshaltung als dem Grundakt des Menschen. Und drittens eine Reflexion zum Verhältnis von Gebetshaltung und ausdrücklichem Gebet.

Menschliches Sein: passive Aktivität

Der Mensch steht in einem aktiven und zugleich passiven Verhältnis zur Wirklichkeit. Er empfängt Eindrücke und ordnet diese schon sogleich nach Sinngestalten, deren Bilder und Vorbilder er teils durch seine biologische Organisation, teils durch Erziehung und Erfahrung in sich trägt. Er ist also erkennend zugleich passiv und aktiv. Er ist auch handelnd zugleich passiv und aktiv. Von Geburt an findet er sich in bestimmten Situationen vor, die er zu seinem Vorteil bewältigen muß. So wird er teils versuchen, die Umstände seinen Wünschen gemäß zu verändern, teils aber auch gezwungen sein, seine Wünsche den Umständen anzupassen. Dabei verhält sich der Mensch zugleich zu Sachen, zu anderen Menschen und zu sich selbst. Die drei Bezie-

[24] Vgl. *F. Ulrich,* Gebet als geschöpflicher Grundakt, Einsiedeln 1973; *J. Splett,* Antwort gerufener Freiheit. Philosophisches zum Gebet, in: J. de Vries – W. Brugger (Hrsg.), Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und Freiheit (Festschrift f. J. B. Lotz), Frankfurt 1973, 239–255; *K. Riesenhuber,* Gebet als menschlicher Grundakt, in: G. Stachel (Hrsg.), Munen muso. Ungegenständliche Meditation (Festschrift f. H. M. Enomiya-Lassalle), Mainz 1978, 317–339.

hungspole sind immer ineinander verflochten, in einem lebendigen, aktiv-passiven Verhältnis, das niemals unbestimmt und doch immer – bis zum Tod – nach vorne hin offen ist.

Betrachten wir das Ineinanderspiel von Aktivität und Passivität, das das menschliche Leben ausmacht, etwas genauer! Es liegt nahe, die beiden Momente auf zwei verschiedene Ebenen des Handelns zu verteilen. Dann folgen wir dem Modell der Technik, des Herstellens im weitesten Sinne. Das Herstellen wird von einer frei entworfenen Idee des fertigen Produkts geleitet. Für die Verwirklichung dieser Idee sind wir auf vorgegebene Materialien und Gesetze der Gestaltung angewiesen. Wenn wir – beispielsweise – ein Haus bauen wollen, brauchen wir u. a. eine Vielzahl von Baumaterialien, die ihrerseits gewisse eigentümliche Strukturen haben, denen sich jeder unterwerfen muß. Das ist ja eben das Können der Maurer und Architekten, daß sie diese Eigentümlichkeiten kennen. Nur durch die Unterwerfung unter diese Eigentümlichkeiten können wir Herren der Dinge werden, die diese Eigentümlichkeiten haben. In diesem Modell sind *wir* diejenigen, die entwerfen, die ein Projekt machen. Wir sind die Meister und Herren. Die Passivität, die darin *auch* vorkommt, die Abhängigkeit von den Gesetzen der Materie, ist nur ein Moment in unserer Aktivität. Weil wir aktiv werden wollen, weil wir unsere Pläne realisieren wollen, müssen wir uns auch den Bedingungen unterwerfen, die nun einmal gesetzt sind, damit so ein Haus entstehen kann. Wir unterwerfen uns also diesen Gesetzen freiwillig, wir werden freiwillig passiv. Nun können wir dieses Modell auch auf uns selber anwenden. Wir selber sind ja auch so eine Art Lager von Baumaterialien. Wir selber können uns betrachten als ein physikalisches, chemisches System, im Sinne eines physiologisch steuerbaren und gesteuerten Organismus, oder als einen „psychischen Apparat", im Sinne eines „Ensembles standardisierter Interaktionsmuster". Kurz: wir können uns nach den Hinsichten der verschiedenen Wissenschaften betrachten. In dem Maße, als es uns gelingt, uns selbst wissenschaftlich zu erforschen, können wir, jedenfalls im Prinzip, mit uns auch allerhand machen. Wir können Ideen von uns entwerfen und die Baumaterialien, die wir selber sind, neu anordnen entsprechend diesen Ideen. Wir können Physio-Bio-Chemo-Psycho-Sozio-Techniker werden und so vielleicht zu den gewünschten Ergebnissen kommen. Unser praktisches Leben, in dem wir uns zurechtfinden und arrangieren, besteht zu einem nicht geringen Prozentsatz aus solcher Technik, freilich bisher zum allerhöchsten Prozentsatz nicht aus bewußt eingesetzter Technik, sondern aus unbewußt funktionierenden Steuerungsmechanismen, die aber Gesetzen folgen, wie sie eben in der Wissenschaft und Technik thematisiert werden. In diesem Sich-jeweils-Anpassen an die Umgebung, in diesem Suchen eines jeweils neuen Gleichgewichtes, in

diesem Suchen jeweils neuer Lebensformen sind wir wiederum zugleich aktiv und passiv. Passiv, insofern wir uns selber als physikalisches, chemisches etc. Gefüge vorgegeben sind, das nach Gesetzen funktioniert, die wir nicht gemacht haben. Aktiv, insofern wir frei Ideen konzipieren und uns dadurch zu uns selber in ein anderes Verhältnis bringen. Wir bleiben nie bloß das, was wir schon sind, sondern wir phantasieren, überlegen: Was könnte ich noch werden? Wie könnte man jetzt diese Situation bestehen, was könnte man daraus machen? Wir sind ruhelos, suchen immer neue Möglichkeiten, entwerfen immer neue Ideen, Ideale menschlichen Lebens, unserer eigenen Existenz und versuchen, diese mit den Gegebenheiten zu versöhnen[25].

Die Zuordnung von Aktivität und Passivität, die für das Herstellen typisch ist, ist nicht die einzig mögliche. Über der Passivität, die ein Moment an der freien Gestaltung ist, steht die Passivität, die durch unsere Bedürfnisse mitgegeben ist. Ihnen und ihren entsprechenden Trieben stehen wir grundlegend und weithin nicht gestaltend, sondern gestaltet gegenüber. Aus dieser Grundsituation wachsen Glück und Leid des Menschenlebens. Es gibt die Situation des Leidens, wo ich nichts mehr machen kann, sondern wo ich einfach Gegenstand eines Prozesses werde, den ich nicht steuern kann und der über mich hinwegrollt, – einer Krankheit oder einer ungerechten Behandlung, gegen die ich mich nicht hinreichend zur Wehr setzen kann. Aus diesen Erfahrungen heraus erhebt sich ja nun der Schrei des Menschen um Hilfe an andere und, in seiner Einsamkeit und Hilflosigkeit, an Gott. Aus der Erfahrung der Befreiung aus diesen Situationen erhebt sich das Dankgebet. So zentral nun für den Beter aller Zeiten diese Situationen sind, so wollen wir es doch wagen, gerade davon einmal abzusehen, um mit den philosophischen Kritikern des Gebets ins Gespräch zu kommen. Diese fordern ja, daß dergleichen Hilflosigkeiten entweder durch eigene Anstrengung beseitigt oder einfach ausgehalten werden müssen, ohne daß von Gott, der so zu einem Lückenbüßer-Gott würde, Hilfe erbeten werden dürfte. Ohne daß man diese Forderung für sehr durchdacht halten muß, kann man doch zugeben, daß eine Theorie des Gebets besser nicht auf dem Fundament der Ergänzung menschlichen Könnens aufgebaut werden sollte. Vielmehr soll versucht werden, aus dem eigentlichen Anliegen, das diese Philosophen bewegt – aus der Wahrnehmung und Wahrung der Freiheit –, einen Weg zum Verständnis des Gebets zu finden.

---

[25] Als freies Wesen ist der Mensch „gewissermaßen der Bildner und Erfinder seiner selbst ([sui] „ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor"): Pico della Mirandola, Oratio (de dignitate hominis), ed. Garin, Florenz 1942, 106. Vgl. dazu *H. de Lubac*, Pic de la Mirandole, Paris 1974.

In der Veränderung unserer Welt verfügen wir frei über uns selbst, aktiv gestaltend. Das freie Wollen ist die höchste Spitze menschlicher Aktivität. Unter der Freiheit des Willens versteht man die Fähigkeit, daß wir selber unserem Wollen und Handeln eine bestimmte Gestalt geben können, ohne dadurch von anderswoher notwendig bestimmt zu sein. Wir selber sind der Ursprung dafür; und wenn mich jemand fragt: Warum hast Du dieses und jenes so gemacht? Dann werde ich antworten: Ich selbst habe es so gewollt, und deswegen ist es so; ich habe meine Gründe gehabt, mich so zu entscheiden; niemand anders ist dafür verantwortlich, sondern allein ich. Dies alles gilt natürlich nur, wenn es sich um eine freie Entscheidung handelt. Ob eine solche Entscheidung in unserem Leben häufig vorkommt oder eher selten, das lassen wir hier einmal offen. Aber immerhin: Wir sind dazu fähig. Ein Hinweis darauf enthält schon jegliches moralische Urteil. Wenn wir jemanden tadeln, dann setzen wir voraus, daß er selbst sich auch hätte anders entscheiden können, daß folglich der Grund dafür, daß er so handelte, allein in ihm lag. Wird jemand von den Umständen überfahren, wie man sich ausdrückt, dann werden wir ihn weder loben noch tadeln.

Was ist nun diese Freiheit des Wollens? Sie besteht wesentlich darin, daß ich mir selbst Ziele setzen kann, die mir nicht von meiner naturhaften Organisation vorgegeben sind. Ein Schimpanse z. B. kann natürlich auch wählen, ob er die Banane, die da oben am Käfig aufgehängt ist oder die am Baum hängt, mit Hilfe eines Stockes herabschlagen will oder ob er versuchen soll, auf andere Weise die Banane zu erreichen. Er kann sich überlegen, ob die Nahrung auf der anderen Seite des Grabens den Sprung über diesen Wassergraben lohnt. Kurz, auch Schimpansen überlegen, wählen aus, aber: sie überlegen über Mittel, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Der Bereich dieser Ziele aber ist ihnen vorgestellt durch die Organisation ihrer Natur. Man wird einen Schimpansen nicht vor die Wahl stellen können, lieber ein Mozart-Konzert zu hören oder einen Krankenbesuch zu machen. Man wird einen Schimpansen nie vor die Wahl stellen können, zu lügen oder die Wahrheit zu sagen. Das sind Möglichkeiten, die er nicht hat, die aber wir sehr wohl haben. Wir können uns Ziele vorstellen und setzen, die über das Niveau der biologischen Organisation unseres Seins in unserer Umwelt hinausgehen. Wahrhaftigkeit z. B. ist etwas, was sich in keiner Weise auf das Funktionieren eines Organismus in seiner Umwelt reduzieren läßt, weder positiv noch negativ. Die Freiheit, die darin besteht, daß wir uns diesen Zielen gegenüber entscheiden können, daß wir uns selbst solche Werte wie Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Reinheit vorstellen können, ist der Grund unserer Würde. Sie ist der Grund dafür, daß wir ein Selbst sind: daß wir das Bewußtsein haben, über uns verfügen zu können: daß wir in dieser

Welt nicht einfach nur vorkommen, sondern diese Welt als Ganzes gewissermaßen übersteigen, so sehr, daß wir im Extremfalle sogar zu wählen haben und wählen können zwischen unserem leiblichen Dasein in dieser Welt und der Verwirklichung eines solchen Wertes. Man denke etwa an den Fall, daß jemand unter Androhung des Todes gezwungen wird, seine Kameraden zu verraten oder an etwas Ähnliches. Wir haben die Möglichkeit, uns für das eine oder andere zu entscheiden. Eine solche Situation und eine solche Möglichkeit der Entscheidung für den sittlichen Wert hat ein Tier niemals. Wir kommen aber in solche Situationen, ob wir wollen oder nicht. Das heißt: Die sittliche Verpflichtung gehört zu uns selber, gehört zu unserem Wesen. Wenn wir nicht in Situationen kommen könnten, wo sich uns solche Alternativen stellen, gewöhnlich natürlich in viel kleinerem Maßstab, wären wir nicht frei. Bezogensein auf sittliche Werte und Freiheit gehören zusammen. Wir haben uns nun aber nicht selber zu einem freien Wesen gemacht. Eben diese Tatsache, daß wir, sobald wir uns frei finden, uns auch schon verpflichtet finden, d. h. gebunden an Werte, die uns fordern, zeigt, daß unsere Freiheit aus einem Grunde kommt, den wir nicht selber erst legen. Wir haben uns weder überhaupt erst als freie Wesen hervorgebracht noch haben wir die Möglichkeit, der Notwendigkeit der Entscheidung zu entgehen. Wer versuchte, dieser Notwendigkeit zu entgehen, hätte sich schon entschieden; wer sich nie entscheiden will, sich immer nur treiben lassen will, hat sich eben dazu entschieden, nicht selbst sein Schicksal in die Hand zu nehmen, sondern sich treiben zu lassen. Der Tatsache gegenüber, daß ich mich frei entscheiden muß, bin ich nicht frei. So frei meine Entscheidungen im Einzelfalle sein mögen, – daß ich mich entscheiden muß, demgegenüber kann ich mich nicht mehr entscheiden.

Grundentscheidung im Geist des Gebets

Was bedeutet nun diese „Tatsache" unserer Freiheit, die wir nicht selbst hervorgebracht haben? Aus welchem Grunde sind wir frei? Die Tatsache unserer Freiheit liegt uns nicht *so* voraus wie die Umstände mit ihren inneren Gesetzen unserem Handeln ermöglichend und begrenzend vorausliegen, d. h. als etwas, mit dem wir zu *rechnen* haben. Vielmehr liegt mir die Spontaneität und Wertgebundenheit meines Wollens so voraus, daß ich im Vollzug mit ihr identisch bin; ich bin an mir selber der Vollzug jenes Frei-sein-müssens oder – dürfens. Jede Möglichkeit der Selbstdistanzierung – so wie ich meine körperliche oder psychische Verfassung objektiv erforschen und sie als etwas relativ Anderes zu mir setzen kann – fällt hier weg.

Die Tatsache meiner Freiheit liegt mir aber auch anders voraus und ihr Vorausliegen wird anders ratifiziert als das bei *jenen* Grundvor-

aussetzungen meines Lebens und Handelns der Fall ist, die von den verschiedenen Wissenschaften dargestellt werden. Gewiß liegen uns alle diese naturhaften Prozesse im Rücken; ohne ihr rechtes Ablaufen, ohne die gesamte Naturwirksamkeit und Naturgeschichte (bis zum jetzigen Augenblick inclusive) könnten wir keine menschliche Handlung setzen; wenn wir handeln, sagen wir also einschlußweise „ja" zu jenen von uns nicht gesetzten Naturgegebenheiten, indem wir sie als ermöglichende Gründe unseres Handelns annehmen, das ja immer und wesentlich auf Sinn ausgeht. Als der von sich her waltende Grund, aus dem die Vorbedingungen freien Handelns hervorgehen, ist die Natur, das große Wachsen-lassen, schon etwas Großmächtiges, in einem gewissen Sinn religiös Verehrungswürdiges. Dennoch ist sie noch nicht der Grund, aus dem wir uns selber *als freie Wesen* entgegenwachsen.

Was mag dieser Grund sein? Die Frage erzeugt ein Schwindelgefühl. Läßt sie sich überhaupt beantworten? Müssen wir nicht beim Faktum unserer Freiheit als bei etwas stehenbleiben, das nirgendwohin überschritten und hintergangen werden kann? Auf der anderen Seite ist das Faktum der Freiheit keine bloße, neutral zu konstatierende Tatsache, sondern (wie Fichte das formuliert hat), eine „Tathandlung". Sie wird jeweils schon so oder so gelebt (und darin gedeutet): entweder als ein Können, das vertrauend und mutig ergriffen ist, oder als ein Überliefertsein an sich selbst, das vom Sein isoliert und keine Möglichkeit der Versöhnung in sich schließt. Anders gesagt: zum Vollzug der Freiheit gehört eine Stellungnahme zu ihrem Sinn und insofern zu ihrem Grund. Wo Sinn gelebt wird, wird auch ein Grund affirmiert, – wo ein Grund negiert wird, muß auch der Sinn ausbleiben und die Absurdität nimmt seinen Platz ein.

Wenn aber die Freiheit einen Sinn hat – was wir, vielleicht halbherzig und inkonsequent, aber doch notwendig in jeder freien Entscheidung voraus-setzen –, dann hat sie auch einen Grund. Dieser kann nur ein Akt des Freisetzens sein, der uns nicht nur ins Eigene setzt, sondern zur Selbstsetzung ermächtigt, – ein Akt, der aus ganz unbeschränkter, ganz selbstloser Freiheit, die in sich ruht, hervorgeht. Dieses Hervorgehen nennt die religiöse Überlieferung das Geschaffenwerden, und die Freiheit, in der das Hervorgehenlassen ruht, nennt sie Gott.

Es ist klar, daß der Grund unserer Freiheit zugleich der Grund der Natur sein muß, weil die Einheit unseres Wesens sonst völlig zerfallen würde; gerade sie aber wird in jedem Tun affirmiert[26]. Ein großer Schritt aber muß noch getan werden, bis wir zum Gebet kommen

[26] Damit ist, jedenfalls im Prinzip, die Basis für die vielfältigen Bitt- und Dankgebete gegeben, die sich auch auf die Nöte und Freuden des irdischen Lebens beziehen.

können. Mag all das sich so verhalten, wie es gerade skizziert worden ist, so besteht doch noch ein großer Sprung zwischen dem Grund meines Wesens, der mir – mit Augustinus zu reden[27] – innerlicher als mein Inneres ist, und einem Gott, der mir (irgendwie) in personaler Differenz gegenüber ist. Solange der Grund, aus dem ich (mitsamt meiner Welt) hervorgehe, mir nur durch eine philosophische Analyse bewußt wird, kommt es nur zum Gegenüber eines Begriffs und Gegenstands, nicht aber zur Andersheit Gottes selbst, die die Voraussetzung alles Anbetens, Bittens und Dankens ist. Das Gebet hat ja die Form eines Gesprächs[28], und das bleibt sicher auch noch für das wortlose Herzensgebet wahr. Ist die personale Andersheit nur Teil einer Inszenierung, in der derjenige (dasjenige), was mir immer im Rücken liegt, in spielerisch-modellhafter Weise als Gegenüber vorgestellt wird? So daß es nicht nur die modellhafte Redeweise von Gott gäbe (die Analogie der Ausdrücke „gütig", „Vater", „hervorbringend" usw.), sondern auch eine Art von Rollenspiel, in dem wir so tun, als sei er uns wie ein Vater gegenüber, den man ansprechen kann, weil wir ihn ansprechen wollen, obwohl wir doch wissen, daß er der Unnennbare, uns von allen Seiten Umschließende ist. Gewiß präsentiert sich das Gebet, im Lichte der Reflexion, als ein Akt, dessen Form dem zwischenmenschlichen Gespräch entliehen ist. Diese Übertragung hat aber nur dann einen Sinn, wenn sie ein *ursprüngliches* Gegenüber von Gott und Mensch ausgestaltet und so menschlich zu vollziehen ermöglicht, – nicht aber, wenn damit dieses Gegenüber überhaupt erst geschaffen wird: denn ein solches Gegenüber käme nie über das Irreale, Gemachte hinaus und muß von einem Bewußtsein, das sich selbst kritisch reflektiert, früher oder später durchschaut und aufgegeben werden.

Die Möglichkeit des Gebets hängt also an der Ursprünglichkeit der personalen Differenz von Schöpfer und Geschöpf, m. a. W. daran, daß sich der Grund meines Seins als ein Antlitz offenbart. Beides muß zusammenfallen: der Grund ohne Antlitz lockt kein Gebet, auch keinen Geist des Gebets hervor; irgendein mysteriöses übermenschliches Antlitz, das nicht dasjenige des Schöpfers ist, bringt nur ein abergläubiges Zerrbild des Gebets hervor. Ähnlich verhielt es sich ja auch mit der religiösen Verehrung der Natur (als natura naturans), die wir kurz erwähnten: auch diese hängt daran, daß es die tragende, verborgene Natur selbst ist, die im vielfältig gebrochenen Licht der objekti-

[27] Confessiones III,6,11: „Du aber warst noch innerer als mein Innerstes und höher noch als mein Höchstes" (interior intimo meo et superior summo meo).

[28] Vgl. Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, Nr. 53–54: „Christus Unseren Herrn sich gegenwärtig und am Kreuz hängend vorstellen und ein Gespräch halten . . . Das Gespräch wird mit richtigen Worten gehalten, so wie ein Freund mit seinem Freunde spricht oder ein Knecht zu seinem Herrn . . ." (Übersetzung von *H. U. v. Balthasar*, Einsiedeln 1954).

ven Wahrnehmung des naturwissenschaftlichen Wissens erscheint. Auch hier gehören das ursprüngliche (wenngleich nicht personale) Gegenüber und die tragende Ursprungshaftigkeit zusammen.

Nun ist eine ursprüngliche personale Differenz jedoch niemals durch eine gedankliche Konstruktion zu erreichen, m. a. W. auch niemals durch irgendein Verfahren zu beweisen, sondern nur zu erfahren. In diesem Sinne kann niemals die Gegenwart Gottes, sondern immer nur die Behauptung bewiesen werden, daß es einen absoluten Grund von personaler Struktur gibt, der als ‚Gott' bezeichnet werden kann. Zwischen dem göttlichen Es und dem göttlichen Du (und seiner abgeleiteten Form, dem Er)[29] klafft ein kleiner, aber abgründiger Spalt. Es ist derselbe Spalt, der den Glauben vom Denken scheidet, – die Existenz aus dem Vertrauen von der Suche nach objektiver Gewißheit. Wie läßt sich dieser Sprung überwinden? Muß man einfach von der Seite des Wissens auf die des Glaubens springen? In gewisser Weise, ja; denn das Erkennen und das Lieben (Leben, Handeln) sind ihrer Richtung nach gegenläufig und die Gegenwart einer Person (als solcher) ist keines Beweises fähig. Aber der Sprung weg vom Erkennen erbringt als solcher nichts, wenn nicht das andere Ufer schon irgendwie hervordämmert und dem Abspringenden als Orientierung dient. Also ist auch das Glauben, das Sich-einlassen auf die tragende und rufende göttliche Freiheit, nicht ohne Licht. Es ist ein Licht, das unmittelbar, in der Mitte unseres Wesens, aus der göttlichen Freiheit her leuchtet, – durchbrechend, wann immer diese Freiheit es will.

Von diesem Licht wird auch das innere Licht unseres Erkenntnisvermögens gespeist. Dasselbe in geschichtlicher Perspektive ausgedrückt: der Versuch des modernen europäischen Menschen, sich seiner Fundamente reflektierend und vernunftkritisch zu versichern, wird getragen und umspült vom Strom einer Tradition, in der Menschen von Gott angesprochen werden und ihn anrufen. Daß dieses Gespräch keine erkennbare notwendige Struktur mehr hat und daß das göttliche ICH (und dann DU) nicht der Gegenstand einer rationalen Metaphysik sein können, ist klar. Daß aber die Skizze der Struktur jeder möglichen wissenschaftlichen Aussage, wie Kant sie auszieht, zugleich die Grenzen jedes möglichen Sichzeigens sein sollen, ist in keiner Weise einsichtig. Gewiß kommen Personen im Kontext der raum-zeitlichen Welt vor; aber was ist ihr Vor-kommen selber? Hier reichen Verstand und Sinnlichkeit nicht als Erklärungsgründe aus, – um wieviel weniger hat Kant das Thema göttlichen

[29] Oder sollte das „Er" mit dem „Du" (beide bezogen auf Gott), gleichursprünglich sein? Sicher aber liegt es nicht dem „Du" voraus. Zu diesem Problem vgl. den Brief von Franz Rosenzweig an Martin Buber, als dieser ihm die Druckbogen seines Buches „Ich und Du" (1923) zusandte: in: *M. Buber*, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Band II, Heidelberg 1973, 124–128.

Sich-Offenbarens überhaupt in seiner Eigenart gesehen. Gewiß, – seine Kritik bezieht sich zunächst auf die Wissenschaftlichkeit der rationalen Metaphysik der Leibniz-Schule. Er hat, darüber hinaus, jedoch geglaubt, nicht nur die Theorie wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch des Erkennens schlechthin zu liefern. Den Maßstab der Erkenntnis, als der intersubjektiv jederzeit überprüfbaren Objektivität, hat er dabei freilich unreflektiert vorausgesetzt. Daß dies nicht nur ein Versehen war, sondern einem sehr tief verwurzelten Interesse entsprang, fällt jedem für Untertöne empfänglichen Leser auf, – besonders an jenen Stellen der „Kritik der praktischen Vernunft" und der Religionsschrift, wo die Autonomie des Subjekts mit der Beschränkung unserer Rezeptivität auf Sinnlichkeit begründet wird. Man hat dort den Eindruck einer gewissen Angst vor der Bedrohung dieser Autonomie durch einen geistigen Anderen. Wenn dies so zutreffend gedeutet ist, dann würde die Abwehr der (sehr wohl empfundenen) Macht des Anderen zur inneren Sinnstruktur der kantisch gefaßten Autonomie gehören. Dann bestünde die richtige Aufgabenstellung nicht darin, den Aufweis des göttlichen Grundes, der in jeder freien Entscheidung postuliert wird, durch weitere Beweise bis zur Sicherung eines göttlichen ICH (und DU) fortzuführen, – sondern vielmehr in der Bewußtmachung und Anerkenntnis der Tatsache, daß die Aufweise des göttlichen Grundes als ein (legitimes, aber wesentlich beschränktes) Sicherungs-Unternehmen aus dem freien Raum des überlieferungsgespeisten Gespräches mit Gott, in dem wir immer schon mitwirken, herauswachsen und dorthinein zurückgeborgen bleiben. Diese Bewußtmachung und Anerkenntnis ist kein Werk des Verstandes allein, sondern geht mit der (geschenkten) Bekehrung des Willens einher. Es handelt sich um eine Befreiung des Intellekts zu seinem Ursprung und damit zu seiner Gesundheit: aus der vielfältigen, aber leer bleibenden – weil vom Licht, das von sich her leuchtet, abgeschnittenen – Spiegelung (Re-flexion) zurück in die schlichte Empfänglichkeit für jenes Licht, durch dessen Leuchten der Intellekt zu seinem aktiven Wesen ermächtigt wird. Das ist die Geburtsstunde des Geistes des Gebets.

Der Geist des Gebetes und das ausdrückliche Gebet

Der Geist des Gebetes läßt uns einschwingen in das, was wir sind und von innen her sein können; er läßt das bloß Gemachte, das Unechte und Illusionäre ebenso abfallen wie er die schützenden Mauern der Einigelung aufbricht. In ihm übernehmen wir, was wir im Grunde und aus dem Grunde schon sind. Er ist die Anerkennung der *selbstlosen* Mächtigkeit unseres Ursprungs, – Anerkennung, die demütig über sich verfügen läßt und mutig sich zur Verfügung stellt, aus der

Überzeugung heraus, daß man damit keine infantile Unselbständigkeit kultiviert, sondern in die Freiheit der Söhne und Töchter Gottes geleitet wird. Der Geist des Gebetes ist die Feier des bleibenden und je neuen Ursprungs unserer Freiheit.

Diese Grundhaltung kann sich nicht nur in Gebeten ausprägen, sondern soll das ganze Leben durchwirken. Mit Ignatius gesprochen, sollen wir Gott in allen Situationen[30] finden, – sollen wir in der Arbeit Betende (contemplativi in actione) werden. Ein solches Leben ist dann der eigentliche geistliche Gottesdienst; ohne ihn, oder doch den ernsthaften Versuch dazu, wäre der buchstäblich so genannte Gottesdienst in der Tat ein bloßes Theater, wie Kant sagt. Kant geht nun aber weiter und stellt den Versuch des Gottesdienstes im moralisch inspirierten Leben in einen Gegensatz zum eigentlichen Gottesdienst, zum Gebet. Wird nicht das Gebet erst wirklichkeitsnah, wenn es als solches, in seiner speziellen Form, aufgehoben wird zugunsten eines Handelns aus reiner Absicht? Erweist sich das Festhalten am besonderen Gottesdienst nicht als illusionär-symbolische Ersatzhandlung und somit als Hindernis für die Heiligung des Lebens?

Keiner wird leugnen, daß hier echte Gefahren genannt werden. Mehr als Gefahren, nämlich unausweichliche Konsequenzen, kann man aber nur dann behaupten, wenn der ‚Geist des Gebetes' von vornherein so bestimmt worden ist, daß ihm das ausdrückliche Gebet fremd bleibt[31]. Diesen Geist – der in Wahrheit nichts als der (sehr hoch zu achtende!) Geist eines bürgerlichen Ethos ist – dann noch ‚Geist des *Gebets*' zu nennen, ist irreführend; auch dann, wenn der Ton noch so sehr auf ‚Geist' liegt. Gewiß hat der Geist des Gebets die absolute Priorität vor allen Gebets-Vollzügen, auf die er außerdem nicht beschränkt bleiben darf; aber er muß zu den konkreten Gebeten

---

[30] Wenn Ignatius davon spricht, man solle Gott „en todas las cosas" finden, dann meint er mit „cosas" wohl eher Situationen als Dinge.

[31] Die Religion ... A 284 f. Man beachte nicht nur das „als ob", sondern auch, wie Kant den „Dienst Gottes" deutet: „Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der ‚ohne Unterlaß' in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sei auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen", – eines Mittels, dessen nur gewisse, weniger fortgeschrittene Menschen bedürfen. Denn: „In jenem Wunsch, als dem Geist des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott) ... zu wirken. [In diesem Sinn] kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, wenn gleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß beteuern zu können." Wer aber Gott selbst anredet, nimmt „diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich), so, als ob er von seiner Gegenwart überzeugt sei ...; mithin kann in dem letzteren (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, wie im ersten (dem bloßen Geiste desselben)."

in einer wesenhaften Beziehung stehen, wenn er seinen Namen zu recht tragen soll.

Welcher Art ist diese notwendige Beziehung? Wir können hier zwei Aspekte unterscheiden: auf der einen Seite hat das Gebet die Funktion, den Geist des Gebetes einzuüben und lebendig zu erhalten, – auf der anderen Seite drängt dieser Geist von sich her zum ganzmenschlichen Ausdruck und kann sich nicht damit abfinden, nur eingeschlossen in die verschiedenen Beziehungen des Alltags vollzogen zu werden.

Zum ersten Aspekt ist nicht viel zu sagen. Es ist hier nur an die Erfahrung zu erinnern, daß – normalerweise – ohne ausdrückliches Gebet auch das „geistliche Leben" abstirbt. Wichtig ist es hingegen, sich die Wahrheit des zweiten Aspekts klarzumachen: daß das Gebet einen Sinn in sich selber hat. Denn in ihm wird die Beziehung des Menschen zu seinem Ursprung und Ziel ausdrücklich als Beziehung zu einem Du offenbar, nur in ihm wird dieser Ursprung als Person offenbar und angesprochen. Eine solche personale Beziehung aber ist auf nichts relativ, ist nicht selbst bloß Mittel für etwas anderes. Das wäre eine Herabwürdigung. Sie ist Selbst-Zweck. In ihr wird gelebt, daß Gott uns nicht nur im Rücken liegt, sondern daß er unser freier Schöpfer und Vater ist, wie wir seine freien Geschöpfe sind, die ihm gegenübertreten können. Nicht aus Zwang oder Furcht vor der Übermacht, sondern in freier Anerkennung dessen, der uns freigesetzt hat, mit unseren Bitten und Klagen, mit unserem Verlangen nach ihm und mit unserem Widerstand gegen ihn, vor allem aber mit unserem Dank und unserem Dienstwillen. Dieses Gebet ist in der Tat überflüssig, es ist für nichts zu gebrauchen. Es kommt nicht aus Zwang, es kommt aus einer Armut und einer Fülle, die wir in uns tragen und die auf keine unserer weltlichen Beziehungen eingeschränkt ist. Wir sind, was wir sind, und hätten doch auch ebensogut nicht sein können. Wir sind einer für den anderen, aber keiner bloß Mittel zu den Zwecken anderer. Wir sind in den Augen Gottes Zweck an uns selber. Er hat uns nicht nötig; wir sind keine Mittel für seine Zwecke. Über alle Notwendigkeiten, über alle Funktionalitäten hinaus ist das Gebet Feier des zwecklosen Daseins, es ist freie Antwort. In ihr findet der Mensch zu seiner Vollendung, in ihr wird das, was wir Grundhaltung des Gebetes genannt haben, konkret.

Mit diesen Sätzen stehen wir am Ende unserer philosophischen Skizze. Trotz aller Kompliziertheit der Sprache haben wir eigentlich nicht viel gesagt. Denn in der Philosophie wird es immer dann am kompliziertesten, wenn es um Dinge geht, die in sich ganz einfach sind. Allerdings ist darin die Philosophie ein Spiegelbild des Lebens selbst, denn bekanntlich sind oft die einfachsten Sachen auch die schwierigsten.

ThPh 57 (1982) 550–567

Anderswerden und Versöhnung Gottes in Hegels „Phänomenologie des Geistes"

Ein Kommentar zum zweiten Teil von VII. C. „Die offenbare Religion"

Von Harald Schöndorf S. J.

Hegel versucht, die christliche Lehre in ihrem inneren Zusammenhang verstehbar zu machen, ausgehend vom innertrinitarischen Leben Gottes bis zur gesamten Heils- und Weltgeschichte. Dabei spielt für ihn nach weitverbreiteter Ansicht die Menschwerdung Gottes die zentrale Rolle. Hegels konzentrierte Darlegung seiner theologischen Auffassung in der philosophischen Gesamtkonzeption seiner „Phänomenologie des Geistes" zeigt aber eindeutig, daß Tod und Auferstehung Christi für ihn in der Mitte des theologischen und christologischen Geschehens stehen.

Unsere Textanalyse, die sich unter Angabe der entsprechenden Seiten und Zeilen auf die 6. Auflage der Ausgabe Hoffmeister (Hamburg 1952) stützt, übergeht Hegels Ausführungen über Form, Stellenwert und Einordnung der „offenbaren Religion" und beginnt da, wo Hegel daran geht, den Inhalt der offenbaren Religion „in der Weise, wie er in seinem Bewußtsein ist, zu betrachten" (532,24 f.). Für den hier beginnenden zweiten Teil des Kapitels „Die offenbare Religion", der sich von 532,24 bis 548 einschließlich erstreckt, wird eine Lese- und Verständnishilfe geboten, die den Sinn der Aussagen Hegels im einzelnen erschließt und die innere Strukturierung und theologische Bedeutung des Textes sichtbar macht. Während an detaillierten Aufschlüsselungen Hegelscher Texte nach Art dieser Studie eher Mangel herrscht, ist die Frage, ob und inwieweit Hegels Konzeption so interpretiert werden kann, daß sie mit der christlichen Lehre vereinbar ist, Gegenstand zahlreicher Interpretationen und Erörterungen. Eine ausführliche Kritik des Hegelschen Gedankenganges aus theologischer Sicht würde darum eine eigene Studie erfordern. Da die entscheidenden Kritikpunkte aber weithin bekannt sind, mögen sie auch teilweise umstritten sein, können wir uns im Rahmen unserer Arbeit auf eine knappe kritische Reflexion am Ende unserer Darlegungen beschränken.

1. Skizzierung der Ausgangsposition

1.1. Gott: Von der Substanz zum Subjekt

Gott umfaßt die Totalität des Objektiven. Dies bedeutet, daß die verschiedenen Dialektiken von Einheit und Vielheit in der objektiven Sphäre bereits überschritten sind. In Gott erfaßt das Bewußtsein die Gesamtheit in ihrer Sichselbstgleichheit und somit in ihrem wahren Wesen. Gott ist das absolute Wesen, er ist alle Wirklichkeit als einfache Totalität. Als dieses absolute Wesen ist er einerseits das Wesen-tliche des Bewußtseins, d. h. das, was das Bewußtsein eigentlich ist und sein sollte; andererseits steht er jedoch dem Bewußtsein als der absolut Jenseitige gegenüber. Dadurch kommt es zur zwiespältigen Situation des unglücklichen Bewußtseins, dem es nicht gelingt, die unendliche Distanz zu negieren und zur Identität mit Gott zu gelangen, ohne dabei seine eigene Identität zu verlieren. Dies ist nämlich nur möglich, wenn die Bewegung der Versöhnung von beiden Seiten aus vollzogen wird. Die Religion stellt diese Bewegung von seiten Gottes dar, wobei sich diese Bewegung jedoch in ihrer höchsten Form letzten Endes als die Bewegung des Bewußtseins selbst erweisen muß und auch erweist. Das Kapitel über die offenbare Religion beschreibt diese Bewegung der Versöhnung, die zur

Identität des Bewußtseins mit Gott führt. Damit wird auch der Mangel behoben, der dem Gottesbegriff der Religionsformen anhaftet, die Hegel in den voraufgehenden Kapiteln behandelt hatte. Wie das Bewußtsein Selbst und Wesen zugleich sein muß, so muß auch Gott Wesen und Selbst in sich vereinen. Gott ist zunächst Wesen, absolutes Wesen, und das bedeutet: Substanz. Damit Gott aber Geist ist, ist es erforderlich, daß er Subjekt, Selbst wird. Man könnte darum das ganze Kapitel auch charakterisieren als die Bewahrheitung des Satzes „Gott ist Geist". Es geht darum, daß der „absolute Geist" „in der Gestalt seiner Wahrheit" sei (532,25f.). Die Bewegung geht also von der „reinen Substanz" (533,10) zum „sich selbst wissenden, wirklichen Geist" (vgl. 546, 32 und 37). Sich selbst wissend ist dieser Geist als Subjekt, als Selbst. Dabei muß er jedoch zugleich der „wahre absolute Inhalt" (546,34) bleiben. Im Übergang vom „An sich" zum „Für sich" darf das „An sich" nicht verlorengehen, sondern es muß am Ende der Dialektik darin aufgehoben bleiben als „An und für sich".

1.2. Die drei Elemente: Reines Denken, Vorstellung, allgemeines Selbstbewußtsein

Das Spezifikum der Religion besteht nach Hegel darin, „Vorstellung" zu sein, was ein Mittleres zwischen dem reinen Denken und dem Begriff als Begriff ist. Das Vorstellen ist eine Weise des Bewußtseins, in der Inhalt und Form auseinanderklaffen. Während der Inhalt bereits wahr und wirklich ist, weist die Form noch Mängel auf. Die Vorstellung ist die Zwischenstufe auf dem Weg vom reinen Ansich des reinen Denkens (vgl. auch die reine Abstraktion des „dies" der sinnlichen Wahrnehmung) zum Fürsich des Selbstbewußtseins. Man könnte vielleicht sagen, daß es sich dem Inhalt nach um ein Fürsich handelt, das in der Weise des Ansich erfaßt wird. Typisch für die Vorstellung ist ihr „synthetischer" Charakter: Sie ist ein nur „äußerlich" aufeinander bezogenes „Nebeneinander", das „Auch" (synthetisch: 532,3; selbständige Seiten: 532,16f.; äußerlich: 532,17; auch: 541,28). Somit ist sie das Element des Raumes und der Zeit (vgl. 548,14–18: Zukunft und Vergangenheit; oder 532,13: Diesseits und Jenseits), der Geschichte (Geschehen: 534,23 u. ö.), des unmittelbaren sinnlichen Daseins (vgl. z. B. 532,41; 536,32) und darum der Wirklichkeit (536,18), die aber nur in ihrer Natürlichkeit (vgl. 545,16f.) und noch nicht in ihrem Begriff, die nur in ihren Besonderheiten (vgl. 545,24f.) und noch nicht in ihrer Allgemeinheit begriffen wird.

Die Eigenart der Vorstellung in unserem Kapitel besteht nunmehr darin, daß sie als „Mitte zwischen dem reinen Denken und dem Selbstbewußtsein als solchem" (533,25–27) eines von drei verschiedenen Elementen und zugleich das diese drei umgreifende Element ist (533,25–30). Wie ist das möglich? In der Vorstellung ist sowohl die Unmittelbarkeit als auch die Allgemeinheit vorhanden. Darum können in ihr alle Elemente präsentiert werden, in denen Unmittelbarkeit (Bestimmtheit) oder Allgemeinheit vorkommt (vgl. 532,2–5). Im Vorgriff auf den zu analysierenden Text kann gesagt werden: Insoweit bereits im reinen Denken sich Anderswerden vollzieht, haben wir es mit Vorstellung zu tun, nämlich in der Form des Gegenüberstellens zweier Entgegengesetzter. Wenn dann der Geist in die bestimmte Einzelheit des Daseins herabsteigt (477,6f.; 533,11f.), gelangen wir in das Element der Vorstellung im engeren Sinne des Wortes: die daseiende Wirklichkeit. Hier stehen wir sozusagen am Schnittpunkt, wo einerseits die Substanz schon Subjekt geworden ist, dieses Subjekt andererseits aber zunächst nur unmittelbares Dasein hat. Hier wird dann wiederum die Dialektik ansetzen, damit dieses Selbstbewußtsein allgemein wird. Solange es hierbei immer noch im Sinn des Anderswerdens als Neben- und Auseinander erfaßt wird, befinden wir uns noch im Vorstellen, bis dann im absoluten Wissen das Begreifen als Begreifen erreicht wird. Solange es sich noch um Anderswerden handelt, stehen wir noch im Raum der Vorstellung (533,14), auch wenn dieses Anderswerden – wie im Fall des allgemeinen Selbstbewußtseins – bereits in anderer Hinsicht Rückkehr aus der Vorstellung ist (533,15f.). Erst wenn diese Rückkehr in jeder Hinsicht vollendet ist, haben wir das absolute Wis-

sen erreicht, das nicht mehr von der synthetischen Verbindung (533,28 f.) der Vorstellung umgriffen wird.

2. Anderswerden und Versöhnung Gottes

2.1. Das Anderswerden Gottes im reinen Denken

Die erste Form des Anderswerdens Gottes spielt sich im Element des reinen Denkens ab (534,5 f.). Ausgangspunkt oder Anfangsbegriff ist dabei Gott als unmittelbar einfaches, sich selbst gleiches ewiges Wesen (534,6 f.). Dies besagt aber reine Abstraktheit, wie es der Ebene des reinen Denkens entspricht: abstrakte unwandelbare Allgemeinheit. Nun ist Gott aber Geist; und indem die Gemeinde Gott Geist nennt, drückt sie aus, daß Gott nicht nur abstrakte Allgemeinheit ist. Geist besagt nämlich Einheit oder Einswerdung von Substanz (= absolutes Wesen) und Subjekt. Schon darin also, daß die Gemeinde Gott zum einen als einfaches ewiges Wesen, zum anderen aber als Geist versteht, ist der Widerspruch, ist die Negation enthalten. Im weiteren Verlauf zeigt Hegel auf, inwiefern die Gemeinde hiermit das Rechte spürt. Die Negativität liegt jedoch nicht in der gleichzeitigen Behauptung von absolutem Wesen und Geist als Nebeneinanderstellung, sondern das einfache Wesen als solches hat die Negativität an sich. Die Einfachheit gründet nämlich in der Abstraktion, diese aber setzt sich dem konkret Wechselnden entgegen. Damit, daß ich Gott als den ewig Unwandelbaren bezeichne, mache ich ihn gewissermaßen zum „ganz Anderen" – wohlgemerkt aber nicht nur im Hinblick auf mich, sondern schlechthin: Er ist das Negative an sich selbst. Anders formuliert: Gerade weil Gott ganz an sich ist, darum besteht diese Andersheit nicht in der Entgegensetzung zum denkenden Bewußtsein, sondern sie muß Andersheit an sich sein. Es ist die Andersheit, die Erkennen und Denken überhaupt kennzeichnet: das ewige Wesen ist die Andersheit, die Negativität des Denkens (534,16). Damit aber zeigt sich, daß es selbst Denken ist. Zunächst besagt ja „Wesen" nur die Seite des Ansich im Denken. In dieser Dialektik erweist sich nun aber, daß das absolute Ansich nicht nur ein Extrem im Denken, sondern selbst Denken ist. Gott ist also nicht nur an sich – und das heißt zugleich für uns (534,18 f.), sondern er ist für sich, er ist Selbst, Denken, Begriff (534,20 f.).

Denken ist aber Zweiheit, Andersheit, Unterschied. Ist Gott Denken, so unterscheidet er sich von sich selbst und wird sich Gegenstand. Er denkt sich, begreift sich, d. h. er erfaßt sich als Objekt. Menschlich gesprochen bedeutet dies: Sein Ich wird ihm in der Form des Nicht-Ich. Damit hat sich der Übergang zum zweiten Moment in Gott, zu seinem Anderssein vollzogen. In der Form der Vorstellung präsentiert sich dies als eine Nebeneinanderstellung im Nacheinander: Das ewige Wesen erzeugt sich ein Anderes (534,24 f.). Die innere Notwendigkeit wird hierbei nicht begriffen, sondern in ein Geschehen umgeformt. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß Hegel schreibt, das einfache Wesen sei das Negative an sich selbst. Es heißt also nicht, das Andere des einfachen Wesens sei das Negative. Wollte man nämlich im Anderswerden Gottes die Einfachheit dem Vater und die Negativität dem Sohn zuschreiben, dann befände man sich auf der Ebene der Vorstellung. Nur weil und indem die Andersheit, die Negativität von dem Nicht-Anderen ausgesagt werden muß, wird das Andere. Die Tatsache, daß gerade von dem Einen das Widersprüchliche, nämlich die radikale Negativität ausgesagt werden muß, konstituiert seine „Verdoppelung". Hierin besteht die Notwendigkeit des Anderswerdens. Begriffen wird aber nach Hegel nur, wo die Notwendigkeit erfaßt wird. Wo dies nicht geschieht, handelt es sich nur um ein äußerliches Anderswerden, um Vorstellung.

Es wurde gezeigt, daß Gott gerade insofern, als er reines Wesen ist, Anderswerden ist. Dies bedeutet nun aber, daß er nur für sich Anderer ist. Der Unterschied bleibt reines Ansich, reines Wesen: Gott ist nur von sich unterschieden (534,27 f.), er ist nur Anderer, insofern er sich denkt. Damit ist er aber zugleich mit sich identisch, er ist, wie

Hegel sagt, die in sich zurückgekehrte Einheit. Zugleich ist er nur, insofern er sich denkt, anders: Die Entgegensetzung hat nur in der unmittelbar in sich zurückgekehrten Einheit Bestand. Dies bedeutet, daß das Anderswerden Gottes im Element des reinen Denkens bleibt. Es ist also ein Anderssein, das auf der Seite des Wesens bleibt: dem Wesen nach fand keine Entgegensetzung statt (536,15). Die beiden Seiten sind nicht frei im Dasein gesetzt, sondern nur im Vernommenwerden hat das Wort Dasein (534,39f.), nur in der Rückkehr hat die Entäußerung Bestand. Wenn Gott an sich anders ist, so ist er nicht nur Objekt des Wissens, sondern er selbst ist Wissen. Er ist also Selbst, Fürsich und im Grunde auch Insich (541,18). Dieses Insichsein tritt jedoch hier nicht als solches in Erscheinung, sondern Gott konstituiert sich zunächst als Wissen durch eine Entäußerung (534,35), durch die Setzung eines Gegenüber in Gott selbst. Diese Entäußerung ist aber radikal: nur wenn, religiös gesprochen, der Vater sich ganz in den Sohn hinein entäußert, kann er sich auch ganz im Sohn wiedererkennen. Wenn Gott sich also vollkommen erkennt, so setzt dies voraus, daß das Wort, der Sohn, den Aussprechenden leer zurückläßt (534,38). Gott erkennt sich nur, insoweit er anders wird. In der absoluten Entäußerung kommt Gott völlig zu sich im Moment des Vernehmens, des sich selbst Wissens im Andern (534,40.33). Da aber Gott sich selbst im andern nur als er selbst anschaut, ist diese Beziehung des Vaters zum Sohn (der Heilige Geist) einfach und unvermittelt: der Unterschied ist unmittelbar keiner. Es findet ein Anerkennen statt, aber nicht das eines anderen Fürsich. Darum vermittelt sich dieses Anerkennen nicht durch Kampf und Arbeit, sondern es ist Liebe (536,14). Diese Form des Anerkennens steht nicht am Ende eines Prozesses, sondern ist der Prozeß selbst. Denn die Andersheit in Gott ist überhaupt nur, insofern sie geliebt ist.

Als die ruhelosen Begriffe, als Momente der ständigen Bewegung stellen Vater, Sohn und Heiliger Geist (Wesen, Fürsichsein, Fürsichsein im Anderen: 534,30–33) Gott als Geist dar und nicht nur als abstrakte Leere (535,6). Aber diese Geistigkeit bleibt unvollkommen und mangelhaft, da sie die abstrakte Ebene des reinen Denkens nicht überschreitet.

2.2. Das Anderswerden Gottes in der Vorstellung (Wirklichkeit)

Am Ende der vorangegangenen Dialektik ergab sich, daß der trinitarische Gott die Sphäre des reinen Denkens nicht verlassen hat. Nun ist aber reines Denken nur dadurch reines Denken, daß es sich von der Wirklichkeit unterscheidet. Das Andere des reinen Denkens ist darum der Übergang in die Wirklichkeit, in das Element der Vorstellung. Wirklichkeit ist das raumzeitliche, daseiende Geschehen, das nicht (nur) im Reich des Denkens, sondern im Reich der Sinne greifbar ist. Wirklichkeit ist da, wo das Andere frei unabhängig von unserem Denken existent antreffbar ist.

Die Entgegensetzung im Element des reinen Denkens führte zu keinem in sich reflektierten Fürsichsein. Die Andersheit in Gott war nur im Hinblick auf die Entgegensetzung „für sich". Anders gesagt: Der Sohn war nur im Hinblick auf den Vater anders, für sich, und umgekehrt. Im Element der Vorstellung hingegen wird das Anderswerden Gottes zu einem in sich reflektierten Anderssein führen, d. h. zu einem Menschen, der den Unterschied, die Andersheit, in sich selbst trägt und nicht nur gegenüber Gott aufweist. Die Doppelung besteht dann nicht nur in der Entgegensetzung Gott – Anderes, sondern nochmals in diesem Anderen selbst. Dies ist der Sinn des Absatzes, in dem Hegel davon spricht, daß im Element des Vorstellens die Momente des reinen Begriffes Subjekte sind (536,21–29). Es kommt darauf an, daß die Momente das Fürsichsein an sich haben, und daß sie somit zu einer Entgegenstellung im Selbstand kommen, daß sie substantielles Dasein gegeneinander erhalten (536,25). Dieses gründet in sich und nicht nur in der Entgegensetzung. Das Element der Vorstellung erfüllt diese Forderung, denn es bedeutet geschichtliches Dasein, das sozusagen objektiv vorhanden ist, unabhängig davon, ob es als Entgegensetzung gedacht wird oder nicht. Na-

türlich ist diese Aussage recht zu verstehen, zeigt doch gerade die Entfaltung dieser Dialektik, daß es sich nicht um eine Unabhängigkeit im Allerletzten handeln kann. Aber wir haben es jetzt mit Objektivität, mit Fakten im üblichen Wortsinn und nicht mehr mit einem nur dem Denken zugänglichen Bereich zu tun. Es findet also jetzt im Anderen selbst eine Dopplung statt, und zwar zunächst in Welt und Mensch. Das (gegenüber Gott) Andere gliedert sich nochmals in zwei gegeneinander andere Momente auf, von denen wiederum gesagt werden kann, daß das eine davon (Welt) aus sich heraus das andere (Mensch) dialektisch entläßt. Dieses Letztere, der Mensch, ist also sowohl das Andere Gottes als auch das Andere der Welt. Aber dies wird noch im einzelnen zu zeigen sein.

2.2.1.1. Die Welt

Das reine Denken ist selbst negativ und somit das sich Entgegengesetzte oder Andere. Wie diese innere Entgegensetzung zu begreifen ist, hat Hegel bereits bei der innertrinitarischen Dialektik gezeigt, er braucht es im einzelnen nicht zu wiederholen. Insofern das Wesen im reinen Denken Unmittelbarkeit ist, stellt sich seine „erste" Form des Anderswerdens beim Übergang ins Element der Vorstellung gleichfalls als Unmittelbarkeit dar. Es handelt sich um das Werden zum unmittelbaren Dasein, zur unmittelbaren, sinnlich erfaßbaren Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit, die Welt, kann man speziell als das Anderswerden Gottes betrachten, insofern er (nur) Wesen ist, also als das Anderswerden des Vaters, denn sie hat kein Selbst. Negativität besagt diesmal also nicht Selbstwerdung wie beim Übergang vom Vater zum Sohn, sondern nur Entäußerung, Auseinanderfaltung. Dennoch enthält dieses Anderswerden das Moment des „Für", da Anderswerden immer ein „Für-Werden" ist. (Nur das im reinen Denken als reiner Anfangsbegriff gefaßte absolute Wesen kennt kein „Für"). Aber es kommt zu keinem Selbst. Die Welt ist kein Für-sich, sondern ein Für-andere. Ging es in der vorhergehenden Dialektik um die Entgegensetzung von Wesen und Wissen des Wesens (534,36 f.), so geht es hier um die Entgegensetzung von abstrakter einfacher Allgemeinheit (Substanz) und deren Ausfaltung in die bestimmte daseiende wirkliche Vielheit (Besonderheit). Als das Auseinander ist die Welt die Grundebene der Vorstellung (Wirklichkeit), sie ist die Entfaltung all dessen, was in der Substanz enthalten ist.

2.2.1.2. Der Mensch

Bestimmte Vielheit ist nur möglich in Beziehung auf Einheit. Zum anderen gehört zum Geist wesentlich das Selbst, wie auch das Anderswerden wesentlich Werden des Selbst ist. Darum ist im Element der Vorstellung auch das bestimmte Selbst nötig. Die Setzung dieses Selbst ist zunächst freilich nur eine unmittelbare: der Mensch ist an sich Geist, Selbst; er ist an sich ein Fürsich, aber er muß dies auch für sich werden. Doch lassen wir diese neue Serie von Dialektiken, die hiermit beginnt, vorerst noch beiseite. Bedenken wir zunächst noch die Stufe des Anderswerdens, auf der wir uns nunmehr befinden. Die erste Stufe war das Anderswerden Gottes im Element des reinen Denkens gewesen: die Trinität. Anderswerden bedeutete hier nur den Übergang zum reinen Fürsich im Wissen, wobei alle anderen Charakteristika des ewigen Wesens gleichblieben, wie die Abstraktion, die Unmittelbarkeit, die Einfachheit. Es fand nur Entäußerung statt, die im Insichgehen sofort wieder zurückgenommen wurde. Auf der jetzigen zweiten Stufe geht es darum, daß die Abstraktion überwunden wird, indem sich zeigt, daß die Wirklichkeit dem Wesen angehört (541,20). Dies geschieht in einer doppelten Form: zum einen in der reinen Entäußerung in die Besonderheiten (Welt), zum anderen als Anderswerden in der Form des daseienden Geistes (Mensch). In der Vorstellung erscheinen diese zwei Weisen des Anderswerdens, von denen die zweite zugleich als Anderswerden der ersten aufgefaßt werden kann, als ein äußerliches nachein-

ander vollzogenes Geschehen der Schöpfung, der gegenüber Gott absolut frei bleibt. Dies drückt Hegel mit dem Wort aus, daß das Ansich die Form des gleichgültigen Seins annimmt (541,24). Das ist gewissermaßen noch weniger als ein unwesentliches Sein, denn ein unwesentliches Sein müßte aufgehoben werden, während das gleichgültige Sein rein äußerlich ist. So etwas kann es auf der Ebene des Begriffes nicht mehr geben, denn es wäre etwas Unbegreifbares.

Während die Welt, insofern sie die Fülle der Substanz ausdrückt, Gegenbegriff des Vaters ist, entspricht der Mensch, in dem sich das Selbst manifestiert, eher dem Sohn. Für die Welt bestätigt sich diese Interpretation dadurch, daß alle weiteren Stufen des Anderswerdens auch als Stufen des Anderswerdens der Welt (sozusagen von unten her) gelesen werden können und daß die vollendete Versöhnung im letzten Versöhnung Gottes mit der Welt bedeutet. Die Zuordnung des Menschen zum Sohn findet in der Dialektik des Zu-sich-selbst-Kommens des Menschen, der wir uns jetzt zuwenden, ihre Bekräftigung.

2.2.2. Die Spaltung des Menschen in Gut und Böse

Zur Einführung dieses Abschnittes sei an die Aussage des Buches Genesis erinnert, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist. Denn wir stehen hier zunächst vor dem gleichen Ausgangspunkt: Der Mensch ist unmittelbar daseiend gesetzt, und er soll Geist sein. Aber es gibt gleich zu Beginn einen fundamentalen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Bei Gott stand am Anfang das Ansich: absolute Substanz, in der Einheit zusammengefaßte Totalität. Das Anderswerden in die Wirklichkeit hinein bedeutet im Falle Gottes das Entlassen aller in ihm versammelten Momente in ihre konkrete Bestimmtheit und Besonderheit. Dies ergibt sich daraus, daß Gott zunächst Objektivität, Wesen ist. Beim Menschen hingegen ist es genau umgekehrt. Er ist von seinem Wesen her anfänglich Subjektivität. Aber im unmittelbaren Stadium des Ansich ist gerade das Stadium der Objektivität, das heißt des Bewußtseins gegeben. Der Mensch ist also nicht in die Totalität versammelt, sondern in die Mannigfaltigkeit des Bewußtseins zerstreut (537,20 f.), er ist welthaft. Gemeinsam ist Gott und dem Menschen in diesem Anfangsstadium die Selbstlosigkeit, die überwunden werden muß, weil sonst Gott und Mensch geistlos wären. Da in Gott die Sammlung am Beginn steht, ist sein Anderswerden zunächst und vor allem Entäußerung; da beim Menschen die Zerstreuung am Anfang steht, ist sein Anderswerden zunächst und vor allem Insichgehen. Freilich gilt in jedem Fall, daß jedes Anderswerden, insofern es Setzung eines Zweiten bedeutet, Entäußerung ist, und insofern es Wissen, Fürsichsein bedeutet, ein Insichgehen darstellt.

Da wir es beim Menschen nicht mit dem Anderswerden eines reinen abstrakten Gedankens zu tun haben, so ist auch das Andere nicht eine reine abstrakte Allgemeinheit wie der Sohn Gottes. Die Negation ist vielmehr als Negation eines bestimmten, bedingten (537,26) Bewußtseins eine bestimmte, bedingte Negation. Als solche manifestiert sie ihre Partikularität dadurch, daß sie in sich nochmals entgegengesetzt ist. Diese Doppelung ist der abstrakten Allgemeinheit nicht möglich, da hierzu ein zweites Anderswerden nötig wäre. Der aus der Unmittelbarkeit und Welthaftigkeit herkommende Gedanke vollzieht jedoch in der einen Bewegung des Anderswerdens zugleich seine nochmalige Aufspaltung. Auf der Ebene des reinen Begriffs bedeutet Anderswerden keine Vervielfachung; und dies gilt ebenso, wenn die Bewegung Versöhnung ist, weil dann Anderswerden Reduktion besagt, wie wir noch sehen werden. Auf unserer jetzigen Ebene der Vorstellung als Vorstellung (der Wirklichkeit) haben wir es aber immer mit Vermischung, mit Bestimmtheit, Besonderheit, Bedingtheit zu tun. Wir befinden uns im Nebeneinander und Auseinander des Auch der raumzeitlichen, den Sinnen zugänglichen Geschichte. Deren Einheit ahnt der Mensch zwar im reinen Denken, muß sie aber durch die konkrete Existenz hindurch dann letztgültig in der Philosophie vollziehen.

Den Geist, der nur Geist an sich und noch nicht für sich ist, nennt Hegel unschuldig

(537,15). Er denkt hierbei vermutlich an die Unschuld des Kindes, das noch nicht zur Reflexion gelangt ist. Der Geist kann aber in diesem Stadium der Unschuld nicht bleiben. Solange der Zustand des Paradieses währt, ist der Mensch noch nicht zum Denken gekommen. Die Unschuld des Paradieses und des Kindes muß überwunden werden, wenn der Mensch wirklich Mensch werden will. Die zwei Seiten des Anderswerdens, die sich ergeben, wenn der Geist zu sich kommt, sind das Gute und das Böse. Gut und Böse sind Entgegensetzungen, die nicht unmittelbar wieder im Zurücknehmen aufgehoben sind: statt von unmittelbarem Anerkennen in Liebe ist von der Arbeit die Rede, die uns auf die Herr-Knecht-Dialektik hinweist (537,34). Wir haben es hier nicht mit reinen absoluten Gegensätzen zu tun, die sich wie die verschiedenen Personen in Gott unmittelbar aufheben könnten. Gutes und Böses gibt es vielmehr erst auf der Ebene der Vorstellung, denn es handelt sich hierbei wesentlich um eine Zusammensetzung von Ungleichheiten, von Widersprüchen. Eine solche Zusammensetzung ist auf der Ebene des reinen Denkens eigentlich unmöglich, weshalb Erschaffung und Fall der Engel für Hegel nur eine Rückprojektion aus der Vorstellung in das Element des reinen Denkens sein können, wie wir noch sehen werden.

Zur Spaltung in Gut und Böse kommt es dadurch, daß das Anderswerden des Menschen den Übergang in die Reflexion bedeutet. Dadurch wird sich der Mensch seiner selbst, seines Selbsts, bewußt: das Fürsich wird erreicht und wird zugleich Objekt des Bewußtseins. Mit anderen Worten: das Fürsich nimmt die Stelle ein, die dem Ansich zukommt. Dadurch kommt es zum Konflikt zwischen Fürsich und Ansich. Da diese Bewegung zugleich Werden des Denkens, Umschlagen in den Gedanken ist (537,23), bedeutet das, daß der Mensch im nämlichen Akt des Denkens sich der Subjekt-Objekt-Spaltung bewußt wird. Er erkennt den Unterschied zwischen Wesen und Selbst, den er im unschuldigen Paradieseszustand noch nicht gekannt hatte, weil er hier noch rein welthaft zerstreut an die Objekte hingegeben war. Mit diesem Erkennen des Unterschiedes von Wesen und Selbst erkennt er, daß das eine die Negation des anderen ist, setzt aber zugleich das Selbst an die Stelle des Wesens. Der Mensch erkennt, daß sein Wesen darin besteht, Wesen und Fürsich zu sein, was sich jedoch widerspricht. Da dieses Anderswerden Werden des Gedankens ist, entstehen das Gute und das Böse als Unterschiede des Gedankens; da andererseits dieses Anderswerden den daseienden Geist selbst betrifft, entsteht der gute und böse Mensch. Beide Male sind Gut und Böse die im Grund unverträglichen Zusammensetzungen von Wesen und Selbst, die noch nicht zur wahren Aufhebung des einen im anderen in der Versöhnung von Gott und Mensch gekommen sind, sondern unaufgehoben nebeneinanderstehen, eine widersprüchliche Verbindung eingegangen sind, die zur Folge hat, daß jeweils eines von beiden zum Wesentlichen und das andere zum Unwesentlichen erklärt wird. Statt der echten Aufhebung durch die vollkommene Negation findet also nur eine unechte Aufhebung durch die Unterdrückung des jeweils anderen Kompositums statt. Bleibt es bei dieser Spannung im Modus der Vorstellung, dann findet ein ständiges Hin- und Herpendeln zwischen Wesen und Selbst statt, das nie zur Versöhnung gelangt, sondern als unglückliches Bewußtsein in dauernder Selbstzerrissenheit verharrt. Wenn in der Zusammensetzung von Wesen und Selbst die Seite des Selbst zur wesentlichen erklärt wird, haben wir das Böse vor uns. Wo hingegen das Wesen wesentlich ist, ist das Gute da. Wo es überhaupt nur Wesen gibt, wie im reinen Denken, stehen wir also dem Guten näher. Die Bewegung, die die Spaltung von Gut und Böse zustandebringt, nämlich das Insichgehen, erzeugt also zunächst und zuerst das Böse. Wenn auch das Böse wie das Gute durch die Entgegensetzung in der Verbindung (synthetisch, Vorstellung!) charakterisiert sind und sich somit durch Ungleichheit auszeichnen, so ist diese Ungleichheit doch stärker und sozusagen wesentlich und unmittelbar bei dem gegeben, das das an sich Unwesentliche, das Fürsich, zum Wesentlichen der Verbindung erklärt (537,37–40). Das Böse wird unmittelbar durch das Insichgehen des Geistes konstituiert, erst im Gegensatz zu ihm erscheint das Gute (539,18–22).

Die Zweiheit der Existenz von Gut und Böse, einmal als Gedanken, zum anderen als daseiende Menschen, weist darauf hin, daß in jedem Menschen der Kampf zwischen Gut und Böse stattfindet, andererseits aber der erste Mensch (Adam) und Christus die Verkörperung des Bösen bzw. Guten in je einem Menschen darstellen (539,11–22). Insofern das Gute und das Böse als Wesen des Gedankens vorgestellt werden (539,13 f.), können sie auch in das Element des reinen Gedankens zurückprojiziert werden. Zugleich bedeutet das, daß der Mensch wesenlos ist (539,15), da in ihm der Kampf ausgetragen wird, worin eigentlich sein Wesen besteht. Weil aber das Gute und Böse andererseits durch zwei Arten des Daseins selber verkörpert werden, nämlich zum einen durch den Menschen überhaupt, der dem ersten Menschen gleich ist, aber durch jeden Menschen repräsentiert wird, andererseits durch Christus, so erhalten sie (das Gute und das Böse) freie Selbständigkeit gegeneinander. Sie stehen hiermit vollends auf der Ebene der Vorstellung, d. h. sie sind Vermischungen von Gedanken und selbständigem Dasein (540,12 f.) als wirklich existente Menschen. Als solche tragen sie den Gegensatz in sich selbst, weshalb die Bewegung der Auflösung des Gegensatzes dann in ihnen selbst anfangen wird (540,17 f.). Erst wenn sie nur als Gedanken gesetzt werden (wie es in der Rückprojektion in die Engelwelt der Fall ist, und wie es gleichermaßen im Bewußtsein eines jeden Menschen der Fall ist), kann die Auflösung des Gegensatzes nur durch den Kampf des einen gegen das andere (Michael gegen Luzifer; Gut und Böse im Innern des Menschen) stattfinden, da dann beide überhaupt nur in der Gegensetzung Bestand haben (vgl. die Gegensetzung Gott Vater – Sohn), nicht mehr als frei zusammengesetzt existierend in der Wirklichkeit (540,11–16).

2.2.3. Die Projektion von Gut und Böse in das reine Denken

Da letztlich alles im absoluten Wesen enthalten ist (541,16–18), da jedes Anderswerden als Fürsichwerden zugleich ein Insichgehen und damit auch Bösewerden ist, kann die ganze Dialektik von Gut und Böse auch in das Element des reinen Denkens zurückverlegt werden. Warum es sich dabei jedoch nur um ein Zurückverlegen handeln kann und die Entstehung von Gut und Böse zunächst im Element der Vorstellung stattfinden muß, wurde oben erläutert. Man kann also zunächst einmal auch im Reich des reinen Denkens aus dem Anderswerden Gottes eine Doppelung machen, wie es beim Anderswerden des Menschen der Fall ist, so daß es zwei Söhne Gottes gibt, einen bösen (Lichtsohn = Anspielung auf Luzifer) zuerst und dann einen guten. Dann kann man noch einen Schritt weitergehen und auch das Moment des Anderswerdens, das vor allem in der Welt zum Ausdruck kommt, nämlich die Vielheit, in das Element des reinen Denkens zurückverlegen, indem man zwischen dem einen Sohn Gottes und den vielen Engeln unterscheidet. Durch diese Unterscheidung zwischen dem einfachen Sohn einerseits und der Vielheit von Engeln andererseits wird die Andersheit gegliedert, handelt es sich um bestimmte Vielheit. Das Insichgehen, das Bösewerden, wird dann nicht in den Sohn verlegt wie im ersten Fall, der gerade geschildert wurde, sondern in die Engel. Zuvor muß allerdings noch gesagt werden, daß die Aufteilung in den einen Sohn und die vielen Engel auch eine Aufteilung dessen bedeutet, was in der innertrinitarischen Dialektik dem Sohn zugeschrieben worden war. Insofern die Andersheit Gottes nämlich Wissen bedeutet, wird sie dem Sohn zugeschrieben, der Aspekt der Entäußerung wird hingegen den Engeln zugeordnet (538,26–28). Insofern der Sohn nur in der gleichzeitigen Rücknahme des Anderswerdens überhaupt Bestand hat, wie Hegel in der innertrinitarischen Dialektik erläutert hatte, gehört er sozusagen der Seite des Wesens an, ist er der sich selbst als Wesen Wissende (538,26 f.). Wenn nun aber andererseits in den Engeln das Anderssein die Form der Entäußerung allein annimmt, ohne unmittelbar zurückgenommen zu sein, so ergibt sich daraus ein Zweifaches: Da wir uns im Bereich des reinen Denkens befinden, handelt es sich nicht um frei existierendes Dasein, sondern die Existenz der Engel ist nur in der Beziehung auf Gott möglich. Die Engel leben also nur im Preis des Wesens, wie sich Hegel ausdrückt (538,28). Anderer-

seits besteht darum in ihnen (im Gegensatz zum Sohn) die Möglichkeit eines weiteren Anderswerdens, nämlich eine Art Gegenbewegung, die aber dann nicht wie beim Sohn das Zurückgenommensein in den Vater ist, sondern wie bei den Menschen das Insichgehen des Bösen ist (538,30). Ob dieses Insichgehen des Bösen von Hegel für alle Engel angenommen wird oder entsprechend der klassischen christlichen Lehre nur für einen Teil der Engel, scheint mir aus dem Text nicht klar hervorzugehen. Dies ist auch nicht wichtig, weil die ganze Rückprojektion der Bewegung des Böse- und Gutwerdens in den Bereich des reinen Denkens nur eine Art Exkurs darstellt. Für eine Betrachtung der verschiedenen Linien des Anderswerdens Gottes und der dialektischen Aufhebung all dieser Stufen der Andersheit Gottes in der Bewegung der Versöhnung kann die Engelwelt außer Betracht bleiben.

2.2.4.1. Gut und Böse als Weisen des Anderswerdens Gottes

Mit der Entfaltung des Guten und Bösen ist die Bewegung des Anderswerdens Gottes, insofern sie eine Auseinanderfaltung, Entfremdung, Vervielfachung darstellt, in ihr höchstes Stadium getreten. Die Exposition ist vollendet, die Dialektik der Auflösung, die zugleich die Dialektik des Übergangs in ein neues Element ist, kann und muß nun beginnen. Aber der Zentralpunkt dieses Übergangs, der Tod Christi, wird nur kurz angedeutet, um erst später weiter ausgeführt zu werden. Zunächst unternimmt Hegel eine Art Rekapitulation. Bis jetzt war die dialektische Fortentwicklung von jeder Stufe zur nächstfolgenden dargestellt worden. Nun gilt es aufzuzeigen, in welcher Beziehung und in welchem Verhältnis die jetzt erreichte Entfaltung zu dem Anfangspunkt steht.

Während in dem bisherigen Verlauf die Spaltung in Böse und Gut vom Sein des Menschen her entwickelt wurde, trägt jetzt Hegel noch ausdrücklich nach, was implizit selbstverständlich schon gesagt wurde, daß alle diese Stufen Stufen des Anderswerdens Gottes sind. An sich sind alle diese Momente von Anfang an im ewigen Wesen enthalten, alle Andersheit ist nur denkbar als bereits in der Totalität der Substanz grundgelegt (541,12–18). Dies äußert sich aber nicht nur darin, daß die Vorstellung den Gedanken der Menschwerdung kennt, welcher implizit das Enthaltensein des Bösen im göttlichen Wesen besagt, wie es an der soeben angeführten Stelle zum Ausdruck kommt. Selbst die Vorstellung bleibt nicht dabei stehen, das Böse nur als „ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen" (539,29) zu fassen, sondern bemüht sich zugleich, es als Zorn von Gott selbst auszusagen – eine Vorstellung freilich, die an der Grenze des Widerspruchs steht. Es findet also eine doppelte Entfremdung Gottes statt: zunächst das Aus-sich-heraus-Setzen der beiden Momente „Selbst" und „einfacher Gedanke"; in der Folge die Zusammensetzung dieser beiden Momente im Dasein, d. h. in konkreten wirklichen Menschen (in der Ebene der Vorstellung), aber derart, daß jeweils das eine der beiden Momente (d. h. entweder das Selbst oder der einfache Gedanke, anders gesagt, entweder das Fürsich oder das Wesen) dem anderen gegenüber wesentlich ist. Es besteht also eine Ungleichheit in dieser Zusammensetzung, wie wir sie bereits oben bei der Beschreibung der Spaltung in Gut und Böse dargelegt haben. Die erste Entfremdung, die Entfaltung Gottes in „Selbst" und „einfacher Gedanke" findet bereits auf der Ebene der Trinität statt, da man das Selbst als Sohn und den einfachen Gedanken als Heiligen Geist (vielleicht auch als Vater: die Zuordnung ist hier schwierig und vielleicht bewußt von Hegel so gestaltet, daß sie mehrdeutig bleibt) interpretieren kann, deren absolute Einheit die Bewegung der drei Momente in Gott selbst ist, welche seine Geistigkeit ausmacht (oder nach der anderen Interpretationsmöglichkeit der Heilige Geist) (539,33–36). Diese beiden Momente des Selbsts und des einfachen Gedankens sind es also, die durch ihre Zusammensetzung Gut und Böse konstituieren, worin sich zeigt, daß wir es bei Gut und Böse mit einer weiteren Stufe des Anderswerdens Gottes zu tun haben (539, letzter Absatz).

Aber dies ist nur die eine Seite der Betrachtung. Zum einen stellen das Gute und das

Böse in ihrer Zweiheit die gedoppelte Entfremdung des göttlichen Wesens dar. Zum anderen muß innerhalb dieser Zweiheit das Gute in besonderer Weise eine Form des Anderswerdens Gottes genannt werden. Denn wenn wir die Linie des Anderswerdens Gottes aus dem Reich des reinen Denkens so weiterziehen, daß wir an der Göttlichkeit festhalten, so sehen wir im Guten die Stufe des Anderswerdens Gottes, die das Menschsein mit der Wesentlichkeit des Wesens und damit die Eigenschaft des daseienden Selbstbewußtseins mit der Göttlichkeit verbindet (539,22.41–540,1). Diese Gestalt kann darum die Realisierung des Anderswerdens Gottes in der Trinität in der Form der Menschwerdung und damit in der Ebene der Vorstellung genannt werden. Gegenüber dem Anderswerden des Sohnes handelt es sich nunmehr um ein Anderswerden Gottes, das zugleich einen Übergang von der Abstraktion in die Konkretheit und damit von der Unwirklichkeit in die Wirklichkeit bedeutet. Diesen Übergang charakterisiert Hegel mit den klassichen Begriffen „Selbsterniedrigung" und „Verzicht". Allerdings steigt das göttliche Wesen bei dieser Form des Anderswerdens von einer Stufe herab, die nur scheinbar oder zumindest nur in einer Hinsicht einen Reichtum oder eine höhere Ebene bedeutet – insofern es nämlich um eine Ebene des Denkens geht –, während sie in anderer Hinsicht – insofern es sich um abstrakte Unwirklichkeit handelt – unvollkommener ist (539,22–27).

2.2.4.2. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes

Mit dem letzten Kapitel sind wir bereits in die Beschreibung der Menschwerdung des Sohnes Gottes eingetreten. Als dialektische Gegenbewegung zur Entstehung des Bösen entsteht das Gute, und es wird in dem eben analysierten Abschnitt mit der Menschwerdung des Gottessohns identifiziert. Für das vorstellende Bewußtsein der Religion handelt es sich dabei um ein von Gott frei, das heißt nicht notwendig vollzogenes unbegreifliches Geschehen: die zweite Person Gottes nimmt die ihr an sich fremde menschliche Existenz an, zu der sie nicht in notwendiger Beziehung steht (541,23–25: Gott schafft den Menschen frei). Aber die Tatsache, daß Gott die nach religiöser Auffassung ihm nicht notwendige Menschennatur annimmt, bedeutet gerade einschlußweise, daß diese Menschennatur nur ein Moment des absoluten Wesens in seiner Auseinanderfaltung ist. Gottheit und Menschheit sind nur scheinbar sich fliehende Gegensätze (541,25–30). Freilich bleiben für die Vorstellung die Unabhängigkeit Gottes gegenüber der Welt und dem Menschen im Bild der Schöpfung und die Zuordnung beider im Bild der Inkarnation unbegriffen nebeneinander stehen.

Die Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes und die darin ausgedrückte zweiseitige Entäußerung sowohl der Substanz als auch des Selbstbewußtseins hat Hegel in den Ausführungen, die den von uns behandelten Seiten vorangehen, nachdrücklich unterstrichen. In unserem Abschnitt liegt das Gewicht stärker darauf, zu zeigen, wieso und inwiefern die Menschwerdung eine Figur ist, die die Bewegung weiterführt. Hegel weist darauf hin, daß die Gestaltung des Menschgewordenen nicht von Bestand sein kann. Der Menschgewordene ist Ansichsein, aber nur im Gegensatz zum Bösen; er ist Selbstbewußtsein, aber er strebt danach, die Seite seines Selbst zu negieren (540,24–27.1–2). Von der Seite des Fürsichseins wie von der Seite des Wesens her haben wir es mit Entfremdung, Entäußerung zu tun. Bildlich gesprochen, könnte man sagen, der menschgewordene Christus sei zwar die Verkörperung der ewigen göttlichen Substanz, aber gerade darin sei das Substanzhafte fast ganz verschwunden, ungreifbar geworden. Andererseits ist er zwar Mensch, aber das eigentlich menschliche Insichsein, das Bösesein als notwendige Konsequenz der Selbstreflexion fehlt ihm. Von der Seite der Substanz und des reinen Denkens her wie von der Seite des Fürsichseins und von der Ebene der Vorstellung her stellt der menschgewordene Gott einen Grenzfall dar. Er ist Mittler (546,1.7), weil durch ihn die Vermittlung der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen geschieht, wie noch zu zeigen sein wird. Man kann aber wohl auch sagen, er sei Mittler, weil er der Mittlere zwischen Gott und den Menschen ist. Und

gerade deshalb, weil er in der Mitte steht – entäußerter Gott und entäußerter Mensch –, in der mittleren Ebene der Vorstellung – nicht mehr reines Denken, noch nicht absoluter Begriff –, kann er auch vermitteln, den notwendigen Übergang zur Versöhnung von Wesen und Selbst zum Geist in seiner Vollform darstellen. Dieser Übergang vollzieht sich in der Entäußerung des Gottmenschen, in seinem Tod, der zugleich die gegenläufige Bewegung der Versöhnung bedeutet (540,26–29).

2.3. Der Tod Christi – Zentrum und Angelpunkt der Dialektik von Anderswerden und Versöhnung

2.3.1. Die Bedeutung des Todes Christi für Christus selbst

Für das religiöse Bewußtsein stellt der Tod Christi, ähnlich wie bereits Schöpfung und Menschwerdung, ein freies, freiwilliges Tun dar. Etwas aber in dieser Weise als nicht notwendig zu deklarieren, bedeutet für Hegel, es einfach neben andere Fakten zu setzen und keine innere Linie der Entwicklung darin zu begreifen: Es ist dies die typische Weise des Vorstellens, der Religion. Den Tod Jesu zu begreifen heißt, seine Notwendigkeit einsehen, die darauf folgt, daß die Gestalt des menschgewordenen Gottes keinen Bestand hat. Da die beiden Gestalten des Menschen, das Böse und das Gute (= Christus), ihren Gegensatz jede für sich in sich tragen, erfolgt ihr Anderswerden, ihre Auflösung nicht auf Grund einer Konfrontation des Bösen mit dem Guten, sondern Christus beginnt diese Bewegung aus sich selbst heraus. Zugleich aber ergibt sich die Notwendigkeit dieser Bewegung aus der Instabilität des Menschgewordenen, die daraus resultiert, daß er nur im Gegensatz zum anderen Ansichseiender ist (540,21 f.). Wir stehen also vor der Feststellung, daß Christus einerseits selbständiges Wesen in der Vermischung von Gedanken und Dasein ist: mit anderen Worten, er ist wirklich Mensch, denn er ist genauso charakterisiert wie das Böse (540,7 f.12 f.). Zum anderen jedoch wird er als derjenige bezeichnet, der Ansichsein ist, jedoch nur im Gegensatz, wie wir gerade gesehen haben (540,24 f.). Damit ist er genauso charakterisiert wie die verschiedenen Momente innerhalb der Trinität, die auch nur in ihrer Entgegensetzung als verschiedene Momente Bestand haben (534,40–535,3). In dieser Schilderung Hegels liegt bei der Bestimmung der Göttlichkeit zugleich der Hebel für den Fortgang der Dialektik, weil hier sofort angedeutet wird, daß die Bewegung weitergehen muß. Wenn wir die Aussage betrachten, daß Christus der ist, dem das göttliche Wesen wesentlich ist (539,41–540,1), dann sehen wir die wirkliche Göttlichkeit zusammen mit der wirklichen Menschheit ausgedrückt. Nehmen wir jedoch die Beschreibung der Entstehung von Böse und Gut hinzu, dann sehen wir, daß eigentlich nur das Böse „in der Tat Selbst" (537,16) ist. Fassen wir beides zusammen, so sehen wir, daß Christus in zweifacher Hinsicht charakterisiert ist: Zum einen wird er als wirklicher Gott und als wirklicher Mensch beschrieben; zum anderen ist er noch nicht wahrer Gott und wahrer Mensch. Da er nämlich nur im Gegensatz als Ansichsein bestimmt ist, das Insichgehen des Wissens jedoch noch nicht vollzogen hat, müssen sich seine Gottheit wie seine Menschheit erst noch in der Negation bewahrheiten.

Ohne den Tod bliebe Christus nur Entäußerung, Entfremdung; er muß sich in sich reflektieren (541,36 f), um wahrhaft Geist zu werden. Die Menschwerdung Gottes ist erst im Tod Christi wahrhaft vollendet. Erst die Aufopferung des unmittelbaren Daseins Jesu (541,35) führt die tatsächliche Versöhnung von Selbst und Wesen herbei. Erst diese Bewegung, die Entäußerung und Versöhnung in einem ist (546,28 f.), befreit die Figur des Menschgewordenen von ihrer Einseitigkeit und Ungleichheit (546,10–15). Erst durch den Tod Christi wird der immer noch bestehende Gegensatz gegen die Wirklichkeit aufgehoben (ebd.), erst in diesem Tod hat Gott, bildlich gesprochen, tatsächlich den Himmel verlassen und ist auf die Erde gekommen (546,4–6). Erst jetzt ist die Menschheit Gott nicht mehr äußerlich (547,37), sondern jetzt ist Christus durch seinen Tod Geist geworden (540,39). Damit aber sind in ihm göttliches Wesen

und menschliche Natur nicht mehr in Gegensetzung, sondern „wie sie in Wahrheit sind" (542,39f.): indem die Menschwerdung aufgehoben wird, wird sie zugleich vollendet. Im vollen Sinn des Wortes ist Christus also erst in seinem Tod Gottmensch: erst der Tod des Mittlers stellt die Vermittlung dar. Diese Vermittlung ist Übergang in eine neue Stufe: für Christus selbst ist es die Auferstehung als Geist in der Gemeinde. Er selbst versöhnt sich mit dem göttlichen Wesen und versöhnt damit zugleich das Selbstbewußtsein überhaupt. Man könnte dies, wie uns scheint, so zusammenfassen: Der „GOTT + MENSCH" (Vorstellung) stirbt, um als „GOTT = MENSCH" (Geist) aufzuerstehen.

2.3.2. Der Tod Jesu Christi als Übergang ins allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde

Der Tod Jesu ist zugleich Auferstehung, aber Auferstehung in einer neuen Ebene. Er ist Tod des Individuums in seiner besonderen Einzelheit, in der sinnlichen Gegenwart der Körperlichkeit, und dadurch zugleich Auferstehung in die Allgemeinheit des Geistes. Diese Aufhebung des einzelnen Selbsts bedeutet zugleich das Verlassen des Elementes der Vorstellung und das Eintreten in das dritte Element, das allgemeine Selbstbewußtsein. Wenn wir nur auf der Ebene der Vorstellung bleiben, wenn wir den Tod Christi nur als Tod betrachten, dann stellt er zwar auch die Negation eines konkreten Individuums und damit den Übergang von der Einzelheit in die Allgemeinheit dar, aber diese Allgemeinheit wäre dann nur eine natürliche, die Negativität bliebe abstrakt, wie Hegel sich ausdrückt (545,14–17). Wir befänden uns in einer ähnlichen Situation wie beim Tod des einzelnen im Kapitel „Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal". Aber in unserem Fall wird das Aufheben des besonderen Fürsichseins positiv von der Gemeinde ergriffen und auf eine höhere Stufe erhoben: es findet ein Integrationsvorgang statt. Religiös gesprochen: es bleibt nicht beim Tod Christi, sondern er steht auf, indem sein Tod vom Selbst der Gemeinde ergriffen wird und dadurch eine Versöhnung, eine Rückkehr stattfindet. Allgemeinheit und Selbst vereinigen sich, die Gemeinde ist Geist (545,18–22).

2.4. Die Versöhnung aller Momente im allgemeinen Selbstbewußtsein

Der Tod Jesu Christi und seine Auferstehung, daß heißt sein Geistwerden im allgemeinen Selbstbewußtsein der Gemeinde, bedeuten die Rückkehr des Ganzen, die Versöhnung alles Auseinandergefalteten und Entfremdeten. Im Tod Christi ist an sich, auf der Ebene der Wirklichkeit, diese ganze Bewegung der Versöhnung geschehen. Die Tatsache, daß durch das Geschehen des Todes die Versöhnung bereits da ist, muß von der Gemeinde ergriffen und schließlich im absoluten Wissen begriffen werden, damit es nicht ein unvollkommen erfaßtes Ansich bleibe, sondern zum voll realisierten Fürsich werde (545,7–10; 545,39; 548,36–40).

2.4.1. Das Insichgehen der Gemeinde

Der Tod Jesu wird von der Gemeinde ergriffen und hier in seiner Doppelheit als Tod und Auferstehung vollzogen. Wir befinden uns aber nicht mehr in der Ebene der Vorstellung, der raum-zeitlichen Wirklichkeit, sondern in der Allgemeinheit des Geistes, die freilich noch nicht die vollendete Stufe des Geistes darstellt. Der von der Gemeinde ergriffene Tod wird darum nicht mehr als wirklicher Tod vollzogen, sondern es handelt sich um ein geistiges, wissensmäßiges Sterben und Auferstehen, ein Sterben und Auferstehen im Bewußtsein (545,19–22).

Hegel kehrt zur Dialektik von Böse und Gut zurück. Die Selbstwerdung des Menschen war ein Insichgehen, die Reflexion ins Fürsich. Beim Bösen bedeutete dieses In-

sichgehen zugleich ein Moment der Entfremdung, sozusagen ein Anderswerden in der Richtung weg von dem ewigen Wesen. Beim Guten hingegen, d. h. beim menschgewordenen Gott fließen in dem einen und selben Akt der Negation zwei Akzente zusammen: die Negativität des Anderswerdens, die dem Insichgehen entspricht, und die Versöhnung des Selbsts mit dem ewigen Wesen. Diese Versöhnung, die zuerst an sich vom Mittler erwirkt wurde, muß nun auf den verschiedenen anderen Ebenen gleichfalls vollzogen werden. Auf der Ebene des allgemeinen Selbstbewußtseins muß sich das Böse, die Gemeinde, diese Versöhnung nun aneignen. Dies geschieht in einer zweiten Bewegung des Insichgehens, die nunmehr – im Element des allgemeinen Selbstbewußtseins und nicht mehr im Element der Vorstellung – den zweiten Teil dessen einholt, was sich im Tod Christi an sich vollzogen hat. Im Gegensatz zum Guten, für das das göttliche Wesen wesentlich ist, ist für das Böse die menschliche Natur wesentlich. Insofern kann Hegel die Gemeinde einfach als den natürlichen Geist bezeichnen (543,30), der aus dieser Natürlichkeit in sich zu gehen hat. Auf der Stufe des Übergangs vom welthaften, rein dem Objekt zugewandten Bewußtsein zur Reflexion überhaupt bedeutete dies Bösewerden. Anders gesagt: Das Entstehen von Selbstbewußtsein (die geistige Menschwerdung, wenn man so will) war gleichbedeutend mit Bösewerden. Zugleich war dies aber das Entstehen des Selbstbewußtseins in der Wirklichkeit, in der Ebene der Vorstellung. Hier sind wir nun eine Stufe weiter: Es handelt sich nicht mehr darum, überhaupt zum Ich zu werden, sondern das an sich bereits gewordene Selbst wird sich seiner als des Bösen bewußt, das es an sich bereits ist (543,30–34).

War die erste Reflexion (das Bösewerden) das Erfassen der Ichheit überhaupt, so ist die jetzige Reflexion eine Reflexion über den Charakter dieser Ichheit, das Wissen und die Überzeugung von der Bosheit dieser natürlichen Ichheit (543,33.39f.). Dieses Wissen ist ein Tun des Bewußtseins, denn es ist Ergreifen und Nachvollzug der Negativität des Todes des Mittlers. Damit ist es aber selbst Negativität, Rückgang aus der natürlichen Bosheit in den Gedanken des Bösen. Bei diesem Rückgang handelt es sich um eine Form des Anderswerdens, die ein Insichgehen bedeutet und wegen des Übergangs in das Element des allgemeinen Selbstbewußtseins ein Moment der Versöhnung ist. Es ist das Absterben der Sünde, die die Gegenstellung des Fürsich gegen das Wesen bedeutet hatte, und besagt somit einen Schritt hin zum Wesen, wobei der Charakter des Fürsich jedoch nicht aufgegeben wird, weil dieser Schritt ja gerade durch eine Bewegung des Fürsich, nämlich ein Insichgehen, vollzogen wird (544,18–26). Wir stehen also vor dem Paradox, daß die gleichlaufende Bewegung das eine Mal das wirkliche Bösewerden, das andere Mal jedoch ein „Bösewerden" (544,19) ist, das ein Verlassen des Bösen bedeutet. Die Bewegung des Insichgehens, die die Natur an sich vollzogen hat, ist das Böse und als solches Grund für die zweite Bewegung des Insichgehens im Element des allgemeinen Selbstbewußtseins, die ein Werden des Gedankens des Bösen ist und insofern wiederum ein Bösewerden darstellt (544,26–32). Allerdings ist diese zweite Bewegung durch den auf der Ebene der Vorstellung erfolgten Tod des Mittlers vermittelt und bedeutet daher Verlassen der Sünde. Man könnte sagen: Durch die Zwischenschaltung des Todes des Mittlers erhält dieselbe Bewegung ein umgekehrtes Vorzeichen, entsteht auf der Ebene des allgemeinen Selbstbewußtseins so etwas wie eine verkehrte Welt im Verhältnis zur Ebene der Vorstellung. Religiös gesprochen, könnte man sagen: Die Erkenntnis der Sünde bedeutet zugleich die Reue und damit die Abkehr von der Sünde. Sie vollzieht den (ersten) Schritt der Rückwendung zu Gott. Sie ist damit zugleich Selbstverleugnung, Abkehr von der Selbstbehauptung, die sich gegen Gott stellen will; dabei darf aber das Selbst nicht verlorengehen wie im unglücklichen Bewußtsein, sondern muß in der Vereinigung mit Gott erhalten bleiben.

2.4.2. Die Versöhnung von Substanz und Selbst auf Grund des Todes Christi

Der Tod Christi vollzieht an sich die Versöhnung des göttlichen Wesens mit dem Andern überhaupt, also mit allen Stufen des Anderswerdens Gottes, und in concreto

mit dem Bösen, dem Gedanken des Anderen (541,37–40). Wie sich die Gemeinde diesen letzteren Aspekt der Versöhnung zu eigen macht, haben wir soeben ausgeführt. Bevor wir erörtern, inwiefern diese Versöhnung der Gemeinde mit Gott noch unvollkommen bleibt, gilt es zuerst zu sehen, welche Dimensionen das Geschehen der Versöhnung überhaupt annimmt. Der Übergang ins Element des allgemeinen Selbstbewußtseins stellt eine Rückkehr dar (533,15–17; 545,39f.). Wir befinden uns wieder in einem gedanklich-geistigen Element, das aber nun nicht mehr unwirklich-abstrakt ist wie das reine Denken, sondern die konkrete Einzelheit – in die Allgemeinheit transformiert – in sich aufgenommen hat. Das im Neben- und Nacheinander, dem Auch, ausgebreitete Vorstellen ist in die Einheit des Selbst hinein versammelt und aufgehoben. Das in diesem Element nur wirklich Daseiende ist zum Subjekt geworden. Zugleich ist das erste Element, das reine Denken, in das allgemeine Selbstbewußtsein hinein aufgehoben. Denn in ihm ist ja sowohl – durch die Vermittlung der Vorstellung – die Totalität als auch – auf Grund seines eigenen Charakters – die Gestalt des Denkens vereint. Alle Momente sind also in diesem Element enthalten. Daraus folgt aber, daß nicht nur die Gestalten der Vorstellung wie Gut und Böse, sondern auch die Gestalt des reinen Denkens, der ewige Gott im Jenseits, in die Bewegung der Negation und des Anderswerdens einbezogen werden muß. Der „reine und unwirkliche Geist des bloßen Denkens" (546,5), als welcher Gott sich im Element des reinen Denkens darstellte, tritt auf die Seite des allgemeinen Selbstbewußtseins hinüber. Gott verliert somit seine Abstraktheit und gewinnt Leben und Wirklichkeit; die Substanz wird Subjekt (546,28–31) und damit in Wahrheit wirklicher Geist. Dieser Übergang der abstrakten göttlichen Substanz zur Einigung von Substanz und Subjekt und damit zum wirklichen lebendigen Geist vollzieht sich durch den Tod des Mittlers für die Gemeinde; bevor darum das erreichte Stadium der Versöhnung als Abschluß der gesamten dialektischen Bewegung beschrieben wird, soll es zunächst gezeigt werden, wie es sich an Jesus Christus und seinem Tod und wie es sich von seiten der Gemeinde darbietet.

2.4.3. Der Tod Christi als Tod Gottes

Das Sterben Christi bedeutet die definitive Negation des Gottes, wie er im Element des reinen Denkens dargestellt ist. In Christus stirbt Gott nicht nur, insofern er Mensch geworden ist. Es stirbt nicht nur eine Form des Anderswerdens Gottes, es stirbt vielmehr zugleich der jenseitige, ewige, abstrakte, allgemeine Gott selbst (546,6–10). Es stirbt in Christus nicht eine Abstraktion des abstrakten Gottes, nicht nur ein Scheingott. Nicht eine äußerliche Figur ist es, die zwar aus Gott hervorgegangen wäre, aber nur noch leblos und inhaltslos auf ihn hindeutete, während er ihr längst entglitten wäre (546,9: „vom Wesen abgezogne schon tote Hülle" vgl. 524,8–12); nein, der jenseitige Gott ist wirklich betroffen von diesem Sterben Christi: Gott stirbt tatsächlich in Jesus Christus. Darin zeigt sich, daß dieser Jesus nicht eine Figur des Anderswerdens Gottes im Sinn eines Gegenüber ist, sondern zumindest und vor allem in seinem Tod einen in seiner Ganzheit anders gewordenen Gott darstellt. Es geht nicht mehr um Schöpfung und Entfaltung, sondern es findet der dialektische Umschlag statt, der den Untergang selbst des Ursprungs der dialektischen Bewegung in sich schließt, damit alles in einer neuen Sphäre aufgehoben werden kann. Gott ist tot, insofern er nicht als Selbst gesetzt ist. Der selbstlose abstrakte Gott ist gestorben: Gott selbst ist gestorben. Man könnte diesen Satz erweitern und sagen: Er ist zu sich selbst gestorben. Die reine selbstlose abstrakte Substanz ist negiert, damit sie Selbst werden kann. Als Substanz im Gegensatz und Gegenüber zum Subjekt existiert Gott nicht mehr (546,18f. 23–25).

2.4.4. Der Tod Gottes im Bewußtsein der Gemeinde

Wenn es keine Substanz mehr als Gegenüber zum Selbst gibt, was bedeutet dies dann für das Subjekt? Zunächst beinhaltet der Satz „Gott ist gestorben", daß es nichts

mehr außerhalb des Subjekts gibt: das Selbst ist absolut und einzig auf sich selbst zurückverwiesen; die Totalität der „außerhalb" gedachten Substanz ist verlorengegangen (546,23–25). Dieses Phänomen ist mehrschichtig. Zunächst findet sich darin die Erfahrung des unglücklichen Bewußtseins wieder, der Schmerz über den Verlust des Wesens. Es ist wie das absolute Scheitern des Versuches der Einigung von Subjekt und Substanz. In dem Kapitel über das unglückliche Bewußtsein drückte sich das im Schmerz über das radikale Auseinanderklaffen des Bewußtseins und des jenseitigen positiven Wesens aus (171,25–28). Das dadurch entstandene Zurückgeworfensein auf sich selbst ist letztlich die gleiche Situation wie das Ergebnis der Entgötterung, die das komische Bewußtsein zuwege gebracht hat: vollkommener Verlust (523,12), der sich in dem harten Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist (523,24f.; 546,18–20).

Die Gegenseite dieser negativen Erfahrung besteht freilich in der Erkenntnis, daß alle Wahrheit im Selbst zu finden ist. Diese Selbstgewißheit aller Wahrheit kleidet sich in die Formel des Idealismus: Ich bin Ich (176,27; 546,22). In dieser abstrakten, zunächst leeren Formulierung bedeutet dies das Zusammenfallen aller Momente in die Ununterschiedenheit des radikalen, alles außer sich vergessenden Selbstbesitzes. Es ist das Erfassen des Selbsts als der Allheit der Realität, ein Erfassen jedoch, das in diesem ununterschiedenen Versammeln von allem abstrakt bleibt: das nur wie eine Knospe sein kann, die aufbrechen muß, um die Tatsache, daß das Selbst alle Realität enthält, in der Ausfaltung und Differenzierung dieser Realität zu bewahrheiten. Solange dieser Schritt noch nicht getan ist, befindet sich das Bewußtsein noch in der „Tiefe der Nacht" (546,26f.), die aus sich den Tag der unterscheidenden Erkenntnis hervorbrechen lassen muß. Diese beiden Aspekte gehören zusammen, wie sich beim Übergang vom „unglücklichen Bewußtsein" zur „Gewißheit und Wahrheit der Vernunft" zeigt. Ihre Zusammengehörigkeit unterstreicht Hegel auch in dem von uns behandelten Abschnitt, indem er zeigt, daß der „Verlust der Substanz" zugleich „die reine Subjektivität der Substanz" ist (546,23–28).

Wie wir soeben gesehen haben, verweist Hegel hier auf frühere Abschnitte der Phänomenologie zurück. Die durch den Tod Jesu Christi ins Werk gesetzte Dialektik greift über das Kapitel, innerhalb dessen sie steht, hinaus. Die Bewegung der Versöhnung, der Integration, der dialektischen Aufhebung nimmt die Dimensionen des gesamten Werkes an. Sie schließt sich an das an, was dem Kapitel „Die offenbare Religion" unmittelbar voraufgeht, nämlich an das komische Bewußtsein, dem die Götter verschwinden (520,8–10). Und sie verweist zugleich damit weiter zurück auf das erste Auftreten der Spannung zwischen dem einzelnen Selbst und der allewigen Substanz in der Figur des unglücklichen Bewußtseins. Zum dritten befinden wir uns hier an einem Übergang, der zurückverweist auf die großen entscheidenden Zäsuren der Phänomenologie, wo sich das Bewußtsein seiner selbst als der Gewißheit aller Realität bewußt wird (vgl. die ersten Zeilen von „Vernunft" 175 sowie „Geist" 313, und die Einleitung zu „Selbstbewußtsein" 133,17–20). Um die Verkettung zu vervollständigen, ist jetzt noch zu zeigen, daß mit dem Tod Christi auch der Punkt der Bewegung aufgenommen wird, an dem der Geist angekommen war, als Hegel zur Betrachtung der Religion überging. Diese Linie zieht Hegel aus, indem er die Anspielung ganz klar und eindeutig formuliert und die Parallelität der beiden Punkte ausspricht. Der Geist ist jetzt von der Seite Gottes her da angelangt, wo er in der der Religion vorangegangenen Entwicklung von der Seite des Weltgeistes her angelangt war: es findet die Koinzidenz statt. Indem beide Male das absolut Entgegengesetzte sich als dasselbe erkennt, erkennt sich der Weltgeist als mit dem Gottesgeist identisch; die beiderseitige Bewegung aufeinander zu ist in *eine* verschmolzen (547,3–15). Das Ich = Ich ist in beiden Fällen nicht (nur) die bloße Rückverwiesenheit auf das Selbst geblieben, sondern ist durch die Entäußerung (durch die verzeihende Versöhnung im Fall des sich selbst gewissen Geistes; durch den Tod des Gottmenschen im Fall der offenbaren Religion) in die gegenseitige Versöhnung aufgesprengt worden (472,36–42). Das Wissen ist eingetreten, in dem Substanz und Subjekt, Gott und das Dasein eines geworden sind (546,28–31;

472,40–42). Die Substanz ist nun wirklich Geist geworden, weshalb Hegel von der „Begeistung" spricht (546,28 f.).

2.5. Die Vollendung der Bewegung des Geistes

2.5.1. Der absolute Geist an sich

Die Bewegung des absoluten Wesens durch die drei Elemente hindurch ist vollendet. Der Geist ist wirklicher Geist geworden; er ist nicht nur bloßes Objekt des Bewußtseins, wie es das ewige Wesen des reinen Denkens war; er ist auch nicht nur zur Subjektivität geworden, die alles andere verloren hat. Im Durchlaufen der drei Stadien, der „drei Elemente seiner Natur" ist er zu sich selbst gekommen: Substanz und Subjekt, Ansich und Fürsich, Bewegung und Sich-Bewegendes sind eins geworden (546,35–547,2). Die Bewegung Gottes als des Geistes ist somit zu Ende. Gott ist nunmehr wirklich Geist geworden, und dies nicht nur in der abstrakten Ebene des reinen Denkens, sondern im Durchlaufen der drei Elemente. Von ihm gilt nun, daß er, der zunächst abstraktes Wesen war, sich – als Sohn – in das Element der Vorstellung entfremdet hat, um sich – als Geist – im Element des allgemeinen Selbstbewußtseins, seine Entfremdung aufhebend, in sich zurückzunehmen (540,29–39). Gott hat das, was er an sich ist, nämlich Geist, nunmehr für sich verwirklicht, er weiß nunmehr auf Grund dieser Erfahrung sich selbst als Geist (546,32–27).

2.5.2. Der absolute Geist in der Form des Vorstellens

Was von der Seite Gottes aus Vollendung ist, bleibt von der Seite der Gemeinde aus noch unvollkommen. Das religiöse Bewußtsein schaut zwar dieses Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes an und es tut noch mehr: es hebt die Unterscheidung zwischen diesem Geist und sich selbst auf und identifiziert sich mit ihm (547,10–15). Dennoch, so schreibt Hegel ein paar Zeilen später, bleibt das alles für die Gemeinde in der Form des Vorstellens (547,17 f.). Wie lassen sich diese beiden anscheinend gegensätzlichen Aussagen vereinbaren? Hegel möchte klarlegen, worin die Eigentümlichkeit des allgemeinen Selbstbewußtseins besteht, das zwar über das Element der Vorstellung als solcher (d. h. Vorstellung im engeren Sinne, Wirklichkeit) hinaus, aber noch nicht zum absoluten Wissen geworden ist, sondern immer noch religiöses und damit vorstellungsmäßiges Bewußtsein bleibt.

Die Vorstellung im engeren Sinn, das Auftreten von selbständigem Dasein in Raum und Zeit, in Geschichte und konkreter Antreffbarkeit, ist überwunden. Denn Jesus ist gestorben, und zwar nicht nur in eine natürliche Allgemeinheit, in eine reine Negation seiner Besonderheit hinein. Er ist vielmehr auferstanden, d. h. die Gemeinde hat seinen Tod in ihre eigene Bewegung des Insichgehens aufgenommen und ihn somit zu einer positiven Allgemeinheit, zu einem Erstehen des Geistes werden lassen. Damit hat die Gemeinde die Versöhnung von Substanz und Subjekt, die an sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi geschehen ist, sich zu eigen gemacht: sie ist selbst der Geist (547,10–15). Aber sie weiß sich nicht als Geist (547,21–25). Sie weiß zwar, daß sie in das Resultat der Bewegung hineingenommen ist, daß sie mit Gott eins ist: So gesehen, weiß sie darum, daß sie Geist ist. Was sie jedoch nicht weiß, ist, daß sie selbst es ist, die parallel zum ewigen Wesen dieselbe Bewegung vollzieht. Für das Bewußtsein der Gemeinde bleibt die Einigung ihrer selbst mit Gott das im Nachvollzug erworbene Geschenk. Es bleibt für sie die Differenz zwischen der von Christus vollzogenen Versöhnung zwischen Gott und den Menschen und ihrem eigenen Wissensvollzug. Sie sieht sich selbst entzweit, insofern sie sich als Objekt ihres Wissens eins mit Gott weiß, diese Einheit aber nicht durch ihr Wissen selbst hervorgebracht wird. Indem sie selbst zum Objekt ihres Wissens wird, hat sie die Vorstellung im engeren Sinn zwar überwunden; indem sie dies aber nicht als notwendige Konsequenz ihres Insichgehens, des Tuns ih-

res Wissens erfaßt, bleibt sie auf der Ebene der Juxtaposition, der Vorstellung. Was auf ihr eigenes Konto geht, ist lediglich die negative Seite des Prozesses: die Entäußerung des natürlichen Daseins, das geistige Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus (547,26–30). Was die Gemeinde jedoch nicht begreift, ist, daß sie damit zugleich selbst ihre Identität mit Gott vollzieht, daß, mit Hegels Worten, die „reine Innerlichkeit des Wissens ebensosehr das sichselbstgleiche Wesen (= Gott) ist" (547,31–33). Diese Seite bleibt für die Gemeinde etwas Äußeres, Fremdes, Anderes, das sie einfach zu ihrem eigenen Tun hinzuaddiert, dessen Grund sie aber in einer „fremden Genugtuung" (547,39) sieht, anstatt zu erkennen, daß auf Grund ihres eigenen Wissensvollzugs und nicht nur auf Grund des Versöhnungstodes Jesu die Einheit von Substanz und Selbst notwendigerweise zustande kommt (547,39–548,3).

Diese Unvollkommenheit des Selbstbewußtseins der Gemeinde muß zur Folge haben, daß auch die Bewegung der Versöhnung noch nicht ganz vollendet ist. An sich, auf der Ebene der Vorstellung, im Gefühl, im Herzen, in der Liebe, ist die Versöhnung der Gemeinde mit Gott vollkommen und vollendet (548,22.25.31.34.38). Auf der Ebene des Wissens jedoch ist diese Versöhnung noch gebrochen (548,24–26). Es bleibt ein Gegensatz bestehen; in der daseienden Wirklichkeit verbleibt der Versöhnung ein jenseitiger Charakter. Das Neben- und Auseinander, das Auch der Vorstellung, das für die Gemeinde verblieben ist, bringt es mit sich, daß eben in dieser Ebene der Vorstellung im engeren Sinn, in der Raumzeitlichkeit, die Versöhnung noch nicht erreicht ist. Das Jenseits (548,14) ist wohl auch ganz allgemein als ein Jenseits im Gegensatz zur Welt zu interpretieren; zunächst und vor allem aber handelt es sich bei ihm um das Jenseits der noch ausstehenden eschatologischen Vollendung. Die Erfüllung der Versöhnung wird in die Ferne der Zukunft verlegt, die an sich von dem Einen ein für allemal erwirkte Versöhnung bleibt in der Vergangenheit (548,14–18). Die gegenwärtige Gemeinde steht also in der noch unversöhnten Mitte zwischen den beiden Extremen einer noch nicht aufgehobenen Zeitlinie. Die Versöhnung Christi und die Versöhnung alles Geschaffenen werden noch durch die Distanz der Zeit auseinandergehalten. Damit steht auch noch die Versöhnung derjenigen Figur aus, die als erste Form des Anderswerdens Gottes im Element der Vorstellung erschien: die Welt (548,30). Die Distanz zwischen dieser ersten Form des Anderswerdens Gottes und der letzten Form, nämlich des menschgewordenen Gottessohns, ist noch nicht aufgehoben. Das Selbstbewußtsein der Gemeinde bleibt noch ständig auf die Vermittlung auf der Ebene der Vorstellung rückverwiesen; es hat noch nicht den entscheidenden dialektischen Überstieg zu einer neuen Unmittelbarkeit vollzogen. Es steht noch ein Schritt aus: das Überwinden des religiösen Bewußtseins überhaupt, das Werden des absoluten Ansich zum absoluten Fürsich (548,36–40). Zwar sind bereits alle Linien der früheren Gestalten der Phänomenologie vereint, aber noch muß das Auseinanderklaffen von Vergangenheit und Zukunft überwunden werden: erst im absoluten Wissen wird die ganze Weltwirklichkeit mit dem absoluten Geist versöhnt, gelangt die Geschichte an ihr Ziel, den absoluten Begriff.

3. Zur Theologie und Christologie Hegels

Wie wir bereits zu Beginn unseres Artikels erläuterten, sollen hier nur einige wenige positive und kritische Anmerkungen zu Hegels theologisch-christologischem Entwurf vorgelegt werden. Die große Leistung Hegels besteht ohne Zweifel darin, daß er die christliche Botschaft in ihrer Gesamtheit aus *einem* inneren Prinzip heraus verstehbar machen will. Dies ist ja die Aufgabe jeder Theologie: die Einheit und innere Zusammengehörigkeit der verschiedenen Elemente der christlichen Lehre aufzuzeigen, damit der Glaube nicht zu einer Zustimmung zu einer mehr oder weniger beliebigen Vielzahl von Lehrsätzen wird. Hegel zeigt, daß sich von der „immanenten" Trinität über die Menschwerdung Christi, seinen Tod und seine Auferstehung bis zur Gegenwart ein einziger großer Bogen spannt. Er konzipiert die Lehre von Gott und die Christologie

so, daß sowohl die Einheit von „immanenter" und „ökonomischer" Trinität als auch der Zusammenhang von Inkarnation und Pascha-Mysterium deutlich werden. Zentralfigur des von Hegel geschilderten Prozesses ist Christus, der sich entäußert, um als Gottessohn Mensch zu werden und dadurch die Gegengestalt zu dem in Adam und in jedem anderen Menschen verkörperten Bösen darzustellen. Er entstammt einem göttlichen (= an sich seienden) Vater und einer menschlichen (= wirklichen) Mutter (548,19). Aus der Person Jesu, des „GOTT+MENSCHEN", wie wir ihn nannten, folgt sein Werk: Weil der Gute das Ansichsein gegenüber dem Fürsich zu seinem Wesen hat, muß er sein Leben dahingeben. Somit wird der Tod Jesu zu seiner eigenen Tat, die keinerlei andere Ursache hat. Die Lebenshingabe Jesu wird von ihm selbst ausgelöst und geht nicht aus einem Kampf zwischen Böse und Gut hervor (540,9–14).

Im Tod Jesu wird die Inkarnation erst vollendet. Der Tod ist allerdings nochmals eine Negation gegenüber der Menschwerdung, aber erst im Tod wird die Einheit des „GOTT=MENSCHEN" völlig erreicht. Damit bringt Hegel Inkarnation und Tod/Auferstehung in ein Verhältnis zueinander, das den Tod zum Zentralereignis macht, ohne deshalb die Menschwerdung als ontologische Voraussetzung zu leugnen. Wenn auch Menschwerdung und Tod nebeneinander genannt werden können (545,7–10), so ergibt sich doch aus dem Gesamtaufbau, daß der Tod den Kernpunkt des Ganzen darstellt.

Das Hegelsche Verständnis der Auferstehung als Aufhebung in die Gemeinde hinein, wobei es zu einer Identität von Gott und Mensch kommt, zeigt die Fragwürdigkeit, die in dieser Konzeption auch enthalten ist. Von einem Weiterleben des erhöhten Christus kann allem Anschein nach im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein. Von daher scheint es dann auch, als ob die historisch-kontingente Individualität dieses Jesus letzten Endes doch belanglos wird; es scheint, als ob es nur darauf ankomme, daß durch irgendeine Gestalt der dialektische Prozeß bis dahin gelangt, wo die Versöhnung und Identifizierung von allem im Geist geschieht. Damit stoßen wir auf das wohl grundlegende Problem der Hegelschen Sicht des Christentums: die alles durchherrschende Dialektik, die mit innerer Notwendigkeit vonstatten geht. Ungeschuldete Tat der Freiheit, unableitbare kontingente Individualität scheint hier ebensowenig noch möglich wie eine Versöhnung und Vereinigung, die bei aller Einheit die bleibende Differenz auch rangmäßiger Art zwischen Gott und Mensch zu wahren vermag. Wir wollen diese kritischen Überlegungen nicht weiter ausführen. Bemerkenswert scheint uns nur noch, daß Hegel den Tod Christi als Tod Gottes versteht, und zwar so, daß man den Eindruck gewinnt, im Tod Jesu sterbe auch der Vater. Hegel hat wohl nicht damit gerechnet, daß die weitere Geschichte des Gedankens des „Todes Gottes" eher in die Richtung eines unglücklichen Bewußtseins als notwendigerweise zu Auferstehung und Versöhnung führen sollte, da uns Heutigen die Nacht des Ich=Ich abgründiger scheint, als uns manchmal lieb wäre. Aber vielleicht ist dies nur eine Bestätigung dafür, daß Erlösung nicht Resultat eines notwendigen Prozesses ist, sondern nur die freie Tat eines über der Welt stehenden Gottes sein kann.

Buchbesprechungen

1. Bibel und Umwelt

Drewermann, Eugen, *Strukturen des Bösen.* Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil 1: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht* (Paderborner Theologische Studien 4). München/Paderborn/Wien: Schöningh 1977. LXIV/355 S.

Diesem 1. Drittel seiner 1974 in Paderborn eingereichten Dissertation schickt der Verf. einen „Vorwort" genannten 59seit. Teil voraus (mit mehr als 3 Seiten Bibliographie dazu), in dem er versucht, sein Riesenunternehmen methodisch einzuordnen. Weitere 8 S. „Vorbemerkungen" formulieren in wesentlichen Punkten die Übereinstimmung und die Unterschiede zum Genesis-Kommentar von C. Westermann, mit dem vor allem sich die Arbeit in ständiger Diskussion befinden wird. D. betont selbst, daß es ihm in diesem ganzen Band nur um eine Frage gehen wird: wie das Böse vom „Jahwisten" in seiner Urgeschichte (Gen 2*–11*) geschildert wird. Dazu möchte er außer den herkömmlichen Auslegungsmethoden und der strukturalistischen Mytheninterpretation besonders die psychoanalytische Deutung heranziehen. – Nach dem im Verhältnis zu den folgenden Ausführungen recht kurzen Kap. (A.) zu Gen 2 halten die folgenden 9 Kap. (B.–K.) in der Regel folgendes Gliederungsmuster ein: 1. Motivgeschichtlicher Hintergrund (die breite Heranziehung von Mythen und anderen Überlieferungen aus allen möglichen Zeiten, Erdteilen, Gesellschafts- und Wirtschaftsformen soll die Eigenart der jahwistischen Urgeschichte verdeutlichen; Erzählungen von China bis Nordamerika, vom Alten Orient bis ins neuere Afrika werden ohne Datierungen und ohne Erörterung von Abhängigkeiten vorgelegt: dem Verf. kommt es ausschließlich auf inhaltliche und Strukturbeobachtungen an); 2. Traditions- und literarkritische Feststellungen (hier greift der Verf. in der Regel auf die seit dem 19. Jh. in Kommentaren und Monographien geleistete Arbeit und die entsprechenden Hypothesen zurück, z. B. zu Umfang und Datierung von „J"); 3. Redaktionsgeschichtliche Überlegungen (an dieser Stelle legt der Verf. zu den einzelnen Textabschnitten dar, welche Funktion sie in der von ihm als literarische Einheit angenommenen jahwistischen Urgeschichte ausüben, in welcher Sinnrichtung überliefertes Material komponiert wurde); 4. Einzelauslegung (des jeweils in M. Bubers Verdeutschung vorgelegten Textes, häufig auch in Anlehnung an diesen Autor). Am Ende jedes Kap. erfolgt eine ausführliche Zusammenfassung. – Die deutschsprachige Literatur und die fremdsprachige, soweit sie ins Deutsche übersetzt ist, wurde in dem Maße vom Verf. diskutiert und verwendet, wie es ihm für sein Vorhaben dienlich schien. Sucht man die literarische Eigenart des Bandes zu bestimmen, könnte man ihn einen „Psychodrasch" zu den „J" zugeschriebenen Texten in Gen 2–11 nennen. Der Verf. möchte die Psycho-Logik der „jahwistischen" Erzählkomposition aufspüren; sie sei „eine zweiteilige Entwicklungsgeschichte der Grundstrukturen des menschlichen Daseins und der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen ohne Gott ... (sie zeige) das menschliche Verhalten als ein Bemühen, zunächst mit Gott, dann ohne Gott, dann gegen Gott und anstelle Gottes sich in der Welt einzurichten ... Die ‚Erkenntnis von Gut und Böse' (sei) ein Zentralthema der j(ahwistischen) Urgeschichte. Das, was Gott als gut geschaffen hat und was in seiner Gegenwart gut ist, verwandelt sich ins Negative, wenn die Gemeinschaft mit Gott zerbricht. Diese Umqualifizierung der Grundstrukturen des menschlichen Daseins erscheint als Fluch und Strafe für die Sünde des Menschen ..." (313). – Die in allen Abschnitten anwesenden, nicht nur in den Zusammenfassungen, wo sie jeweils auch ausdrücklich formuliert werden, erkenntnisleitenden systematischen und psychoanalytischen Fragestellungen eröffnen immer wieder neue und anregende Perspektiven und Deutungen – nicht nur für Systematiker. Gerade im Blick auf diese Vorzüge des Werkes ist es schade, daß die durchgehende Breite der Ausführungen, die auch mehrfache Wiederholungen nicht scheut, und die Anlage auf 3 Bände viele Leser abschrecken könnte. – Der 1. Band wird abgeschlossen durch ein Literaturverzeichnis (325–333) und fünf das Werk gut aufschlüsselnde Register (335–355). H. Engel S. J.

Drewermann, Eugen, *Strukturen des Bösen.* Teil 3: *Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht* (Paderborner Theologische Studien 6). München/Paderborn/Wien: Schöningh ¹1978, ²1980. LXXXVI/656 S.

Hatte der 2. Teil des Gesamtwerks von der Psychoanalyse (Psa) her die kausale *Zwangsläufigkeit* entdeckt, mit der die jahwistische Urgeschichte die Zunahme des Bösen beschreibt, so geht es nun im 3. Teil (dessen 2. Aufl. durch ein 2. Vorwort und einen kurzen Absatz zur ‚Ästhetik des Bösen' erweitert ist) um eine Rückgewinnung der philosophischen Kategorien von *Freiheit* und *Schuld* in diesem zwangsläufigen Prozeß und insofern „um einen vollkommenen Umsturz der Betrachtungsweise" (XXII). Die Tatsache des Bösen in seinen verschiedenen Ausdrucksformen der Neurose als Fehlverarbeitung frühkindlicher Ängste soll „als ‚Erscheinung' einer zugrundeliegenden Freiheitshandlung" (XXIII), d. h. einer sich in jedem Einzelverhalten auswirkenden Grundentscheidung verstanden und damit die „neurotische Angst auf die *geistige* Angst vor sich selbst zurückgeführt werden" (ebd.). Diese vor allem von Kierkegaard („Der Begriff Angst", 1844) philosophisch reflektierte geistige Angst der Freiheit vor dem ‚Nichts' ihrer eigenen ‚Möglichkeit des Ewigen' muß die Theologie in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellen, will sie weder zur gnostischen Geschichtsdialektik von logisch-notwendigem und damit angstfreiem Selbstabfall und entsprechender Selbsterlösung Gottes verkommen, noch pelagianisch zu einer ‚rein ethischen' Anschauung des Bösen Zuflucht nehmen, welche die Unfreiheit der angstgetriebenen Freiheit leugnen muß. „*Die Angst* ist mithin der Schlüsselbegriff zum Verständnis der menschlichen Existenz in der Gottesferne; *der Glaube* aber ist es, der die Angst des Menschen schuldig spricht, wenn sie sich an sich selbst verliert (540). So ist das Ziel dieses 3. Teils, den in der *Erbsündlehre* dogmatisch behaupteten schuldhaften und zugleich allgemeinnotwendigen Selbstverlust menschlicher Freiheit „mit dem Material psychologischer Erfahrung auf dem Boden der Bibel existentiell neu" zu begründen (LXXIV). Dieser *formal dogmatischen* Fragestellung dient die umfangreiche Behandlung von vier maßgeblichen Philosophen der Neuzeit, wodurch die empirischen Ergebnisse der Psa ins Prinzipielle vertieft und zugleich systematisch überprüft werden sollen, um letztlich „menschliches Dasein, gestützt auf das Wort der Bibel, verbindlich zu deuten und geistig zu durchdringen" (565). Indirekt ergibt sich daraus die Integration der erlebnisdichten (biblischen) Mythen unter Negation ihrer ‚schlechten Unmittelbarkeit' sowie „eine Art existentiellen Gottesbeweises" (XLVIII), auf dessen Hintergrund sich die Deutung des Bösen „zu einer existentiellen Psychopathologie des Atheismus" (ebd.) ausformt. – Um über die bloß naturhaft-äußerliche Kausalität angsterregender Faktoren (Triebe, Überich) bei Freud hinauszukommen, setzt D. sich in einem ersten Abschnitt mit dem Freiheitsbegriff von Kant auseinander (1–59). Dieser kennt zwar die innerliche Kausalität der Freiheit, nimmt aber ihren Grundkonflikt von unbedingter Sittlichkeit (Autonomie) und empirischer Sinnlichkeit (Heteronomie) als anthropologisch-unschuldige Grundgegebenheit hin und versteht so ihre Angst als bloße *Realangst* aus ihrem Verhältnis zur äußeren und inneren Natur, die er durch Fortschritt in der technischen Naturbeherrschung und Ausbau sozialer Institutionen und somit aus eigener Kraft hofft beruhigen zu können. „J zeigt demgegenüber, daß die ‚Gedanken zum ewigen Frieden' keine Wurzeln schlagen können, wenn dem entwurzelten Menschen die Welt in der Logik der Angst zur Wüstenei verkommt (Gn 4,12; vgl. I 139), ja, daß selbst die offizielle Religion, soweit sie vom Menschen organisiert wird, nicht aus dem Dilemma der gegenseitigen Angstfeindschaft herausführt (Gn 4,26; vgl. I 168)" (52).

Im Gegenzug zu Kant leitet G. W. F. Hegel (60–197) das Böse bzw. den Selbstwiderspruch aus der Dialektik als der notwendigen Form jedes geistigen Selbstvollzugs, letztlich aus der dialektischen Selbstbewegung des unendlichen Geistes selbst ab. Entsteht das Böse danach aus der Absolutsetzung der Position des leeren Fürsichseins als der schlechten Unendlichkeit der Reflexion, so ist der ‚Sündenfall' mit dem Abfall vom Ansich der Natur (bzw. Gottes) identisch und zugleich innerlich zur Selbsterkenntnis des absoluten Geistes absolut notwendig und schuldhaft. „Die Urschuld ist die erste Form der Selbsterkenntnis" (82). Indem aber das Böse mit der gleichen Notwendigkeit, mit der es entstand, im Fortschreiten der Dialektik auch wieder aufgehoben wird, „hat Hegel eine vollständige Theodizee . . . für den konkreten Ablauf der Geistesgeschichte erreicht" (81). Freilich kann die dialektische Identität von Vernunft (Sinn) und Wirklichkeit (Geschichte) nur von der absoluten Positivität der bereits endgültig vollzogenen Versöhnung in der christlichen Erlösung aus gedacht werden, die das aufgehobene

Böse als notwendig voraussetzt. Die Aussöhnung des *Einzelnen* mit sich selbst, mit seinem vertanen und sinnlosen Leben wäre hingegen (wie D. am Beispiel des Jefrem Poddujew aus Solschenizyns „Krebsstation" zeigt – vgl. 108 ff.) nur im Bewußtsein einer bedingungslosen Bejahung als der vergebenden Gnade Gottes möglich, die ihm als Einzelnen und als Sünder gilt, während die allgemeine Vernunft ihn nur mit seinem Tod als der gerechten Strafe versöhnen könnte und über sein unvernünftiges Leben hinweggehen müßte. So denkt Hegel nur den „Zentralsatz der protestantischen Dogmatik" zu Ende, wonach „Gott seine ‚Gnade' *ist*, – nicht diese schenkt" (107), während die Identifikation der menschlichen Subjektivität und Reflexion als solcher mit der Sünde diese selbst zu einem bloß subjektiven Schein und Reflex macht. Aber nicht die Sünde, sondern die Angst ist ein notwendiger Reflex der Selbstreflexion des Geistes, deren Psychodynamik, wird sie nicht vom Glauben gehalten, eine absolut negative Verlaufsrichtung hat bis hin zur (für Hegel undenkbaren) Selbstvernichtung der Menschheit, ein Gedanke, den der Jahwist „mit unglaublicher Konsequenz vertritt" (116). „Die Angst zur Erklärung des Bösen in der Bewußtwerdung heranzuziehen, heißt mithin, die gesamte Hegelsche Einheitsphilosophie abzulehnen" (146). Nicht der „gnostische Tiefsinn von der geheimen Einheit und Zusammengehörigkeit von Gut und Böse" (165) heilt den Menschen, sondern sein Glaube als die Haltung einer „*existentiellen* Kindlichkeit" (158) zu Gott, in der die Welt und alle Dinge „als Wunderwerk einer in sich vollendeten Schöpfung" (155) begegnen, was mit dem *Paradies* als einem rein *theologischen* Begriff gemeint ist: als der seligen „‚Nichtwissenheit' von Gut und Böse" (165), als dem Bedecktsein der ‚bloßen' Kreatürlichkeit und ‚nackten' Kontingenz durch die Gnade (169). Jenseits der Einheit mit Gott ist die dialektische Geschichtsbewegung im Bannkreis der Angst ein unendlich scheiternder Versuch der Angstbeseitigung und Selbstrettung durch Vereinseitigung des Verhältnisses von Unendlichkeit und Endlichkeit und als solcher Selbstverlust gerade *Schuld* (185). – In einem 3. Abschnitt (198–435) wird die Notwendigkeit dieses Selbstverlustes in der Bewußtseinsphänomenologie J. P. Sartres dargestellt, die zeigt, daß aus der Selbstkonstitution des Fürsichseins die Negation jedes Schöpfungs- und Gottesgedankens gesetzt ist. Das Bewußtsein als Gottesabfall und „Seinsbegierde" will „das An-sich in der Weise sein, daß es seine eigene Grundlage für sich ist" (219) und bleibt so in dem selbstwidersprüchlichen Versuch einer totalen Selbstrechtfertigung stets ungerechtfertigt und damit schuldig. Ohne Gott ist jeder dazu verurteilt, „von der gleichen Basis der Nichtigkeit aus sein eigener Schöpfer zu sein, jeder des anderen Henker und niemand des anderen Retter" (272). Um seinen eigenen Seinsmangel und seine Angst zu beseitigen und sich eine unbedingte Daseinsnotwendigkeit und eine absolute Anerkennung zu verschaffen, muß jedes Bewußtsein einerseits sich durch die Objektheit des Leibes hindurch der Freiheit des Anderen auf sadomasochistische Weise bemächtigen, andererseits den Anderen fliehen, dessen Blick die eigene ‚Nacktheit' im Schuld- und Schamgefühl entdeckt, wobei „die Bedürfnisse der Oralität, Analität und Genitalität als *Symbole* der ‚obszönen Durchlöchertheit' des Daseins, der unendlichen Seinsbegierde des Bewußtseins ... verstanden werden müssen" (404). So „bekommen die zentralen Kategorien der Psa (Angst, Scham, Schuldgefühl, Autarkieneigung, Überkompensation, Kastrationskomplex, Ödipuskomplex, neurotischer Teufelskreis) eine existentielle Grundlegung und werden damit von der Enge der Freudschen Libidotheorie und den soziokulturellen Bedingtheiten des Ödipuskomplexes befreit" (328), der sich in dieser existentiellen Vertiefung „wirklich als Kernkomplex der Sünde, der ‚Neurose vor Gott'" (324) erweist. Als durch und durch von grenzenloser Angst geprägtes Mißverhältnis zu sich selbst (zum Leib) ist die Sünde nicht aus der Situiertheit in der Welt zu verstehen (so P. Schoonenberg), sondern diese aus jener als Entäußerung des Selbstabfalls der Freiheit im Existentiellen und im Sozialen (vgl. 360–373). Im Versuch, den Selbstwertmangel durch Selbstperfektion zu kompensieren und den ökonomischen Mangel durch Arbeit und Herrschaft über das Materielle zu negieren, verinnert der Mensch nur um so mehr die eigene Nichtigkeit ohne Gott („Staub"!), die das Tun des Einzelnen wie der Völker in eine „Todespraxis" gegenseitiger Feindschaft verwandelt, in eine „Terrorbrüderlichkeit der Gruppe" („Turmbau"!), deren Zwangsstruktur der Selbstentfremdung die dialektische *Sozialphilosophie* Sartres beschreibt (331–435), in der die Dialektik „gerade als die logische Entwicklung der Widersprüche in ihrer Unversöhnbarkeit" (424) gebraucht wird.

Der 4. Abschnitt (436–503) schließlich erlaubt von Kierkegaards Begriff der existentiellen Verzweiflung her eine „umfassende Ableitung aller psa in der j Urgeschichte

aufgefundenen Motiv- und Themenkreise zwischen Gn 3,1–6,4 (J) aus einer ursprünglichen Freiheitshandlung" (481). Denn die vier Grundstrukturen der Neurose erweisen sich als verzweifelte Selbstrettungsversuche der angstgetriebenen Freiheit, durch Vereinseitigung ihres synthetischen Selbstvollzugs von Unendlichkeit und Endlichkeit bzw. Möglichkeit und Notwendigkeit sich selbst abzuschaffen (Depression/Hysterie als Verzweiflung der Unendlichkeit/Möglichkeit; Schizoidie/Zwangsneurose als Verzweiflung der Endlichkeit/Notwendigkeit), und eben diese vier „Grundformen der Angst" (F. Riemann) strukturieren Gn 3,1–6,4 (Gn 3: depressiv; Gn 4,1–16: zwangsneurotisch; Gn 4,23–24: phallisch-hysterisch; Gn 6,1–4: ödipal-kastrativ; in all diesen Formen bleibt die Schizoidie hintergründig, weil in Gn 2 positiv geschildert – vgl. Tabelle 482). – Die Frage, wieso Kierkegaard selbst später das Christentum nur noch in einer ‚neurotischen Form' verstehen und leben konnte, versucht D. in einem Exkurs über die „Mythenfeindlichkeit des Christentums" (514–540) zu beantworten, das besonders in seiner protestantischen Ausprägung die mythenbildenden Kräfte der Seele als heidnisch verteufelte, wo es doch eigentlich darum hätte gehen müssen, die *Form*, nicht aber den *Inhalt* der Mythen zu zerstören, der von den christlichen Glaubensinhalten nicht wesentlich verschieden sein kann, wenn anders sie wirklich die Wahrheit über Selbstfindung und Selbstentfaltung *aller* Menschen aussprechen und nicht – wie in der gegenwärtigen „Geistlosigkeit" – „als äußere bruta facta geglaubt (bzw. eben nicht mehr geglaubt) werden" sollten (525). – Dem Verf. der vorliegenden Arbeit (aus deren immensen Fülle wichtige Aussagen etwa über den Reflex *historischer* Vorgänge in Gn 3–11 oder über das Dämonische und den Teufel hier notgedrungen unberücksichtigt bleiben) gelingt es, durch Anwendung der psa, existenz- und sozialphilosophischen Beschreibung der Strukturen des Bösen in Neurose, Selbstverfehlung und Entfremdung als notwendigen Folgen eines scheinbar unreduzierbaren Mangels, den (außer-theologisch unvermeidbaren) *falschen Anschein* zu zerstören, als gäbe es keine Alternative zu der Weise, wie der Mensch faktisch dem Bösen verfallen *erscheint*. Er zeigt, daß es selbst noch einmal „ein Zeichen der Schuld ist, das Böse als notwendige Gegebenheit anzusehen" (430), aber eben einer nur vor Gott erkennbaren Schuld, auf dessen Fehl alle Mängel verweisen. Dieses Ergebnis seiner Kritik der neuzeitlichen Philosophie ist schon bedeutsam genug. Daß darüberhinaus D. aus der scheinbar bloßen Aneinanderreihung von Bildern in der j Urgeschichte ein ‚Intelligibilitätsschema' der Dynamik der Sünde in ihrem Wesen herausarbeitet und so die Erbsündenlehre auf existentieller Ebene in der Offenbarung begründet, macht das Werk für Dogmatik, Exegese und Pastoraltheologie gleichermaßen unentbehrlich. Nicht zuletzt aber das, was D. über den Übergang aus der Existenzweise der ‚Erbsünde' in die des Glaubens als „dem Zusammenbruch der gesamten Existenzeinstellung" (455) und somit als ‚Sintflut', ‚Weltuntergang', ‚Apokalypse der Geschichte' zu sagen weiß, verdient Beachtung: daß nämlich die darin erneut mobilisierte Angst gerade die *Chance* eröffnet, „daß der Mensch in ihr Gott begegnet" (546).

20 erläuterte Fotos zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 2–11, 9 Skizzen und Tabellen sowie ein Literaturverzeichnis (589–608) und umfangreiches Register (609–656) vervollständigen den sorgfältig gearbeiteten 3. Band. (Druckfehler-Hinweis: S. 243, Z.8: *nicht* selber; S. 360, Z.18: für *mich;* S. 459, Z.12: Z*us*ammenhänge).

K. W. Hälbig S.J.

Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen* (2 Teilbde; Biblischer Kommentar Altes Testament XV/1 u. 2). 5. grundlegend überarb. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978. VIII/1171 S.

Ders., *Theologie der Psalmen* (Biblischer Kommentar Altes Testament XV/3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1979. 272 S.

Wer sich an den guten alten zweibändigen „Kraus", der 1961 zum erstenmal erschien, gewöhnt hat, braucht trotz der Ankündigung einer „grundlegend überarbeiteten und veränderten Auflage" keine Angst vor allzugroßen Überraschungen zu haben. Er behält sein Handbuch, das irgendwie den Gipfel einer vor allem von Gunkel her lebenden deutschen Auslegungsrichtung darstellt, im wesentlichen intakt in der Hand. Selbstverständlich ist Literatur nachgetragen – aber durchaus in Maßen. Raubtiere, die inzwischen ins Dickicht der traditionellen Auslegung eingebrochen sind, wie etwa der

dreibändige Psalmenkommentar von M. Dahood in der Anchor Bible, werden ihm selbst im Literaturverzeichnis unter der Rubrik „Kommentare" nicht begegnen. Die Textkritik ist die alte, nur mit kleinen Varianten innerhalb des Systems, und das Erscheinen des vorläufigen Arbeitsberichts über den Psalter des „Hebrew Old Testament Text Project" der „United Bible Societies" ist unbemerkt geblieben. Auch grundlegende Neuansätze im Umgang mit der biblischen Poesie, wie sie sich etwa in L. Alonso Schökels „Estudios de Poética Hebrea" schon 1963 zeigten, haben keine Spur hinterlassen. Eine Auseinandersetzung mit J. Beckers systematischer Methodenreflexion „Wege der Psalmenexegese" (1975) müßte ich übersehen haben. Die einzige wirkliche Neuheit, die in der Einleitung begründet und dann auch in der gesamten Auslegung durchgezogen wird, ist eine neue Theorie von den Psalmengattungen, weg von Gunkels zu formalistischer Klassifikation, hin zu den Gattungsbezeichnungen, die sich in den Psalmentiteln selbst finden, und im einzelnen dann eher „themenorientiert". Sieht man dann allerdings genauer hin, dann findet man weithin unter den neuen Namen („Loblieder", „Gebetslieder", „Königslieder", „Zionlieder", „Lehrdichtungen", „Liturgien" bzw. „Festpsalmen") doch jeweils fast die gleichen Psalmen versammelt wie vorher unter Gunkels Bezeichnungen. Die „Gebetslieder", die Gunkels Klage- und Danklieder umfassen, haben nun viele und sicher bessere Unterteilungen. Und in diesem Bereich ist auch viel von der gerade in Deutschland ja immer noch weiterlaufenden Gattungsdiskussion aufgegriffen und sorgfältig abwägend verarbeitet worden. Die sechs Exkurse der ersten Auflagen sind, traut man den Inhaltsverzeichnissen, auf vier reduziert und vorn in der Einleitung zusammengezogen worden. Doch braucht man den beiden fehlenden nicht nachzutrauern. Sie stehen weiter an ihren alten Plätzen, nämlich bei Ps 2 und Ps 132, nur daß sie jetzt nicht mehr als Exkurse bezeichnet werden. Die theologische Richtung der Auslegung ist ganz und gar die alte geblieben. Und ich möchte sagen: Gott sei Dank! Denn wirklich, warum sollte jemand, der so viel Mühe auf das Eindringen in diese ungeheure Welt des Psalters verwendet hat, noch einmal alles grundlegend überarbeiten und verändern? Daß K. zu einigem, was erscheint und ihm begegnet, Stellung nimmt und es, soweit es geht, noch integriert, ist schön. Daß er noch einmal von vorn begänne und uns dann eine andere Psalmenauslegung lieferte, ließe mich nicht nur an der Ernsthaftigkeit seines ersten, sondern dann wohl auch an der seines zweiten Eindringens zweifeln. Dies gilt zumindest hinsichtlich der eigentlichen Auslegung, nicht vielleicht so sehr hinsichtlich mehr technischer Einzelheiten, wo es natürlich immer Einzelfortschritte geben kann. So halte ich es eigentlich für gut, daß der Kommentar im wesentlichen seine Identität behalten hat, und es erscheint mir sinnvoller, was sich beim Versuch, eine grundlegende Neubearbeitung zu schaffen, tatsächlich ergeben hat: ein dritter, nun systematisch geordneter Band, der die „Theologie der Psalmen" gleichsam als eine alttestamentliche Theologie *in nuce* durchgedacht und durchmeditiert vor uns hinbreitet. Auch hier findet sich nicht allzuviel eigentlich Neues. Aber zu dem, was im Kommentar auf die Weise eines Kommentars gesagt wird, hat man hier einen neuen Zugang. Ich habe den Band schon mehrfach sehr nützlich gefunden, auch wenn man vielleicht gleichzeitig ganz andere Theologien des Psalters ausdenken könnte. Wirklich neu ist der letzte Teil: „Die Psalmen im Neuen Testament" (223–257). Dahinter steht die Beobachtung, daß die alttestamentliche Wissenschaft heute viel Kraft darauf verwendet, den altorientalischen Kontext, die innerisraelitische Traditionsgeschichte und den Zusammenhang mit der Geschichte Israels zu erarbeiten, sich aber nicht um die Rezeption des Psalters im Neuen Testament kümmert. Hier hat K. dann wirklich etwas aufgearbeitet. Er hat allerdings weniger getan, als möglich gewesen wäre – weil er übersehen hat, daß in den Generationen zwischen der Kanonisierung des Psalters und dem Auftreten Jesu ja auch schon ein Rezeptions- und Interpretationsprozeß gelaufen ist, den das Neue Testament voraussetzt und noch einmal neu weiterführt. Hierzu hat in der Zwischenzeit K.-H. Walkenhorst einen kritischen, aber auch wirklich weiterführenden Aufsatz geschrieben, der am Ende auf jeden Fall empfohlen sei: Theologie der Psalmen. Eine kritische Stellungnahme zur biblischen Theologie von Hans-Joachim Kraus: ZkTh 104 (1982) 25–47. N. Lohfink S.J.

Lang, Bernhard, *Ezechiel. Der Prophet und das Buch* (Erträge der Forschung 153). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. X/184 S.

Im Stil der Reihe versucht L., aus einem nach Sachfragen geordneten Forschungsbe-

richt heraus zu einem Fazit zu gelangen. Die Theoriebildung zum Ezechielbuch ist heute zerstrittener als je zuvor. So wird das Buch notwendig zu einer parteiischen Äußerung. Für die „Entstehung" des Ezechielbuchs gruppiert L. „gemäßigte" (z. B. Fohrer), „radikale" (z. B. Hölscher) und „vermittelnde" (z. B. Zimmerli) Autoren und entwickelt dann an zehn Textbeispielen seine eigene, der „gemäßigten" Richtung zuzuordnende Sicht (1–31). Zwei Zitate mögen sie kennzeichnen: Literarkritisch legt es sich nahe, zunächst von der „‚traditionellen' Auffassung des Buches auszugehen und auf weitergehende Hypothesen (wie die Annahme einer deuteronomistisch geprägten Ausgabe des Buches oder einer ‚Fortschreibung' durch Schüler des Propheten) zu verzichten. Da jeder Fall von aufgedeckter Textmanipulation eine eigene Struktur aufweist, dürfte es schwierig sein, ganze Bearbeitungsschichten einheitlicher Prägung nachzuweisen" (30). „Als Ausgangspunkt und Grundlage der Redaktion ist eine größere Zahl beschriebener Blätter anzunehmen, die sich in der Hinterlassenschaft des Propheten fanden. Sie mußten geordnet, bearbeitet und nach dem Vorbild bereits vorhandener Prophetenschriften zu einem Buch zusammengefügt werden – etwa in der Art, wie die kleinen, zu Päckchen zusammengebundenen Zettel und oft kaum lesbaren Papierschnitzel aus dem Nachlaß Pascals erst nach einer gründlichen Redaktion als die berühmten ‚Pensées' zugänglich gemacht werden konnten" (30f.). Für die Datierungen im Buch und zur zeitlichen Einordnung undatierter Orakel (32–56) schlägt L. ein „modifiziertes Zwei-Perioden-Schema" vor: auch vor dem Fall Jerusalems schon vereinzelte Heilsverkündigung; keine Zwischenphase nur bedingter Heilsverkündigung (54f.). Auf einer sehr hilfreichen Zeittafel sind die aufgeschlüsselten Zeitangaben des Buchs und die wichtigsten Daten der Zeitgeschichte zusammengestellt (42–44). Zur Krankheit Ezechiels (57–76) sagt L.: „Daß Ezechiel unter Anfällen von Lähmung und an zeitweiser Aphasie litt, scheint mir nicht unwahrscheinlich zu sein, doch ist es schwierig, dafür eine eindeutige Diagnose zu stellen" (57). Unter dem Stichwort „Verkündigung des Propheten" (72–121) behandelt L. die Fragen nach dessen „geistiger Heimat" (78: Ezechiel war „ausgebildeter Tempelprophet" aus Jerusalem), nach seiner „politischen Botschaft" in den Jahren 588/86, nach der „Erkenntnis Jahwes", nach der „Bedeutung des Sakralrechts", nach der „Verkündigung über die Fremdvölker" und nach der ezechielischen „Heilsbotschaft". Besonders markant sind die auf eigenen Vorarbeiten fußenden Ausführungen zur politischen Einflußnahme von Babylonien aus in den Jahren vor dem Fall Jerusalems. Hier unterscheidet sich L. deutlich von der früheren und den heute kursierenden Auffassungen: „In den Jahren des verhängnisvollen antibabylonischen Aufstandes von 588/86 warnt der Prophet vor den Konsequenzen der Kriegspolitik und tritt für den status quo Judas als babylonischem Vasallen ein; er wirbt unter den Exulanten gegen den antibabylonischen Aufstand, zu dem sich König Zidkija in Jerusalem – vor allem aufgrund zugesagter ägyptischer Militärhilfe – verleiten läßt" (86). Seine prophetische Rede ist alles andere als privat vorgenommene „magische Zukunftsbannung". „Gleiches gilt von den öffentlichen Demonstrations- und Provokationshandlungen; auch sie stehen nicht im Dienst der Inauguration von Unheil, sondern wollen in agitatorischer Absicht zur politischen Entscheidung auffordern. Mit anderen Worten: Sie sind Straßentheater!" (86f.). Dabei folgt Ezechiel „der seit Hosea und Jesaja erhobenen Forderung nach einem Verzicht auf aktive Außenpolitik; wie sie sieht er die politische Grundsünde Judas in der Beteiligung an der vorderasiatischen Koalitionsdiplomatie, die ständig zu militärischen Verwicklungen führt. Ezechiel wünscht sich statt dessen ein Ende des vorderasiatischen Kampfes um imperiale Vorherrschaft der großen Mächte, aber auch ein Aufhören der Freiheitspolitik der kleinen Staaten" (91). Hier hat L. die Ezechielforschung nach meiner Meinung wirklich ein Stück vorangebracht. Auch seinen literarkritischen Ansätzen neige ich mehr zu als denen anderer Richtungen. Fragwürdig dagegen erscheinen mir einige wertende, nicht weiter begründete, sondern gewissermaßen aus einem „Wir" und „Man" heutiger Alltagsplausibilität heraus formulierten Sätze des Vorworts: Wir können durchaus „das Argument würdigen, daß ein Verzicht auf die Aufstandspolitik die judäische Monarchie gerettet hätte. Dagegen kann uns die in der Prophetie übliche Aufstellung einer kausalen Verbindung von ‚Abfall von Jahwe' und ‚Unterjochung durch eine auswärtige Großmacht (Assyrien, Babylonien)' nicht sachgemäß erscheinen; die Großmachtpolitik der orientalischen Imperien pflegte auf den Meinungsstreit religiöser Gruppen in einem Sekundärstaat keinerlei Rücksicht zu nehmen. Ähnlich fragwürdig wie jene kausale Verbindung von Sünde und Untergang der Nation sind die Vorstellungen von Israels

Zukunft. Man muß nüchtern feststellen, daß Ezechiels Voraussagen einer blühenden Zukunft seines Staates in friedlicher Autonomie neben anderen, nichtimperialistischen Reichen ... selbst nach Abzug orientalischer Übertreibung den uns in politischen Dingen geläufigen Realismus vermissen läßt und als ‚Schwärmerei' erscheint" (VIII).

N. Lohfink S.J.

Lang, Bernhard, *Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament.* Düsseldorf: Patmos 1980. 199 S.

Diese Sammlung ist nach dem zweiten, vorher noch nicht veröffentlichten, besten und originellsten Beitrag betitelt. Er bringt ein Stück unserer oft sehr vagen Vorstellungen von Propheten und Prophetentum auf den Erdboden einer brauchbaren Rollentheorie – wenn auch deren „Gott" dann fast nur noch als eine besondere Bewußtseinsfunktion erscheint (31–58). Der erste, ebenfalls noch unveröffentlichte Beitrag „Was ist ein Prophet?" (11–30) bereitet angemessen darauf vor. Aus den dann folgenden, teilweise recht kurzen und wohl auch zur Füllung des Buchs aufgenommenen Aufsätzen (zumeist aus „Bibel und Kirche", „Concilium" und der „Theologischen Quartalschrift") ragen heraus und sind unbedingt lesenswert: „Altersversorgung in der biblischen Welt" (90–103, unveröffentlicht) und „Schule und Unterricht im alten Israel" (104–119, aus einer schwer zugänglichen Kongreßveröffentlichung). Hier wird zerstreute Forschung aufgearbeitet, Eigenes hinzubeobachtet und im ganzen neuer Einblick in die Welt des alten Israel vermittelt. L. ist immer wohlinformiert, allgemeinverständlich und geistreich. Bisweilen läßt er aus den Texten wohl etwas zu sehr die theologische Luft heraus.

N. Lohfink S.J.

Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Mit Beiträgen von B. Hartmann, E. Hornung, H.-P. Müller, G. Pettinato, F. Stolz. Hrsg. *Othmar Keel* (Biblische Beiträge 14). Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1980. 193 S.

Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus. Mit Beiträgen von B. Lang, M. Smith und H. Vorländer. Hrsg. *Bernhard Lang.* München: Kösel 1981. 149 S.

Die beiden Sammelbände ergänzen sich thematisch, teilweise überschneiden sie sich. Ihre Entstehungsgeschichte scheint auch zusammenzuhängen, doch wird das nicht ganz deutlich. Beide führen das Stichwort „Monotheismus" im Titel. Im Endeffekt teilen sie allerdings eher mit, daß es in Israel eigentlich recht lange keinen Monotheismus gab.

Vielleicht charakterisiert sie die Zeichnung auf dem Umschlag des Schweizer Sammelbands am treffendsten. Dort ist die 1967 durch W. G. Dever gekaufte und lokalisierte Inschrift II von Ḫirbet el-Kōm abgebildet (etwa 750 v. Chr.). Im Band wird die Übersetzung von A. Lemaire (RB 84, 1977, 595–608) gegeben, in der es heißt: „Gesegnet sei Urijahu durch Jahwe und seine Aschera" (172). Der Jahwe der Königszeit erscheint hier also als ein Gott mit einer göttlichen Gefährtin. Diese Deutung der Inschrift ist inzwischen durch S. Mittmann widerlegt worden (ZDPV 97, 1981, 139–152). Auf dem Umschlag des Buchs soll sie offenbar die suggestive Botschaft vermitteln, in Israels Königszeit sei es mit der Alleinverehrung Jahwes keineswegs so gewesen, wie die Bibel es darstellt. Oder hat O. Keel sich gar nicht so viel dabei gedacht und nur Spaß am neuesten Inschriftenfund gehabt? – Die heute allgemein verbreiteten Vorstellungen von der Verteilung von Polytheismus, monotheistischen Tendenzen und Monotheismus im alten Orient und im alten Israel werden in den beiden Bänden – wenn man von dem sehr einfühlsamen, vielleicht jedoch zu sehr am Bild der Frühisraeliten als Nomaden hängenden Aufsatz von *H.-P. Müller* zur Frühgeschichte des Monotheismus in Israel absieht – an wesentlichen Punkten in Frage gestellt. *G. Pettinato* (Ebla) ist etwas oberflächlich auf Henotheismus aus, *B. Hartmann* (Mesopotamien) und *E. Hornung* (Ägypten) bleiben strikt in ihren Bereichen und sind da eher zurückhaltend, was monotheistische Tendenzen angeht, und *F. Stolz* („Monotheismus in Isra-

el") läßt sich in seinen Positionen trotz differenzierterer und besserer Terminologie denen des Kösel-Bändchens zuordnen. Diese bringt *B. Lang* im Vorwort (7 f.) auf folgende Punkte: 1. Die älteste Religion Israels ist polytheistisch, d. h. man verehrte eine Vielzahl von Göttern und Göttinnen. 2. Weder die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob noch Mose sind als Vertreter einer monotheistischen oder auch nur monotheismusähnlichen Religion zu betrachten. 3. Erst während der monarchischen Zeit Israels, besonders seit dem 8. Jahrhundert v. Chr., findet sich in gewissen Kreisen die Forderung, allein Jahwe, den israelitischen Nationalgott, unter Vernachlässigung der übrigen Götterwelt zu verehren. 4. In der Zeit des babylonischen Exils (6. Jahrhundert v. Chr.) wird die Alleinverehrung Jahwes zum Monotheismus fortentwickelt, indem man die Existenz aller heidnischen Götter leugnet. Mit dem von nun an staatslosen Judentum tritt gleichzeitig der intolerante Eingottglaube in die Weltgeschichte ein. 5. Der zum einzigen Gott aufgestiegene Jahwe wird aber kein eigenschaftsloser Universalgott, sondern behält seine Geschichte mit Israel und seinen jüdischen Charakter. L. hat in einem Aufsatz in der ThQ 160 (1980) 54–60 („Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens?") übersehene und später erschienene Literatur nachgetragen und die Bedeutung dieser Thesen noch einmal unterstrichen: „Sollte es stimmen, daß die Jahwe-Monolatrie seit dem 9. Jh. v. Chr. aus der toleranten Alleinverehrung des Staatsgottes, der intoleranten Alleinverehrung des persönlichen Gottes, besonders aber der Verbindung beider und vielleicht unter Patenschaft des monolatrischen Krisenkults entstanden ist oder eine solche Entstehung auch nur ernsthaft erwogen werden muß, dann sind viele Handbücher der Religionsgeschichte neu zu schreiben" (58).

In der Tat scheinen mir die Folgen der in den beiden Büchern sich abzeichnenden Positionen erheblich zu sein, und zwar nicht nur für die Handbücher der Religionsgeschichte. Doch hat Lang mit Recht die Frage offen gelassen, ob sie denn auch stimmen. Eine wirkliche kritische Überprüfung müßte am Detail geschehen und kann im Rahmen dieser Besprechung nicht geleistet werden. Wenigstens sollen aber einige eher pauschale Bemerkungen gemacht werden. – 1. Es scheint mir zutreffend (trotz des Tadels, den mir O. Keel deshalb in seinem Herausgeberbeitrag S. 20 Anm. 29 erteilt), daß es in Israel theoretischen Monotheismus (mit theoretischer Negation der Existenz anderer Gottheiten außer Jahwe) wohl erst seit dem babylonischen Exil gab und daß sein Aufkommen wesentlich mit der Bewältigung der politisch-religiösen Krise des Exils zusammenhängt. Deuterojesaja ist hier die Schlüsselgestalt. Diese Erkenntnis ist auch nicht so neu, wie sie sich in den beiden Büchern hin und wieder gibt. – 2. Es war endlich an der Zeit, daß nicht nur in Spezialuntersuchungen über Einzelfragen, sondern auch in zusammenfassenden Darstellungen die religiösen Verhältnisse in den Territorien der Staaten Israel und Juda objektiver und differenzierter geschildert werden, als es bisher meist geschah, vor allem im Umkreis jener Richtung, die O. Keel in seinen einführenden Gedanken als die Schule der „dialektischen Exegese" bezeichnet hat. Es wurden verschiedene Gottheiten verehrt. Die Verehrung des als Staatsgott (unangebracht scheint mir die Bezeichnung „Nationalgott") empfundenen Jahwe schloß für viele seiner Verehrer nicht aus, daß sie sich bei bestimmten Anlässen und in nicht-offiziellen Zusammenhängen an andere Götter wandten. Es gab zwar eine hier heraushebbare „Jahwe-allein-Bewegung" (der von M. Smith bevorzugte Ausdruck „Jahwe-allein-Partei" scheint mir weniger passend zu sein). Aber sie setzte sich vor dem Exil niemals definitiv durch. Daß es sich bei der üblichen religiösen Praxis immer um Abfall von Jahwe handelte, wie die biblische Darstellung es durchgehend beurteilt, dürfte nicht dem Selbstverständnis der Menschen entsprechen, die gleichzeitig Jahwe und andere Götter verehrten. Sie sahen die Verehrung Jahwes so, wie man damals generell innerhalb einer polytheistischen Religion die Verehrung eines offiziellen Staatsgottes sah. Differenzierende Begriffe wie „offizielle Religion", „Staatsreligion", „Familienfrömmigkeit", „persönlicher Gott", „religiöse Bewegung" sind zur Beschreibung der Phänomene nützlich. Mir selbst scheint wichtig zu sein, daß man sich in solchen Zusammenhängen stets bewußt ist, daß es sich um die Beschreibung des religiösen Verhaltens einer von Territorialstaaten her definierten Bevölkerung handelt. – 3. Ich habe den Eindruck, daß – vor allem bei *H. Vorländer* – die Bedeutung der Jahwemonolatrie in der vorexilischen Zeit nun allerdings zu sehr heruntergespielt wird. Dazu wird vieles an diesem spezifischen Phänomen zu schnell als normale Erscheinung des Polytheismus interpretiert. Es scheint mir vor allem fraglich zu sein, ob Jahwe nur „Nationalgott" und eine Art persönlicher Gott der Daviddynastie war. Über das Theologumenon von Jahwes „Eifer-

sucht" wird kaum reflektiert oder es wird in Spätzeiten abgedrängt – wohin es doch, da es „polytheistisches" Denken voraussetzt, gar nicht paßt. – 4. Höchst skeptisch bin ich der vor allem von *M. Smith* und *B. Lang* vertretenen These gegenüber, der Alleinverehrungsanspruch Jahwes habe ursprünglich nichts mit der Forderung nach gerechter Gesellschaft, wie sie etwa bei Amos hervortritt, zu tun gehabt – die beiden Anliegen seien erst hinterher sekundär miteinander verbunden worden.

5. Im Kösel-Band ist die Frage nach dem „Israel" der vorstaatlichen Zeit fast ganz ausgeblendet. Aber an ihr hängt in der Bestimmung der „Jahwe-allein-Bewegung" der staatlichen Zeit sehr viel. War das vorstaatliche Israel eine arme Vorstufe der staatlichen Existenz, oder gab es in den Gruppen, deren Identität sich mit dem Namen „Israel" umschreiben ließ, einen gesellschaftlichen Willen, der in Zusammenhang mit der Verehrung Jahwes und der Nichtverehrung anderer Götter stand? M. Smith erinnert am Anfang seiner Ausführungen mit Recht an die Forderung von M. Noth, die Größe „Israel" müsse genau definiert werden (9). Doch in der näheren Bestimmung folgt er dann Noth nicht. Denn dieser kennt eine vorstaatliche Größe „Israel" und identifiziert für die nachdavidische Zeit das, was das alte „Israel" weiterführte, nicht mit dem nun entstandenen territorialstaatlichen System. Das alte Israel verglich er mit den griechischen Amphiktyonien. Läßt man diese Analogie fallen, dann ist noch lange nicht die Pflicht dahin, als Historiker nach dieser vorstaatlichen gesellschaftlichen Größe zu fragen. Tut man dies, dann muß man sich dafür offen halten, daß die Einsetzung Jahwes zum persönlichen Gott der Davididen und zum Staatsgott sekundäre Vorgänge sind. Dem könnte Jahwe als der Gott jener nicht-staatlichen Gesellschaft „Israel" vorausliegen und Jahwe als der Gott der zumindest teilweise in den Untergrund abgedrängten Gruppen der staatlichen Zeit, die dem frühen Israel nachtrauerten und denen die Propheten zuzuordnen sind, gegenüberstehen. War Jahwe – mit anderen Worten – während der territorialstaatlichen Zeit wirklich nur der Staatsgott und Dynastiepatron? Und funktionierte selbst in der Zeit der Monarchie seine Verehrung bei jenen Verehrern, denen er originär zugehörte, wirklich nach dem allgemein üblichen polytheistisch-toleranten Muster? Oder gab es da den Alleinverehrungsanspruch längst schon als Erbe aus vorstaatlicher Zeit? Muß dieser Anspruch wirklich aus reinen Machtinteressen bestimmter Gruppen erwachsen sein? Gibt es in den Texten des ATs vielleicht nicht nur eine nachexilische einseitige Perspektive aus der Sicht der am Ende siegreichen „Jahwe-allein-Bewegung", sondern zugleich eine aus deren marginaler Situation während der staatlichen Jhe. zu erklärende Spärlichkeit und Indirektheit von Zeugnissen gerade über sie selbst zwischen David und den ersten Schriftpropheten? Wäre es nicht unsere Hauptaufgabe, gerade dieser Sondergestalt einer Monolatrie Jahwes nachzuforschen, die ältere Wurzeln hat als die Verehrung des Staatsgottes und des Patrons der Davididen? – 6. Die ganze in beiden Büchern vorgelegte Theorie ist nur vertretbar bei bestimmten literarkritischen Annahmen, die zwar in den letzten Jahren immer mehr Liebhaber fanden, nach meiner Meinung aber trotzdem den komplizierten Befund der biblischen Texte unzulässig vereinfachen. Man könnte von einer Tendenz zur Spätdatierung sprechen. Sie hat teilweise schon zu einem Wahrnehmungsschwund gegenüber Gegeninstanzen in den Quellen und in der exegetischen Literatur geführt. Ich habe zum Beispiel vor einigen Jahren dargelegt, daß der Dekaloganfang nicht erst als Frucht deuteronomischer Theologie betrachtet werden kann (Studien zum Pentateuch = Festschrift W. Kornfeld, Wien 1977, 99–109) und daß es im Buch Dtn eine ältere Schicht mit einer Jahwe-allein-Theologie gibt, die allen späteren Einflüssen von Deuterojesaja auf das Buch Dtn vorausliegt (La notion biblique de Dieu, BETL XLI, Gembloux 1976, 101–126). Diese beiden Untersuchungen, obwohl direkt zum Thema, werden in beiden Büchern keiner Erwähnung, geschweige denn einer Auseinandersetzung gewürdigt. Das Buch von Jörn Halbe, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26 (FRLANT 114, Göttingen 1975), geht auf 571 Seiten den Spuren der Anfänge des Alleinverehrungsanspruchs Jahwes in der vorstaatlichen und beginnenden staatlichen Zeit nach, wie sie sich in den ältesten frühdeuteronomischen Textschichten noch erkennen lassen. Es wird in dem Kösel-Band überhaupt nicht und in dem Schweizer Band nur von dem sowieso aus der Reihe tanzenden J.-P. Müller erwähnt. Die Liste ließe sich verlängern. Hier ist offenbar eine schon nicht mehr nach allen Seiten offene literarkritische Richtung dabei, die nicht mehr hinterfragbaren eigenen Positionen auf ihre religionsgeschichtlichen Konsequenzen hin abzuhören. Vielleicht ist es gut, daß das geschieht. Denn dann wird das Profil der Schule deutlicher erkennbar. Zugleich allerdings die forschungsgeschichtliche Bedingtheit des Unternehmens.

7. Für besonders fragwürdig halte ich die Behauptung, vor dem Exil sei Jahwe noch nicht mit El identifiziert und infolgedessen nicht einmal der Hauptgott gewesen (Vorländer 100 und 108). Dafür würde man sich wirklich gründlichere Beweise als die angedeuteten wünschen. – 8. Auch scheinen mir, gerade in der Frühzeit, keineswegs alle baal-haltigen Personennamen für die Verehrung einer deutlich von Jahwe zu unterscheidenden Baalsgestalt zu sprechen. Vor dem Einbruch des tyrischen Baal scheint es auch Jahwe-Baal-Identifikationen gegeben zu haben. – 9. Die von B. Lang zur Erklärung der Entstehung des jüdischen Monotheismus herangezogene Theorie von A. van Selms über eine im alten Orient vorfindbare Praxis eines „temporären Henotheismus" scheint mir nicht gerade überzeugend bewiesen zu sein. Erst recht leuchtet mir Langs Vorschlag, der Monotheismus sei als eine „Perpetuierung" eines solchen ursprünglich nur als temporär gemeinten „Krisenkults" entstanden, gar nicht ein. Wo ist eine tragfähige Textbasis für eine solche Annahme? – 10. Meine eigenen Überlegungen zu frühem Jahwe-Alleinverehrungsanspruch und späterem Jahwe-Monotheismus sind nur Stolz und Vorländer bekannt gewesen, Lang hat sie dann in seinem ThQ-Aufsatz nachgetragen. Alle drei nehmen daran nur die dort geäußerten religionsgeschichtlichen Auffassungen wahr. Dagegen geht niemand in den beiden Büchern auf mein eigentliches Anliegen ein, den keineswegs selbstverständlichen Alleinverehrungsanspruch eines polytheistischen Gottes verständlich zu machen – am ehesten nähert sich dem Anliegen noch Stolz. Ich meine, wir hätten gegenüber unseren Lesern die Pflicht, nicht nur Fakten aufzureihen, sondern auch zu versuchen, Verstehen zu vermitteln. Vielleicht war der Weg, den ich einschlug, nicht der richtige. Aber sollte man ganz auf den Versuch verzichten? – 11. In Wirklichkeit wird dann ja auch nicht verzichtet. Unter der Hand werden massive Deutungskategorien eingeschleust. Vor allem bei Smith, aber auch bei Lang ist die Durchsetzung der Jahwe-Alleinverehrung doch weithin auf priesterliche „Rivalitäten" und auf Durchsetzungskämpfe bestimmter Gruppen zurückzuführen. Von „zwanghaften Überzeugungen" gesteuerte Propheten, „gestörte Persönlichkeiten" mit Hang zu „Obszönitäten" treiben die Entwicklung voller „Fanatismus" voran, „bornierter Nationalstolz" spielt eine Rolle, es geht um ein „Kultmonopol". Die soziale Gesetzgebung wurde in das Deuteronomium eingefügt, weil man hoffte, so die „unteren Schichten für die angestrebte Reform gewinnen" zu können. Der Reformkönig Joschija war von „abergläubiger Furcht" beherrscht und „nicht besonders klug". Das Buch Jeremia zeichnet sich durch „aufwendige Rhetorik" aus. Und das alles mußte wohl auch so sein, weil es sich bei der Jahwe-Alleinverehrung ja um eine „keineswegs von sich aus überzeugende Idee" handelte. Muß Religionsgeschichte wirklich mit solchen Kategorien und in solcher Sprache betrieben werden? Ist es nicht möglich, auch nur ein wenig mehr Affinität zu der Sache durchscheinen zu lassen, um die es in einer Geschichte ging, aus der auch heute noch ein großer Teil der Menschheit lebt?

N. Lohfink S.J.

Soden, Wolfram von, *Akkadisches Handwörterbuch.* Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von *Br. Meissner* (1868–1947) bearbeitet. Bd. III: S – Z. Berichtigungen und Nachträge. Wiesbaden: Harrassowitz 1981. XVI, S. 1065–1592.

1959 erschien der 1. Fasz. des dreibändigen Akkadischen Handwörterbuchs (AHw); mit dem 16. und letzten Fasz. (1981) ist es nun abgeschlossen. Hinter den fast 1600 Seiten dieses Standardwerks steht ein Vierteljh. intensiver Forschung des Verf. und seiner Mitarbeiter. Mit dem „Akkadischen Syllabar" (^{3}1976) und dem „Grundriß der Akkadischen Grammatik" (GAG, ^{2}1969), die ebenfalls S. zu verdanken sind, ist das AHw ein Hauptarbeitsinstrument für Assyriologen und assyriologisch interessierte Alttestamentler. Die überragende Bedeutung des AHw ergibt sich daraus, daß es für die akk. Sprache das erste vollständige Wörterbuch solchen Umfangs und solcher Qualität ist: so stecken z. B. hinter seinen knappen lexikographischen Angaben zahllose neue Textlesungen und -deutungen. Angesichts der von Jahr zu Jahr wachsenden Masse von akk. Texten sieht S. selbst sein Werk jedoch nur als eine „Zwischenbilanz" an (Nachwort, VII). – Zu Eigenart und Anlage des AHw sei auf die in dieser Zeitschr. erschienenen drei Besprechungen der früheren Fasz., bes. auf die erste von ihnen, verwiesen (Schol 34 [1959] 576f.; 38 [1963] 295f.; ThPh 48 [1973] 592f.). Im folgenden geht es um die den III. Band ausmachenden Lieferungen 12 (1974, 1065–1160), 13 (1976, 1161–

1256), 14 (1977, 1257–1352), 15 (1979, 1353–1448) und 16 (1981, 1449–1592). Sie umfassen die Buchstaben S, Š, T, Ṭ, U, W und Z, ferner Berichtigungen und Nachträge (1541–1592). – Anstelle einer weder möglichen noch notwendigen „Besprechung" folgen einige kurze Bemerkungen und Literaturhinweise. Sie sind in 3 Abschnitte gegliedert: 1. inner-akk. Probleme; 2. etymologisch verwandte akk./hebr. Wörter; 3. funktional bzw. semantisch äquivalente akk./hebr. Wörter. Dabei liegt der Schwerpunkt beim 2. und 3. Abschnitt. Wenn es zweifellos wahr ist, daß man „den mittelbaren Beitrag" des AHw „für das Verständnis des Alten Testaments ... schwerlich zu hoch einschätzen" kann (H.-P. Müller Or 47 [1978] 360), so muß diese Fundgrube erst noch voll ausgeschöpft werden – etwa in den im Erscheinen begriffenen Lexika HAL (Hebr. u. aram. Lexikon zum AT) und ThWAT. Zu solcher „Rezeption" möchte ich einige Anregungen bieten.

1. Weitere Literatur: Zum wichtigen Rechtsterminus *ṣimdatum* (1102a: „königliche Verordnung") vgl. F. R. Kraus RA 73, 1979, 51–62; zu dem von AHw 1236b als „unklar" bezeichneten Ausdruck *šilip rēmim* (wörtl. etwa „aus dem Mutterleib Gezogenes") vgl. neuestens C. Wilcke ZA 71/I, 1981, 87–94; zu 1262b *šukammu:* W. L. Moran (Putative Akkadian *šukammu:* JCS 31, 1979, 247f.) hält dieses Wort für nicht existent; es handle sich um ein sumerisches Logogramm. – Zu *ṣullulu* (1110b: „überdachen, überdecken"): den Beleg Gilg. XI 31 deutet anders – als faktitiven D-Stamm von *ṣalālu* im Sinne von „mettre au repos" – P. Naster, *Sullulu* dans Gilgamesh XI, 31, in: Symbolae F. M. Th. de Liagre Böhl, 1973, 295–298). – *šamaššammū* (1155a: „Sesam") ist wohl besser als „Leinsamen/Leinöl" zu deuten: S. Dalley, Old Babylonian Dowries: Iraq 42, 1980, 53–74, hier 56 mit Anm. 16. – Zu *ṣullû* III (1110a), 5 „spB (im Rechtsstreit) anrufen. . .": in YOS 6, 150, 2 liegt aber sicher kein Rechtsstreit vor; vgl. H. Petschow, Die neubabylon. Zwiegesprächsurkunde und Genesis 23: JCS 19, 1965, 103–120, hier 106 Anm. 26a (mit 2 weiteren Belegen). – Unter *tarû* I „(weg-, fort)holen" (1336a) fehlt bei G 3b der Beleg UET 5, 636, 46 *ūmti it-ru-ú-ši* „am Tage, da er sie (als seine Frau) wegführte" (zum ganzen Text vgl. S. Greengus JCS 20, 1966, 55–72). – Mit *târu* G II 5a „zurückweichen ... vor Orakel oder Eid" (1333a) ist ein für die Ordal-Terminologie entscheidender Ausdruck geklärt: *ina îdî târu* bedeutet nicht „(erfolgreich) vom Fluß(ordal) zurückkehren", sondern davor „zurückweichen", es „verweigern" (und damit auch der Gegenpartei unterliegen). – 2. Zu *ṣamātu* (1081a: „definitiv übergeben") // hebr. *ṣm(j)tt* (Lev 25,23.30) vgl. außer O. Loretz BZ 6, 1962, 269–279 (von AHw zit.) jetzt auch J. L. Boyd Westminster Theological Journal 40, 1977/78, 353–358. – Zu *šakāru* (1139a: „betrunken werden") // hebr. *škr* vgl. W. v. Soden, Trunkenheit im babylon.-assyr. Schrifttum, in: Al-Bahit, FS J. Henninger, 1976, 317–324. – Zu *šullumu* (= *šalāmu* II, D 7–9: „vollständig übergeben, ersetzen" etc., 1145a) // hebr. *šillēm* vgl. J. Milgrom JNES 35, 1976, 271–273 (bes. zu Belegen im Bundesbuch). – Zu *šaltu* III (1151a: „Bogenfutteral") // hebr. *šelet* (das nicht wie oft angenommen „Schild", sondern ebenfalls „Köcher" bedeutet!) vgl. R. Borger VT 22, 1972, 385–398 (von AHw zit.) und VT 27, 1977, 102–105. – Von *šamāru* I „toben, wüten" (1154a) her läßt sich fragen, ob es ein bedeutungsgleiches *šmr* II im Hebr. gibt (neben normalem *šmr* I „bewahren"). Dafür spricht an Stellen wie Am 1,11 (txt em) und Jer 3,5 einiges: vgl. G. Sauer THAT II 982 (Lit.!). – Zu hebr. *šabbāt* ist *šapattu* (1172a: „15. Monatstag, Vollmond?") zu vergleichen; ein von G. Robinson (ZAW 92, 1980, 40f.) postuliertes, mit *gamāru* „vollenden" synonymes Verb *šabātu* kennt AHw nicht. – *šapāṭu* I (1172a: „richten") // hebr. *špṭ:* beide Verben und die mit ihnen stammesverwandten Nomina bedeuten auch „regieren", was AHw nicht erwähnt. *šāpiṭum* (1173a: „Richter") war in Mari der Titel eines „Provinzgouverneurs", während sein Amt mit dem Abstraktum *šāpiṭūtum* (1173a: „Richteramt") bezeichnet wurde: vgl. ARM 14, 81, 17.41 und J. D. Safren, New Evidence for the Title of the Provincial Governor at Mari: HUCA 50, 1979, 1–16. Die Ausführungen von W. Richter (Zu den „Richtern Israels": ZAW 77, 1965, 40–72; 61–68, bes. 64 mit Anm. 92) sind entsprechend zu korrigieren. – *šaṭāru* II (1203b: „schreiben") // hebr. *šōṭēr* („Listenführer", bes. dt/dtr!): vgl. dazu M. Weinfeld, Judge and Officer in Ancient Israel and in the Ancient Near East: Israel Oriental Studies 7, 1977, 65–88, bes. 83–86. – Zu *šēḫānu* (1209a: „ein Ekstatiker"): Y. Elman JANES 8, 1976, 33 f. vermutet für einen Teil der Belege einen Zusammenhang mit hebr, *šḥîn* („Geschwür, Furunkel", vgl. Lev 13, 18–23) und übersetzt *šeḫḫānu* (sic!) als „one afflicted with boils". – Zu *ummatu* I (1414b: „Hauptmasse) // hebr. *'ummā*) vgl. ausführlich A. Malamat UF 11, 1979,

527–536. – Unter *zabzabgû* (1502 a: „eine Glasur") verweist AHw – mit Fragezeichen – auf hebr. *spsg*, allerdings ohne anzugeben, daß dieses Wort nur als Konjektur in Spr 26,23 existiert (vgl. dazu – ablehnend – M. Dietrich u. a., UF 8, 1976, 37–40). Auch „Lücken" im AHw sind eine Informationsquelle: So ignoriert das AHw das im 1926 erschienenen Glossar von Bezold (261 b) angegebene **šēlu* („Fürst, Herrscher"), das oft zur Emendation von Gen 49,10 herangezogen wurde, sich aber inzwischen als „ghostword" entpuppt hat (so J. Becker, Messiaserwartung im AT, 1977, 30 Anm. 9; vgl. bes. W. Moran Bib 39, 1958, 405–425). Ein weiteres Beispiel: Für die Deutung „fuchsrot" von hebr. *śrq* in Sach 1,8 beruft sich R. Gradwohl (Die Farben im AT, BZAW 83, 1963, 21 Anm. 142) – gefolgt von weiteren Exegeten – u. a. auf ein akk. *šarqu*, das „hellrotes Blut" bedeuten soll. Bezold (Glossar 286 a) las allerdings *šarku*, und dieses Wort steht nach AHw 1187 a für „Eiter" . . . – 3. Anders als bei den etymologischen Parallelen, die das AHw genau vermerkt, werden bloß funktional bzw. semantisch äquivalente Wörter anderer Sprachen verständlicherweise nicht erfaßt. Dennoch liegt hier noch ein weites Feld nicht nur für die Wortforschung, sondern z. B. auch für rechtsvergleichende Studien. Einige Hinweise: *zêru* „nicht mögen, ablehnen, hassen" (1522a) // hebr. *śn'*. – *zakû* I „rein, klar, gereinigt (von Ansprüchen usw.)". (1505b) // hebr. *nqj*. – *suḫāru* „Knabe, Jüngling, junger Mann; Diener, Angestellter" (1109a) // hebr. *na'ar* (entsprechend fem. *ṣuḫartu* 1108 b // *na'arā*): vgl. dazu H.-P. Stähli, Knabe – Jüngling – Knecht, Bern – Frankfurt a. M. 1978, bes. 249–274; J. Macdonald JNES 35, 1976, 147–170 (zu Israel), JAOS 96, 1976, 57–68 (zu Mari) und – gemeinsam mit B. Cutler – UF 8, 1976, 27–35 (zu Ugarit). – *šasû* „schreien . . .; (aus-, an)rufen" (1195 a) // hebr. *z'q/s'q* (vgl. u. a. H. J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im AT, ²1970, 61–66).– In altorientalischer Vertragsterminologie kann „den Finger/die Hand ausstrecken" *(ubāna tarāṣu bzw. qāta wabālu*, vgl. AHw 1326 a bzw. 1451 a // hebr. *šlḥd)* soviel wie „Ränke schmieden, sich verschwören" bedeuten: so H. Tawil CBQ 42, 1980, 32–37.

C. Locher S.J.

Feneberg, Rupert/Feneberg, Wolfgang, *Das Leben Jesu im Evangelium.* Mit einem Geleitwort von Karl Rahner (Quaestiones Disputatae 88). Freiburg i. Br.: Herder 1980. 295 S.

Das Werk versucht die Leben-Jesu-Frage neu aufzugreifen. Es besteht aus zwei Teilen, für die jeweils einer der beiden Brüder verantwortlich ist.

R. Feneberg (19–183) möchte die Methode der Leben-Jesu-Forschung durch eine neue Betrachtung des „Sitzes im Leben" weiterführen, nämlich durch die Anwendung dieses „formgeschichtlichen" Methodenschrittes nicht bloß auf die „kleinen Einheiten" der Einzelüberlieferungen (Perikopen), sondern auf die „Form des Evangeliums als Ganzen". In einem 1. großen Abschnitt untersucht R. F. die letzten 200 Jahre der deutschsprachigen Exegese unter dieser Rücksicht. Er findet, die „Formgeschichte" sei nicht konsequent nach ihren eigenen Prinzipien vorgegangen und habe über unnötige und falsch verlaufende Seitenwege zum historischen Jesus vorzudringen versucht. In einem 2. Abschnitt bringt R. F. in verkürzter Form Grundgedanken seiner Dissertation „Christliche Passafeier und Abendmahl" (StANT 27; Kösel: München 1971). Auch in diesem Buch hatte er sehr ausführlich über methodische Fehler der Forschung referiert. Dann gab er kürzer seine eigene Meinung an. Er votierte für einen kultischen Sitz im Leben der Abendmahltexte, die Passafeier. Nun schlägt R. F. vor – sein Bruder schließt sich dem an –, von dieser These her die „Gesamtform des Evangeliums" zu sehen. Die ganze „Form des Evangeliums" könne man als einen „theologischen" Rahmen für ein Leben Jesu verwenden. Die christlichen Evangelien sähen die Worte und Taten Jesu von Kreuz und Auferstehung her in ihrem Zusammenhang. Entsprechend habe bereits Jesus sein Leben „im eschatologischen Horizont unter eschatologischer Deutung" erfahren und bewältigt. Die Form des Evangeliums sei daraus erwachsen. Konsequent nach Bultmanns ursprünglichem Ansatz könne von der „Form des Evangeliums als Ganzen" auf die Form des Lebens Jesu geschlossen werden. „Dabei erklärt der Sitz im Leben die Form und die Form den Sitz im Leben" (sic, 65, u. ö. dem Sinne nach, ohne daß allerdings erklärt wird, wie diese zusammenfassende Formulierung keinen Zirkelschluß enthält).

W. Feneberg (185–285) hebt besonders den gesamttheologischen, hermeneutischen Aspekt der Leben-Jesu-Frage hervor. Er folgt dabei Karl Rahner (und nennt auch W. Pannenberg). Die Jesusfrage müsse „im Horizont der Frage und Suche nach dem im Geist immer tätigen Gott" (201) angegangen werden. Statt der von der formgeschichtlichen Methodik postulierten „Urgemeinde" will W. F. von der nachösterlichen Jesusanhängerschaft noch innerhalb der Gemeinschaft des jüdischen Volkes ausgehen. Zusammenfassend skizziert er Entwürfe solcher „Urgemeinden" in der exegetischen Forschung von Wrede bis Bultmann (203–216), um sie darauf kritisch zu prüfen (217–230). Er räumt der „konsequenten Eschatologie" Albert Schweitzers eine Sonderstellung ein (231–254), weil Schweitzer „mit historischer Kritik den Versuch unternommen hat, die Entwicklung Jesu als dogmatisch bestimmte zu erfassen" (250). W. F. versucht dann (ab 255), Jesus selbst auch im theologischen Sinn historisch als Juden zu zeichnen. Zu diesem Zweck stellt er Fragen, die ihn anregen, die Entwicklung des Bewußtseins Jesu in einem möglichen „jüdischen" Rahmen damals nachvollziehen, z. B.: „Was für eine Aufgabe stellte sich für Jesus in seinem Bewußtsein, Messias zu sein, in bezug auf die Tora?" (256 ff.) oder: „Wie mußte sich Jesus als Messias die Aufgabe darstellen, das auserwählte Volk, oder einen Rest desselben, für die hereinbrechende Gottesherrschaft vorzubereiten?" (258 ff.). Der Interpretationsrahmen, das Koordinatensystem, in dem W. F. diese Fragen aufeinander bezieht, ist also ein von ihm hypothetisch entworfener Kreis der Umgebung Jesu zu dessen Lebzeiten unter den frühen, dann auch nachösterlichen Anhängern. Diesen Horizont von Deutungsmöglichkeiten sieht der Vf. durch einen Rekurs auf die „Form des Evangeliums als Ganzen" theologisch und historisch gerechtfertigt. Jesus zeige sich seiner Umgebung, Anhängern und Gegnern, als der „Andersartige" und „Fremde", welcher als „Messias im Wissen um die mit seiner Existenz gegebene Nähe der hereinbrechenden Gottesherrschaft" die innerjüdischen Theologumena anders verstehe (255).

Den Autoren dieses Buches wird man zustimmen, daß ein Unbehagen mit den Engführungen und „Aporien" der herkömmlichen Formgeschichte um sich greift. Auch die Forderung nach bewußter Einbettung der Exegese in eine gesamttheologische Hermeneutik ist sehr berechtigt. Ebenso ist der Ansatz der Vf. begrüßenswert, „Jesus als Juden" ernst zu nehmen und nicht nur in der exegetischen sondern auch in der sonstigen, theologischen Arbeit entsprechend zu berücksichtigen (vgl. das Geleitwort von Karl Rahner). – Doch seien auch Fragen an diese Quaestio disputata gestellt und Schwierigkeiten angemeldet. Ein erstes Bedenken bezieht sich auf die Sprache. Besonders im ersten Teil des Buches sind wichtige Fachausdrücke der Exegese (z. B. kleine Einheit, Form, Gattung, Sitz im Leben, soziologische Tatsache, Ebene . . ., Bild [einer Persönlichkeit], Kleinliteratur u. v. a.) in verschiedenem Sinn und doppeldeutig verwendet. Dadurch wird das Buch an wichtigen Stellen schwer verständlich (wenn nicht mißverständlich). Für schwerwiegend muß man halten, daß im ersten Abschnitt des Beitrags von *Rupert Feneberg* in der entscheidenden methodischen Begründung ein Zirkelschluß vorzuliegen scheint, der sich im ganzen Buch als petitio principii auswirkt. Die „Beziehung" zwischen der „Form" und dem „Sitz im Leben" ist zu global und undifferenziert ausgedrückt (vgl. oben den letzten Satz der Zusammenfassung). Dies soll im Anschluß an Rudolf Bultmann geschehen. Nun wird aber m. E. in der auf Bultmann folgenden „Generation der Bultmannschüler" und in der sich anschließenden Methodendiskussion versucht, auch die Fehl- und Zirkelschlüsse Bultmanns zu vermeiden. R. F. schiebt diesen ganzen Vorgang (einige Namen sind stellvertretend hervorgehoben) als nicht „konsequente" Formgeschichte oder als „Abweichung" beiseite. Das hier in Frage stehende Problem ist aber gerade die genauere Differenzierung der „Beziehung" zwischen einer Gattung und ihrem Sitz im Leben. Schon bei kurzen Texten, die sich in ein größeres Werk eingebettet finden, ist diese Beziehung vielfältig. So sind sich wichtige, konvergierende Untersuchungen darin einig, daß der Stoff der Evangelien gewöhnlich eine mehrschichtige Traditionsgeschichte durchlief. Die „Gattung" bestimmt niemals allein, was dabei zur Historizität, zur Entstehung und Entwicklung sowie zu den Trägerkreisen und Anlässen der Überlieferung gesagt werden kann. Dies gilt erst recht, wenn von einer Makrogattung, hier von der Gattung „Evangelium" die Rede ist. Wenn man sie kennt, hat man keineswegs die Unterabschnitte des Textes, ihre Beziehungen zueinander, vor allem nicht das, was dem Text vorausliegt, im Griff. „Theologische" und „historische" Schlußfolgerungen aus den Evangelientexten auf „Jesus" wären in ihrer Bedeutung für ein zu schreibendes „Leben Jesu" oder ein „Jesusbuch" genau zu er-

klären. De facto wird im vorliegenden Buch „historisch" geschlossen. Es wird z. B. das Bewußtsein Jesu in seiner Entwicklung ansatzweise ausgemalt.

Bultmann selbst beachtete, daß er eine Arbeitshypothese über einen bestimmten Sitz im Leben durch genaue Textanalysen sowie durch literaturgeschichtliche und religionswissenschaftliche Vergleiche stützen mußte. Er führte solche Arbeitsschritte selbst durch oder er übernahm sie von anderen. Freunde und Gegner haben aufgewiesen, wo er sich dabei irrte oder wo er verkürzt schloß. Doch Bultmann entging so der Gefahr, methodisch eine petitio principii bewußt zuzulassen. Ich würde nun gern aus dem vorliegenden Buche Beispiele herausgreifen, an denen R. F. am Text und mit Hilfe der zu erwartenden Vergleiche vorstellt, wie sich die Großform des Evangeliums als Ganzen in Einzelfällen auswirkt. Leider finden sich nur Hinweise und methodisch-kritische oder sonst eher allgemeine Überlegungen, auch gerade dort, wo die eigene Lösung vorgetragen wird. Es bleibt also der dringende Wunsch, daß der Ansatz der Lösung, die Pessachfeier als Sitz im Leben der Abendmahlstexte, genauer belegt werde. Die in der Dissertation vorgetragenen Überlegungen weisen auf eine Hypothese zu *einer* möglichen Schicht in der offensichtlich langen und komplizierten Traditionsgeschichte dieser Texte. Erst recht wird man darauf warten, daß nun durch weitere Untersuchungen erhärtet und plausibel gemacht wird, wie die Entwicklung zum Sitz im Leben (und welchem) des „ganzen Evangeliums" vor sich ging, wie die Entstehung der Evangelien erklärt wird, usw. – An *Wolfgang Fenebergs* Beitrag werden die oben genannten Mängel deutlich bei der Rekonstruktion des fiktiven, aus „jüdischen" Kategorien erschlossenen Bewußtseins Jesu mit Entwicklungsstufen. Die „soziologische Tatsache" der Gemeinschaft, die um Jesus herum unter Juden entworfen wird, bleibt m. E. undeutlich und sehr hypothetisch. Die Geschichtswissenschaft und die „Wissenschaft vom Judentum" zeigen, wie vielfältig das „Judentum" zur Zeit Jesu war. So erhebt sich die Frage, nach welcher Logik, nach welcher jüdisch-theologischen Konzeption oder nach welcher historischen Psychologie das Denken Jesu und seine Entwicklung konstruiert wurden. Von Mischna, Talmud und Midraschen, sowie von der pseudepigraphischen und „apokalyptischen" Literatur kann nur sehr vorsichtig in die Zeit und Situation Jesu rückgeschlossen werden. Die Einzelschritte und die Gesamtmethode wären zu rechtfertigen und an Beispielen zu belegen. Es sollte ja gerade nicht eine „Biographie" ausgestaltet werden. Die Feststellung der historischen Zuverlässigkeit der Evangelien „als Ganze" kann m. E. nur nach den bekannten, sich ständig entwickelnden Prinzipien der Literaturgeschichte und der Geschichtswissenschaft geschehen. Es geht doch wohl nicht ohne die (im vorliegenden Buch abgelehnten) „Kriterien" der historischen Beurteilung, die nichts anderes sein wollen als Arbeitsanweisungen an den Exegeten (damit natürlich an jeden Theologen) aufgrund von Information aus allen hier einschlägigen Wissenschaften.

Von da aus erhebt sich überhaupt die Frage nach dem Sinn der in diesem Buch entworfenen „Jesusschicht". Wenn sie in der Exegese als methodisch nicht sauber erarbeitet gelten müßte, welche Funktion könnte sie dann auf einem anderen Gebiet der Theologie ausüben? Für einen Dialog etwa mit jüdischen Forschern wäre die Durchsichtigkeit der Methoden, nach denen das zu diskutierende „Jesusbild" erstellt wurde, ebenfalls Voraussetzung. Dies gilt erst recht für den christlichen Unterricht und die Verkündigung. Gewiß mag auf den ersten Blick der in diesem Buch so „fremdartig" und „anders" gezeichnete „jüdische" Jesus manchen Betrachter zum Weiterdenken anregen. Eine erzählerisch und ausmalend verdeutlichte „Jesusschicht" mit dieser „jüdischen" Akzentsetzung könnte aber in der christlichen Glaubensverkündigung ihrem Wesen nach nur kurze Durchgangsstufe sein. Besteht nicht die Gefahr, dabei zu verweilen oder dabei stehen zu bleiben? Müßte nicht aus der Methode selbst die Weiterführung zwingend folgen? Die wissenschaftliche Exegese bezieht alle Einzelauslegung von Textstücken, wie die Gesamtauslegung, auf ein ganzes literarisches Werk, nämlich auf ein Evangelium, oder auf alle Evangelien, und auf die nachfolgende Wirkungsgeschichte. So handelt auch die Kirche bei der Verkündigung; im Beten, Glauben und Leben schaut sie so auf Jesus als ihren Herrn zurück. – Die Autoren des vorliegenden Buches wollen offensichtlich diese „Rückfrage" mit anregen. Das neue Buch bietet in diesem Sinne jedenfalls Stoff zum Nachdenken für alle, die sich um eine Weiterführung der exegetischen Methoden und um die rechte Hermeneutik mühen.

F. Lentzen-Deis S.J.

Schmithals, Walter, *Die theologische Anthropologie des Paulus.* Auslegung von Röm 7,17 – 8,39 (Kohlhammer Taschenbücher 1021). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1980. 204 S.

Im Zusammenhang der Einleitungsfragen nach Themen und Absicht des Römerbriefes zeigt der Vf. zunächst, daß diese Schrift keinen einheitlichen Entwurf darstellt, der etwa als Testament oder Kompendium paulinischer Theologie anzusetzen wäre. Vielmehr erkennt Sch. aufgrund der Spannungen an den entsprechenden Bruchstellen eine Zusammenfügung aus zwei Briefen an die römische Gemeinde: Rm A (1,1–4,25; 5,12–11,36; 15,8–13) und Rm B (12,1–21; 13,8–10; 14,1–15,4a.7.5f.; 15,14–32; 16,21–23, 15,33) und verschiedene Traditionsstücke (5,1–11; 13,1–7; 13,11–14) sowie ein Schreiben nach Ephesus (16,1–20) und die Schlußdoxologie (16,25–27). Rm A erweist sich nun nicht als eine abstrakte theologische Abhandlung über *die* Sünde, *die* Gerechtigkeit Gottes, *den* Glauben, *das* Gesetz. Denn Paulus geht es in konkreter Auseinandersetzung mit der Synagoge darum, gerade in der Welthauptstadt sein Evangelium von der Universalität des Heils aus Glauben zu verkünden, um so die national-jüdische Begrenzung in Beschneidung und Bindung an die Tora zu überschreiten zur Begründung der weltweiten Kirche aus allen Völkern (vgl. 16f.). – Da Rm also keine literarische Einheit und auch nicht eine locker geordnete Summe paulinischer Theologie darstellt, läßt sich die oft beobachtete Sonderstellung von 7,17–8,39 relativ leicht als Einfügung eines vorformulierten „Traktats" in die Themenentwicklung von Rm A erkennen, die Sch. als eine Art „kleine summarische Dogmatik" paulinischen Denkens aus der frühen Zeit der Theologiebildung des Apostels bestimmt, die wohl für die Hand von Theologen und der Schüler des Paulus gedacht war (vgl. 20). – Eine Betrachtung zur Rolle des Gesetzes (7,1–16) leitet über zu den Schwerpunkten der „kleinen Dogmatik", die sich um zusammenhängende Themen drehen: Sünde (7,17–8,1), Erlösung (8,2–8,11), woraus sich dann die Ethik ergibt (8,12–17). Alles steht in der Perspektive der Eschatologie (8,18–30), um als hymnische Zusammenfassung des Jubels über die Hoffnungsgewißheit des Erlösten in der Klimax (8,31–39) auszuklingen. Der Vf. kann nun in steter Bezugnahme auf moderne Fragestellungen den erstaunlichen Reichtum dieses paulinischen Traditionsstückes aufschließen, in dem dabei die wesentlichen Linien christlichen Lebens hervortreten. Die radikal jede menschliche Existenz coram Deo bestimmende Realität der Sünde wird erst im Licht der Erlösung voll erkannt und in letzter Tiefe überwunden, woraus sich aufgrund des Christusereignisses in diesem Äon die fortschreitende Durchdringung durch den Geist Christi ergibt bei Überwindung des Lebens nach dem „Fleisch". Das von Paulus aus dem gnostischen Dualismus entnommene Begriffspaar „Geist-Fleisch" findet beim Apostel keine dualistische oder idealistische Verwendung. Es kommt jedoch die Bestimmung zum Ausdruck, die die konkrete Existenzform (in Gnade oder in Sünde) des einen ganzheitlich vor Gott stehenden Geschöpfes Mensch betrifft. Paulinische Ethik meint von daher nicht das nachträgliche Ziehen von Konsequenzen oder die wünschenswerte Zutat zur erlösten Existenz, sondern das Bleiben und Durchdrungenwerden in Denken und Handeln im Stande des Erlöstseins (vgl. 121). Eschatologische Ausrichtung bedeutet insofern weder eine approximative Verwirklichung des Reiches Gottes im weltverbessernden Tun noch die resignative Erwartung einer rein transzendenten Einwirkung Gottes auf die Welt. Paulus spricht hier vom „Seufzen" der Erlösten mit der ganzen Schöpfung, die sich der geschehenen Erlösung unbewußt entgegenstreckt, indem die Christen in der Gewißheit von Wort und Glauben auf die volle Offenbarung des Hoffnungsgrundes warten, aus dem sie leben (vgl. 154). – Im ganzen ist die äußerst inhaltreiche Studie unter die existentielle Relation gestellt, in welcher sich der Mensch zu Gott verhält in Sünde, Erlösung und Gnade. Paulus legt keine abstrakte Lehre über Gott, Christus und die Gnade vor. Es geht immer um die Beschreibung ihres Bezuges zum Menschen in unmittelbarer Existenzbetroffenheit. Unter diesem Aspekt kann der Vf. die kleine theologische Dogmatik Rm 7,17–8,19 zugleich als theologische Anthropologie erkennen und für den Glaubenden „existential" aufschließen. G. L. Müller

Ebeling, Gerhard, *Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief.* Tübingen: J. C. B. Mohr 1980. XIV/370 S.

Der Galaterbrief ist unsere Hauptquelle für die Biographie von Paulus. Gerade dies

verleiht ihm auch hohe systematisch-theologische Bedeutung: er gibt uns Einblick in das wohl folgenreichste urchristliche Entscheidungsgeschehen. Diese Grundentscheidung besteht in der Einsicht, daß Gemeinschaft mit Gott nicht durch irgendeine geschöpfliche Qualität und damit auch nicht durch Gesetzesbeobachtung begründet werden kann, sondern allein durch Gnade allein durch das Wort für den Glauben allein zur Geltung kommt. „Das Evangelium mutet nichts anderes zu als ein rundes, volles Ja zur Gnade, ohne Ausflüchte und Verkrümmungen" (V). Der vorliegende Kommentar zum Galaterbrief stellt den Versuch eines Systematikers dar, gesamttheologische Verantwortung wahrzunehmen und in eine biblisch-exegetische Arbeit das systematische Sachinteresse einzubringen. Vorbilder und Hilfen waren vor allem die Galaterbriefauslegungen Martin Luthers sowie der neue amerikanische Kommentar von H. D. Betz.

E. gliedert den Galaterbrief unter die Stichworte: Kap. 1–2 „Erinnerung", Kap. 3–4 „Belehrung" und Kap. 5–6 „Ermahnung", wobei er in der Auslegung dem ersten Teil am meisten Raum gibt (1–209). – Dem viel debattierten Problem, wie sich der von Paulus erhobene Anspruch auf unmittelbare Offenbarung Jesu Christi dazu verhält, daß doch auch er in einem Traditionszusammenhang steht, gibt E. eine einsichtige Lösung: „Die Paulus zuteil gewordene Erleuchtung, die von einer visionären Erscheinung des erhöhten Christus begleitet war, hatte ihren inneren Gehalt in dem Verständnis des Evangeliums als einer universalen, ausschließlich auf Gnade gestimmten und deshalb gesetzesfreien Heilsbotschaft. Davon konnte Paulus mit Recht behaupten, er habe es von keinem Menschen übernommen, schon gar nicht in Gestalt einer Lehre" (99). Juden und Nichtjuden befinden sich für Paulus dem Evangelium gegenüber in der gleichen Lage, und gerade deshalb wird dem Juden die tiefer gehende Veränderung zugemutet. Er kann zwar weiter an jüdischer Lebensweise festhalten und wird nicht gezwungen, sie aufzugeben. Aber wenn die Kirche ein einziger Leib aus Juden- und Heidenchristen ist und wenn die Heiden nicht durch Unterwerfung unter die Thora um das Evangelium betrogen werden sollen, als sei das Evangelium ergänzungsbedürftig, dann müssen in gemischten Gemeinden die Juden auf ihre Lebensweise jedenfalls in entscheidenden Punkten verzichten. In Wirklichkeit handelt es sich allerdings nicht um einen Verzicht, sondern um die Betätigung ihrer christlichen Freiheit (162f.). Paulus beruft sich für diese Forderung darauf, daß sich zwar die Juden darin eins wissen, daß sie von den Heiden unterschieden sind; die Judenchristen jedoch verbindet als Konsens „die unglaubliche Aussage, Gerechtigkeit erlange man nicht aus Gesetzeswerken, sondern durch den Christusglauben" (170). Man wird kaum annehmen können, daß eine solche Formulierung Gemeingut der Judenchristen vor und neben Paulus war oder daß sie ohne weiteres sein Verständnis dieser Formel geteilt hätten. Im Galaterbrief geht es aber gerade um diese im christlichen Glauben selbst angelegte radikale Interpretation: Wie läßt sich die christliche Botschaft in einem unüberbietbaren Sinn verstehen? Für die vv. 2,17–18 ergibt sich im Gegensatz zur Vielfalt strittiger exegetischer Meinungen ein einfacher und einleuchtender Sinn: „Wir sind durch das Verlangen nach Gerechtigkeit in Christus dahin gekommen, zusammen mit den Heidenchristen heidnisch zu leben. Das macht uns aber in Wahrheit nicht zu Sündern, im Gegenteil: Dies ist eine Äußerung der Freiheit, die ein Christ, obwohl jüdischer Herkunft, dank der Glaubensgerechtigkeit hat . . . Nicht die Gesetzesfreiheit als solche macht zum Sünder – sie ist vielmehr die Frucht der Glaubensgerechtigkeit –, sondern der Widerruf der Gesetzesfreiheit macht zum Sünder. Denn dadurch erklärt sich derjenige, der von ihr Gebrauch gemacht hatte, für einen Gesetzesübertreter" (181).

In den Kap. 3 und 4 entfaltet Paulus dann seine theologischen Argumente, wobei das gedanklich anspruchsvolle Argumentieren und der direkte lebendige Zuspruch ineinandergreifen. Paulus spricht „kata anthrōpon" (eine spezifisch paulinische Formulierung, die sich sonst nirgends belegen läßt), wenn er im „Rückgriff auf einen Grundsatz des Rechts, also auf etwas, was im Bereich der Gesetzgebung liegt" (254), den Vorrang der Verheißung vor dem Gesetz begründet. Denn daß es unter den Menschen Recht gibt, macht sie zwar nicht vor Gott gerecht, läßt sie aber etwas erfahren, was von Gott kommt. Die paulinische Argumentation erweist nach E., daß man die Differenz zwischen Mensch und Gott verzerrte, verstünde man sie nur als Widerspruch und nicht auch als Entsprechung (ebd.). – Im abschließenden ermahnenden Teil findet sich die einzige ausdrückliche Erwähnung der Taufe im Galaterbrief (Gal 3,27). Es sprechen einige Anzeichen dafür, daß sich Paulus hier einer Formel der Taufliturgie bedient. Die Struktur der liturgischen Formel träte noch deutlicher heraus, wenn man v. 26 an v. 28

angliche, also die Wendung „durch den Glauben" als einen Zusatz von Paulus ansähe. Es ergäbe sich für die ursprüngliche Taufformel zweimal dieselbe Satzstruktur: „Denn alle seid ihr Söhne Gottes in Christus Jesus" und „Denn alle seid ihr einer in Christus Jesus"; eingerahmt durch diese beiden Sätze stünde dann die Aussage über das Getauftsein als ein Mit-Christus-Bekleidetsein, durch das alle trennenden Unterschiede aufgehoben sind (287). Diese traditionsgeschichtliche Hypothese wird nach E. vielleicht auch dadurch gestützt, daß im Kontext des Galaterbriefs nur das erste Gegensatzpaar „Jude und Grieche" Bedeutung hat, während der Gegensatz von Sklaven und Freien sonst im Brief jedenfalls nicht als sozialer in Betracht gezogen wird und für die Erwähnung des Gegensatzes von Mann und Frau nicht nur der Anlaß fehlt, sondern auch die erforderliche Übereinstimmung mit anderen paulinischen Äußerungen (z. B. 1 Kor 11,3–12).

Es handelt sich um eine sehr anspruchsvolle und doch allgemeinverständliche Kommentierung, die in den Anmerkungen auch graphische Darstellungen zur Struktur der paulinischen Aussagen bietet, jedoch auf den Ballast eines wissenschaftlichen Apparates verzichtet. Schlüsselbegriffe werden griechisch, aber immer zugleich auch in Umschrift und deutscher Übersetzung zitiert. Auch wer mit dem Galaterbrief sehr vertraut ist, wird diesen Kommentar als große Hilfe erfahren, um den Sinn der christlichen Freiheit deutlicher zu erfassen. P. Knauer S.J.

Gnilka, Joachim, *Der Kolosserbrief* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X/1). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1980. XIII/249 S.

Nach seinen Kommentaren zum Philipper- (HThK, 1968, ³1980) und Epheserbrief (HThK, 1971, ²1977) und zum Markusevangelium (EKK, 1979) legt der Vf. nun auch eine Auslegung des Kolosserbriefes vor. Eine kurzgefaßte Einleitung (1–26) erörtert Fragen zu „Stadt und Gemeinde Kolossä", „Inhalt, Aufbau und theologischen Themen" des Briefes (hier fällt schon G.s Zurückhaltung gegenüber Strukturanalysen und neueren formkritischen Studien auf), „Tradition und Sprache" (besonders im Vergleich zu den Paulusbriefen) und schließlich zu „Abfassung und Deuteronymität" (G. referiert die verschiedenen Hypothesen, die zur Verfasserschaft des Kol vorgetragen wurden; er entscheidet sich dafür, ‚Deuteronymität' anzunehmen, deren Unterschied zu anderen Formen der Pseudonymität er gut herausarbeitet; vorsichtig läßt er die Möglichkeit offen, daß auch der im Präskript mitgenannte Timotheus der Verfasser sein könnte, wie dies auch andere für wahrscheinlich halten). – In der Auslegung (27–248) wird jeweils über die größeren Textteile zunächst ein Überblick gegeben, und die Ausgrenzung begründet. Der Übersetzung in kleineren Abschnitten folgt in der Regel dann jeweils die Kommentierung in einem Dreischritt: I beschreibt die inhaltliche Linienführung und Dynamik des Abschnitts im Kontext und erörtert Beobachtungen zur Literarkritik, zur Form und Struktur; II tastet den Text sorgfältig versweise ab und bringt ihn zum Sprechen, scheut aber auch nicht textkritische, stilanalytische, begriffsvergleichende u. ä. Überlegungen und Thesen; III faßt dann wichtige Ergebnisse der Analyse und Auslegung des Abschnitts zusammen und zeigt seine Bedeutung für Anliegen und Theologie des Briefes. An drei Stellen erweitert G. diese Rückschau zu gewichtigen Exkursen: Die theologiegeschichtliche Bedeutung des Christusliedes (77–87); Die kolossische Häresie (163–170); Die Haustafeln (205–216). – Anstatt einer Stellungnahme sei hier auf die trotz unterschiedlicher Beurteilung in Einzelfragen sehr positiv würdigende, ausführliche Besprechung durch E. Schweizer hingewiesen, der selbst kurz zuvor (EKK, 1976) einen Kommentar zum Kol veröffentlicht hatte (TheolRev 77, 1981, 203–206). Schweizer stellt dort Vorzüge und Eigenart dieser neuen Auslegung im Vergleich mit denen seines eigenen und E. Lohses Kommentar (KEK, 1968) heraus. Der wichtige, weiterführende Artikel von J. Gnilka, Das Paulusbild im Kolosser- und Epheserbrief, in: Kontinuität und Einheit, Fs. F. Mußner, Freiburg 1981, 179–193, wird auch bereits herangezogen. – Für die gewiß einmal erscheinende 2. Aufl. wäre ein Autorenregister und/oder eine vollständige Liste der benutzten Literatur dringend erforderlich. Da die Bibliographie (IX–XIII) nur 1. die nach Auslegungsepochen und darin alphabetisch eingeordneten Kommentare zu Kol (leider auch nicht vollständig: z. B. sind die Angaben zum oft zitierten Werk von Hugedé und zu Caird nicht

auffindbar) und 2. die abgekürzt zitierte Literatur enthält, sind die tatsächlich berücksichtigten Veröffentlichungen nur schwer oder gar nicht überschaubar. Bei diesen nötigen Verbesserungen könnten auch z. B. die 13 Fehlrückverweise auf den Seiten 124–141 berichtigt werden (statt „[Anm. 16]" muß es heißen „[Anm. 24]" usw.). Das knappe Sachregister (249) schließt viele Ausführungen des reichhaltigen Kommentars thematisch auf. H. Engel S.J.

Kontinuität und Einheit. Festschrift für Franz Mußner zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Paul-Gerhard Müller* und *Werner Stenger*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1981. 536 S.

Der Festschrift zum 65. Geburtstag des Regensburger Neutestamentlers stellen die Herausgeber einen Überblick über die wissenschaftliche Laufbahn und die Schwerpunkte des Wirkens und der theologischen Interessen von Franz Mußner voran (mit Foto des Jubilars). Die Anordnung der 27 Beiträge folgt als einer Leitlinie seinem Buch „Petrus und Paulus – Pole der Einheit" (QD 76, Freiburg 1976).

Der einzige alttestamentliche Beitrag, *H. Groß*, Rechtfertigung nach dem Alten Testament. Bibeltheologische Beobachtungen (17–29), eröffnet die Festschrift. – *J. Hainz*, Gemeinschaft (κοινωνία) zwischen Paulus und Jerusalem (Gal 2,9 f.). Zum paulinischen Verständnis von der Einheit der Kirche (30–42) zeigt in Fortführung seiner Habilitationsschrift die ekklesiologische Bedeutung des κοινωνία-Begriffs im Galaterbrief (mit F. Hahn, R. Schnackenburg u. a. gegen H. Seesemann u. a.): „Die Kirche ist Gemeinschaft, die dadurch entsteht, daß alle teilhaben an gemeinsamen Gütern, z. B. an dem einen Evangelium." – *U. Borse*, Paulus in Jerusalem (43–64) versucht, aus den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte Daten und Bedeutung der Jerusalemaufenthalte des Paulus zu erheben; insbesondere möchte er unter Zuhilfenahme von 2 Kor 12,2 und der Apg zeigen, daß die Angabe in Gal 2,1 über das Datum der zweiten Jerusalemreise als „vierzehn Jahre vor der Abfassung des Galaterbriefes" zu verstehen sei. – *J. Eckert*, Die Kollekte des Paulus für Jerusalem (65–80) zeigt unter Einbeziehung des wichtigen Artikels von K. Berger (NTS 1977) die vielfältige kirchliche und theologische Bedeutung der Kollekte im Denken und für das Lebenswerk des Paulus. – *A. Strobel*, Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites. Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit im Gespräch der Kirchen (81–104) trägt bemerkenswerte Ausführungen zum Verständnis und der historischen Zuordnung von Gal 2 (2 Kor 10–13) und Apg 15 und 21 vor. Ob aber bei Paulus ein „unerhörter Positionswandel" vorliegt, so daß er zunächst das „Wahrheitsprinzip rigoros über den Gedanken der Einheit der Gemeinde Jesu" gestellt habe und schließlich bereit gewesen sei, „das Prinzip der Einheit der Kirche über die Norm der Wahrheit des Evangeliums zu stellen", bedürfte m. E. noch klärender Diskussion, so sehr die aktuelle Intention des Verf. zu begrüßen ist. – *R. Pesch*, Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts. Ein Versuch über Gal 2, Apg 10,1–11,18, Apg 11,27–30; 12,25 und Apg 15,1–41 (105–122) erarbeitet einen Vorschlag, paulinische, petrinische, antiochenische und jerusalemische Traditionen in der Apg zu sondern und im Vergleich mit Gal 2 zu einer historischen Rekonstruktion zu verbinden. Die dazu aufgestellten literar- und redaktionskritischen Hypothesen für die Komposition von Apg 10–15 verdienen, in die Diskussion mit den vorhergehenden Beiträgen und dem folgenden dieser Festschrift einbezogen zu werden. – *W. Stenger*, Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1,11–2,14 (123–140) gelingt in Fortführung der Arbeiten von H. D. Betz und G. Lüdemann eine auch formkritisch überzeugende Analyse und neue Aspekte erschließende Auslegung dieses Abschnittes im Galaterbrief. – *R. Schnackenburg*, Das Vollmachtswort vom Binden und Lösen, traditionsgeschichtlich gesehen (141–157) untersucht die Logien Mt 18,18, Joh 20,23 und Mt 16,19 (Mt 28,18–20) in ihren Kontexten und traditionsgeschichtlich und findet den Ursprung der verschiedenen Ausformulierungen in dem bevollmächtigenden Auftrag, den der auferstandene Herr seinen Jüngern für die Gemeinde gegeben hatte. – *F. Schnider*, Die Himmelfahrt Jesu – Ende oder Anfang? Zum Verständnis des lukanischen Doppelwerkes (152–172) zeigt die theologische Konzeption der zweifachen Himmelfahrtsdarstellung in Lk und Apg auf: Abschluß des Weges Jesu, Zeichen der Parusie und Anfang der Mission. – *G. Schneider*,

Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede Apg 17,22–31 (173–178) verweist u. a. besonders auf die Motivfolge in Jes 45,15.18–25 LXX zur Erhellung des Aufbaus der Areopagrede. – *J. Gnilka,* Das Paulusbild im Kolosser- und Epheserbrief (179–193) erhebt, auch als gereifte Frucht seiner Kommentare zu diesen Briefen (Eph 1971, ²1977; Kol 1980), das darin aufbewahrte Paulusbild und zeigt dessen tiefe Verflechtung mit der Theologie (Soteriologie, Ekklesiologie) dieser Schriften. – *H. Merklein,* Eph 4,1–5,20 als Rezeption von Kol 3,1–17 (zugleich ein Beitrag zur Pragmatik des Epheserbriefes) (194–210) kann in seiner Analyse zeigen, wie die Antithese „irdisch – himmlisch-christlich" im Kol transformiert wird zu „heidnisch – christlich" im Eph, und daß die theologische und paränetische Intention des Eph textpragmatisch einheitlich zu sehen ist. – *F. Schröger,* Der Hebräerbrief – paulinisch? (211–222) stellt nochmals die Beobachtungen für eine theologische Selbständigkeit des Hebr und gegen eine Verbindung mit Paulus und paulinischen Schriften zusammen. – *A. Vögtle,* Petrus und Paulus nach dem Zweiten Petrusbrief (223–239): die hier zusammengetragene Fülle von Beobachtungen und Überlegungen zum Verständnis von 2 Petr läßt auf den hoffentlich bald erscheinenden Kommentar des Verf. gespannt sein . – *O. Knoch,* Petrus und Paulus in den Schriften der Apostolischen Väter (240–260) geht ebenfalls von dem oben genannten Buch F. Mußners aus und beschreibt das Weiterwirken von Paulus- und Petrustraditionen zunächst im NT, dann vor allem bei Klemens, Ignatius und Polykarp, schließlich auch im 2. Klemensbrief, im Hirten des Hermas u. a. apokryphen Schriften des 2. Jhs. – *K. Berger,* Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur (261–326) stellt seiner Untersuchung eine bibliographisch wertvolle Liste der von ihm ausgewerteten pseudepigraphen Offenbarungsschriften und -fragmente mit 73 Nummern voran. Es ergeben sich viele historisch und theologiegeschichtlich interessante Feststellungen zur Rezeption des bereits im NT herausragenden Offenbarungs- und Autoritätsträgers Petrus in dieser Art altchristlicher Literatur.

K. Kertelge, Kerygma und Koinonia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums (327–339) ordnet die damit bezeichneten wesentlichen Lebensvollzüge der Kirche nach dem NT einander zu. – *H. Schürmann,* Auf der Suche nach dem „Evangelisch-Katholischen". Zum Thema „Frühkatholizismus" (340–375) trägt nach Meinung des Rez. einen der herausragenden Artikel zu dieser Fs bei. Sch. führt zunächst, bei aller Kürze präzis und umfassend, in die zahlreiche jüngere Literatur zum Thema ein. Behutsam und deutlich argumentiert er dann nach vielen Seiten in steter Diskussion mit älteren bis neuesten Veröffentlichungen. Der Ertrag ist in zehn das ökumenische Gespräch wesentlich fördernden Fragen zusammengefaßt. – *M. Theobald,* „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden". Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f. (376–392) begründet die Verwendung gerade dieser Formel im Präskript des Römerbriefs und überprüft seine auch christologisch bedeutsame Auslegung an Röm 15,8f. – *D. Flusser,* „Sie wissen nicht, was sie tun." Geschichte eines Herrenwortes (393–410) zeichnet eine für Juden oft leidvolle Geschichte des Ge- und Mißbrauchs von Lk 23,34. – *E. Gräßer,* Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche (411–429) möchte F. Mußner ehren durch eine kritische Auseinandersetzung mit dessen „Traktat über die Juden" (München 1979), dem er in drei „neuralgischen Punkten" (Hermeneutik, Ekklesiologie, Soteriologie) theologisch nicht zustimmt. – *F. Hahn,* „Die Juden" im Johannesevangelium (430–438) zeigt die Verwendung des Begriffs „die Juden" im Joh in viererlei Bedeutung: 1. = Israel = Verheißungsträger; 2. = Menge = Zeitgenossen, von denen viele zum Glauben kommen; 3. = offizielle Vertreter des Judentums, die Jesus ablehnen, beseitigen helfen und die seit dem Auftreten Jesu nicht mehr das Gottesvolk repräsentieren, sondern nur die Gruppe daraus, die Jesus verwirft; 4. (eindeutig negativ) = die Jesu Anspruch ablehnende Gemeinschaft, Repräsentanten des Unglaubens und so der „Welt". – *P.-G. Müller,* Altes Testament, Israel und Judentum in der Theologie Rudolf Bultmanns (439–472) zeichnet nach, wie die Frage nach dem Verhältnis AT-Israel-Judentum-Urchristentum das ganze Schaffen und die theologische Entwicklung R. Bultmanns mit unterschiedlichen Antwortversuchen durchzieht. Die ausführliche Darlegung wird in einer Würdigung und kritischen Anfragen zusammengefaßt. – *Sch. Ben-Chorin,* Die Ketzerformel (473–483) berichtet über die Einfügung der Birkat Minim als zwölfte Bitte in das Achtzehn-Bitten-Gebet und die weitere Geschichte dieses Textes, seine Problematik und seine Wandlungen bis in neuere jüdische Gebetbücher. – *N. Brox,* „Sara zum Bei-

spiel . . ." Israel im 1. Petrusbrief (484–493) vertieft seinen Kommentar zu 1 Petr (EKK 1979) und korrigiert ihn zu 1 Petr 2,4–10: der Brief gehöre „zu den frühen Beispielen einer schon routinierten christlichen Rezeption des AT, die vom historischen und theologischen Problem Israel überhaupt nicht mehr tangiert ist. Es hat also frühchristliche Situationen gegeben, in denen das paulinische Thema Israel ganz ähnlich abgelegt, ausgeblendet, gegenstandslos war wie auch das Thema von Gesetz und Rechtfertigung." – *H. Wagenhammer,* „Das Wesen des Christentums ist συνεσθίειν." Bemerkungen zu einem Programmwort (494–507) greift den Schlußsatz von F. Mußners Gal-Kommentar (Freiburg 1974, ³1977) aus fundamentaltheologischer Perspektive auf und zeigt die theologisch-praktische Fruchtbarkeit (bei aller Problematik von Wesensbestimmungen) des Miteinanderessens als Metapher und Symbol. – *J. Blank,* Der „eschatologische Ausblick" Mk 14,25 und seine Bedeutung (508–518) begründet „eine ‚Synthese', die das Wirken des historischen Jesus, seine Reich-Gottes-Verkündigung, seinen Tod am Kreuz und das Herrenmahl als eine große, in sich zusammenhängende Einheit betrachtet, in der das ‚Ganze', das ‚Wesen' des Christentums zum Vorschein kommt".

Die durch die hohe Qualität der Beiträge den Jubilar wirklich ehrende Festschrift schließt mit einer Liste der Veröffentlichungen Franz Mußners 1952–1980 (519–526) und Registern der behandelten Schriftstellen und Autoren (527–536).

H. Engel S.J.

2. Patristik

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate V,* Tome 1, introduction, texte critique et index par *Alain Le Boulluec,* traduction de *Pierre Voulet S. J.;* tome 2, commentaire, bibliographie et index par *Alain Le Boulluec* (Sources Chrétiennes 278 u. 279). Paris: du cerf 1981. 271/403 S.

In älteren Literaturgeschichten kommen die *Stromata* des Klemens von Alexandrien nicht gut weg. Man rügt die Form-, Plan- und Zusammenhanglosigkeit der Schrift. Der Autor habe Hand an diese Schrift gelegt, heißt es, bevor er sich der Tragweite seines Unternehmens bis ins Einzelne hinein bewußt geworden war. Er habe sich dem Spiel der Wellen des Stromes, in welchen er sich einmal gestürzt hatte, nicht ohne Mutwillen und Leichtsinn sorglos überlassen usw. Daß der Autor absichtlich und nicht aus Unfähigkeit so schrieb, wie er schrieb, ergab sich zwar aus dem Vergleich mit seinen anderen Werken und zeigte auch der von ihm gewählte Titel („Buntschreiberei", „Miscellanea", „Studien und Materialien" usw.) sowie die gelegentliche ausdrückliche Feststellung des Autors im Verlauf des Textes (z. B. VII,18,111), aber das ließ die Kritiker offensichtlich ungerührt. Unterdessen hat die Patrologie u. a. durch die wichtige Arbeit von A. Méhat (Etudes sur les ‚Stromates' de Clément d'Alexandrie, Paris 1966) große Fortschritte gemacht in der genaueren Bestimmung des genus litterarium der Stromata. Wo die ältere Forschung Mutwillen und Leichtsinn am Werk sah, entdeckte die neuere einen unvergleichlich hohen Grad an Komplexität und Virtuosität. – Parallel mit dem Bemühen um das Verständnis der komplexen, schwierigen Form der Stromata ging die Arbeit an dem ursprünglichen Textbestand. Hier hat sich O. Stählin besondere Verdienste erworben, der 1906 in erster, 1939 in zweiter, stark verbesserter Auflage die Stromata im Rahmen seiner Klemensausgabe der GCS herausbrachte. Da die Bestände der zweiten Auflage in den Kriegswirren zugrunde gegangen waren, entschloß man sich zu einer dritten, wiederum veränderten Auflage, die noch von O. Stählin begonnen, schließlich von L. Früchtel 1960 fertiggestellt wurde. Während O. Stählin schon 1936/7 eine deutsche Übersetzung in der Köselschen Bibliothek der Kirchenväter vorgelegt hatte – eine englische und holländische Version bestanden schon – zog die französische Patrologie erst 1951 mit der Übersetzung des ersten, 1954 des zweiten Buches der Stromata nach (SC 30 u. 38). Das vorliegende 5. Buch der Stromata war *P. Voulet* SJ anvertraut worden, er konnte vor seinem Tod aber nur noch die Übersetzung erstellen. *A. Le Boulluec,* den Patristikern bekannt durch seine Arbeiten zu Origenes (u. a. zusammen mit M. Harl und G. Dorival Übersetzer von *De principiis),* hat die Übersetzung überprüft und zeichnet verantwortlich für den Rest des Inhalts der beiden

Bde der SC. Sie enthalten außer der französischen Übersetzung eine relativ kurze Einleitung (zur Disposition von Strom. V, zur Quellenfrage und zu den Hauptthemen, 278,9–20), eine Bibliographie zu den Stromata (279,380–386), einen griechischen Wortindex (279,387–461). Der abgedruckte griechische Text ist der der Stählin-Früchtelschen Ausgabe von 1960 (GCS 52,326–421), jedoch mit Änderungen an 41 Stellen. Wie die Stählin-Früchtelsche Ausgabe bietet auch die vorliegende einen doppelten Apparat auf der Textseite, aber sowohl der Varianten- als auch der Quellenapparat ist im Vergleich zur Vorlage gekürzt und gestrafft. Dem leichteren Verständnis des Textes dient erstens die übersichtliche Gliederung des Originals, zweitens die Einführung von Zwischentiteln (auch die vier Hauptteile sind nochmals untergliedert!) und von fortlaufenden zusammenfassenden Stichworten in der französischen Übersetzung, drittens, ein ausführlicher Kommentar. Er stellt ohne Zweifel mit seinen 366 Seiten zu nur ca. 112 Seiten Text die Hauptverständnishilfe zur Erschließung dieses schwierigen Buches der Stromata dar. In diesem Kommentar sind nicht nur die schon sehr reichen Quellenangaben der Stählin-Früchtelschen Ausgabe ausgewertet, sondern ist auch die inzwischen erschienene neuere Literatur auf glückliche Weise verarbeitet (bei Wiedergabe der im übrigen stark berücksichtigten deutschen Literatur kann dabei schon einmal eine kleinere orthographische Panne vorkommen, z. B. 279,144, Schlütz). Dieser Kommentar, der ohne Zweifel das Paradestück der vorliegenden beiden Bde darstellt, wurde, wie das Avant-propos von Le Boulluec mitteilt, z. T. im Rahmen eines mehrjährigen Seminars der Ecole Normale erstellt. Glückliche Ecole Normale, wo solche Früchte aus Seminaren erwachsen! Man kann nur wünschen, daß die noch fehlenden Bde, zusammen mit der angekündigten Neuauflage der schon erschienenen, bald und in gleicher Qualität erscheinen. H. J. Sieben S.J.

Pichler, Karl, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* (Regensburger Studien zur Theologie 23). Frankfurt/M.: Lang 1980. V/350 S.

Vorliegende Studie deckt sich nach Zielsetzung und Anlage teilweise mit der umfangreichen, 1976 erschienenen „Einführung" M. Borrets in seine von den ‚Sources Chrétiennes' publizierte Ausgabe, Übersetzung und Kommentierung (Bde. 132, 136, 147, 150, Paris 1967–1969) von Origenes, Contra Celsum (SC 227,9–246). Damit ist nahegelegt, die Regensburger, unter N. Brox erstellte Dissertation mit einem vergleichenden Blick auf die nur vier Jahre ältere französische Arbeit vorzustellen. Am Gegenstand selber, der Auseinandersetzung des Christen Origenes mit dem Heiden Kelsos, liegt es wohl, daß beide Autoren ihrer Arbeit die gleiche Zweiteilung gegeben haben. Der „Critique du payen" (9–198) bzw. „Réponse du chrétien" (199–246) auf der einen entsprechen auf der anderen Seite „Der Angriff des Kelsos" (5–179) und die „Antwort des Origenes" (181–301). Die Unterschiede zwischen beiden Studien springen bei näherem Zusehen in die Augen. Zunächst was den 1. Teil angeht: Während der Franzose die einschlägigen Fragen zum ‚Alethes Logos', dem frühesten literarischen Angriff auf das Christentum, z. T. vor dem Referat über den Forschungsstand („Bibliographie critique", 141–182), z. T. nach demselben („Sources et influence du ‚Discours véritable'", 183–198) behandelt, legt der Deutsche eine logisch befriedigendere Einteilung vor. P. referiert zunächst in dem Abschnitt „Der Forschungsstand" (5–101) über die verschiedenen Probleme des ‚Alethes Logos', so über die Rekonstruktion des Textes, seine Disposition, das geistige Profil seines Autors, des Kelsos (u. a. seine philosophische Schulzugehörigkeit), den Titel der Schrift, ihre Wirkungsgeschichte im Altertum, Abfassungszeit und -ort. Der Regensburger Patrologe geht dabei auf die auch von Borret behandelten Fragen meist ausführlicher ein, er fügt außerdem neue hinzu. So befaßt er sich z. B. mit der Frage, welche Kenntnis Kelsos vom Christen- und Judentum hatte (die christliche Bibliothek des K., außerchristliche Quellen, K. als Beobachter der Christen, K. und die Gnostiker, 43–59). Ferner bringt er einen eigenen Paragraphen über die religionspolitische Intention und Funktion des ‚Alethes Logos' (86–93). Vom Forschungsstand sauber abgehoben folgt dann als eigener Beitrag zur Erforschung der genannten Schrift der Abschnitt „Die Polemik des Kelsos gegen das Christentum und die Darlegung der wahren Lehre" (103–179), im wesentlichen eine Analyse der von Origenes überlieferten Fragmente des ‚Alethes Logos' nach gedanklich-in-

haltlichen Gesichtspunkten. Der entscheidende Unterschied zum betreffenden Kap. des französischen Patrologen (29–121) ist darin zu sehen, daß der Regensburger, offensichtlich irritiert durch die Vielzahl der von den Forschern bisher vorgelegten, sich gegenseitig in Frage stellenden Dispositionen, ausdrücklich darauf verzichtet, eine eigene Gliederung in Hauptteile zu erarbeiten. Größere Textnähe der Analyse statt Bestimmung übergreifender Gedankenzusammenhänge lautet die Devise des Autors. Natürlich kommt auch er nicht ganz ohne eine Gliederung aus; er hebt insgesamt 8 Textblöcke voneinander ab, vermeidet es aber konsequent, ihren jeweiligen Inhalt in einer Überschrift zusammenzufassen. Eingeleitet wird die Analyse der Fragmente durch Ausführungen zur „Rhetorik und Philosophie im Bildungsprogramm der Kaiserzeit" (105–116), die aber bei der folgenden Analyse nur am Anfang etwas zum Tragen kommen.

Der zweite, der Antwort des Origenes auf den ‚Angriff' des Kelsos gewidmete Teil, fiel bei dem französischen Forscher im Vergleich zum 1. Teil relativ kurz aus (199–246) und besteht im wesentlichen in einer Beschreibung des auf vier Konstanten konzentrierten Beweisverfahrens des Origenes (im Anschluß an III,33,8). Da auch die übrige Literatur das Thema des 2. Teiles, also die Erwiderung des Origenes, ziemlich vernachläßigt hat, schließt P. hier eine wirkliche Forschungslücke. Die Untersuchung setzt ein mit relativ knappen Angaben zum Forschungsstand (181–192). Der inhaltlichen Analyse der jeweiligen Antwort des Origenes auf die in acht Blöcke gegliederten ‚Angriffe' des Kelsos (236–297) gehen Untersuchungen zur formalen Seite dieser Antwort voraus (194–235), d. h. zunächst Beobachtungen zur Polemik des Origenes gegen die Person des Kelsos, dann vor allem die Zusammenstellung der methodischen Fehler, die Origenes seinem Gegner anlastet (Nichtbeachtung des Wortlautes und des Kontextes zitierter Texte, Verstöße gegen die literarische und historische Kritik, mangelnde Sachlichkeit, falsche Vergleiche, Unkenntnis der Regeln der Prosopöie, d. h. der Personifizierung, fehlende Begriffsdefinitionen, widersprüchliche Aussagen usw.). Es folgt eine Charakterisierung der Methode des Origenes. Der Alexandriner arbeitet viel mit Rückverweisen, scheut nicht vor langen Disgressionen zurück, wenn es um die Darlegung seiner eigenen Position geht, löst immer wieder die gegnerischen Argumentationszusammenhänge auf und verschafft damit seiner eigenen Position gewisse Vorteile. Hier, bei der Charakterisierung der von Origenes angewandten Methode der Widerlegung, werden einige kritische Untertöne hörbar, im übrigen befleißigt sich der Autor einer außerordentlichen Zurückhaltung des Urteils, wohl im bewußten Gegensatz zur älteren Forschung, die mit Urteilen und Verurteilungen des einen oder des anderen der beiden Kontrahenten meist schnell bei der Hand war. Selbst am Schluß, wenn P. zusammenfaßt, kommt es zu keiner ausdrücklichen Würdigung und Vergleichung der beiden Gegner. Der Leser bedauert diese exzessive Zurückhaltung, er würde doch nun gerne vom Vf. hören, wen er in diesem „Streit um das Christentum" unter dieser oder jener Rücksicht für den überlegenen Geist hält. Zurückhaltung im Urteil, nicht nur hier, sondern auch in den übrigen Fragen, in denen die ältere Forschung Stellung bezog, z. B. hinsichtlich der Gliederung des ‚Alethes Logos', charakterisieren neben der methodischen Korrektheit vorliegende Arbeit. An Druckfehlern wurden bemerkt S. IV,3.9: retorio, S. 198: Feinseligkeit. Eierschalen aus einem früheren Stadium der Textherstellung finden sich noch im Anmerkungsteil, wo immer wieder auf einen nicht mehr separat existierenden „Textband" verwiesen wird. Die Opfer der jüngsten Bildungsreform scheint Vf. als Leser seiner Arbeit von vornherein abgeschrieben zu haben, sonst hätte er seinen Text nicht fortlaufend durch lange griechische Zitate geschmückt. Alles in allem eine akriböse Arbeit, die sich sicher sehr gut als Leseschlüssel zum untersuchten Werk des Origenes eignet. H. J. Sieben S.J.

Luislampe, Pia, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea* (Münsterische Beiträge zur Theologie 48). Münster: Aschendorff 1981. XI/204 S.

Im derzeitigen ökumenischen Dialog spielt die Pneumatologie eine nicht unbedeutende Rolle. Der Rückgriff auf die gemeinsamen Väter erweist sich dabei als unentbehrliche Brücke der Verständigung. Es ist deswegen sehr zu begrüßen, daß man sich besonders im Bereich der westlichen Kirchen z. Z. intensiv bemüht, die weißen Flecken

auf der Landkarte der altkirchlichen Lehre vom Heiligen Geist zu beseitigen. Erfreulicherweise liegen unterdessen schon verschiedene Studien vor, so über die Geistlehre des Origenes (Rius-Camps, besprochen in ThPh 49 [1974] 114–117), Irenäus (Jaschke), Athanasius (Laminski, besprochen in ThPh 45 [1970] 586–588), Hilarius (Ladaria, besprochen in ThPh 53 [1978] 427–429), Klemens von Alexandrien (Ladaria, besprochen in ThPh 56 [1981] 276–277), um nur einige wichtige Monographien zu nennen. Für die Erforschung der Pneumatologie des Basilius von Caesarea, die schließlich von ausschlaggebender Bedeutung für das Konzil von Konstantinopel (381) werden sollte, war vor allem Hermann Dörries dadurch richtungsweisend, daß er die Geistlehre des großen Kappadoziers aus ihrem historischen Kontext, zu dem vor allem das Mönchtum des Basilius gehört, erarbeitete. In engem Anschluß an Dörries und unter Berücksichtigung des bisherigen Forschungsstandes legt vorliegende Studie den Schwerpunkt auf die Untersuchung der Wirkungen des Heiligen Geistes. Von daher ergibt sich die sehr klare und methodisch gelungene Disposition der Arbeit der Burg Dinslager Benediktinerin. „Das Wirken des Heiligen Geistes in der Heilsökonomie" (49–161) wird in sechs Schritten entfaltet: 1. das schöpferische Wirken des Heiligen Geistes, 2. der Heilige Geist in der prophetischen Verkündigung (hier arbeitet Verfasserin u. a. den Unterschied zwischen christlicher und hellenistischer Prophetie heraus), 3. der Heilige Geist im Christusereignis, 4. die Kirche als ‚Ort' des Geistes, 5. das Wirken des Heiligen Geistes in der Heiligung, 6. die eschatologische Wirksamkeit des Geistes. Diesem Hauptteil, der dem wesentlichen Inhalt der basilianischen Pneumatologie gewidmet ist, geht ein Kapitel voraus (11–31), das unter den verschiedenen historischen Einflüssen, die bei der Ausbildung dieser Pneumatologie wirksam waren, zwei von besonderem Gewicht hervorhebt: das Mönchtum und die trinitätstheologischen Auseinandersetzungen dieser Jahre (Arianismus, Sabellianismus, Pneumatomachen). In der vieldiskutierten Frage des mönchischen Einflusses nimmt L. eine kluge mittlere Position ein. Sie sieht in dem am Urchristentum orientierten Mönchtum den „Erfahrungshorizont" der basilianischen Pneumatologie, der sich natürlich auf die Weise der theologischen Aussagen auswirkt. Damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß die begriffliche Klärung, wie Saake richtig betont, im Rahmen der traditionellen Trinitätsspekulation stattfindet. Die eigentlichen Analysen des Hauptteils werden schließlich noch durch treffende Bemerkungen zur allgemeinen und speziellen doxologischen Struktur der basilianischen Pneumatologie eingeleitet (32–49). Auf die Untersuchung der heilsökonomischen Wirksamkeit des Geistes folgt nicht, wie man vielleicht voreilig erwartet, ein Abschnitt über die trinitätsimmanente Rolle des Geistes. Basilius vermeidet es, über das Innerste Gottes zu spekulieren und steht damit noch ganz in der Tradition der voraugustinischen Pneumatologie, wie sie uns z. B. in den beiden Arbeiten von Ladaria vorgeführt wird. Nicht von der immanenten Rolle des Geistes ist die Rede, sondern lediglich vom „Heiligen Geist in der Koinonia mit dem Vater und dem Sohn" (162–188). Basilius schließt gegenüber den Pneumatomachen vom heilsgeschichtlichen Wirken des Geistes auf seine „Naturgemeinschaft" mit dem Vater und dem Sohn. Bei der Herausarbeitung des ‚Idion' des Heiligen Geistes im Gegenüber zu Vater und Sohn unterscheidet die Verf. sehr deutlich zwischen der Basilius ureigenen Sicht, wie sie z. B. für seine Hauptschrift *De spiritu sancto* charakteristisch ist (biblische, heilsgeschichtliche Perspektive, Vermeidung philosophischer Termini) und der Perspektive der Fragesteller, die z. B. in den Briefen 214 und 236 zum Ausdruck kommt (Verwendung philosophischer Termini). „Die Sorge des großen Kappadoziers gilt dieser sich in der Heilsdynamik offenbarenden Trinität und der damit übereinstimmenden Doxologie. Durch die Auseinandersetzung mit dem Sabellianismus zeigte sich, daß die dringende Frage nach dem Wesen und Bestand der biblischen Offenbarungstrinität gestellt war. Basilius hatte diese Frage in dem Sinn beantwortet, daß er mit aller Schärfe das Problem aufzeigte, daß die Annahme einer heilsökonomischen Trinität nicht sinn- und bedeutungsvoll ist, wenn sie nicht in der real existierenden immanenten Trinität begründet ist. Die heilsökonomische Trinität ist die Widerspiegelung der immanenten Trinität..." (180).

Die aus guter Kenntnis der Quellen und der Sekundärliteratur erarbeitete, überzeugend aufgebaute, angenehm lesbare Studie hat einen kleinen Schönheitsfehler: In der Überschrift S. 27 muß es statt b heißen: 2. Im Literaturverzeichnis vermißt man den einen oder anderen Titel, so z. B. den Artikel von H. Saake, Pneuma, in: PRE Suppl 14 (1974) 387–412. Ferner wäre in der Einleitung ein ausdrücklicher Hinweis auf die verarbeiteten basilianischen Quellen wünschenswert gewesen. So fragt man sich z. B.,

warum die von U. Neri 1976 neuherausgegebenen *de baptismo libri duo* (CPG 2896), in denen freilich kaum vom Heiligen Geist die Rede ist, nicht mitberücksichtigt wurden. Weiter: Eine Fußnote über das Filioqueproblem wäre bei einem Autor, der in späteren Jahrhunderten immer wieder als Kronzeuge zitiert werden sollte, gewiß nicht ganz überflüssig. Wünschenswert wäre vielleicht auch eine stärkere Einordnung des gewonnenen Ergebnisses in das Gesamtbild der altkirchlichen Pneumatologie gewesen, wie es schon heute aufgrund der oben erwähnten Studien gezeichnet werden kann.

H. J. Sieben S.J.

Steppat, Michael Payne, *Die Schola von Cassiciacum. Augustins „De ordine"*. Bad Honnef: Bock & Herchen 1980. 124 S.

Was kann moderne Pädagogik aus Augustins Dialog *De ordine* lernen? fragt Verf. dieses schmalen Bändchens und gibt die einigermaßen überraschende Antwort: Erstaunlich viel! Er kann von Augustinus z. B. erfahren, daß zum „rationalen Lernen" „Selbsterforschung und Selbstbildung" des Lernenden gehören, daß der Lehrer einen Gegenstand nicht dozieren soll, sondern „der Schüler im Mittelpunkt des Unterrichts" zu stehen hat, daß Bildung „nicht bloß im Klassenzimmer", sondern auch außerhalb, z. B. auf dem Weg der „Lerngruppe" zum Badehaus, sich ereignet, denn es gilt, „in das Wesen der komplexen Wirklichkeit (vita) lernend mit den Schülern einzudringen". Man kann bei Augustinus lernen, wie ein erfolgreiches Unterrichtsgespräch geführt wird, vor allem, welche Aufgaben dem Lehrer hierbei zufallen. Er hat. u. a. „auf die Systematik der sachlichen Unterrichtsarbeit zu achten und ein Auseinanderstreben der von den Schülern erbrachten Lösungsansätze für die aufgeworfenen Probleme zu verhindern" (94). Der Lehrer muß ferner zur genauen Beobachtung des Schülerverhaltens fähig sein, um im rechten psychologischen Augenblick die Unterrichtsmethode zu wechseln, z. B. von der Diskussion zum Lehrvortrag oder umgekehrt. *De ordine* konfrontiert vor allem mit Augustins pädagogischem Grundanliegen: „*Ordo vitae* als religiös-ethische Lebensführung und *ordo eruditionis* führen zur Erkenntnis, zum Sehen der Ordnung" (49). Verf. vervollständigt sein Bild einer Odenwaldschule à la Paul Geheeb in Cassiciacum noch um viele weitere Einzelbeobachtungen, aber wir können hier abbrechen, denn das Angeführte genügt, um das Ziel seiner Studie zu charakterisieren. Davon ausgehend, daß sich *De ordine* nicht in einer philosophisch-theologischen Sacherörterung erschöpft, sondern daß „Augustin das Rahmenthema des Dialogs aus pädagogischer Perspektive beleuchtet" (43), untersucht St. „den Umgang Augustins mit seinen Schülern während des Unterrichts, die Verknüpfung schulpädagogischer Theorie und Praxis durch Augustin und seine in verschiedenen Unterrichtssituationen wie auch in extemporalen Gelegenheiten vorgeführten Auffassungen von erfolgreichem Lehren und Lernen" (8). – Was ist nun vom Ansatz der ganzen Untersuchung zu halten, nämlich, daß es dem Bischof von Hippo nicht nur um die von ihm verhandelte Sache, sondern wesentlich auch um das Wie ihrer Vermittlung gerade an junge Menschen geht? Wohlgemerkt zur Debatte steht nicht das allgemeine Interesse Augustins an pädagogischen Fragen. Dieses ist bekannt und u. a. durch eine Schrift wie *de catechizandis rudibus* bestens dokumentiert. Die Frage ist auch nicht, ob Augustinus in dem eventuell tatsächlich stattgehabten Dialog *De ordine* praktisches pädagogisches Talent an den Tag legt, sondern ob er mit der Veröffentlichung dieses Dialogs gleichsam einen theoretischen Beitrag zur Pädagogik leisten wollte. Diese Frage ist seit den Untersuchungen von Eggendorfer, Perl, Howie, Kevane usw. mit einem eindeutigen Ja zu beantworten. Die Auffassung, daß Augustinus in *De ordine,* wie übrigens in den anderen Cassiciacum-Dialogen auch, ein pädagogisches Ziel im Auge hat, hat jedenfalls auch literarkritisch viel für sich. Schon 1938 hat H. I. Marrou auf die deutliche Diskrepanz zwischen dem jeweils ersten und zweiten Teil dieser Dialoge hingewiesen. Die „Lösung" erfolgt in einem Lehrvortrag des zweiten Teils. Ihm voraus geht in allen Dialogen „ein breites und nicht enden wollendes Vorspiel" (Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn/München/Wien 1981, 264). Marrou bezeichnet dieses „Vorspiel" selber als eine „ein wenig nichtssagende Entfaltung von Dialektik" und als „geistige Übung für seine (d. h. Augustins) Schüler und damit auch für seine Leser" (ebd. 266). Bestimmt Verf. die literarische Funktion dieses Teils des Textes nicht treffender mit der Aus-

kunft, daß das „Vorspiel" in den Augen Augustins ein Lehrstück praktischer Pädagogik darstelle? Augustinus reflektiert also nicht nur über den *Ordo rerum,* sondern will auch zeigen, wie man diese Frage an junge Menschen heranträgt. So gesehen ist die Studie trotz mancher Überinterpretation einzelner Stellen ein echter Beitrag zur Augustinusforschung und nicht nur das begeisterte Zeugnis von der Begegnung eines Pädagogen mit dem Leiter der „Schola von Cassiciacum". H. J. Sieben S.J.

Marrou, Henri-Irénée, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung,* übersetzt von *Lore Wirth-Poelchau* in Zsarb. mit *W. Geerlings.* Hrsg. von *J. Götte.* Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1981. XXIII/601 S.

Über das Original sind nicht viele Worte zu verlieren. M.s. „Saint Augustin" bleibt – über 40 Jahre nach der 1. Aufl. 1938 – immer noch das grundlegende Werk, wenn es darum geht, den Kirchenvater von Hippo vom Kontext der Kultur seiner Zeit her zu verstehen. Daß dieses Standardwerk der Augustinusforschung aus der Feder des großen französischen Gelehrten und christlichen Humanisten (Würdigungen zu Leben und Werk des am 12. 4. 1977 verstorbenen Autors vgl. bei A. Mandouze, Henri Marrou [1904–1977], in: REL 55 [1977] 33–36; C. Pietri, H. M. un chrétien historien, in: Les quatre fleuves 8 [1978]; J.-M. Mayeur, Introduction, in: H.-I. Marrou, Crise de notre temps et reflexion chrétienne, Paris 1978, 9–29) jetzt endlich auf deutsch vorliegt, ist außerordentlich zu begrüßen. Kein Zweifel, daß die Übertragung eines solchen Buches an den Übersetzer höchste Anforderungen stellt. Da sind aufgrund der sehr speziellen Problematik der Studie auf der einen Seite unzählige termini technici, für die es keine annähernden, sondern nur richtige oder falsche Übersetzungen gibt. Und da ist auf der anderen Seite das Sprachniveau des Originals, das in der Übertragung erreicht werden muß. Man hat den Eindruck, daß die Übersetzung insgesamt hohe Erwartungen erfüllt. W.-P. übersetzt nicht nur im großen Ganzen richtig, sondern schreibt auch ein erfreulich gutes Deutsch. Gelegentliche Übersetzungsfehler oder weniger treffende Übertragungen, die sich bei Stichproben ergeben, vermögen diesen insgesamt sehr positiven Gesamteindruck kaum zu beeinträchtigen. Folgende kleinere oder größere ‚Pannen' sind dem Rez. aufgefallen: S. 31, Anm. 39 müßte es statt „Bericht" natürlich „Rezension" heißen. „Elévations" ist S. 56 mit „Überlegungen" nicht gut getroffen. Warum nicht wörtlich „Erhebungen" (Vgl. DSp Art. Elévation)? „Erfahrungstatsachen" S. 57 für „donné révélé" ist ziemlich irreführend. Mit „Drehscheibenübergang" S. 58 u. 517 weiß der deutsche Leser schlechterdings nichts anzufangen. Eindeutig falsch ist auch die Übersetzung von „le fin du fin en fait de lettres d'art" mit „Es ist das Ende vom Ende des Kunstbriefes" (86). M. spricht hier vom Kunstbrief in höchster („feinster"!) Vollendung. Schmunzeln muß man, wenn Trygetius und Licentius als „Kinder" bezeichnet werden (265). Schon der Kontext hätte „Junge Männer" nahegelegt, diskutiert man doch mit Augustinus über schwierigste philosophische Probleme. Von Trygetius weiß man zudem aufgrund von c.Acad. 1,1,4, daß er zur Zeit der Disputation schon Militärdienst hinter sich hat! Nichtgetroffen ist außerdem der Sinn von „surprendre la pensée d'A. en train de s'élaborer" mit „bei der Arbeit überraschen" (267). Hier ist vielmehr von der Teilnahme an der Genese des Augustinischen Denkens die Rede, am Prozeß seiner Entstehung. S. 303 müßte es statt „Offenbarungsgaben" „Gegebenheiten der Offenbarung" heißen. Nicht einsichtig ist schließlich, warum Galimathias einmal als sehr unverständliches Fremdwort stehen bleibt (439), ein andermal dagegen sehr treffend mit „Kauderwelsch" wiedergegeben wird (445). – Das hier Genannte sind Schönheitsfehler in einem im übrigen prächtig ausgestatteten und sehr sorgfältig gearbeiteten Bd. Der Hg. hat keine Mühe gescheut, M.s. Meisterwerk gerade auch für den deutschsprachigen Leser zu einem Arbeitsinstrument zu machen. So wird z. B. das Literaturverzeichnis des Originals durch ein zweites ergänzt, in dem nicht nur das eine oder andere vom Autor übersehene Werk, sondern überhaupt die seit der vierten Aufl. erschienene einschlägige Literatur nachgetragen wird. Hier dürfte die Auswahl schwierig gewesen sein, und man darf sich deswegen nicht wundern, wenn der Verf. dieses Verzeichnisses, W. Geerlings, die eine oder andere Arbeit nicht nennt, die man erwartet hätte (z. B. A. Mandouze, Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce). Dem gleichen Zweck, nämlich dem Be-

nutzer ein perfektes Arbeitsinstrument in die Hände zu legen, dient die Überarbeitung des Literaturverzeichnisses des Originals. Hier werden jeweils die neuesten Auflagen genannt und gegebenfalls deutsche Übersetzungen notiert. Auch die Register sind im Vergleich zum Original z. T. überarbeitet, so stehen im Namensverzeichnis die Jahreszahlen dabei, die Zahl der erfaßten Namen ist erheblich erhöht, wenn auch nicht vollständig (so fehlt z. B. Trygetius). Völlig neu ist ein Verzeichnis der modernen Autoren. Beweis für die Sorgfalt, mit der dieser Bd. hergestellt wurde, sind schließlich die gelegentlichen durch Klammern angezeigten und vom Hrg. gezeichneten sachlichen Korrekturen an M.s. Text (vgl. z. B. S. 11 Anm. 40). An Druckfehlern fiel nur auf „Umfang" statt „Umgang" S. 520. Grundlage der Übersetzung ist die vierte, 1958 erschienene Aufl. des Originals, die Berichtigungen und Erweiterungen enthält über die nachgerade berühmte *Retractatio* (483–543) hinaus, die M. seiner zweiten Aufl. (1948) beigefügt hatte. Die Wichtigkeit der vorliegenden deutschen Fassung erhellt nicht zuletzt daraus, daß sie Ergänzungen und Korrekturen beinhaltet, die der Verf. vor seinem Tode noch dem Verlag brieflich zukommen ließ. Kurz, ein Buch, das in jede theologische Bibliothek gehört! H. J. Sieben S.J.

Zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart II. Hrsg. *Carl Andresen* (Wege der Forschung 327). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. VI/367 S.

Carl Andresen, der sich u. a. durch seine 1973 in zweiter Auflage erschienene *Bibliographia Augustiniana* große Verdienste um die Förderung der Augustinischen Studien erworben hat, legt hiermit einen zweiten Bd. mit Beiträgen vor, die das „Augustin-Gespräch der Gegenwart", genauer der Periode von 1960–1980 dokumentieren sollen. Bd. I. dieses „Gesprächs" war in der gleichen Reihe „Wege der Forschung" 1962 (2. Aufl. 1975) erschienen. Die Themenauswahl des jetzt vorliegenden Bd. II (1. der biblische Theologe, 2. der Sozialethiker, 3. der Lehrer der Erbsünde) ist, wie A. betont (34), durch die Thematik des vorausgegangenen Bds. bedingt. Es sollen Aspekte der Forschung zur Sprache kommen, die dort ausgespart worden waren. Man ist versucht zu ergänzen: auch die Auswahl der Autoren ist durch den Vorgängerband bedingt: kamen im ersten Bd. überwiegend französisch-sprachige und katholische Autoren zu Wort, so beherrschen im zweiten nichtfranzösisch-sprachige und nichtkatholische das Feld. Aber vielleicht ergab sich die Auswahl der Autoren auch rein zufällig durch die gewählte Thematik? Über die Auswahl der Beiträge selber zu streiten, lohnt nicht; denn die Aufgabe, aus mehreren 1000 Studien eine Handvoll als repräsentativ für das „Augustin-Gespräch" auszuwählen, ist objektiv nicht zu lösen. Nur *eine* Anfrage sei hier dem Rez. erlaubt: Warum wird ein sowieso nur auf 9 Stimmen angelegtes „Gespräch" auch noch von lediglich 7 Autoren bestritten? Rez. hat nichts gegen P. Brown, im Gegenteil er würde dessen Augustinusbuch eindeutiger loben als es Verf. auf S. 27/8 tut, aber warum gleich drei Beiträge des Engländers, dazu noch zwei aus dem gleichen Buch? – In der „Einleitung" (1–39) berichtet A. locker, geradezu im Plauderton, über den einen oder anderen Aspekt des „Augustin-Gesprächs (1960–1980)", dies und das einflechtend, was man aus der Literatur dieser Jahre mit Augustinus in Verbindung bringen kann. Drei Beiträge wurden eigens für den vorliegenden Bd. übersetzt; der aus dem spanischen hätte noch viel stärker gekürzt, jedenfalls besser eingedeutscht werden müssen. Am allerbesten hätte man sich hier mit einem Resumée aus der Affaire gezogen, wenn man den Artikel überhaupt bringen wollte. Beim Abdruck schon existierender Übersetzungen haben sich leider sehr sinnstörende Fehler eingeschlichen, so z. B. S. 350, wo von einer „internationalen", statt einer „intentionalen" Analyse die Rede ist! – Folgende Beiträge kamen zum Abdruck: *R. Lorenz*, Gnade und Erkenntnis bei Augustinus, 43–125 (ZGK 75 [1964] 21–78); *P. Brown*, Volk Gottes – „populus dei", 126–146 (Augustinus von Hippo, Frankfurt 1973, 213–226, 424–427); *ders.*, Christliche Lehre und Gelehrsamkeit – „doctrina christiana", 147–161 (ebd. 227–236, 427–429); *R. A. Markus*, Der Heilige Augustin über Geschichte, Prophetie und Inspiration, 162–176 (Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine, Cambridge 1970, 187–196); *P. Brown*, Sozialpolitische Anschauungen Augustins, 179–204 (Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London 1972, 25–45); *U. Duchrow*,

Ergebnisse und offene Fragen zur „Civitas"-Lehre Augustins, 205–226 (Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1970, 299–315); *J. Fernández González,* Die Armut in der Spiritualität Augustins, 227–298 (La pobreza en la espiritualidad agustiniana, in: RAE 10 [1969] 155–210; 11 [1970] 7–79); *W. Simonis,* Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus, 301–328 (ThPh 43 [1968] 481–501); *P. Ricoeur,* Die „Erbsünde" – eine Bedeutungsstudie, 329–351 (Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140–161). H. J. Sieben S.J.

Allen, Pauline, *Evagrius Scholasticus The Church Historian* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents, Fasc. 41) Louvain: Spicil. S. Lov. 1981. XXII/290 S.

Analytische Studien zu den alten Kirchenhistorikern finden in den letzten Jahren größeres Interesse. Genannt seien etwa u. a. das leider seltene, aber vorzügliche Werk von J. Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée (Dakar 1961) oder die in der DDR erschienenen kleineren Studien mit vorzüglicher Orientierung für den Benützer der alten Kirchengeschichten: J. Irmscher, Geschichtsschreiber der Justinianischen Zeit, in: WZ(R) 18 (1969) 469–474; F. Winkelmann, Geschichtsschreibung in Byzanz, ebd. 475–481; ders., Die Kirchengeschichtsschreibung im oströmischen Reich, in: Byse 37 (1976) 1–10; 172–190 (zu Evagrius Schol. 178–180); ders., Rezension zu G. F. Chesnut, The first Christian Histories (Paris 1977), in : BZ 74 (1981) 60–63. Den Vergleich mit diesen, von ihr nicht genannten, weil dem Westen sicherlich nicht leicht zugänglichen Werken bzw. Studien braucht die Verf. der vorliegenden Arbeit gewiß nicht zu scheuen. Sie kann den Anspruch erheben, die umfassendste und kritisch-gründlichste Arbeit zu Evagrius Scholasticus anbieten zu können, die eine Benützung dieses wichtigen Historikers sowohl dem Kirchen-, wie dem Dogmenhistoriker außerordentlich erleichtert.

A. stellt zuerst „Leben und Werk" des Evagrius vor (Kap. 1,1–20). Seine KG ist – den vier ersten Büchern zufolge – eher thematisch als chronologisch abgefaßt. Ja Evagrius hat gewisse „Schwierigkeiten mit der Chronologie" (15). Die Folge davon ist, daß er bei der Verwertung der Quellen und ihrer Angaben in einzelnen Fällen die Berichte durcheinanderbringt, ja die letzten sechs Jahre der Regierung des Kaisers Anastasius I. überhaupt wegläßt (15–16). Hervorzuheben ist aber die besondere Kompetenz des Historikers für Antiochien, da er als Rechtsberater im Patriarcheion beschäftigt war und Zugang zu den Archiven hatte, ferner für Konstantinopel, wo er das Recht studiert und Beziehungen zur kaiserlichen Familie während seines Studiums aufgenommen hatte (HE V 21), wohin er auch den Patriarchen Gregor in den Jahren 587/8 begleitete, um ihm Rechtsbeistand zu leisten (HE VI 7). „As patriarcal adviser Evagrius is caught up in the world of Byzantine offialdom and its Chalcedonian or neo-Chalcedonian policies" (4). Kap. 2 (21–44) zeigt den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Arbeitens des Evagrius an seiner KG, d. h. die Situation in den Kirchen. A. hebt den sog. Neu-Chalcedonismus hervor, aus dem heraus Evagrius die Entwicklung versteht; sie zeichnet seine Auffassung von den Grundlinien der kaiserlichen Politik unter Justin II. und des Wirkens der chalcedonischen Patriarchen, der Jakobiten und der Tritheiten; sie greift aus auf die Darstellung der chalcedonisch-monophysitischen Kontroverse in der zeitgenössischen Literatur (Johannes von Ephesus u. a.). Kap. 3 (45–70) untersucht das Verhältnis des Evagrius zu den vorausliegenden griechischen Kirchenhistorikern, um Ziel und Absicht, Stil und Sprache, Chronologie, Datierungsmethode, Bischofslisten und deren Synchronisierung jeweils mit den Listen anderer Thronoi, die Dokumentation zu überprüfen. Leider ist die Extrasammlung von Dokumenten, die sich der Kirchenhistoriker angelegt hatte, verloren. Ein Vergleich seines Arbeitens mit dem des Zacharias Rhetor, des monophysitischen Autors, lag nahe (55–61). A. stellt auch zusammen, was Evagrius von Ereignissen der Kaisergeschichte und dem nicht-kirchlichen Bereich überhaupt bringt. Er versteht sich in der Linie von Eusebius, Sokrates, Sozomenus und Theodoret. A. zeigt aber die Wandlungen, die nun in der Kirchengeschichtsschreibung eingetreten sind (68–70), was der deutsche Leser kurz in den oben angegebenen Artikeln von F. Winkelmann finden kann (besonders auch mit Hinweisen auf die sozialgeschichtliche Komponente bei diesen Historikern. A. betont im Vergleich dazu

mehr die „ökumenische", bzw. „nicht-ökumenische" Einstellung derselben Autoren; vgl. 59/60).

In den Kap. 4–10 (71–262) folgt dann eine wertvolle und genaue Einzelanlayse der verschiedenen Abschnitte bzw. Kap. bei Evagrius, dies für die Zeit von der Vorgeschichte Chalcedons bis zur Regierungszeit des Kaisers Mauricius (582–602), wobei A. häufig auf den von Mauricius geförderten Menander Protector hinweist (vgl. Index 279). A. gelingt es, eine zuverlässige Grundlage für die Auswertung des Evagrius zu schaffen, die nicht nur dem Kirchenhistoriker, sondern auch den Erforschern der Dogmengeschichte sehr nützlich ist. Im Epilog gibt A. eine kurze Charakteristik des Evagrius: Polemiker mehr im Weglassen als im direkten Angriff, Schwächen in der Chronologie, Stärke in der Dokumentierung. Mit ihm ist das Ende der reinen kirchlichen Historiographie gekommen. Ja, die Verf. stellt die Frage: „Was Evagrius himself a church historian?" In ihrer Antwort betont sie, daß eine enge Verbindung von Kirchen- und Säkulargeschichte gegeben ist: „The politics, economy and society of the empire at that time show that the traditional distinction between secular and ecclesiastical was no longer tenable or even viable, and that this lack of clear distinction carried over into historiography is proved in particular bei Evagrius' work" (268). Sie übernimmt hier weitgehend die Ergebnisse von A. R. Markus (siehe Bibliographie); siehe auch F. Winkelmann (oben).

Einige sachliche und bibliographische Bemerkungen – ohne der vorzüglichen Leistung der Verf. wesentliches hinzufügen zu können – seien erlaubt: Zu S. 60 zum Wort vom „Nachtkampf" (nyktomachia) bei Sokrates wäre darauf hinzuweisen, daß es nicht nur HE I 23 auf die arianische Zeit angewandt wird, sondern auch VII 32 auf die nestorianische Kontroverse (Hussey II 805). Das Bild hat Sokrates offensichtlich gefallen. Zum Thema „Zerreißen des ungenähten Leibrocks des Herrn" (d. h. der Zerstörung der kirchlichen Einheit) (70) könnte man noch verweisen auf das Quellenmaterial bei A. Michel, Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054–1090): OrChrAn 121 (Romae 1930)9/10, Anm. 1–5; vgl. Chalkedon 2,555f. (Anm. 327). Zu S. 124, Anm. 15 u. 17, und der dort angesprochenen Diskussion um den Text des Enkyklions des Kaisers Basiliscus (Adresse) wäre die Selbstkorrektur von E. Schwartz in „Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma" (Abh. Bayr. Ak. Wiss. 1934) (München 1934) 186, Anm. 4, zu beachten. S. 153 geht Allen ein auf die Synode von Tyrus, die nach jakobitischen Historikern (Zacharias Rh. cont., VII 10 u. 12; Johannes v. Ephesus' im J. 513 o. 514/15 stattgefunden haben soll. Auf 514/5 wollten sie ansetzen J. Lebon, Charanis, Tisserant, E. Honigmann, Evêques et Evêchés Monophysites (Louvain 1951) 16–17, A. Schönmetzer, Zeittafel in Chalkedon 2,959, Nr. 288; auf 513 Duchesne, Schwartz, Peeters. A. de Halleux, Philoxène de Mabbog (Louvain 1963) 81–85, kann unter Berufung auf das Zeugnis des Severus von Antiochien (PO 12,321) und des Philoxenus, Brief an die Mönche von Senoun (CSCO 231, trad., 63,Z.14), zeigen, daß eine solche Synode nicht stattgefunden hat. Sie war sicher unmöglich, solange der Severusgegner Ephiphanius dort Bischof war. Nach der Beschreibung bei den angegebenen Monophysiten handelt es sich um die wichtige Synode von Antiochien vom J. 513. Ein Zusammentreffen von monophysitischen Bischöfen in Tyrus war trotzdem möglich, dies zur Einführung eines monophysitischen Nachfolgers des auf den Thron verzichtenden Epiphanius. Das war aber keine „große orientalische Synode". Vgl. A. de Halleux, Nouveaux textes in édits de Philoxène de Mabbog, in: Mus 76 (1963) 26. Zu S. 219–20 wäre zu beachten G. Garitte, La narratio de rebus Armeniae = CSCO 132, Subs. 4 (Louvain 1952) §§ 77–92,p.175ff. A. Grillmeier S.J.

3. Theologie-, Kirchen- und Kunstgeschichte

Stegmüller, Friedrich mit Reinhardt, Klaus, *Repertorium biblicum medii aevi.* Tomi X–XI. Initia Graeca, Initia Latina. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas 1979/80. 559/577 S.

Monumentum aere perennius: St. monumentales Repertorium biblicum, das die Geschichte der mittelalterlichen Theologie in einem ganz neuen Licht erscheinen läßt, ist

nicht nur die gewaltigste Leistung des Freiburger Theologiehistorikers, sondern auch seine letzte. Friedrich Stegmüller ist nach langer, schwerer Krankheit am 4. August 1981 gestorben. Noch kurz vor seinem Tode hat er, schwer behindert, aber unermüdlich wie immer, an der Korrektur der Druckfahnen zu den hier zu besprechenden zwei Bänden gearbeitet. Schon im Jahr 1937 hatte St. mit den Vorarbeiten zu einem Repertorium der mittelalterlichen Bibelkommentare begonnen, im gleichen Jahr als sein erstes Verzeichnis der Initia der Kommentare zu Petrus Lombardus erschien. Dieses Verzeichnis war wie viele ähnliche Repertoria als eine Beihilfe für die Identifikation der anonym überlieferten Kommentare gedacht. Da er aber seine Arbeit auch als Beitrag zur Problemgeschichte der Scholastik verstand, beschloß er bald eine selbständige Anordnung des Materials. 1947 brachte er sein Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi heraus. In dieser Neuedition werden nicht nur die Kommentare nach Initien, sondern auch die Autoren alphabetisch mit curriculum vitae, Bibliographie, Liste der einschlägigen Werke zusammen mit Angaben über Hss und Ausgaben verzeichnet. 1950 konnte der 1. Band seines Repertorium biblicum in dieser Neuform erscheinen. Sechs weitere Bände waren schon erschienen, als eine schwere Krankheit (1968) die Fertigstellung verhinderte. Dank der selbstlosen Mitarbeit von Prof. Klaus Reinhardt (Trier) ist nun der Kreis geschlossen. Nachdem er 1976–77 zwei Ergänzungsbände veröffentlicht hat, legt Reinhardt das Verzeichnis der zirka 40 000 Initia der mittelalterlichen Bibelkommentare vor. In Vorbereitung sind noch zwei weitere Bände, die das große Werk für die Geschichte der mittelalterlichen Exegese erschließen sollen: ein Index der kommentierten biblischen Bücher und ein Index chronologicus der Kommentatoren. – Dem Organisationstalent St.s haben wir es zu verdanken, daß diese zwei großen Repertoria nicht nur in einer verhältnismäßig kurzen Frist erstellt werden konnten, sondern auch, daß beide als Werke wie aus einem Guß erscheinen. St.s knappe Notizen über die Lehrer und ihr handschriftlich noch vorhandenes Lehrgut haben eine neue Grundlage für die Problemgeschichte der Scholastik geschaffen. In ihrer Übersichtlichkeit und Einheit haben seine Repertoria auch Schule gemacht. Nach seiner Methode sind in jüngster Zeit Repertoria der mittelalterlichen Grammatik-, Logik- und Optiktraktate, Aristoteleskommentare, Sermones und kanonistischen Literatur erschienen, so daß unsere Kenntnis der wissenschaftlichen Literatur des Mittelalters auf ganz neuer Basis steht. – Die Bedeutung der Repertoria St.s liegt aber nicht nur in ihrer neuen Methode, sondern vor allem darin, daß sie die Geschichtsschreibung der Scholastik zwingt, ihr Augenmerk auf die mittelalterliche Exegese zu richten. Entgegen der vom deutschen Idealismus geprägten, vielfach immer noch herrschenden Geschichtsschreibung, die die wissenschaftliche Entwicklung vom 12. Jh. ab ganz in der Bildung theologischer Systeme oder Synthesen aufgehen läßt, hat St. gezeigt, daß sich die philosophische und theologische Gedankenentwicklung in dieser Zeit wesentlich in der Form der Textinterpretation vollzog. Es geht dem Scholastiker nicht um Systembildung, um Aufspüren der Wahrheit auf dem Wege selbständiger Spekulation. Vielmehr wollen die Bibel, die Kirchenväter, auch Aristoteles, erklärt sein, denn in ihnen liegt die ganze Wahrheit schon beschlossen. Die scholastische Exegese, auch da, wo sie secundum viam doctrinae in theologische Summen zusammengefaßt wird, hat ihren Schwerpunkt in sich selbst. Stegmüllers Verzeichnisse lehren uns, daß sich die Geschichtsschreiber dieser Epoche in erster Linie mit den verschiedenen Methoden und wechselnden Prinzipien der Textauslegung beschäftigen müssen. Tritt man einmal ernstlich an diese Aufgabe heran, so wird sich der Blick für feinere Unterschiede schärfen, und Kommentatoren, die jetzt noch in der großen Masse verschwinden, werden individuelle Züge erkennen lassen. St.s Verzeichnisse dieser Kommentatoren haben einen Einblick in die eigentliche Bewegung der mittelalterlichen Anschauungen ermöglicht. Ch. Lohr

Magistri Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea* cura et studio *Jean Ribaillier* (Spicilegium Bonaventurianum XVI). Paris/Grottaferrata: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique/Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1980. 403 S.

Die zwischen 1215 und 1229 verfaßte Summa Wilhelms von Auxerre († 1231) war für die Gesamtentwicklung der Hochscholastik von entscheidender Bedeutung. Ähn-

lich wie die Sentenzen des Petrus Lombardus behandelt W. den gesamten damals diskutierten theologischen Stoff in vier Büchern. Seine Quaestionensammlung ist aber kein Kommentar zum Lombarden, obwohl das Werk in den Hss auch Summa in Sententiis genannt wird. Vielmehr ist W. der erste Summist, der die theologischen Lehren der Tradition aus den Glaubensartikeln als Prinzipien im Sinne der aristotelischen Wissenschaftstheorie abzuleiten versucht. Der Titel Summa aurea ist ein Zeugnis dafür, wie hoch folgende Generationen sein Werk geschätzt haben. Ein noch wichtigeres Zeugnis bietet die Vielzahl der Hss: Wilhelms Summa ist in 120 Hss und drei Frühdrucken (Paris 1500: Ph. Pigouchet; Paris 1500: Fr. Regnault; Venedig 1591) überliefert. Außerdem sind mehrere Abbreviationes erhalten. Man kann zwei Grundformen des überlieferten Textes unterscheiden. Eine Recensio brevior (RB) stellt ein früheres Stadium der Entwicklung des Werkes dar. Hier haben wir mit reportationes, die die Lehrtätigkeit W.s an der Universität Paris widerspiegeln, zu tun; charakteristisch für diese Rezension sind Korrekturen, Ergänzungen und Umstellungen, die in den Hss nicht einheitlich sind. Dagegen bietet eine Recensio longior (RL) die endgültige Form des Textes. RB gegenüber wird in RL sehr viel hinzugefügt, einiges ausgelassen und auch einiges kürzer redigiert. Obwohl RL die Fragen in der gleichen Reihenfolge wie RB behandelt, ist der Text der Einleitungen zu den Traktaten und der Titel der Quaestionen noch nicht fixiert. Der Text der Pariser Ausgabe von 1500 (Pigouchet; Nachdruck Minerva 1964) entspricht der RL und scheint mit der Hs Paris BN lat. 15741 verwandt zu sein; diese Hs bietet wahrscheinlich die älteste Form der RL, da sie die einfachsten Einleitungen enthält. Weil aber die alten Ausgaben modernen Ansprüchen kaum gerecht werden, hat *R.-M. Martineau* vor 50 Jahren eine kritische Edition des Textes unternommen; er transkribierte die Hs Paris BN lat. 15746, die die vollständigste Form der Einleitungen enthält, und teilte den Text in Tractatus, Capitula, Quaestiones und Articuli. Nach dem Tode P. Martineaus übernahm *J. Ribaillier* die Arbeit an der Edition; es gelang ihm, die zwei Rezensionen zu unterscheiden und einen kritischen Text der RL auf der Basis der zwei genannten Hss (unter Heranziehung der 1231 geschriebenen englischen Hs British Museum Royal 9.B.V) herzustellen. Ribaillier ist 1974 verstorben; für die Veröffentlichung seiner Edition haben wir Mlle M.-Th. d'Alverny, Mme H. Merle sowie MM. J. Châtillon, M. Lemoine und G. Madec zu danken. Wir hoffen, daß sie seine Arbeit an den restlichen Büchern der Summa aurea bald abschließen können. Ch. Lohr

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XLII. Roma: Editori di san Tommaso 1979. Tomus XLIII, ebd. 1976.

Die Opuscula des Thomas v. Aquin waren schon für die ersten Bibliographen und Editoren seiner Werke im ausgehenden 13. Jh. ein recht ungefüger und schwer zu überblickender Bestandteil seines oeuvre. Zwar begann man schon bald nach dem plötzlichen Tod des Heiligen (1247) mit der Sammlung und Herausgabe seiner Werke, auch der hinterlassenen Schriften, die sich in der Hand des langjährigen Sekretärs und socius des Thomas, des Dominikaners Reginald von Piperno, befanden. Aber sehr früh herrschte auch bereits eine erstaunliche Unsicherheit darüber, was von der stattlichen Anzahl von Opuscula, die unter dem Namen des Thomas v. Aquin umliefen, nun wirklich von ihm war und was nicht. Einer der ältesten Kataloge der Schriften des Meisters, die sog. Tabula von Stams, eine Dominikanerbibliographie aus dem beginnenden 14. Jh., zählt unter den Schriften des *Frater Thomas de Aquino, natione Siculus, magister in theologia* bereits 21 apokryphe Stücke auf. In unserem Jh. hat sich besonders P. Mandonnet OP um die Klärung der Authentizität der Opuscula große Verdienste erworben, auch wenn heute nicht mehr alle seine Folgerungen (vor allem die von einem „offiziellen Katalog" der Thomaswerke) aufrecht erhalten werden können. In den letzten Jahren ist nun unsere Kenntnis sowohl der Überlieferung als auch des genauen Textes der Opuscula des Thomas durch die Arbeit der Commissio Leonina, die mit der kritischen Gesamtausgabe der Thomaswerke betraut ist, erheblich gewachsen. Nachdem schon 1969 und 1970 zwei gewichtige Bände mit verschiedenen Opuscula innerhalb der Editio Leonina erschienen sind (die Bände XL und XLI), liegen nun mit XLII und

XLIII praktisch alle Opuscula vor, die von der Commissio Leonina als echt angesehen werden. Es soll noch ein 5. Opusculaband folgen, der aber Texte anderer Art enthält: Predigten und religiös-liturgische Stücke vor allem.

Wie schon Bernard Gui in seiner *Legenda sancti Thomae Aquinatis* (vor 1324) mit Recht bemerkte (c.54), kann man die Opuscula des Thomas nach Belieben anordnen, da sie voneinander unabhängig sind. Man darf deshalb keine allzu hohen Erwartungen an die Logik der Aufteilung der Opuscula in der Editio Leonina stellen. Tatsächlich sind sie mehr oder weniger so aneinandergereiht worden, wie es der Fortgang der editorischen Arbeit erlaubte. Dabei soll aber dankbar anerkannt werden, daß gewisse zusammengehörige Stücke, wie die polemischen Schriften des Thomas zum Streit um die Mendikanten in Paris (Bd. XLI) oder (in Bd. XLII) die sog. Responsenliteratur (die lehrinhaltlichen Anfragen) auch zusammen ediert worden sind.

In aller Kürze soll hier der reiche Inhalt der beiden Bände XLII und XLIII vorgestellt werden. Bd. XLII beginnt mit dem *Compendium Theologiae.* Das Compendium versteht sich bekanntlich als eine Zusammenfassung des christl. Glaubens anhand der drei Haupttugenden Glaube, Hoffnung, Liebe. Doch das Werk ist unvollständig: nur *De fide* und *De spe* sind ausgeführt. Vielleicht wurde zunächst sogar nur *De fide* verbreitet: von den 83 Hss. (ohne die Fragmente) des Opusculum enthalten 38 nur *De fide,* 4 nur *De spe.* Es scheint auch, daß die beiden Teile zu verschiedener Zeit entstanden sind. *De fide* könnte etwa gleichzeitig mit *De potentia* (1256–67) sein, *De spe* 1272–73. Die Edition hat die bereits früher bestehende Vermutung bestätigt, daß wir für *De fide* viel näher als sonst an den Archetyp herankommen (mittels der drei frühen Opusculasammlungen α, β, γ), der seinerseits ein Original widerspiegelt, das vor der Veröffentlichung nur flüchtig durchgesehen worden ist. (Eine sehr diskutable Entscheidung der Editoren ist hier die Übernahme der Kapitelsüberschriften aus der Piana, hin und wieder verbessert. Diese Titel haben keine alte hsl. Tradition und gehen schon gar nicht auf Thomas selbst zurück. Sie vermitteln also dem Benutzer ein unzutreffendes Bild der Überlieferung und stellen inhaltlich betrachtet eine nichtthomasische Vorentscheidung dar, auf die zu verzichten besser gewesen wäre. Zumindest aber hätte man die Titel typographisch als editorische Zutat kennzeichnen müssen.) *De articulis fidei* wird von den Editoren auf etwa 1261–1268 datiert, eine Gelegenheitsschrift in zwei Teilen: *Articuli fidei* und *Sacramenta ecclesiae,* wobei beide Teile mehr nebeneinandergesetzt sind als wirklich verarbeitet. Allerdings hat der Sakramententeil bekanntlich auf dem Konzil von Florenz eine wichtige Rolle gespielt. Die Überlieferung ist zweigeteilt, wobei φ uns einen Eindruck von einem Original vermittelt, dem die letzte stilistische Bearbeitung fehlte.

Die Responsenliteratur umfaßt vier bzw. fünf Stücke. Die *Responsio de 108 articulis* ist ein Gutachten, das Thomas auf Bitten des Ordensmeisters Johannes v. Vercelli etwa um 1265 abgefaßt hat. Das Gutachten bezog sich auf die theologischen Ansichten eines Mitbruders, Petrus v. Tarentaise, des späteren Papstes Innozenz V. Man kann verstehen, daß der Ordensmeister das Gutachten, in dem Thomas sich sehr kritisch äußert, vertraulich behandelt hat. Tatsächlich ist es auch nur in 4 Hss. überliefert. Die Responsiones *De 43 articulis* und *De 36 articulis* gehören zeitlich und inhaltlich zusammen. Ein Lektor aus Venedig hatte Thomas um ein Urteil zu 30 theologischen Fragen gebeten, die in seiner Umgebung (und nicht nur dort) lebhaft diskutiert wurden. Thomas hatte darauf sofort geantwortet. Von dieser ersten Antwort *(De 30 articulis)* sind 5 Hss. erhalten. Kurz darauf bekam er eine ganz ähnliche Anfrage des Ordensmeisters (der dieselben Fragen auch an Albertus Magnus und an Robert Kilwardby schickte, deren Antworten in den letzten Jahrzehnten gefunden und ediert worden sind). Thomas erhielt den Brief des Ordensmeisters am Mittwoch in der Karwoche des Jahres 1271. Er beantwortete ihn am Gründonnerstag („praetermissis aliis occupationibus"), am 2. April 1271. Inzwischen hatte der Lektor aus Venedig einen weiteren Brief an Thomas geschrieben mit Zusatzfragen einiger Studenten des Lektors. Thomas antwortete nochmals, indem er das Ganze logischer ordnete und einiges ergänzte: das ist die *Responsio de 36 articulis,* die in ca. 30 Hss. erhalten ist. Weniger wichtig, aber für die Mentalität der damaligen Zeit höchst aufschlußreich ist die Responsio an einen Dominikaner aus Besançon (etwa von 1271) über einige Fragen aus der Pastoral: die *Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis.* Auch die *Epistola ad ducissam Brabantiae* ist Antwort auf eine Anfrage zur theologischen Beurteilung einiger ökonomischer Probleme. Die Frage, wer diese Herzogin von Brabant war, ist immer noch ungelöst. Es kommen Alix

von Burgund (so nach einigen Hss. aus dem 15.Jh.) oder die junge Margareta von Frankreich in Frage, die im Februar 1270 Herzog Johann von Brabant geheiratet hatte. Mit Glorieux neige ich dazu, in der ducissa des Briefes Margareta zu sehen. (Der geläufige Titel des Opusculum ist *De regimine Iudaeorum;* so heißt es – zusammen mit der Nennung der Adressatin – auch in den ältesten und zuverlässigsten Katalogen der Thomasopuscula – Bartholomäus v. Capua, die Prager Liste –. Daher bezweifle ich, ob die Verkürzung des Titels textkritisch berechtigt war.) – *De emptione et venditione ad tempus* findet sich weder in den alten Katalogen noch in den großen mittelalterlichen Opusculasammlungen; die hsl. Überlieferung ist fast ganz italienisch und ziemlich spät. Dennoch ist die Echtheit durch die Namen, die im Prolog genannt werden und durch die historische Situation, die das Opusculum voraussetzt, hinreichend gesichert; es muß während der Zeit entstanden sein, als Thomas an der Kurie in Orvieto weilte (1261–1268).

Die *Epistola ad Bernardum Abbatem Casinensem* ist erst 1874 von Tosti in Montecassino entdeckt und seitdem nach dem einzigen Textzeugen mehrfach ediert worden. Die hier vorliegende Edition von *A. Dondaine* dürfte das Maximum darstellen, was bei der jetzigen Quellenlage an Genauigkeit zu erreichen ist. Der Brief ist die letzte Schrift des Thomas, die wir besitzen. Er schrieb ihn auf dem Weg zum Konzil von Lyon, gegen Mitte Februar in Aquino oder Maenza. (Zu S. 413, 15–17: Im Quellenapparat hätte die Mauruslegende genauer genannt werden können, als Fälschung des Odo von Glanfeuil (Mitte 9. Jh.), ed. J. Mabillon, Acta Sanctorum O.S.B. Bd. I, Paris 1668, 275–298). – *De regno:* Der echte Text des Werkes ist unvollendet. Der Zustand des Opusculum ist so, daß seinerzeit I. Th. Eschmann Zweifel an der Echtheit äußerte; so wie es uns überliefert ist, kann es auch nach der Ansicht der Editores Leonini nur bedingt als Expression de la pensée de l'auteur bewertet und benutzt werden, was sicher für alle diejenigen eine herbe Enttäuschung ist, die *De regno* als Quelle der thomasischen Staatsphilosophie benutzen möchten. Das letzte Stück von Bd. XLII *(De secreto)* ist kein eigentliches Opusculum, sondern eine Art Protokoll einer Kommissionssitzung, an der Thomas teilnahm (1269). Bd. XLIII wird mit *De Principiis naturae* eröffnet. Das Opusculum stammt aus den ersten Jahren der Pariser Lehrtätigkeit des Thomas und ist eine kleine Einführung in Aristoteles, Physik I und II unter starker Benutzung von Averroes. Das Werkchen ist in zwei parallelen Archetypen überliefert, die vielleicht auf zwei private Kopien zurückgehen, die von seiten der Benutzer (aus der Artistenfakultät) redaktionell ergänzt und erst später durch die großen Kollektionen fixiert wurden. – *De aeternitate mundi* ist schwierig zu datieren. Das Opusculum, dessen Bedeutung in der Stellungnahme gegen Bonaventura liegt, ist vielleicht gar nicht für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen, obwohl es im 13. Jh. in Kreisen der Artistenfakultät verbreitet war. Es findet sich schon in der Hs. Paris, B. N. lat. 16297, einem Sammelband scholastischer Texte, den Gottfried von Fontaines vielleicht um 1270–72 zusammengestellt hat. Jedenfalls ist das Werk zuerst in Paris in einer lebendigen, ja Ungeduld des Autors verratenden Textform bekanntgeworden, die man später abzumildern versuchte. Es ist der frühe, unretuschierte Text, den wir nun endlich wieder lesen können.

De motu cordis und *De mixtione elementorum* sind beide an einen Arzt gerichtet, einen Professor der Medizin an der Universität Neapel, namens Philipp de Castro Caeli, den Thomas zweifellos bei seiner Lehrtätigkeit in Neapel (1272–74) dort kennengelernt hat (S. 114 führt P. H.-F. Dondaine, der die Hauptlast der Opusculaedition getragen hat, ein bedenkenswertes neues textkritisches Instrumentarium ein: die *lectio multo communior.* Er versteht darunter den Text, der der Mehrheit der Zeugen entspricht. Bei einer ausgedehnten Überlieferung kann deren Analyse mit einer Ortsbestimmung der Varianten zur lectio communior beginnen. Wiederholtes Zusammentreffen von Zeugen deutet dann auf einen Hyparchetypus hin. Wenn solche Übereinstimmung fehlt, haben wir es mit einer „inorganischen" Überlieferung zu tun, wie etwa bei einem Universitätsexemplar. Der Wert eines jeden Zeugen hängt dann von der Gesamtheit seiner Varianten im Vergleich zur lectio multo communior ab: je geringer diese Gesamtzahl ist, umso besser ist der Zeuge.) Beide Schriftchen – ein schönes Beispiel für das interdisziplinäre Gespräch, das Thomas pflegte – fanden im Mittelalter weite Verbreitung, auch in medizinischen Sammlungen. Beide zeigen, wie nüchtern und sachgemäß Thomas medizinisch-theologische Grenzfragen behandelte, immer streng darauf bedacht, in der Argumentation das Feld des eigenen Faches nicht zu verlassen. Den Bereich der Naturwissenschaften berührt auch *De operationibus occultis naturae,* das üb-

licherweise in den zweiten Pariser Aufenthalt des Thomas datiert wird (1269–72). Die Untersuchung der Hss. zeigt, daß der Archetyp fehlerhaft war, und daß vieles von den Flüchtigkeiten der Überlieferung auf den Autor selbst zurückgeht. *De iudiciis astrorum* beleuchtet die Haltung des Thomas zur Astrologie. Thomas ist hier viel reservierter und vorsichtiger als Roger Bacon, der Empiriker! *De sortibus* ist eines der schönsten Opuscula des Thomas, geschrieben in Paris 1270–1271 und berührt sich inhaltlich eng mit S Th IIa–IIae q. 95. Das Opusculum ist in einem Langtext und einem Kurztext überliefert, wobei nach Meinung der Editoren der Kurztext ein sehr frühes abrégé intelligent ist, in dem das Wesentliche des thomasischen Gedankengangs aufgegriffen wird. – *De unitate intellectus* ist ein Produkt der Krise an der Universität Paris 1270–77, nach Ansicht der Editoren kurz vor dem 10. Dezember 1270 entstanden, inhaltlich eine Auseinandersetzung mit Siger von Brabant, wobei sich Thomas als meisterhafter Interpret von Aristoteles' De anima erweist. „*De ente et essentia* ist das berühmteste der Opuscula und ohne Frage das einzige, das man wirklich studiert hat" (Chenu). Tatsächlich sind 165 Hss. mit vollständigem Text erhalten, davon allein etwa 30 Kopien vom Ende des 13./Anfang 14. Jh. Der Archetyp, der nur schwierig wiederherzustellen ist, läßt an ein Original denken, das rasch niedergeschrieben wurde und daher stilistische Unausgeglichenheiten und Härten bewahrte, die von der späteren Tradition abgeschliffen wurden.

Als Anhang sind dem Band zwei Opuscula beigefügt, deren Echtheit nicht ganz sicher ist: *De fallaciis* und *De modalibus:* vielleicht sind sie Ausarbeitungen eines Schülers anhand thomasischer Notizen. – Zum Schluß dieses langen und doch nur flüchtigen Berichtes über den reichen Inhalt der beiden Bände, eine wahre Fundgrube für Mediävisten und Theologen, soll noch ausdrücklich erwähnt werden, was nicht in die Edition aufgenommen worden ist, nach der Meinung der Commissio Leonina demnach als apokryph zu gelten hat: die sieben sog. philosophischen Opuscula, von denen eines *(De quattuor oppositis)* noch jüngst (A. Molinaro *in* Aquinas, Rivista internationale di Filosofia 24 [1981] 96f.) als Ausdruck echter thomasischer Philosophie in Anspruch genommen worden ist.

P. Engelbert

Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber tertius. Collaborantibus Volker Sievers et Renata Steiger ediderunt *Wilfridus Werbeck* et *Udo Hofmann.* Tübingen: J. C. B. Mohr 1979. XX/704 S.

Diese kritische Edition des Werkes, das Biel nach seinem Tode 1495 unvollendet hinterließ, braucht dem interessierten Publikum nicht mehr vorgestellt zu werden; die Bände: I. Prologus et Liber primus (Tübingen 1973), IV, 1. Libri quarti pars prima (Dist. 1–14) (Tübingen 1975), IV, 2. Libri quarti pars secunda (Dist. 15–22) (Tübingen 1977) gehören bereits zu den wichtigsten Neueditionen spätmittelalterlicher theologischer Texte. Hier wird auf das Erscheinen des Liber tertius hingewiesen. Wie in den anderen Bänden wird der Text auf der Grundlage der ersten, 1501 in Tübingen erschienenen Ausgabe (unter Vergleich der Ausgaben Basel 1508 und Lyon 1514) hergestellt, obgleich die Herausgeber für dieses Buch noch die Hs Gießen Universitätsbibliothek 734 (A.D. 1488) haben heranziehen können. Wie in den anderen Bänden werden auch B.s Quellen sorgfältig identifiziert. Buch III enthält drei Hauptteile: In Dist. 1–22 wird die Christologie behandelt, in Dist. 23–36 folgt die Lehre von den Tugenden mit einer ausführlichen Darlegung des habitus-Begriffs und in Dist. 37–40 wird schließlich das Problem des Gesetzes erörtert, die Arten des atl. Gesetzes und der Unterschied zwischen dem atl. und dem ntl. Gesetz. B. scheint dem christologischen Teil besondere Bedeutung beigemessen zu haben, da er ihm eine eigene Zusammenfassung pro eruditione incipientium widmet, die noch einmal die wichtigsten Begriffe der Inkarnationslehre hervorhebt. Dabei fällt auf, daß sich über ein Drittel der puncta summaria materiam dominicae incarnationis epilogantia mit der sprachphilosophischen Erörterung der Inkarnationslehre beschäftigt. Im Rückgriff auf die Ausführungen über die communicatio idiomatum in Dist. 7 – einer der längsten Quaestionen dieses Buches – werden drei Arten von concreta unterschieden und Regeln für deren Prädikation aufgestellt. Sodann werden die termini ampliativi ‚fieri', ‚incipere', ‚desinere' und die signa reduplicativa et specificativa ‚secundum quod', ‚secundum' in bezug auf die Christolo-

gie behandelt. Diese Seiten zeigen ganz deutlich, in welchem Kontext die mittelalterliche Suppositionstheorie sich entwickelt hat und wie wichtig das Verständnis der mittelalterlichen Trinitäts- und Inkarnationslehre für die Auslegung der mittelalterlichen Logik ist. Den Hrsg. ist sehr zu danken für die Mühe, die sie sich mit der Gestaltung des Textes gemacht haben. Drucktechnisch bietet diese Ausgabe ein Musterbeispiel dafür, wie man die oft sehr komplexe Entwicklung einer spätmittelalterlichen Quaestio übersichtlich und leserlich wiedergeben kann. Es bleibt nur noch zu hoffen, daß die Hrsg. ihre Arbeit bald abschließen können. Ch. Lohr

D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, 60. Band: Nachträge, Geschichte der Lutherausgaben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1980. XX/638 S.

Mit diesem Band liegt der erste von zwei geplanten Nachtragsbänden (die ursprünglich als Band 55 angekündigt waren) vor, in denen Nachträge und Korrekturen zusammengestellt und neu aufgefundene Texte Luthers erstmals publiziert werden. „Er enthält neben kleineren Textstücken vor allem zahlreiche Einzelnachträge zu in U. A. (Unserer Ausgabe) bereits gedruckten Schriften Luthers. Ein selbständiges Kapitel bilden die hier erstmals zusammengestellten eigenhändigen Randbemerkungen Luthers zu von ihm benutzten oder aus seinem Besitz stammenden Büchern. Ein weiterer Abschnitt gilt mehreren von L. nicht oder vielleicht nicht verfaßten Schriften, die in U. A. enthalten sind. Am Schluß stehen die Nachträge zur Bibliographie der hochdeutschen Bibeldrucke in U. A. Bibel Bd. 2., ein Verzeichnis der Originalhandschriften Luthers sowie schließlich eine Geschichte der Ausgaben von Luthers Werken (XIX). Der Band wird eingeleitet durch von *G. Ebeling* verfaßte Nachrufe auf die verstorbenen Mitarbeiter der WA *H. Rückert, G. Bebermeyer* und *H. Volz;* letzterer hatte den vorliegenden Band noch fast vollständig erarbeitet. – Mit den „Annotationes in aliquot capita Matthaei" (1538) liegt jetzt gegenüber der Ausgabe in WA 38 (L.s nur in Bruchstücken erhaltene eigenhändige Niederschrift sowie der Wittenberger Drucktext) die Auswertung von vier weiteren Überlieferungszweigen vor, insbesondere mit der bisher fehlenden Auslegung von Mt 18,1–11. Ein bisher fälschlich Melanchthon zugeschriebenes Nachwort zu einem Wittenberger Druck eines bösartigen Gutachtens der Pariser Fakultät gegen Kardinal Cajetan stammt von L. Die geschichtliche Einleitung zu diesem Text läßt erkennen, wie damals selbst so katholische Theologen wie Cajetan allen möglichen Verdächtigungen ausgesetzt waren. Im Pariser Gutachten wird ihm der Rückgriff auf den hebräischen und griechischen Urtext der Heiligen Schrift angekreidet, als würden daraus Häresien entstehen. Von besonderem Interesse dürften auch L.s Randbemerkungen zu Erasmus' Novum Testamentum und Annotationes von 1527 sein, in denen sich seine Antipathie gegen Erasmus spiegelt, sowie vor allem seine Randbemerkungen in seinem Handexemplar des hebräischen Alten Testaments in einer Ausgabe aus Brescia 1494. Die letzteren Randbemerkungen beziehen sich auf textliche und inhaltliche Punkte; ein Drittel der Anmerkungen und Anstreichungen betrifft das Buch Genesis. – Die abschließende Geschichte der Lutherausgaben vom 16. bis zum 19. Jh. von *E. Wolgast* und *H. Volz* informiert umfassend über Editionsprinzipien und Stoffbehandlung, Druckgeschichte und Absatz. – Nach dem weiteren Nachtragsband (Bd. 59), der Nachträge zu den Schriften bis ca. 1530 sowie zu den Tischreden und die Bibliographie der niederdeutschen Bibeldrucke enthalten soll, wird die Textausgabe der WA 1983 mit einem Gesamtinhaltsverzeichnis abgeschlossen sein, 100 Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes. Für das Jahr 1983 ist das Ortsregister für die Abteilung Schriften angekündigt; weitere Registerbände sollen zügig folgen. P. Knauer S.J.

Ahlers, Botho, *Die Unterscheidung von Theologie und Religion.* Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert. Gütersloh: Gerd Mohn 1980. 167 S.

Skepsis gegenüber der Universitätstheologie als einem theoretischen Überbau äußert sich in einer verbreiteten Mentalität im Namen der gelebten Religiösität und reflektiert

sich in den Stichworten Orthodoxie und Orthopraxis. In einer profunden Untersuchung stellt A. in diesem Rahmen die „Frage nach denjenigen Bedingungen, unter denen sich die Differenzierung von Theologie und Religion vollzogen hat" (13), wobei zugleich ein Licht auf die Entstehungsgeschichte der Praktischen Theologie fällt, jener Disziplin, die im Versuch einer Überbrückung des aufgebrochenen Gegensatzes sich (paradox) der Praxis in theoretischer Weise annimmt. – Im 1. Teil arbeitet der Vf. im Spannungsfeld prot. Orthodoxie-Pietismus heraus, wie sich in bewußtseinssoziologischen Verschiebungen die Differenzierung von Religion und Theologie anbahnt als deren Ausdruck und intendiertes Programm, während er im 2. Teil der Arbeit Funktion und Leistung dieser Unterscheidung für das Christentum erhellt. Anhand der Beobachtungen zum orthodoxen Theologen Samuel Schelwig und dem Pietisten Johann Wilhelm Zierold wird der Weg deutlich, der vom Doktrinalismus und Supranaturalismus der orthodoxen Theologie (mit der an die Fakultäten gebundenen, quasi-lehramtlichen Autorität) als Identität von Religion und Rechtgläubigkeit zur Verlagerung auf das *Subjekt* der Theologie im Pietismus (Tat und Gefühl) führt. Damit wird auch das Zensurrecht der Universitätstheologie fraglich, der die Emanzipation des aufgeklärten „Selbstdenkers" im Namen des allgemeinen Priestertums entgegensteht. Dabei spezifiziert nicht mehr der objektive Glaubensinhalt den übernatürlichen Glaubensakt, sondern die fides qua creditur wird zur Voraussetzung wahrer Theologie. Somit rückt die innere fromme Erfahrung in die Rolle des letzten Kriteriums ein, was eine starke Subjektivierung und Individualisierung bedingt und nicht ohne Folgen für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie bleibt, da Theologie im interdisziplinären Gespräch ihre Prämissen und Methoden nicht mehr hinreichend objektivieren kann. Religiöse Erfahrung bzw. ihre ethisch-moralische Bewährung in der Praxis wird zum theologischen Kriterium (vgl. 70). Theologie als Wissenschaft bedarf gegenüber Kirche, Religion und Wissenschaft einer neuen Grundlegung im Rahmen einer Wissenschaftstheorie. Über die Theologen Ernesti und Heilmann bereitet sich dann die begriffliche Unterscheidung von Religion und Theologie vor als Reaktion auf die pietistische Kritik am Formelglauben der Orthodoxie. Johann S. Semler vollzieht diese Unterscheidung ausdrücklich, um sie im Rahmen der Idee der Universalität der Religion und der Überwindung des nun historisch-genetisch erklärten Konfessionalismus zu reflektieren. In der Folgezeit widmen sich mehrere Autoren ausdrücklich dieser Thematik und legitimieren Theologie als Vermittlung von Religion im Interesse der Gebildeten. Der „einfache" Christ fühlt sich von der Last des heilsnotwendigen Wissens komplizierter Theologumena befreit. In die Rolle des Vermittlers zwischen wissenschaftlicher Theologie und lebendiger Religion rückt der Pfarrer als „Lehrer der Religion" ein, zu dessen Ausbildung nun praktische Theologie als theoretische Vorbereitung auf die Pastoral gehören muß. A. faßt die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen: „Die Unterscheidung von Theologie und Religion ist die begriffliche Fassung jener vollzogenen Differenzierung, deren institutioneller Ausdruck die Praktische Theologie als selbständige Disziplin ist; und der Differenzierungsprozeß selbst ist die Genese des Bedürfnisses nach dieser Praktischen Theologie als Wissenschaft" (164). Ob diese geschichtlich vollzogene Charakterisierung der Theologie als bloßer Theorie ursprünglicheren Intentionen (fides quaerens intellectum; credo, ut intelligam) gerecht wird, bleibt zumindest als Anfrage an eine wissenschaftsfeindliche Erfahrungsreligiösität bestehen wie ebenso an den innerhalb dieser Logik sich etablierenden szientistischen Theologiebetrieb. – Zur Problemgeschichte des theologischen und religiösen Theorie-Praxis-Problems hat der Vf. einen wichtigen Baustein geliefert. G. L. Müller

Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie. Hrsg. *Ferdinand Klostermann/Josef Müller.* Wien/Freiburg/Basel: Herder 1979. 242 S.

Zum 20jährigen Jubiläum der Einführung der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin im Zuge der theresianisch-josephinischen Reformbestrebungen legen die Autoren dieses Bandes eine Reihe von historischen Studien vor, die im 1. Hauptteil Programm, Intentionen und Durchführungsbestimmungen des Organisators der Neuordnung, des Benediktinerabtes Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785) beleuchten,

während im 2. Teil ebenfalls unter historischem Gesichtspunkt Einflüsse, Probleme und Persönlichkeiten im Umfeld des R.schen Ansatzes aufgearbeitet werden. Nachdem *J. Müller* einleitend die Detailfrage des genauen Geburtsjahres der Pastoraltheologie 1777 oder 1778 behandelt hat (13–15), werden die einzelnen Disziplinen des neuen Faches nach der Aufgliederung R.s vorgestellt, wobei jeweils (z. T. ab Trient) Vorläufer des Faches, Lehrbuchbestand und die spezifischen Vorstellungen R.s entwickelt werden: *P. Wehrle,* Homiletik (17–42), W. Croce, Katechetik (43–130) und *P. Hollerweger,* Liturgische Reformen (131–140). Diesen Teil abschließend geben *V. Doering* und *J. Müller* eine Orientierung über die Pastoraltheologie im Gesamtkonzept R.s (141–152). Dabei zeigt sich, daß pauschale Urteile über die Aufklärung (Übergewicht der natürlichen Religion, Primat der Moral, Utilitarismus) in dieser vereinfachten Form auf R. nicht zutreffen. Dennoch können bei aller Anerkennung des Reformwillens gegenüber einem erstarrten Schulbetrieb und einer ausufernden Barockfrömmigkeit das Übergewicht volkspädagogischer und absolutistischer Tendenz zum verordneten Glück wie auch ekklesiologische Defizite nicht übersehen werden. Die Gartenschere der Vernunft schnitt doch auch in lebendiges Fleisch. War es die rationalistische Dürre, die dieser Reform die Fruchtbarkeit versagte, die der Erneuerung nach dem Konzil von Trient nicht fehlte? – Im 2. Teil geht *P. Hersche* einem möglichen jansenistischen Einfluß auf R. nach durch den in Österreich zeitweilig tätigen Theologen Melchior Blarer (157–172). Interessante Beobachtungen zum Wandel des Priesterbildes von Trient über die Aufklärung, Michael Sailer bis zur Gegenwart und dem damit verbundenen Konzept über die Aufgaben des Seelsorgers trägt *K. Baumgartner* bei (173–180). Allerdings trifft B. m. E. nicht genau die Intention, wenn er in Beschreibung des tridentinischen Priesterideals das Urteil über eine einseitige Sazerdotalisierung und Kultisierung des Amtes übernimmt. Ursprünglich ging es in der Akzentuierung der „Würde" des Priestertums nicht um den Aufbau einer Überlegenheit über die Laien, sondern darum, dem Verfall zu wehren und dem Amtsträger das Ideal und die daraus sich ergebenden Verpflichtungen vor Augen zu halten. – Beiträge über Pastoraltheologen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jhs. der verschiedensten Richtungen *(P. Wehrle* über St. K. Kiepach, *V. Doering* über B. M. v. Werkmeister, *W. Steck* über L. Hüffel und *N. Mette* über J. Amberger) runden das Bild dieser Zeit ab. – Insgesamt vermittelt der Band einen Einblick über Motive und Zielsetzungen bei der Entstehung der Pastoraltheologie. Eine breite Kenntnis ihrer Geschichte zeigt Chancen und mögliche Sackgassen, ermutigt aber auch zum theologisch verantworteten Dienst an Kirche und Verkündigung. G. L. Müller

Mildenberger, Friedrich, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert* (Theologische Wissenschaft 10). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1981.

Zu den spannungsreichsten geistesgeschichtlichen Entwicklungen im 19. und 20 Jh. gehört zweifellos die Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland, von der bis heute für das europäische Christentum die stärksten Anregungen ausgegangen sind. Eine Untersuchung, die einen Durchblick durch die Verbindungslinien und Abhängigkeiten der theologischen Hauptströmungen dieser Epoche erhoffen läßt, wird darum allein schon aufgrund ihrer Themenstellung mit einem großen Interesse rechnen dürfen. „Wie es der Theologie mit dem modernen Menschsein gegangen ist" (15), soll das Leitmotiv des geschichtlichen Abrisses sein, den M. mit dem vorliegenden Band präsentiert. Mit dieser Akzentuierung setzt er sich bewußt von jenen historischen Abhandlungen zur Theologie ab, die es als höchste Tugend betrachten, Geschichte möglichst unparteiisch zu referieren; ihm geht es weniger um ein Aufzählen von Daten, Personen und Ereignissen (sine ira et studio), sondern er will in Analyse und Bericht wertend Stellung beziehen zu der Frage, inwiefern die maßgeblichen Strömungen und Repräsentanten evangelischen Denkens den Herausforderungen ihrer Zeit Rechnung tragen. – Als Ordnungsrahmen wählt er über das geläufige Dreierschema – konservative Theologie, liberale Theologie, Vermittlungstheologie – hinausgehend als Zuweisungsprinzip die Zugehörigkeit von Theologen zu den wissenschaftlichen Zeitschriften, in denen sie vorwiegend veröffentlichten und deren Programm sie unterstützten. Dabei soll diese

Art von „Positionalität" als ein steuerndes Moment theologischer Tendenzen erfaßt werden; zugleich erhält damit der angehängte Dokumentationsteil des Buches (239–285) über das Profil der wissenschaftlichen Publizistik im evangelischen Raum ein sachliches Grund- und methodisches Gliederungsprinzip. – Nach einer ersten Verständigung mit dem Leser über Fragestellung und methodisches Vorgehen (11–26) entwickelt M. seine Untersuchung in vier größeren Arbeitsschritten. In einem ersten Anlauf geht es um die „Herausforderungen" (27–69) durch das moderne Menschsein, wie sie der Theologie vornehmlich in der Philosophie des Dt. Idealismus entgegentraten, die ihrerseits die Impulse der Aufklärung aufzunehmen und zu verarbeiten hatte. Im Mittelpunkt steht hier das Problem, wie das emanzipatorische Freiheitsbewußtsein das Verhältnis zur Weltgestaltung und zur überlieferten Religion berührt; der Religionskritik Feuerbachs und der einsetzenden historisch-kritischen Lektüre der Bibel gelten darum wichtige Einzeluntersuchungen. – Den „Antworten" (70–125) – zumeist der Vermittlungstheologie im Gefolge Schleiermachers, die sich um eine Verbindung dieser Anstöße mit der christlichen Tradition bemüht, – ist im folgenden breiter Raum gewidmet. Der dritte Teil, der zeitlich die Jahre von 1850 bis 1920 abdeckt, handelt von den „Erfahrungen" (126–184) mit den Leistungen der Vermittlungstheologie. Die Konfrontation mit den neu einbrechenden Strömungen des Geisteslebens (Neukantianismus, Materialismus, Fortschrittsdenken) nötigten die Theologie hier zu wichtigen Modifikationen und Korrekturen, die besonders ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit berührten; die wichtigsten Positionen der Diskussion verbinden sich dabei mit den Namen A. Ritschel, A. v. Harnack, E. Troeltsch, M. Kähler und F. C. Overbeck. Mit den „Entscheidungen" (185–238), zu denen sich die Theologie in den Jahren zwischen den Weltkriegen genötigt sah, endet M.s darstellend-erzählender Teil des Buches, der hier besonders um die Barmer Theologische Erklärung von 1934 und die dialektische Theologie K. Barths kreist. Der Anhang bietet eine bebilderte ‚Ahnengalerie' von 500 Theologen des 19./20. Jh. mit ihren biographischen Daten und der Angabe ihrer wichtigsten Veröffentlichungen, sowie eine graphische Übersicht der besprochenen wissenschaftlichen Zeitschriften und ihrer Mitarbeiter.

M. hat eine kenntnisreiche, sprachlich-stilistisch gut verständliche Problemgeschichte der evang. Theologie mit ihren geistigen Entwicklungslinien und Zusammenhängen vorgelegt, die angesichts der ausgebreiteten Materialfülle großen Respekt verdient. Allerdings sind entgegen der ursprünglichen Intention die Hinweise auf die Verklammerung der Theologie mit den jeweiligen sozialgeschichtlichen und kirchenpolitischen Konstellationen mitunter relativ knapp ausgefallen. Dennoch darf man die Gesamtkonzeption des Buches, die nur in ihrem Grundriß vorgestellt werden konnte, als durchaus gelungen bezeichnen. Hier ist ein instruktives Studienbuch entstanden. H.-J. Höhn

Lindt, Andreas, *Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch* (Christentum und Gesellschaft 13). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1981. VII/264 S.

Der Autor behandelt die Herausforderung der christlichen Kirchen durch die verschiedenen Totalitarismen (russischer Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus) im Zeitraum von 1917 bis 1945 und die durch diesen Prozeß ausgelösten Bewußtseinsveränderungen. Eigene Archivstudien unternahm er in den Archiven des Genfer Ökumenischen Rates, der EKD und der evangelischen Kirche der Union in Berlin; im übrigen ist ihm eine optimale Verarbeitung der Literatur zu bescheinigen. Wer sich künftig überblickshaft über das Verhalten sowohl der katholischen wie der evangelischen Kirche gegenüber den totalitären Systemen informieren will, wird mit Gewinn zu dieser Darstellung greifen. Die zeitliche Eingrenzung und damit die Nicht-Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirchen zu den kommunistischen Systemen nach 1945 ist wohl gerechtfertigt. Der genannte Zeitraum bildet historisch als spezifische Krise überkommener Traditionen und nicht zuletzt als Krise der parlamentarischen Demokratie eine Einheit. Das Gleiche gilt für den inneren Bewußtseinsprozeß der christlichen Kirchen, dessen Fazit auf S. 251 ff. gezogen wird. Die Bewußtwerdung des Neuen und Bedrohlichen, das mit den totalitären Systemen gegeben war, brauchte ihre Zeit. Was zunächst mehr als Selbstbehauptung der christlich-kirchlichen Tradition

begonnen hatte, wandelte sich durch die Konfrontation mit dem Totalitarismus zu einem neuen Bewußtsein von menschlichen Grundrechten, einem positiveren Verhältnis zur Demokratie und Liberalismus, aber auch zur ökumenischen Bewegung. – Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, daß die Weimarer Zeit keineswegs ausgeklammert wird, da das Verhalten der Kirchen in der NS-Zeit ohne sie nicht sinnvoll dargestellt werden kann.

Was die katholische Kirche betrifft, so läßt der Autor auch bei umstrittenen Aspekten (z. B. Verhältnis von Konkordat und Entscheidungen in Zentrum und Episkopat Anfang 1933) offene Fragen stehen; die Ausführungen zeichnen sich durch Ausgewogenheit und Bemühen, der Komplexität der Situationen gerecht zu werden, aus. Nur an einigen Punkten sind Korrekturen nötig. – Zu dem durch relatives Arrangement und zugleich bleibenden Konflikt gekennzeichneten Verhältnis zwischen katholischer Kirche (bzw. Papsttum) und Faschismus bemerkt der Autor: „Die päpstliche Kirche – so wie Pius XI. sie verstand und vertrat – konnte ... dem Totalitätsanspruch des faschistischen Staates nicht als Fürsprecherin der Freiheit, sondern nur als Mandantin eines anderen totalen Machtanspruchs gegenübertreten" (60). Diskutieren müßte man hier einmal über den Totalitarismus-Begriff. Wenn der Autor an die eigene „totalitäre" Vergangenheit der christlichen Kirchen (Glaubenszwang, Ketzerprozesse, Bücherverbote etc.) erinnert und schreibt, daß die Geschichte des Christentums „auf weite Strekken unheimlich totalitär" sei (15), dann entspricht dies zwar einer weitverbreiteten Sprachregelung. Aber es muß gefragt werden, ob hier nicht „Totalitarismus" (ähnlich wie vielfach der „Faschismus"-Begriff vieler Linker) aufhört, ein historisches Konkretum zu bezeichnen und stattdessen zu einer zeitlosen moralischen Kategorie wird. Im allgemeinen bezeichnet Totalitarismus in der historischen Forschung einen Komplex verschiedener Elemente, die alle zusammenkommen müssen und in dieser Einheit erst im modernen Staat möglich sind (vgl. C. J. Friedrich, Totalitäre Diktatur, 19; Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte IV, 366). Nicht jedes System, das nichtpluralistisch ist, ist darum schon als „totalitär" zu bezeichnen. Abgesehen jedoch von der terminologischen Frage, ist dem hier Gemeinten nicht jede Berechtigung abzusprechen. Aber auch hier ist zu modifizieren. So wird der Autor sicher „Quadragesimo anno" nicht gerecht, wenn er die Enzyklika auf die Formel zu bringen sucht, daß hier dem Absolutheitsanspruch des Staates die Autorität der Kirche entgegengesetzt werde (70 f.). Hier berücksichtigt er vor allem zu wenig das anti-totalitäre Moment des auch von ihm kurz zuvor erwähnten Subsidiaritätsprinzips. – Bei dem Hinweis auf die Stellung der deutschen Katholiken zum Kaiserreich (95 ff.) wäre zu ergänzen, daß der vielzitierte „Untermieter"-Status nur die eine Seite der Wirklichkeit darstellt, anderseits die Linie der nationalen Integration doch stärker war als man vielfach angenommen hat (vgl. dazu R. Morsey: Historisches Jahrbuch 90 (1970), 31–64). Die Annäherung des Zentrums an die alten staatstragenden Parteien des Kaiserreiches ist auch nicht erst, wie der Autor auf S. 97 f. nahezulegen scheint, zwischen 1910 und 1912 aus „antisozialistischer Solidarität" geschehen, sondern bereits in den 90er Jahren unter dem Zentrumsführer Ernst Lieber. Berücksichtigt man dies zu wenig, dann versteht man auch nicht die wahren Gründe der „Kapitulation" 1933. Nicht, wie der Autor (96) meint, die aus dem Kulturkampf stammende „Ghetto"-Tendenz, sondern die Tendenz zur nationalen Integration um jeden Preis und der Wille, eine neuerliche Kulturkampf-Isolierung um jeden Preis zu vermeiden, hat zur Schwächung der katholischen Resistenz gegenüber dem NS 1933 beigetragen.

Bei der Darstellung der katholischen Kirche im Dritten Reich vermißt man eine genügende Berücksichtigung der Haltung des Kirchenvolkes in seiner Breite, wozu ja heute durchaus schon eine Menge von Vorarbeiten und Quellenpublikationen vorliegt. Aus demselben Grund wäre ein Hinweis angebracht gewesen, daß die vielzitierte „Reichstheologie" berühmter Theologen nur für einen kleinen Kreis von Katholiken sprach und auch ihre Wirkung äußerst begrenzt war. – Was das Verhalten des Vatikans im Zweiten Weltkrieg betrifft (239 ff.), so ist anzuerkennen, daß hier, vor allem durch Rückgriff auf die „Actes et documents", gängige Klischees vermieden werden. Wenn freilich der Autor schreibt, daß „über die letzten Motive des päpstlichen Schweigens (gegenüber der Judenvernichtung, d. Rezensent) ... nur Vermutungen angestellt werden (können)" (242), dann ist zu bedenken, daß es hierüber immerhin ein internes Dokument des Staatssekretariats gibt (Actes et documents IX, Nr. 127). Aus ihm geht hervor, daß von sehr entscheidender Bedeutung ein vom Autor nicht erwähntes Motiv

war: daß nämlich ein spektakulärer Protest nicht nur die Juden nicht retten, dafür Kirche und Katholiken Vergeltungsmaßnahmen aussetzen, sondern auch die bis jetzt vor der Deportation bewahrten Juden in den kleineren Achsenstaaten gefährden würde. Es war hier, wie übrigens auch gegenüber den Polen, das Motiv des geringeren Übels, gerade auch gegenüber den Betroffenen selbst, welches das päpstliche „Schweigen" motivierte, und das der Autor zu wenig berücksichtigt. Das wirkliche Dilemma Pius' XII. im Zweiten Weltkrieg besteht in diesem Zwiespalt zwischen Deutlichkeit des prophetischen Zeugnisses und Wahrnehmung der konkreten Hilfsmöglichkeiten. Schon das Beispiel des Protestes der holländischen Bischöfe gegen die Judendeportationen (228) hatte gezeigt, daß das erstere das zweite gefährden konnte. Kl. Schatz S. J.

Schmidt, Heinrich und Margarethe, *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst.* Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik (Beck'sche Sonderausgaben). München: Beck 1981, 330 S.

Aus Einführungsvorträgen zur christlichen Kunst im Rahmen der Erwachsenenbildung ist das vorliegende Buch entstanden, das nicht (wie es der Haupttitel nahelegt) die Bildersprache christlicher Ikonographie überhaupt erschließen will, sondern lediglich die drei Themenkreise der Tier-, Engel- und Mariensymbolik schwerpunktmäßig erfaßt. – Ein 1. Tl. (13–123) schlägt den Bogen von der archetypischen Bedeutung religiöser Tierdarstellungen bis zu den sozialkritischen Tierfabeln des Äsop. Dazwischen werden bekanntere (z.B. Fisch, Taube, Schlange) und weniger bekannte (z.B. Greif, Kentaur, Pfau) Tiermotive nach Herkunft und geschichtlichem Wandel erklärt und in ihrer vielfältigen und durchaus gegensätzlichen Symbolik gedeutet. Einhorn, Pelikan, Löwe (Phönix) und Adler können so einerseits die Mysterien der Menschwerdung, Passion, Auferstehung und Himmelfahrt Christi versinnbilden, andererseits (Einhorn, Löwe) zu Bildern des wütend einstürmenden Satans werden. Daneben kann dann etwa das Horn des Wundertiers auch in einem sekularen Raum erscheinen, wo es als Aphrodisiakum begehrt, als Kostbarkeit von Päpsten verschenkt und als Heilmittel einem todkranken Luther gereicht wurde (52). – Ein 2. Tl. (125–192) versucht, in die christliche Engelvorstellung (Schöpfung, Sturz, Hierarchie) einzuführen und deren Wandel vom frühchristlichen Männerengel über den höfischen Ritter- und areopagitischen Priesterengel bis hin zu den gotischen Frauen- bzw. Mädchenengeln und den barocken Putten nachzuzeichnen. Im einzelnen werden sowohl die Darstellungen der Erzengel Michael, Gabriel, Raphael und des apokryphen Uriel als auch das Mischwesen der Cherubim und Seraphim und der vier Evangelistensymbole in ihren verschiedenen Bezugsfeldern interpretiert. Ein 3. Tl. (193–256) folgt den volkstümlich gewordenen Bildtypen der Mariendarstellungen bis ins späte Mittelalter mit viel Sinn für die typologischen Ausdeutungen des Alten Testaments. Unberücksichtigt bleibt dabei allerdings die wichtige Beziehung des Zwölfsternekranzes Mariens auf den Zoodiakus, was zur Symbolik der Tierdarstellungen hätte zurückführen und etwa die Deutung des apokalyptischen Lammes vertiefen können, dessen Identifizierung mit dem 1. Tierkreiszeichen des Widder (vgl. das Opfer Abrahams) auch ikonographisch belegt ist. – Ein Register mit Glossar (303–330) sowie 89 Abbildungen vervollständigen das Nachschlagewerk zu einer brauchbaren und empfehlenswerten Einführung in die nicht ungestraft ‚vergessene' innere Welt der Bilder. K. W. Hälbig S.J.

Deichmann, Friedrich Wilhelm, *Corpus der Kapitelle der Kirche von San Marco zu Venedig.* Unter Mitarbeit v. *Joachim Kramer* u. *Urs Peschlow.* Hrsg. v. *Friedrich Wilhelm Deichmann* (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlicher Archäologie XII). Wiesbaden: Franz Steiner 1981. 153 S. 5 Fig. 1 Tab. 8 Pläne. 49 Tafeln.

Wer kennt sie nicht, die Kirche S. Marco? Die im 9. Jh. begonnene und seit 1073 neu errichtete Palastkapelle des Dogen von Venedig! Es handelt sich also nicht um eine Bischofskirche (das ist sie erst seit 1807), sondern um ein Staatsheiligtum. Der unbefangene Besucher steht gleichzeitig beeindruckt und mehr oder weniger ratlos vor dieser

so stark byzantinisch beeinflußten Architektur mit ihrer Fülle von Mosaiken, Reliefs, Säulen und Kapitellen, ihrem reichen Schatz an Bildern und liturgischen Geräten. Das genau durchdachte Programm der Mosaike, die die Vorhalle, die Wände, die Decken und Kuppeln der Kirche überziehen, ist dem Besucher durch die Forschung erschlossen worden. – Bei den ca. 700 Kapitellen bzw. Säulen, die S. Marco außen und innen schmücken, hat man den Eindruck, daß sie mehr oder weniger zufällig an ihren Platz gekommen sind – einzig mit dem Ziel, die Kirche noch prunkvoller auszugestalten. 1953 begann man mit der wissenschaftlichen Aufnahme aller Kapitelle und Säulen von S. Marco. Angesichts der Fülle des Materials und der großen Schwierigkeiten der Einordnung ein sehr mutiger Entschluß! Das Ergebnis der Mühen liegt in diesem Band vor und man kann den Autoren und dem Verlag nur dankbar sein. Die einleitenden Kap. über die Herkunft der Kapitelle (Kramer), ihre Restaurierungen im Mittelalter (Deichmann) und das System der Anordnung der Kapitelle und Schäfte (Deichmann) fassen das Ergebnis der Forschungen in auch für den Laien verständlicher Sprache auf nur 26 Seiten in angenehm knapper Form zusammen. – Das wichtigste Ergebnis: Nicht nur für die Mosaike, auch für die Ausschmückung von S. Marco mit Kapitellen und Säulen hat offensichtlich ein ausgewogener und bis ins Detail gehender Gesamtentwurf vorgelegen. Ziel dieses Gesamtentwurfes war es, ein Werk zu schaffen, „das Alles in Ost und West übertreffen sollte, als Denkmal des Triumphes der Serenissima über das oströmische Reich" (S. 11). Dieses Ziel wurde erreicht einmal dadurch, daß man bei der Säulen-Dekoration bewußt auf die Spätantike zurückgriff und sie mit den Formen der Spätromanik bzw. Frühgotik verband. Zum anderen steigerte man die Wirkung der Architektur nicht nur durch die Fülle der verwendeten Kapitelle und Säulen, sondern auch durch deren Kostbarkeit, wobei die kostbarsten Materialien auch im Zentrum von S. Marco Verwendung fanden. Wie genau der Plan war, läßt sich darüber hinaus auch daran ablesen, daß man offensichtlich sehr planmäßig bei der Suche nach Kapitellen und Säulen vorging und, wenn nicht genügend passende zu beschaffen waren, man Kopien herstellen ließ. – Den größten Teil des Buches nimmt der hervorragende Katalog aller Kapitelle ein. Die Schwierigkeit der Einordnung wird deutlich, wenn man sich klar macht, daß einige in antiker und spätantiker Zeit, andere in byzantinischer Zeit entstanden (ca. 300) und daß viele von ihnen im Mittelalter überarbeitet wurden. Dem Band beigegeben sind schließlich eine „Systematische Übersicht der Kapitelle nach Typen und Entstehungszeit", sehr übersichtliche Pläne, aus denen sich der genaue Standort der Kapitelle ablesen läßt; weitere Pläne geben die Möglichkeit zu erfahren, wo welche Säulenschäfte aus welchem Material Aufstellung fanden. Ca. 280 Photos auf 49 Tafeln erlauben es dem Leser in einem reichen Überblick, die wichtigsten Kapitellformen kennenzulernen.

Mit diesem Buch wurde ein Standardwerk geschaffen, das eine wichtige Tür zum Verständnis mittelalterlicher Architektur öffnet. H. Nising S.J.

Strieder, Peter, *Dürer.* Mit Beiträgen von *Gisela Goldberg, Josepf Harnest, Matthias Mende.* Königstein /Ts.: Langewiesche Nachfolger Hans Köster 1981. 400 S. 153 farb. Abb. 304 schwarzw. Abb.

Die modernen Drucktechniken bescherten in den letzten Jahren auch eine Schwemme an „Kunstbänden", die oft genug diesen Namen nicht verdienen. So nimmt man mit etwas gemischten Gefühlen den hervorragend ausgestatteten, voluminösen Band über Dürer zu Hand. Schon der Name des Autors, langjähriger Direktor am Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg, läßt hoffen. Er zeichnete verantwortlich für mehrere Dürer-Ausstellungen, vor allem für die vielgerühmte aus Anlaß des 500. Geburtstages von Dürer 1971. Dem Konzept dieser Ausstellung folgt der Text, der als kleinere Monographie bereits 1976 in Italien erschien. – Dürer (1471–1528) darf als der bekannteste deutsche Künstler gelten. Gerade die Forschungen aus Anlaß des Jubiläums 1971 zeigten, welch nicht zu überschätzenden Einfluß seine Arbeit auf die Künstler nach ihm hatte. Dürer wurzelte mit seiner Kunst in der Gotik. Maler wie Schongauer, van Eyk und R. van der Weyden, prägten ihn. Eine völlig neue Welt eröffnete sich ihm mit der Renaissance, die er während zweier ausgedehnter Reisen nach Italien kennenlernte. Vor allem durch seinen Freund Willibald Pirckheimer erschloß sich ihm die Welt

des Humanismus. Die Ideen der beginnenden Reformation beeinflußten ihn stark. – Intensiv beschäftigte er sich mit der Proportionslehre und der Perspektive. Dürer betonte als erster – zumindest für Deutschland –, daß die Natur als „Urgrund und Maß der Kunst anzusehen sei" (208). Seine schöpferische Kraft fand in ca. 80 Gemälden, etwa 350 Holzschnitten, ungefähr 100 Kupferstichen bzw. Radierungen, ca. 60 Aquarellen und mehr als 1000 Zeichnungen ihren Niederschlag. Ihm verdankt die Druckgraphik ihren entscheidenden Durchbruch. – St. beschreibt das Leben Dürers, seine Herkunft und Begegnungen in einem gut lesbaren, knappen Text, der auch neuere Forschungsergebnisse berücksichtigt. Das Werk Dürers wird in 457 Abbildungen überaus anschaulich. Besonders hervorzuheben: praktisch alle bekannten Gemälde Dürers wurden für diesen Band farbig reproduziert. – Einen Einblick in die überaus wichtigen theoretischen Arbeiten Dürers gewinnt man durch den Art. von *J. Harnest* über Dürer und die Perspektive. Einen interessanten Einblick in die Arbeitsweise Dürers gibt der Art. von *G. Goldberg* über den technischen Befund seiner „Vier Apostel", die er dem Rat der Stadt Nürnberg schenkte, damit sie den ‚weltlichen Regenten' Halt und Mahnung in den Wirren der Zeit seien. Als Abrundung der reichen und farbigen Welt, die dieses Buch vor den Augen des Lesers erstehen läßt, wird man gerne von *M. Mende* zusammengestellte Texte aus den Schriften Dürers bzw. aus Schriften über ihn lesen. – Die verschiedenen Register, vor allem das ausführliche ikonographische Verzeichnis der Abbildungen, erleichtern die gezielte Beschäftigung mit diesem erstaunlichen Künstler. H. Nising S.J.

Osten Sacken, Cornelia von der, *San Lorenzo el Real de El Escorial.* Studien zur Baugeschichte und Ikonologie (Studia Iconologica. Münchener Universitätsschriften 1). Mittenwald/München: Mäander 1979. 320 S. 13 Taf. m. Erläut.

1563 begann man aufgrund der Stiftung von Philipp II. von Spanien mit dem Bau des „Escorial". In der Stiftungsurkunde von 1565 widmet der König diesen Bau dem Hl. Laurentius und nennt die Zwecke, denen der Bau dienen soll: Als Zeichen des Dankes für erhaltene Wohltaten, zum Lob Gottes, der Erhaltung und Verbreitung des Glaubens durch Mönche vom Orden des Hl. Hieronymus, zur Fürbitte für den Stifter und seine Vor- bzw. Nachfahren, als Grabstätte für seinen Vater, Karl V., den Stifter und ihre Familien, als Kolleg und Seminar zur Priesterausbildung. Dazu hatte der Escorial als Königsschloß zu dienen. Offensichtlich sehr bewußt wurde als Bauplatz eine ca. 1050 m ü.d.M. gelegene Hochebene gewählt, die ca. 40 km von der neuen Hauptstadt Madrid (seit 1560) und fast genau im geographischen Mittelpunkt der iberischen Halbinsel liegt. 1584 war die auf streng rechteckigem Grundriß errichtete, 206 × 161 m große Anlage in ihren Grundzügen fertig. – Die gewaltige Größe des Escorial, hinter dessen strengen Fassaden ein überaus vielfältiges Geflecht von Funktionen in rationalster Weise angeordnet wurde, beschäftigte von Anfang an die Autoren. Die Kunsthistoriker prägten den Begriff vom „Escorialtyp" (und verwendeten ihn oft recht unkritisch). Schon vor der Errichtung des Escorial gab es Klöster, die gleichzeitig als Residenzen dienten, und die nicht mehr fertiggestellten Stifte Göttweig oder Klosterneuburg etwa waren auch Darstellung kaiserlicher Macht. Doch keine der vergleichbaren Architekturen vorher oder nachher vereinigt in sich ein so bis in Einzelheiten hinein durchdachtes Ineinander von Funktion und Symbol. – Das Inhaltsverzeichnis bereits zeigt, auf welch verschiedenen Wegen die Autorin vorangeht, diese zwar weithin bekannte, in ihrer Komplexität aber eher unbekannte Architektur begreifbar zu machen. „Der Escorial als Ort der Bewahrung und Verteidigung der vom Protestantismus angegriffenen katholischen Glaubensinhalte und Kultformen ... als Monument des Kampfes und des Sieges ... als Zentrum des Katholizismus und als universelle Forschungs- und Bildungsstätte ... als symbolischer Ausdruck des Machtanspruchs und des sakralen Herrscherbewußtseins ... als neues Templum Salomonis". Die Autorin bedient sich dabei nicht nur einer bis in Einzelheiten gehenden kunsthistorischen Betrachtung des Escorial, sondern geht auch auf die gerade in diesem Fall sehr aufschlußreichen literarischen Quellen zurück. Die in drei Anhängen beschriebenen Freskenzyklen geben zusammenhängend als ikonographische Programme einen weiteren Einblick in die große Rationalität dieses Baues. Im wahrsten Sinne des Wortes bildhaft wird der

Escorial in den Zeichnungen von Juan de Herreras, dem einen der beiden Architekten. Wer die Mühe nicht scheut, wird anhand der beigegebenen Legende der Zeichnungen vieles von dem nachvollziehen können, was die Verf. zuvor in leicht verständlicher Sprache darstellte. Einer der Schlüsselbauten der Renaissance wird mit dieser Arbeit zugänglich. H. Nising S.J.

Matile, Heinz, *Die Farbenlehre Philipp Otto Runges.* Ein Beitrag zur Geschichte der Künstlerfarbenlehre (Kunstwissenschaftliche Studientexte V). Mittenwald/München: Mäander 1979. 2. erw. Aufl. X/397 S. 2 Farbtaf. 17 Abb.

Philipp Otto Runge (1777–1810) gilt neben C. D. Friedrich (1774–1840) als der bedeutendste Maler der deutschen Romantik. Seine „Hülsenbeckschen Kinder" (Kunsthalle Hamburg) hängen als Reproduktionen bis heute in zahllosen Wohnungen. Die Literatur zu Runge als Maler und Zeichner ist fast unübersehbar. Daß er aber als größter deutscher Künstlertheoretiker seit Dürer gelten kann, wie Jörg Traeger in seinem Geleitwort zu diesem Buch feststellt, dürfte nur wenigen bekannt sein. – Romantik und „schöne Gefühle", „Geborgenheit", „heile Welt" – das sind Begriffe, die mehr als ein Jahrhundert zusammengehörten. Erst die intensive Auseinandersetzung mit der Kunst des 19. Jh.s in den letzten Jahrzehnten korrigierten dieses Bild grundlegend. Nicht zuletzt die dem 19. Jh. gewidmeten großen Ausstellungen der Hamburger Kunsthalle führten auch in der Öffentlichkeit zu einer Neubewertung der Romantik (Runge-Ausstellung 1977/78). – Hatte Runge sich zunächst als klassizistischer Maler versucht, so wandte er sich unter dem Einfluß von L. Tieck und der Schriften von J. Böhme bald vom akademischen Klassizismus ab und begann mit seinen Versuchen, eine neue naturreligiöse und sinnbildhafte Malerei zu entwickeln. Erst heute wird klar, wie intensiv sich Runge bei seiner Arbeit nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch mit dem Denken und der Kunst seiner Zeit auseinandersetzte. Zentrales Ergebnis dieser Überlegungen war die in seinem Todesjahr erschienene Schrift über die „Farbenkugel". Es wundert nicht, daß sich die Kunstgeschichte erst in jüngerer Zeit – mit der Abkehr von der lange allein gültigen stilkritischen Methode – auch mit den zahlreichen kunsttheoretischen Schriften auseinandersetzt, die seit dem 15. insbesondere aber seit dem 19. Jh. entstanden. Aus „vor Augen liegenden" Gründen spielt in den Überlegungen der Künstler dabei die Farbe eine herausragende Rolle. Es ist das große Verdienst des Autors, erstmalig die Farbenlehre Runges in ihrer ganzen Komplexität darzustellen. Er breitet vor dem Leser in sehr übersichtlicher Weise das reiche Material so aus, daß die Zusammenhänge und gegenseitigen Bedingungen deutlich werden. Historisch gesehen kommt dabei der Schilderung des von Runge und Goethe über ihre Farbtheorien gepflegten intensiven Meinungsaustausches besondere Bedeutung zu. – Fundiert ergänzt wird das Buch durch eine Darstellung der Entwicklung der Künstlerfarbenlehre seit der Antike bzw. die Einflüsse der Farbtheorie Runges auf die Künstler des 19. und 20. Jh.s. Gerade dieser letzte Teil erweist sich für das Verständnis der Kunst des 20. Jh.s als fruchtbar, denn Künstler wie z. B. J. Itten, P. Klee und A. Jorn setzten sich mit ihr auseinander. H. Nising S.J.

4. Systematische Theologie. Ökumene

Christusbegegnung in den Sakramenten. Hrsg. *Hubert Luthe.* Kevelaer: Butzon & Bercker 1981. 696 S.

Die Hochkonjunktur christologischer Veröffentlichungen in den 70er Jahren scheint allmählich abgelöst zu werden durch eine wahre Flut einschlägiger Arbeiten zur Theologie der Sakramente. Darunter verdient das hier vorzustellende Werk aus verschiedenen Gründen besondere Beachtung. – Der Hrsg. hat sich mit diesem Opus nämlich eine ebenso programmatische wie problematische Aufgabe gestellt. Vor allem war es ihm darum zu tun, den Priestern und allen im Sakramentenunterricht Tätigen „ein erschwingliches Werk von möglichst bemessenem Umfang (an die Hand zu geben), das

unterschiedlichen Bedingungen genügt. Es sollte die Lehre der Kirche im wesentlichen enthalten, ohne Sondermeinungen oder ungesicherte Thesen vorzutragen. Es sollte eine Einführung sein, die sich an Leser ohne theologische Vorbildung wendet. Es sollte eine Zusammenschau bieten, die den Ort der Sakramente im Heilswerk Jesu Christi erkennbar macht. Es sollte nicht nur sachliche Kenntnis vermitteln, sondern auch zum sakramentalen Leben hinführen" (7). Um all diese Ziele zu erfüllen, haben sich die Vf. der einzelnen Beiträge in geradezu erschöpfender und abundanter Weise den verschiedenen Fragen der Sakramente überhaupt, der Einzelsakramente sowie der Sakramentalien zugewendet. Offenbar sollte Vollständigkeit erreicht werden und möglichst kein noch so gering erscheinender Aspekt traditioneller Sakramentenlehre außer acht gelassen werden. Das hat ein Werk von keineswegs geringem Umfang entstehen lassen, dessen Lektüre bereits von einem Theologen erheblichen Zeitaufwand sowie Durchhaltevermögen verlangt. – Allein 200 Seiten sind verschiedenen Aspekten der sog. „allgemeinen Sakramententheologie" gewidmet. *L. Scheffczyk* setzt ein mit einer christologischen und ekklesiologischen Grundlegung, die Jesus Christus als Ursakrament der Erlösung und die Kirche als das Ganzsakrament Jesu Christi beschreibt (9–120). Um den Bogen zur Darstellung der Einzelsakramente zu schlagen, zeigt *P. Kuhn* zunächst deren siebenfältige Einheit auf (121–199), wobei die Fülle der Einzelaspekte den Durchblick gelegentlich erschwert. Zudem wird hier nun (in nochmaliger Überbietung der vorausgehenden christologisch-ekklesiologischen Grundlegung) die Eucharistie als „Zentralsakrament" vorgestellt, das alle weiteren Sakramente aus sich entläßt (133 u. ö.). Die nachfolgenden Einzeldarstellungen lassen die Verbindung zu diesen Grundlegungen leider weitgehend vermissen und sind stattdessen ganz auf die einzelnen Sakramente zugeschnitten. Dabei fällt insgesamt die Bemühung um eine möglichst umfassende Darbietung der biblischen wie kirchenamtlichen Lehre auf, wogegen anthropologische Hinführungen eher zurücktreten. Wenig geschickt war es, zwei verschiedenen Autoren die Behandlung von Taufe *(St. Horn,* 201–244) und Firmung *(V. Twomey,* 245–288) zu übertragen. So akzeptabel beide Darstellungen auch sein mögen – die innere Zusammengehörigkeit dieser beiden Initiationssakramente kommt darin nur undeutlich zum Ausdruck. *J.-H. Nicolas* hat in seiner Beschreibung des Sakramentes der Eucharistie (289–364) allein der „Lehre" seine Aufmerksamkeit geschenkt, während der konkrete Vollzug eher als nachfolgender und nachgeordneter Ort einer Praxis aus solcher Lehre verstanden wird. Die Abschnitte über Bußsakrament und Krankensalbung hat *A. Ziegenaus* verfaßt (365–480); neben einer reichen dogmengeschichtlichen Akzentuierung hat er dabei Aspekte einer Theologie der Sünde bzw. einer Theologie der Krankheit einbezogen. Zu einem kleinen Traktat über das kirchliche Amt insgesamt ist *J.-J. Jaschkes* Darstellung des Sakraments der Weihe geraten (481–532); dabei fehlen weder deutliche Abgrenzungen gegenüber dem Priestertum der Frau noch ein eigener Abschnitt über den priesterlichen Zölibat. Ähnlich umfassend sind die Ausführungen von *J.-H. Nicolas* über das Sakrament der Ehe (533–595); er informiert in diesem Zusammenhang sogar in aller Breite über kirchenrechtliche Grundgegebenheiten wie Ehehindernisse u. ä. Den Abschluß bildet ein geradezu penibel gearbeiteter Beitrag von *K. Bommes* über die Sakramentalien (597–671); u. a. bemüht sie sich darin um eine Revitalisierung der „Beschwörungen" (Exorzismen) in deutlicher Kritik an der in diesem Punkt besonders einschneidend erneuerten Liturgie (629–635).

Sicherlich wird man den einzelnen Vf.n großen Respekt zollen für ihre durchweg solide (wenn auch meist glanzlos) gearbeiteten Beiträge. Dennoch läßt dieser Band eine Gesamttendenz erkennen, die grundsätzliche Kritik herausfordert. Schon die dezidierte Literaturauswahl überrascht; offenbar hat man hier „neuere", jedoch durchaus als rechtgläubig geltende Theologen bewußt ausgeschaltet. Stattdessen wird mit penetranter Regelmäßigkeit auf die – gewiß umfassende, jedoch mittlerweile längst überholte – „Katholische Dogmatik" von M. Schmaus verwiesen; auch die von J. Auer und J. Ratzinger herausgegebene „Kleine Katholische Dogmatik" zählt hierher, zuweilen sogar Scheebens „Mysterien des Christentums". Die Sorge, es möge einer der Leser dieses Buches zu einem Werk der neueren Sakramententheologie greifen, in dem die Akzente anders gesetzt oder aber neuere Diskussionen eher präsent sind, ist unübersehbar. Das gilt auch für viele, manchmal peinlich wirkende Seitenhiebe auf bestimmte Strömungen innerhalb der neueren Theologie wie der nachkonziliaren Kirche überhaupt. Souverän übergangen werden denn auch wesentliche und mittlerweile gesicherte Erkenntnisse der jüngeren Exegese, die keine Darstellung der Sakramententheologie heute mehr au-

ßer acht lassen darf. So überrascht – um ein Beispiel zu nennen – die Unbefangenheit, mit der P. Kuhn eine ausdrückliche Einsetzung der Eucharistie durch den problematischen Wiederholungsbefehl beim Abendmahl bzw. eine Begründung von Taufe und Sündenvergebung im ausdrücklichen Wort des Auferstandenen anführt. Hier hat sich selbst die „Gemeinsame Synode" theologisch informierter gezeigt, indem sie von einer „Begründung" der Sakramente in Jesus Christus, nicht aber von einer ausdrücklichen „Einsetzung" sprach. Diese für das gesamte Unterfangen symptomatischen Ausstellungen führen zu der eigentlich wichtigen Frage, auf die das programmatische Geleitwort des Hrsg.s verweist. Offenbar war es ihm darum zu tun, die „Lehre der Kirche" in gleichsam chemisch reinem Zustand vorzustellen – nämlich „ohne Sondermeinungen oder ungesicherte Thesen". Dieses Programm ist bereits unter hermeneutischer Rücksicht äußerst bedenklich, verlangt es doch eine Objektivierung, die der Theologe selbst wieder nur in einer notwendig subjektiv geprägten Akzentuierung vornehmen kann. Genau dies ist im vorliegenden Band erfolgt, jedoch einseitig zugunsten einer sehr traditionellen Einengung des Sakramentenverständnisses. Noch in einer anderen Hinsicht aber bedarf diese Programmatik einer Korrektur. Gerade im Bereich der Sakramententheologie wird man sich nämlich nicht nur an der „Lehre" der Kirche, sondern an der konkreten liturgisch-sakramentalen Praxis orientieren dürfen und müssen, um den Glauben der Kirche tatsächlich zu erfassen. Diese Praxis aber hat sich im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform z. T. einschneidend verändert, was z. B. erhebliche Konsequenzen für die verengte Konzeption Spender-Empfänger, für die konkrete Kirchlichkeit (Feiergestalt) der Sakramente und das darin vollzogene Symbolverständnis nach sich zieht. Zu einem genuinen Verständnis dieser erneuerten Riten der Sakramente auf dem Hintergrund und in Übereinstimmung mit biblischen und traditionellen Aussagen aber sollte eine heutige Sakramententheologie hinführen und *hier* die „Lehre der Kirche" in wesentlich praktischer Gestalt suchen und finden. Dies nicht getan, ja nicht einmal annähernd versucht zu haben, bleibt die Hauptkritik an der Grundausrichtung dieses Bandes wie der meisten Beiträge. A. Schilson

Ambaum, Jan, *Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten* (Pustets theologische Bibliothek). Regensburg: Pustet 1980. 349 S.

Wer die vorwiegend christologisch ausgerichteten Publikationen des holländischen Theologen Edward Schillebeeckx in den letzten Jahren betrachtet, der mag leicht vergessen, daß seine bedeutsamsten Arbeiten aus der frühen Zeit im Bereich der Sakramentheologie angesiedelt sind. Daran erinnert mit großem Nachdruck die vorliegende Studie, die 1977 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen wurde.

A. will in seinen Ausführungen „der Diskussion um Schillebeeckx' Sakramententheologie durch einen Rückgriff auf die Originaltexte dienen" (22). Dabei nimmt er vor allem ausführlich Bezug auf das umfangreiche Frühwerk „De sacramentele heilseconomie" aus dem Jahre 1952, das im deutschen Sprachraum (wohl wegen einer fehlenden Übersetzung) kaum präsent ist. Von hier zeichnet A. nach einer sehr knappen Skizze zur theologiegeschichtlichen Situiertheit und systematischen Diskussion von Schx.' Ansatz (15–22) im 1. Kap. die Grundzüge seiner Sakramententheologie nach (23–89). So gelangt er zu einer plausiblen Interpretation des Gesamtgefüges von Schillebeeckx' Sakramentenverständnis, das sich durchweg als „eine Neubesinnung auf die Sakramentenlehre des Thomas" (41) darstellt. Dabei geht es um das problematische Verhältnis zweier Grundaspekte der einen sakramentalen Wirklichkeit. Der erste ist eher anthropologischer Art und verbindet die christlichen Sakramente mit den vielfältigen Zeichen und Symbolen innerhalb der Menschheit. Das Sakrament erscheint so als Symbolhandlung der Glaubensgemeinschaft Kirche, als „Zeichen einer Gemeinschaft, die in ihnen ihre geistige Überzeugung und ihren Glauben zum Ausdruck bringt" (222). Neben diese dem Menschen als solchem sowie einem sozialen Gefüge eignende Symbolaktivität, mittels derer sich geistige Wirklichkeit leibhaft-materiellen und damit zeichenhaften Ausdruck verschafft, tritt nun ein zweiter, eher theo-logischer Aspekt des Sakramentes. Demnach enthält es die „Dimension des Mysteriums, in dem Gott in den Sakramenten als Symbolaktivität für den Menschen Heil verwirklicht" (35). Insofern Sch. durchaus

den Akzent (auch) auf diese letztere Dimension legt, kann sein Sakramentenverständnis sogar als „Mysterientheologie" (299) bezeichnet werden. Wie aber gelangen nun beide Aspekte, von denen das anthropologische Schema den klaren Vorrang hat, zur Deckung? Deutlicher gefragt: Wie bringt Sch. die darin zutage tretende Akzentuierung des Sakramentes in Richtung von „Signifikation" und „Kausalität" zusammen? – Der Schlüssel hierfür liegt in einer wiederum an Thomas anknüpfenden Deutung des sog. „sakramentalen Charakters", denn „nur wenn die Kirche in ihrer Ganzheit und in ihr einzelne Personen ontologisch zum Kult der Gemeinschaft befugt und gesandt werden, kann sie in der Nachfolge Christi und in Anlehnung an ihn die sakramentale Symboltätigkeit so auffassen, daß in der Kirche Christus selbst handelt" (59) und damit die Gnadenwirksamkeit dieser sakramentalen Handlungen gewährleistet ist. Das Merkmal vermittelt bzw. bezeichnet also ekklesiale Identität und so zugleich Teilhabe am Priestertum Christi. Damit sind jene beiden Wirklichkeiten genannt, auf die hin die Sakramente auszulegen sind: die Kirche und – weil „die Kirche selbst keine systematisierungsfähige Größe bei Schillebeeckx ist" (174) – letztlich das Christusereignis selbst. – Bevor A. jedoch im 3. Kap. seiner Arbeit diese „christologische Konzentration" nachzeichnet (153–220), behandelt er zunächst in einem raschen Durchblick die einzelnen Sakramente bei Sch. (90–152). Diese Sichtung erscheint um so begrüßenswerter, als es an Arbeiten dazu fehlt, zumal „der uneinheitliche Kontext der Veröffentlichungen Schillebeeckx' zu den Einzelsakramenten ... eine systematisierende Darstellung erschwert" (150). Auch hier bleibt A. seinem Interpretationsraster treu und betont als Ergebnis dieses Durchgangs, daß Schillebeeckx weder die Symboltätigkeit der Kirche ganz ausschöpft noch der Wirksamkeit der Sakramente eine zentrale Rolle zubilligt. Vielmehr bleibt „das Merkmal ... der Angelpunkt seiner Sakramententheologie ... Das Merkmal und die ekklesialen Wirkungen der Sakramente können wir mit Christusbezogenheit der ‚Ekklesialität' der Sakramente umschreiben" (151).

Daß jedoch auch die Kirche zum Christusereignis hin „dezentralisiert" werden muß, zeigt sich im 3. Kap. sehr bald. Das Band zwischen Zeichen und Ursache, zwischen Symbolaktivität und Mysteriengehalt der Sakramente, zwischen Signifikation und Kausalität ist allein in der hypostatischen Union (192f. u. ö.) hinreichend begründet, obwohl „der Grund der Verbindung zwischen Zeichenhaftigkeit und Wirksamkeit in Christus kaum näher erläutert wird" (188). Damit aber ist die für die Sakramententheologie tragende Soteriologie auf die dafür bestimmende Christologie zu hinterfragen. Dieser Aufgabe entledigt sich der Vf. u. a. durch eine ausladende Darstellung der neueren christologischen Überlegungen von Sch. (196ff.). Darin sieht er allerdings keinen eigentlichen Bruch gegenüber dem früheren Denken; eher möchte er „von einer Änderung der Methodik und des Begründungsvorgangs" (218) sprechen, die diese zweite christologische Epoche Sch.x' von der ersten unterscheidet. „Während ... in der ersten Zeit die Messianität der Höhepunkt der Gottessohnschaft Jesu zu sein scheint, läuft die spätere Christologie auf eine Interpretation der Gottessohnschaft Jesu hinaus" (218). Auf dem Prüfstand aber stehen beide Modelle letztlich innerhalb der Sakramententheologie: Bei dem ersten zeigt sich erst hier, wie die Heilstaten Jesu auf uns hin vermittelt werden können; bei dem zweiten setzt die sakramentale Praxis „schon die Personidentifizierung Jesu mit dem eschatologischen Heilsbringer, Messias oder Sohn Gottes voraus" (220), so „daß das neue christologische Konzept, das Schillebeeckx vorlegt, eigentlich nach einer neuen Begründung und Interpretation der Sakramententheologie verlangt" (309). – A.s Studie füllt eine merkliche Lücke in der Nachzeichnung der neueren katholischen Sakramententheologie. Mit viel Einfühlungsvermögen und einer soliden Kenntnis der Originaltexte hat er das Grundraster von Sch.x' Sakramentenverständnis und dessen Ausgestaltung in der Deutung der Einzelsakramente vorgestellt sowie die ekklesiologischen und christologischen Implikationen aufgezeigt. Leider hat er weitgehend darauf verzichtet, die theologiegeschichtliche Situiertheit von Sch.x' Ansatz (z. B. Mysterientheologie, Liturgische Bewegung) eindringlicher darzustellen; lediglich ein (allerdings zu knapper und wenig durchsichtiger) Exkurs über D.de Petters Philosophie bzw. Anthropologie (72–89), die im deutschen Sprachraum kaum präsent ist, Sch.x' Denken jedoch nachhaltig geprägt hat, erhellt wichtige Hintergründe. – Obwohl die manchmal überbordenden, leider dem Text nachgestellten Anmerkungen zeigen, daß A. auch die neuere Literatur zur Sakramententheologie kennt, hat er sich Hinweise auf offensichtliche Parallelen und Weiterführungen von Sch.' Gedanken weitgehend versagt. Gerade dadurch aber wäre mancher Aspekt wohl

deutlicher in den Vordergrund gerückt oder hätte eine andere Gewichtung erfahren. Die oft zögerliche und einer echten Weiterführung des hier präsentierten Sakramentenverständnisses wenig förderliche Kritik hätte zudem durch eine solche Einbeziehung des gegenwärtigen Diskussionsstandes an systematischer Kraft und Wegweisung nur gewinnen können. So wertvoll eine rein immanente Präsentation von Schx.' Sakramententheologie auch sein mag – ihre bleibende, ja überraschende Aktualität hätte wohl eine deutlichere Akzentuierung erfahren müssen. A. Schilson

Barth, Hans-Martin, *Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets.* München: Kaiser 1981. 260 S.

Angesichts einer verbreiteten „fundamentalen Unklarheit" und des „Gefühls der intellektuellen Unredlichkeit" in bezug auf das Bittgebet sucht der Verfasser nach „einem weiterführenden, die Praxis entlastenden und befruchtenden Denkvorschlag zur Problematik des Gebets" (15). Er schreibt zum einen „für sich selbst", zum anderen „für die Betenden und für die Denkenden" in der Hoffnung, dies möge bei manchem Leser in eins fallen (17f.). Ihm liegt daran, auch dem „sich nicht religiös, sondern rational verstehenden Zeitgenossen" verständlich zu sein (239).

In einem 1. Teil (19–72) werden die üblichen theologischen Begründungsmodelle für das Bittgebet rezensiert: Man versteht das Bittgebet entweder als von göttlicher Autorität gefordert bzw. ermöglicht, oder es wird als naive Bitte „um etwas" aufgefaßt oder als Bitte um Gott selbst oder auch als Veränderung des Beters und seiner Situation. Für jedes dieser vier Gebetsverständnisse wird vom Autor die biblische Begründung, der entsprechende Gottesbegriff und das jeweilige Verständnis von Erhörung vorgestellt und schließlich eine Einordnung in die Perspektive der Transaktionsanalyse geboten. In einem 2. Teil (73–103) werden die Einwände von seiten der Religionskritik vorgeführt und ihrerseits einer Kritik unterzogen. Diese beiden ersten Teile mit ihren graphischen Darstellungen und Übersichtstabellen erscheinen mir didaktisch gelungen und systematisch erhellend. Das S. 19 angeführte und dann kritisierte Gebet von Ignatius v. Loyola ist aus zweiter Hand in falscher Zusammenstellung und unrichtiger Übersetzung zitiert. – Im 3. (112–152) und 4. Teil (153–206) stellt B. seinen eigenen Ansatz vor: „Trinitarisch umgriffenes Beten" und dementsprechend „dreifaltiges Beten zum dreieinigen Gott". Der Trinitätslehre komme im folgenden Sinn eine für das Verständnis des Bittgebets hilfreiche und kritische Funktion zu: „Ein Bittgebet, das Gottes Geist als Adressaten und als ersehnte Gabe, ja als Impuls zu solchem Sehnen und Bitten ernstnimmt, kann sich unmöglich auf den personalen Gottesbegriff, symbolisiert im Bild des allmächtigen Vaters, festschreiben lassen (44)." Das trinitarische Denken bewahre vielmehr davor, Gott „auf die einfachen Nenner von ‚Sein' oder ‚Nichtsein', von ‚Personalität' oder ‚Apersonalität'" zu bringen (116). Die Trinitätslehre wolle nicht sagen, wie Gott in sich ist, sondern wie er sich sehen lasse. Im Gebet stünden sich nicht einfach Gott und der Mensch dialogisch gegenüber, sondern der Angeredete spreche im Anredenden selber. Das Gebet werde also zum Medium eines „göttlichen Selbstgesprächs" (118). „Gott ‚ist' nicht der Vater, sondern Gott ‚geschieht', ‚verwirklicht sich' (all solche Aussagen müssen korrekterweise in Anführungsstriche gesetzt werden) darin, daß Menschen ihn als ‚Vater' gelten lassen, ihn als ‚Vater' in Anspruch nehmen." „Darum ist es, solange das Bild vom ‚Vater' verständlich und hilfreich bleibt, sinnvoll und legitim, Gott als ‚Vater' anzurufen . . ." (ebd.) Es handelt sich nach dem Vf. bei der Trinitätslehre um einen „Denkversuch des Glaubenden und Betenden" (174), um anstatt von Gott selbst von dessen Beziehung zu ihm und zur Welt zu reden; denn darin geschehe „Gottes Selbstverwirklichung" (177). Allerdings entziehe sich der Glaube an den dreieinigen Gott zugleich „letztlich jeglichem gedanklichen Zugriff" (116). Es werde eine Grenze markiert, „an der unser Denken scheitern muß und sich seines Scheiterns getrösten darf" (160). Das Verlangen nach genauerer, sorgfältigerer Auskunft wird abwertend abgewehrt: „Es ist weder möglich noch auch nötig, einen theologischen Steckbrief über ihn (den dreieinigen Gott) zu erstellen." (ebd.) – Christliches Beten heißt in der Tat, in das Gespräch des Vaters mit dem Sohn im Heiligen Geist aufgenommen zu werden. Unser Gebet erreicht Gott nur deshalb, weil er darin die Stimme seines eigenen Sohnes hört. Denn keine bloß geschöpfliche Qualität könnte

ausreichen, um Zugang zu Gott und Gemeinschaft mit ihm zu begründen. Doch erscheint dieser Hintergrund der Trinitätslehre im vorliegenden Buch nicht deutlich erfaßt. Deshalb bleibt die Trinitätslehre des Autors nach meinem Eindruck mehr oder minder modalistisch, und das Gebet läßt sich auch unabhängig davon plausibel machen: „Wenn die Geste des Bittens schon der außermenschlichen Kreatur eingestiftet ist, wenn Hilferuf und Schrei nach einem Du zum Menschsein des Menschen gehören, warum sollte sich die darin artikulierte Bitte nicht verdichten zur konkreten Utopie und zur Sehnsucht nach umfassendem Trost und unüberbietbarer Erfüllung?" (113 f.) Wo der Gedanke einer Nichtbegründbarkeit der Gemeinschaft mit Gott von Welt her einmal ahnungsweise auftaucht, wird er moralisierend verharmlost: Der Mensch „wird sich mehr und mehr darüber klar, daß es keine Selbstverständlichkeit ist, sich dem Grund und Ziel seines Daseins hoffend zuwenden zu dürfen, da der Mensch doch permanent darauf aus ist, sich aus sich selbst zu begründen und sein Ziel sowohl selbst festzulegen wie auch in eigener Anstrengung zu erreichen. Gerade damit löst er sich von dem Grund, der allein ihn tragen könnte, verwechselt kleine selbstgewählte Ziele des Alltags mit dem großen Ziel seines Lebens; deswegen nennt ihn die biblische Tradition ‚Sünder'." (171 f.). P. Knauer S.J.

Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung. Hrsg. *Raymond E. Brown, Karl P. Donfried* u. a. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1981. 304 S.

1974 veröffentlichte eine lutherisch-katholische Gesprächsgruppe in den USA ein Dialogdokument über „Amt und universale Kirche". In ihm ging es um das Petrusamt in der Kirche. Im Zusammenhang mit den Gesprächen, die zu diesem Dokument führten, erarbeitete damals eine Gruppe von lutherischen und katholischen Neutestamentlern eine Studie „Peter in the New Testament", die von R. E. Brown, K. P. Donfried und J. Reumann herausgegeben wurde und 1973 erschien. Diese Studie wurde in viele Sprachen übersetzt, u. a. auch ins Deutsche: „Der Petrus der Bibel" (Stuttgart 1976). Sie fand starke Beachtung und wurde positiv beurteilt. Die Teilnehmer hatten ihrerseits so erfreuliche Erfahrungen bei ihrer gemeinsamen Arbeit gemacht, daß sie daraufhin den Entschluß faßten, noch einmal ein ähnliches Projekt, das ebenfalls von ökumenischer Bedeutung sein sollte, anzugehen. So kam es zur Erarbeitung der vorliegenden Studie „Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars". Sie wurde von denselben Hrsg.n und zusätzlich durch J. A. Fitzmyer 1978 veröffentlicht und liegt nun auch in deutscher Übersetzung vor. Die ursprünglich nur aus lutherischen und katholischen Theologen zusammengesetzte Gesprächsgruppe wurde um zwei Mitglieder der Episkopalkirche und zwei Mitglieder der reformierten Tradition erweitert, sodaß sie nun zwölf Mitglieder umfaßte. Das Erstaunliche des vorliegenden Buches liegt darin, daß es in einem differenzierten Prozeß, über den das 1. Kap. Rechenschaft gibt, von der ganzen Gruppe erstellt wurde und doch zu einem in sich geschlossenen, entschiedenen Werk „aus einem Guß" geworden ist. – Nachdem die Arbeitsgruppe im 2. Kap. ihre hermeneutischen Grundauffassungen angesichts der ja durchaus umstrittenen Frage, wie die Wahrheit über Maria aus den ntl. Schriften erhoben werden kann, dargelegt hat, beleuchtet sie nacheinander in 6 Kap.n die verschiedenen ntl. Schriften und Schriftengruppen und die in ihnen sich findenden Aussagen über Maria (3. Kap.: Die Geburt Jesu in den paulinischen Schriften; 4. Kap.: Maria im Markusevangelium; 5. Kap.: Maria im Matthäusevangelium; 6. Kap.: Maria im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte; 7. Kap.: Die Mutter Jesu im Johannesevangelium; 8. Kap.: Die Frau in der Johannes-Offenbarung 12). Bevor ein abschließendes Kap. die Erträge der Detailuntersuchungen noch einmal zusammenfassend vorstellt (10. Kap.), gibt das 9. Kap. Einblick in die erste nach-ntl. Zeit und ihr Sprechen über Maria („Maria in der Literatur des zweiten Jahrhunderts"). – Die Autoren haben die biblischen Texte, in denen von Maria die Rede ist, mit den Methoden der heutigen wissenschaftlichen Schriftauslegung untersucht. Daß auf diese Weise nicht das entfaltete Marienverständnis der späteren theologischen und liturgischen Tradition etwa orthodoxer oder römisch-katholischer Prägung hervortritt, ist nicht verwunderlich. Andererseits ist das Ergebnis der Untersuchungen auch nicht so inhaltsleer, wie man aus der Perspektive dieser Tradition mutmaßen und befürchten könnte.

Das Marienbild, das die verschiedenen ntl. Schriften und Schriftengruppen zeichnen, ist nicht einheitlich. Eine durchgehende Linie ist gleichwohl festzustellen: Marias gehorsamer Glaube dem Wort und Willen Gottes gegenüber. Die Historizität der virginitas ante partum (jungfräuliche Empfängnis Jesu) sowie der virginitas post partum (Geschwister Jesu) läßt sich von den ntl. Texten her weder sicher beweisen noch sicher bestreiten. – In ihrer Sorgfalt und Behutsamkeit ist die von den verschiedenen Theologen aus den USA erstellte Studie ein Musterbeispiel gemeinsamer theologischer Bemühung. Ihre Aussagen sind so tragfähig, daß man künftig im Rahmen mariologischer Reflexion an ihr kaum wird vorbeigehen können. W. Löser S.J.

Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Hrsg. *Heinrich Fries/Erwin Iserloh/Georg Kretschmar* u. a. Regensburg: Pustet 1979. 279 S.

Vorliegender Band vereinigt 7 Beiträge namhafter evangelischer und katholischer Ökumeniker zur Frage der katholischen „Anerkennung" der Confessio Augustana (entstanden auf einer gemeinsamen Tagung der Kath. Akademie in Bayern und der Evang. Akademie Tutzing vom 14.–16. 4. 78 in München) anläßlich der 450. Wiederkehr der Überreichung dieses Bekenntnisses der protestantischen Reichsstände an Kaiser Karl V. 1530. Die besondere Relevanz für die ökumenische Annäherung und den Willen zu einer Formulierung der Gemeinsamkeiten im Glauben erhält die CA durch ihre erklärte Intention, mit dem recht verstandenen katholischen Bekenntnis identisch zu sein, wobei nur Fragen der Disziplin und Kirchenordnung, also Fragen nicht-dogmatischen Ranges, zur Disposition stünden. – In einem einleitenden Überblick über „Vorgeschichte, Entstehung und Zielsetzung der Confessio Augustana" (9–29) bereitet *E. Iserloh* den historischen Hintergrund auf, wobei sich während der Verhandlungen des Reichstages ein möglicher Konsens über die Lehrartikel (CA 1–21) abzeichnete. Nur kirchliche Traditionen (CA 22–28), wie Kommunion unter einer Gestalt, Priesterzölibat, Beichte, Fasten und Ordensgelübde seien strittig, aber für die kirchliche Einheit nicht notwendig. Die Qualifizierung als bloß menschliche und z. T. mißbräuchliche Tradition nahm jedoch die katholische Seite nicht hin. Als Problem erwies sich auch, daß später kirchentrennende Lehrpunkte (Fegfeuer, Papsttum u. a.) übergangen wurden. Aufs Ganze bleibt nach Iserloh die CA für die Zukunft des Ökumenismus bedeutsam, weil sie in Abkehr von einem extremen Biblizismus der reformatorischen Frühzeit auf das altkirchliche Credo zurückgreift und sich um eine angemessene Restitution des Bischofsamtes müht, wenn auch die Grenzziehung zwischen dem Evangelium als Wort Gottes und den Menschensatzungen der Kirche strittig bleiben mußte (vgl. 18). Welcher Stellenwert der CA im evang. Raum in der Gegenwart zukommt, untersucht *G. Kretschmar:* „Die Bedeutung der Confessio Augustana als verbindliche Bekenntnisschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche" (31–77). Über den faktischen Geltungsanspruch hinaus geht es um das schwerwiegende Problem der Zuordnung der Alleinverbindlichkeit der Schrift, die sich in existentialer Wort-Glaube-Relation bewährt, und eines das Gewissen des einzelnen bindenden und normierenden kirchlichen Lehrbekenntnisses, was sich auch am Schicksal der Theologischen Erklärung von Barmen 1934 verfolgen läßt. Bei aller Betonung der Gestaltwerdung des Evangeliums im Bekenntnis und seiner bleibenden Relativität zur Schrift hin kann evang.-theol. Hermeneutik doch einem Bekenntnis vor seiner konkret sich erweisenden Konformität mit dem Evangelium nicht eine formale Autorität zuerkennen analog etwa der Entscheidung des katholischen Lehramtes.

Dennoch kann die CA als Bemühung um Ausdruck des gemeinsamen Glaubens mit der römischen Kirche katholischerseits anerkannt werden und somit Möglichkeiten freisetzen zu einem gemeinsamen Weg in die Zukunft, ohne der anachronistischen Illusion zu verfallen, man könne noch einmal zusammen an der Stelle des Flusses von 1530 einsteigen (vgl. 65). In dem umfangreichen Beitrag „Welche Probleme stehen einer ‚katholischen Anerkennung' der Confessio Augustana entgegen und wie lassen sie sich überwinden?" (79–144) geht *P. Manns* mit Ironie und Humor gegen eine verbreitete ökumenische Attitüde und wissenschaftliche Wichtigtuerei an, wenn unter dem Konformitätsdruck einer sensationslüsternen Publizistik wirkliche theologische Probleme überspielt werden, also die Wahrheitsfrage sich den Irrationalismen der „Progressiv-

Konservativ-Etiketten" sperrt (Stichworte: Jubilitis, Anerkennungsmanie, Null-Ökumene, Geschichtsklitterung). Manns weist neben den schon bei Iserloh genannten Punkten (Siebenzahl der Sakramente, Opfercharakter der Messe, Beichte, Papsttum und Bischofsamt iure divino) u. a. auf den dogmatisch schwerwiegenden förmlichen Widerspruch bei der Heiligenverehrung hin, insofern CA 21 eine Anrufung der Heiligen um ihre Hilfe und ihre interzessorische Funktion bezweifelt und von einer Beeinträchtigung des einzigen Mittleramtes spricht. Dieser Widerspruch sei keineswegs unter Verweis auf die Hierarchia veritatum zu beseitigen, allenfalls richtig einzuordnen (vgl. dazu den grundlegenden Beitrag v. P. Manns, Die Heiligenverehrung nach CA 21: Confessio Augustana und Confutatio, hrg. v. E. Iserloh = RST 118, Münster i. W. 1980, 596–640). Zu der erhellenden Untersuchung *H. Meyers*, „Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?" (145–175) ist anzumerken, daß der Hinweis zum historischen Episkopat (der zum bene nicht zum plene esse der Kirche gehöre) in dieser Form der theologischen Prinzipienlehre katholischen Denkens nicht entsprechen kann, trotz und gerade wegen der neuen Darstellung des Bischofsamtes auf dem II. Vatikan. Konzil, insofern der apostolischen Amtssukzession in Hinblick auf die Wahrung des Evangeliums eine unverfügbare Funktion zukommt. Auf das Thema der Apostolizität der Kirche, die durch die personale Sendung der Amtsträger (Bischof, Presbyter) von seiten des geschichtlichen und erhöhten Herrn die Identität der Urkirche mit der gegenwärtigen Kirche in Lehre und Leben verbürgt, geht im folgenden Beitrag *H. Schütte* in „Voraussetzungen und Konsequenzen einer Anerkennung der Confessio Augustana" (177–192) kurz und prägnant ein (vgl. 189). Umgekehrt fragt von evang. Seite her *W. Lohff* „Welche Folgen hätte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche für die evangelisch-lutherische Kirche?" (193–206). Lohff beschreibt das Dilemma als Vertrauenskrise. Katholisches Vertrauen in die apostolische Autorität des kirchlichen Lehramtes, das durch die historische Kontinuität unter der Gewißheit des Geistwirkens in der Kirche die Wahrheit des Evangeliums verbindlich verbürgt weiß, steht gegen das Irrewerden an dieser Autorität, als die Reformatoren die sich unmittelbar bezeugende Wahrheitsmacht des Evangeliums bei seinen autorisierten Verkündern nicht bestätigt fanden. Im Bekenntnis der CA, Ausdruck des katholischen Glaubens zu sein, liege der Anspruch an die evangelische Kirche, auf einen neuen gemeinsamen Weg zu gehen, der über die geschichtliche Bedingtheit der reformatorischen Kirchen als „Not-Kirchen" zu einer größeren „katholischen" Christenheit einführt.

Diesem Gedanken sind auch der folgende Beitrag *P.-W. Scheeles* „Die Confessio Augustana im Kontext katholischen Lebens und Lehrens" (207–239) wie die dem Sammelband beigegebenen „Abschlußplädoyers" verpflichtet: *H. Fries*, „Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses" (241–257) und *W. Pannenberg*, „Die Augsburger Konfession und die Einheit des Bekenntnisses"(259–279). – Insgesamt stellen sich die vorliegenden Arbeiten kritisch und engagiert dem ökumenischen Anliegen. Harmonisierende Simplifizierungen werden vermieden, der Leser erhält eine gediegene Information und Anregung zu weiterer Auseinandersetzung. Dem Ziel, das hinter einer „Anerkennung" der CA als Bekenntnis und Bezeugung gemeinsamen Glaubens steht, wurde auf sympathische Weise ein Dienst geleistet. G. L. Müller

Hardt, Michael, *Papsttum und Ökumene.* Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Beiträge zur ökumenischen Theologie 20). Paderborn: Schöningh 1981. 163 S.

Der päpstliche Primat, wie er im I. Vatikanischen Konzil definiert wurde, galt und gilt als die Einrichtung der katholischen Kirche, die wie wenige andere das Wesen dieser Kirche hervortreten läßt und gegen die sich der reformatorische Protest besonders heftig wendet. Umso dringlicher war es, daß das Papstamt in der ökumenischen Diskussion in den letzten Jahren ausdrücklich erörtert wurde. Dabei sind einige Akzente neu gesetzt worden, wie vor allem das in dem lutherisch-katholischen Dialog der USA erarbeitete Dokument „Amt und universale Kirche" (1974) sowie die katholisch-anglikanische „Venedig-Erklärung" zur „Autorität in der Kirche" (1976) erkennen lassen.

Die Tragweite der Schritte, die nun im theologischen Gespräch gesetzt werden konnten, zeigt sich, wenn man sie vor dem Hintergrund der diesbezüglichen Geschichte der letzten 100 Jahre wägt. Dies überblicksweise zu tun, ermöglicht das vorliegende Buch. – Der Vf. erinnert im 1. Kap. an das I. Vatikanische Konzil und seine Definition des päpstlichen Primats. Im 2. Kap. referiert er die eindeutig ablehnenden Stellungnahmen einiger prominenter evangelischer Theologen zu den Festlegungen des I. Vatikanums (K. Barth, K. G. Steck, P. Brunner, P. Althaus). Obwohl das II. Vatikanische Konzil den päpstlichen Primat zwar einerseits im Sinne des I. Vatikanums bestätigte, aber andererseits doch auch in ein neues Licht rückte, indem es ihn in die episkopal verfaßte Kirche rückband, erfolgte evangelischerseits zunächst keine greifbare Neuorientierung der Reaktion auf diese Institution. Es blieb bei Skepsis und Ablehnung. Das beweist der Vf. in seinem 3. Kap. durch die Wiedergabe der einschlägigen Äußerungen einer Reihe bekannter evangelischer Theologen (z. B. G. Maron, P. Meinhold, O. Cullmann, H. Dietzfelbinger, E. Schlink). Diese Tatsache war m. E. bislang nur wenig bekannt. Sie nun herausgestellt zu haben, gehört zu den Verdiensten des Vf.s. Eine neue Situation ist erst in den 70er Jahren ansatzweise entstanden. In bilateralen Gesprächen, die katholische Theologen mit lutherischen und anglikanischen Theologen auch über das Verständnis des Papstamtes führten, gerieten die Fronten in Bewegung. Katholischerseits war dieser Vorgang zum einen durch die konkrete Amtsführung Johannes' XXIII. und Pauls VI. und zum anderen durch die Anerkennung der Kirchlichkeit der nichtkatholischen christlichen Kirchen und Gemeinschaften ermöglicht worden. Die Stellungnahmen zu den schon oben genannten Dialogdokumenten, die von evangelischen Theologen vorliegen, sowie auch unabhängig davon abgegebene Erklärungen zur neuen Bedeutung des Papstamtes sprechen eine neue, offenere Sprache. Es wird vielfach anerkannt, daß der Papst auch für die evangelischen Kirchen eine die universale Einheit darstellende und fördernde Rolle spielen könnte. Freilich wird damit noch nicht akzeptiert, daß der Papst „iure divino" den Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche innehat. Die Informationen über die bilateralen Dialoge und über die zahlreichen Äußerungen evangelischer Theologen finden sich im 4. Kap. Die Darstellung und Bewertung, die der Vf. an seinem Anfang (92–96) den Pontifikaten Johannes' XXIII. und Pauls VI. zukommen läßt, sind bedauerlicherweise oberflächlich und pauschal geraten. In einem 5. und letzten Kap. beschreibt der Vf. die Möglichkeiten, die das Papstamt und die ganze katholische Kirche wahrnehmen könnten und sollten, um sich den Christen anderer Konfession annehmbarer darzustellen.

Im ganzen bietet das vorliegende Buch reiche Informationen und wertvolle Denkanstöße. Wer sich über die Bewegungen, die es im ökumenischen Raum bezüglich der Frage nach der Bedeutung des Papstamtes für die Kirche gibt, unterrichten möchte, sei auf diese Studie nachdrücklich hingewiesen. W. Löser S.J.

Theologischer Konsens und Kirchenspaltung. Hrsg. *Peter Lengsfeld, Heinz-Günther Stobbe.* Stuttgart/Berlin/Mainz: Kohlhammer 1981. 174 S.

Ein zentrales Merkmal der gegenwärtigen ökumenischen Situation scheint die Diastase zwischen weitgehender theologischer Übereinstimmung in Lehrfragen und der unzureichenden Umsetzung dieses Konsenses in der Praxis der getrennten Kirchen zu sein. Diesem Sachverhalt nachzugehen war Gegenstand der Jahrestagung der „Societas Oecumenica" (Europäische Gesellschaft für ökumenische Forschung), die vom 15.–19. September 1980 in Münster stattfand. Die deutschsprachigen Vorträge, die sich im engeren Sinn mit dem Tagungsthema „Theologischer Konsens und kirchliche Rezeption" beschäftigten, sollen mit dem vorliegenden Sammelband nun einem größeren Publikum vorgestellt werden.

P. Lengsfeld skizziert in seinen einleitenden Bemerkungen („Theologischer Konsens und Kirchenspaltung", 7–14) streiflichtartig die aktuelle ökumenische Situation im Lande der Reformation vor und nach der Deutschlandreise des Papstes. Einen instruktiven Kurzbericht über Entwicklung und Stand interkonfessioneller Dialoge legt *H. Meyer* vor („Wer ist sich mit wem worüber einig? Überblick über die Konsensustexte der letzten Jahre", 15–30). Neben einer Zusammenstellung der beteiligten Kirchen, der Themenliste der Dialoge (bes.: Autorität in der Kirche, Papstfrage, Amt, Eucharistie)

findet sich hier eine kurze Umschau zum Stand des bisher Erreichten, aber auch zu bestehenden Divergenzen. – Der philosophisch-hermeneutischen Grundlagenproblematik geht *H.-G. Stobbe* („Konsensfindung als hermeneutisches Problem", 31–61) in der Betrachtung einiger Formen menschlichen Verständigungsbemühens nach: Sprache und Wirklichkeit, Verstehen und Einverständnis, Konsens als Voraussetzung von Verstehen, Konsensfindung als Beziehungsproblem sind einige jener Stichworte, mit denen das hermeneutische Problemfeld ökumenischer Arbeit zu umreißen ist. – Diese Überlegungen werden theologisch vertieft in dem wichtigen Beitrag von *G. Sauter* („Konsens als Ziel und Voraussetzung theologischer Erkenntnis", 52–63). Nach Hinweisen auf die wissenschaftstheoretische Konstellation, die den Terminus ‚Konsensus' auch in der Theologie Mode werden ließ, führt S.s Distinktion vom Konsens als Ziel und Voraussetzung des Dialogs zu einer ersten (ekklesiologischen) Ortsbestimmung dieses Begriffs: Konsens ist der empirische Ort, „an dem der Grund der Gemeinschaft des Glaubens namhaft gemacht wird . . . Konsens im christlichen Verständnis des Wortes spricht das aus, was theologisch übereinstimmungswürdig ist" (54). Kriterium eines solchen Konsensus als Erkenntnis der Wahrheit in der Überlieferung des Glaubens, die mehr ist als der epigonale Nachvollzug einer Tradition, ist die Einstimmung in den Glauben und das Bekenntnis zum Handeln des Geistes in der Kirche. Konsens als ekklesialer Vollzug bringt den Grund und den Gehalt des Bekenntnisses zum Ausdruck und bewährt sich in verschiedenen Funktionen: in den Institutionen theologischer Wahrheitsfindung und in der Formulierung übereinstimmungswürdiger Glaubenserfahrungen. Im ökumenischen Gespräch wird der Konsens darum als „Übereinstimmungspraxis" (62) greifbar werden müssen, die auch den Schritt zur verbindlichen gemeinsamen Lehre wagt. – Ein Dokument, das nach mehr als 450 Jahren getrennt vollzogener Eucharistiefeier einen Konsens in Grundfragen des Eucharistieverständnisses konstatiert, wird von *J. Brosseder* kritisch sondiert („Anfragen an den lutherisch-katholischen Konsenstext ‚Das Herrenmahl'", 64–72). Seine Anmerkungen gelten der theologischen Terminologie, der exegetischen Präzision und einiger systematischer Aussagen (Wirkkraft und Weltbezug der Eucharistie, Transsubstantiation usw.) des Textes.

Ein stark persönlich eingefärbter ‚Werkstattbericht' über seine Mitarbeit in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des römischen Einheitsskretariates und des Weltrates der Kirchen in Genf liegt dem Referat von *M. Spindler* zugrunde („Gemeinsames Zeugnis als ökumenische Realität", 73–91). – *E. Lessing* vermittelt ein Kurzporträt über die Genese der Studie „Verbindliches Zeugnis der Kirche als ökumenische Aufgabe" („Bericht über die Arbeit einer Studiengruppe des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses", 92–96) und stellt deren Schwerpunkte vor: Die Lehre der Kirchen im Kontext ihres dogmatischen Lehrvollzuges und ihrer organisatorischen Strukturen – Die Universalität der christl. Botschaft – Möglichkeiten eines ökumenischen „Grundlehramtes" (95 f.). Den Rezeptionsgedanken aus katholischer Optik zu konzipieren, ist Thema des Beitrages von *M. Garijo* („Der Begriff ‚Rezeption' und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie", 97–109), der hierzu auf die Theologoumena des ‚Sobornost', der Konziliarität und des ‚Sensus Ecclesiae' zurückgreift. – Daß die kirchliche Rezeption eines theologischen Konsenses nicht nur eine Frage ökumenischer Aufgeschlossenheit an der kirchlichen Basis und der Aufnahmefähigkeit in den kirchlichen Strukturen ist, sondern auch des praktischen kirchenleitenden Handelns, weist *M. Seils* auf („Die Problematik der Rezeption aus der Sicht evangelischer Kirchenleitung", 110–114). – Anlage und Durchführung der empirischen Untersuchung „Ökumene am Ort" erläutert *A. Birmele* („Ökumene: Ist die Basis weiter? Bericht über das Studienprojekt ‚Ökumene am Ort' des Instituts für Ökumenische Forschung in Strasbourg", 115–125). Wichtige Themenkreise dieser Umfrage sind: Umfang des ökumenischen Engagements auf lokaler Ebene, die Rolle der Pastoren und Priester, Einheitsvorstellungen an der Basis und die Bedeutung der Lehrfragen neben anderen nicht-dogmatischen Faktoren. – Wie die Ökumene von einer geistgewirkten Grundeinstellung der Glaubenden inspiriert sein muß, ist die Leitfrage des Referates von *P. Lengsfeld* („Ökumenische Spiritualität als Voraussetzung der Rezeption", 126–134). Eine ökumenische Grundhaltung, die die Bereitschaft zum behutsamen „Identitätswandel" (127) einschließt, läßt sich bestimmen als die aus dem Glauben kommende Fähigkeit zur Umkehr, zum Loslassen der konfessionsspezifisch-gegensätzlichen Charakteristika und als Neu-Aneignen der gemeinsamen christlichen Identitätsmerkmale (128 ff.). – Abgerundet wird der Sammelband durch *H.-G. Stobbes* Zusammenfassung der Ergebnisse und Perspektiven der vor-

gestellten Tagung („Grabungsarbeiten auf dem Feld der Ökumene. Abschlußbericht zur Ersten Wissenschaftlichen Konsultation der ‚Societas Oecumenica'", 135–158).

Trotz einer relativ breiten Streuung der Einzelthemen ist es in nahezu allen Beiträgen gelungen, die notwendige Interdependenz von Konsensbildung und Rezeption zwischen den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens herauszustellen. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist diese Veröffentlichung geeignet, für die Realisierung einer gemeinsamen Identität der Konfessionen in Theorie und Praxis zu werben.

H.-J. Höhn

5. Moraltheologie. Kirchenrecht. Spiritualität

McDonagh, Enda, *Doing the Truth. The Quest for Moral Theology.* Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press 1979. 217 S.

Der bekannte irische Moraltheologe, der jetzt an der Notre Dame University Indiana lehrt, legt in dem Band eine Reihe von teilweise bereits anderwärts veröffentlichten Aufsätzen vor, die er als eine Einheit versteht. Er will in ihnen seinen moraltheologischen Entwurf, den er hauptsächlich in seinem Buch „Gift and Call" (1975) vorlegte, weiterführen und vor allem praktisch anwenden. Es geht ihm darum, die Suche nach einer erneuerten Moraltheologie (14–39) an typischen Beispielen darzustellen und an ihnen zu illustrieren, wie auto- und soziobiographische Erfahrungen (1–13; 187–207), die die individuelle und soziale Abhängigkeit theologischer Praxis und Theorie und der Theologie überhaupt erklären sollen, theologische Fragestellungen und Antworten beeinflussen; er hofft so den Stellenwert und die Tragweite heutiger Moraltheologie im Kontext der uns gegenwärtig gestellten Aufgaben deutlicher erfassen und somit die gestellten Aufgaben genauer lösen zu können. – Seinem Entwurf zufolge sollen wir einerseits die Wirklichkeit, so wie sie uns konkret begegnet, als Geschenk wahrnehmen, obwohl wir sie gleichzeitig auch immer als Bedrohung erfahren. Aus diesem Geschenk sollen wir andererseits den Anruf zur Annahme unserer Mitmenschen, zu Respekt vor ihnen und zur Verantwortung ihnen gegenüber erschließen und zwar – unter Berücksichtigung ihrer und unserer Schöpfungsabhängigkeit und theologischen Tiefendimension. Aufgrund dessen sollen wir eine unserer geschichtlichen Situation entsprechende Antwort auf diesen Anruf geben, die unsere Verwurzelung in der Natur und Tradition gleichermaßen berücksichtigt wie unsere Verantwortung für die Zukunft und ihr gegenüber, und dadurch die Geschichte unserer Bemühungen um die Rettung der Menschen in Beziehung setzen zur davon zu unterscheidenden Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen.

Aufgrund dieses Verständnisses der Aufgabe der Moraltheologie geht der Verf. bei seinen Reflexionen im Dienste von konkreten Problemlösungen nicht deduktiv von den traditionellen Antworten der kirchlichen Sittenlehre aus, sondern er schreitet stets induktiv vorwärts und zwar ausgehend von den anthropologischen, anthropogenen und sozio-kulturellen Gegebenheiten unseres Daseins und speziell unserer alltäglichen Erfahrungen der gelebten Sittlichkeit; die in diesen weltlichen Situationen sich stellenden sittlichen Probleme und die in ihnen enthaltenen Lösungsansätze konfrontiert er sodann mit den diese aufgreifenden und weiterführenden Problemlösungsangeboten der Offenbarung, in der uns jetzt sakramental die in Zukunft sich abschließend duchsetzende und manifestierende Gottesherrschaft begegnet.

Von hier aus kommt er zu einem Verständnis von der Einheit der Moral aufgrund eines einheitlichen Lebensstils, den der Theologe als Handlungsorientierung analysiert und reflektiert, und nicht aufgrund eines umfassenden moraltheologischen Systems, das konkrete Handlungsanweisungen zu geben versucht. Bei solch einem Verständnis der Aufgabe des Moraltheologen ist seine auto- und sozio-biographische Praxis – Doing the Truth – ein wesentliches Kriterium zur Bestimmung der Verbindlichkeit und der Vorläufigkeit seiner Anleitungen zur Lösung der uns gestellten, aber niemals vollendeten Aufgabe, unser Leben als Individuen in Gemeinschaft in die Hand zu nehmen und uns durch eine humane Lebensgestaltung für das Kommen des Reiches Gottes vor-

zubereiten, zu dem er uns als der Gott vor uns einlädt. – Von diesem Vorverständnis her ist es einleuchtend, daß der Verf. seine verschiedenen Essays als ein einheitliches Buch versteht, wenn er eingebettet in seine grundsätzlichen Überlegungen über die Suche nach und die Gestaltung einer erneuerten Moraltheologie zunächst 2 Aufsätze über das Verhältnis von Sittlichkeit und Gebet (40–57) und Spiritualität (58–75) vorlegt, um so auf seine Weise zur Frage des Proprium der christlichen Ethik Stellung zu nehmen. Diesen Aufsätzen schließen sich 2 Beiträge über das Verhältnis von christlicher Freiheit und Ethik (76–89) bzw. Sozialethik (90–100) an, in denen das Verhältnis des Christen zur Welt im Mittelpunkt steht. Diese werden sodann durch Reflexionen über die Diskussion über die Säkularisierung der Gesellschaft (101–111) aus einer anderen Perspektive vertieft. Dann schließt sich ein kurzer Artikel über den Wert der menschlichen Person an (112–118), bei dem es um eine sozialethische Bestimmung des Verhältnisses des Einzelnen und der Gemeinschaft in einer moraltheologischen Perspektive geht. Diese Überlegungen erfahren sodann in dem bereits in Concilium veröffentlichten Aufsatz über Wertpräferenzen im Bereich der Technik (119–137) eine Konkretion im Hinblick auf den Beitrag, den die Moraltheologie zur Erhaltung und Entfaltung der Lebensqualität angesichts der drängenden Lebensprobleme leisten kann, die durch die hochentwickelte Technik aufgeworfen wurden. Noch stärker biographisch beeinflußt sind dann 2 Beiträge über das Gewaltproblem im Horizont der irischen Situation und über den Beitrag, den die Theologen zu seiner Lösung leisten könnten. Entsprechendes gilt bis zu einem gewissen Grade auch von dem Beitrag über neue Horizonte in der christlichen Ehe (168–178). Mittels eines ebenfalls in Concilium bereits veröffentlichten Beitrags über das Ärgernis (179–188) soll dann schließlich – angesichts eines teilweise verbreiteten Naturrechtsoptimismus – das Verständnis für das Übel in der Welt in ein christlicheres Licht gerückt werden, um so noch einmal den spezifisch christlichen weil christozentrischen Charakter der der christlichen Lebensgestaltung dienenden Moraltheologie deutlicher herauszuarbeiten. Das Buch schließt mit den bereits erwähnten Ausführungen über Theologie als Soziobiographie, an Hand derer der im Verlauf der Ausführungen durchlaufene Weg nochmals zusammenfassend überprüft wird.

Das Buch ist so gesehen in der Tat keine bloße Aufsatzsammlung sondern ein einheitliches Beispiel einer dynamisch orientierten und selbstkritisch engagierten Moraltheologie, die nicht nur leicht lesbar sondern auch didaktisch vorbildlich und vor allem erfreulicherweise eindeutig theologisch gerade dadurch ist, daß sie sich auf die weltliche Situation der Menschen einläßt. Der an klare Handlungsanweisungen gewöhnte und sie erwartende Leser wird bemängeln, daß die gebotenen Handlungsanleitungen zu vage sind und nicht selten den Eindruck machen, theologische Gemeinplätze zu wiederholen. Er sollte aber hellhörig werden, wenn aus den den Geist des 2. Vatik. Konzils atmenden Ausführungen mit der größten Selbstverständlichkeit leicht einleuchtende Schlußfolgerungen gezogen werden, deren Verwirklichung den christlichen Alltag in Irland und Rom und bei uns tiefgreifend verändern würden. Sie sind so einleuchtend, weil sie christliche Selbstverständlichkeit in das rechte Licht rücken.

W. Molinski S.J.

Schmitz, Philipp, *Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie*. Würzburg: Echter 1980. 148 S.

In seinem Vorwort betont S. zwar, daß sich seine Ausführungen nicht gegen einen bestimmten Gegner richten. Trotzdem sind sie wesentlich als Kritik oder Korrektur einer bestimmten Position innerhalb der zeitgenössischen Moraltheologie zu verstehen. Er wendet sich gegen einen Standpunkt, der die Frage der Begründung sittlicher Normen zu sehr in den Vordergrund stellt und das Subjekt nur unter der Rücksicht der legitimierenden Autonomie betrachtet. Bei der Frage nach dem sittlich Richtigen interessiert allein die von der Rationalität getragene Gewißheit. Dagegen will S. das Subjekt als Ausgangspunkt und Träger eines Strebens nach menschlicher Verwirklichung herausstellen, denn darin liege die Leitidee des Humanen. Schmitz will sein Vorhaben durchführen, indem er Grundbegriffe auswählt, die das sittliche Subjekt näher beleuchten. „Vernachlässigte Begriffe" sind das nicht, wenn man auf das Gesamt der zeitge-

nössischen Fachliteratur schaut, in einem gewissen Sinn aber doch, wenn man an die Vertreter jener Position denkt, gegen die der Verf. argumentiert.

In einem 1. Kap. analysiert S. das sittliche Tun. Die Frage: „Was soll ich tun?" findet heute verschiedene Antworten. Die einen betonen mehr den metaethischen Gesichtspunkt, welche Interessen und Intentionen zu einer Entscheidung führen, die anderen fragen, welche unter verschiedenen Möglichkeiten des Handelns zu wählen ist, und entwickeln dabei eine normative, teleologische Theorie. Diese beiden Elemente werden heute in drei Weisen miteinander verknüpft, nämlich in einer narrativen, einer intuitionistischen und in einer konstruktivistischen Theorie. Für die Qualität des Sittlichen kommt es auf modellhafte Zusammenfassung der ganzen Wirklichkeit, auf eine Darstellung des Humanen und auf Unparteilichkeit an. Diese Kriterien sind für die sittliche Richtigkeit entscheidend. Die sittliche Gutheit ergibt sich, wenn diese Kriterien für die Betroffenheit des einzelnen und für den Entwurf seines Handelns bestimmend werden. Als zweiter Grundbegriff wird das Gewissen analysiert. Dieses scheint dem heutigen Menschen unzuverlässig geworden zu sein. Deshalb bedarf es einer genaueren Klärung. Die Geschichte spricht vom Gewissen in verschiedenen Bildern. In der Bibel ist vom Herzen die Rede, in der griechischen Philosophie von Syneidesis und in neuerer Zeit, besonders im deutschen Idealismus, von Gericht. Alle diese Begriffe betonen einen Aspekt unter Ausklammerung anderer. Es geht nun darum, die positiven Aspekte zu vereinigen. – Das versucht S. in seiner systematischen Darlegung. Er charakterisiert die Gewissenserfahrung als Erfahrung der Unreinheit oder des Schmerzes, als Erfahrung, dem Auge Gottes ausgesetzt zu sein oder seine Stimme zu hören. Diese Erfahrung entspricht auch dem Wesen des sittlich Guten. – Im einzelnen zeigt sich das Wesen des Gewissens zunächst im Zweifel, der die Entscheidung des Menschen herausfordert. Dabei müssen jedoch die objektiven Tatbestände und die Folgen für andere mitbedacht werden. Das irrige Gewissen zeigt die mögliche Spannung zwischen dem Gewissensurteil des einzelnen und dem der Gemeinschaft. Das sichere Gewissen ist zwar für den einzelnen bindend, kann aber zum Gegenstand der Mitteilung gemacht werden, d. h. der einzelne kann anderen darüber argumentativ Rechenschaft geben, ohne sich einfach auf eine Intuition berufen zu müssen. – Ein dritter Grundbegriff ist die Autorität. Das Gewissen schließt eine weitere Instanz zur Findung und Bestimmung des sittlich Richtigen nicht aus. Die Autorität vermittelt dem andern „eine Vorstellung von dem, was das Ganze des Menschlichen genannt werden kann" (52). Die Autorität führt zum Guten, indem sie erzählt und in der Geschichte das Maß des Menschlichen aufweist. Sie vermittelt die humane Realität und das Menschliche des Handlungssinnes, auf den sich der Empfänger der Autorität im Glauben einläßt. Autorität führt hin zu einem absoluten Anspruch, dem zu gehorchen ist. – Autorität zeigt sich in Form der exemplarischen Autorität, die sich als Vorbild bewährt; als epistemische Autorität, die durch ihr Wissen überlegen ist; als exekutive Autorität, die die Macht im Gemeinwesen verwaltet; und schließlich als Autorität der Autoritäten , als Gott, in dem die anderen Autoritäten begründet sind. Gott begründet ja die menschliche Existenz, den Sinn des Lebens und Wesen und Gestaltung des Menschen.

Schließlich wird die Art der Autoritätsausübung näher behandelt. Autorität kann direkt und kausal einwirken, sie kann in unverbindlicher Distanz bleiben, ein innerlich dunkel wahrgenommener Hintergrund sein. Sie kann als Garant eines vorgegebenen Ethos auftreten oder zum Postulat einer umfassenden Moralbegründung werden. Bei all dem ist Autorität in ihrer Wandelbarkeit zu sehen. Mit manchen Beziehungen zum ersten Grundbegriff des sittlichen Aktes kommt nun das sittlich Böse zur Sprache. Die Geschichte der Ethik weist verschiedene Deutungsmöglichkeiten des Bösen auf: Als Entartungserscheinung, als Dienst des Guten, als Sinnwidrigkeit. – Systematisch zeigt sich im Bösen ein Ausdruck menschlicher Freiheit. Es werden Formen des Bösen vorgeführt, im vorethischen und im ethischen Bereich, auch im Gegensatz zum Guten. – Als letzter Grundbegriff wird die Tugend behandelt. In einer kurzen Geschichte wird der Beitrag des Aristoteles und des Platon ausführlicher dargelegt. – In der systematischen Darlegung wird aufgewiesen, wie die Tugend ein bewährtes und angebrachtes Verhalten ermöglicht. Sie schafft ein sittliches Leistungsvermögen und sie ermöglicht ein Optimum personaler Verwirklichung. Tugend ist Darstellung des sittlich Guten und die Bestimmung des sittlich Richtigen.

Wenn man versucht, die Arbeit von S. als Ganze zu orten, dann ist zunächst auf die verwendete Literatur hinzuweisen. S., der neben seiner Tätigkeit in Frankfurt-St. Ge-

orgen auch in Berkeley, USA, doziert, zieht mit Vorliebe amerikanische Literatur heran und übergeht manche wichtige deutschsprachige Publikationen zur behandelten Thematik. Von dieser Ausrichtung her erklärt sich vielleicht mancher ungewohnte Gedankengang. Hier würde man gelegentlich eine größere Ausführlichkeit und eine Konfrontation des gegebenen Standpunktes mit den im deutschsprachigen Raum hauptsächlich vertretenen Positionen wünschen. – Überwiegend bewegt sich S. auf der Ebene einer philosophischen Ethik. Auch wenn die Bibel herangezogen wird, geschieht das meist nicht im Sinne einer eigentlich theologischen, christologischen oder eschatologischen Argumentation, sondern eher als historischer Rückblick. Die eigentlich theologische Perspektive wird entsprechend kaum entfaltet. Damit scheinen dann auch Begriffe wie Menschlichkeit, Sinn und dergl. Leerformen zu bleiben, die in den verschiedenen Kulturen und Religionen sehr verschieden konkretisiert werden. Von einem theologischen Ansatz her müßte man wohl gelegentlich auch in Fragen der Terminologie sensibler werden. Kann man nach der reformatorischen Kritik die Tugend noch so ungeschützt als „sittliches Leistungsvermögen" charakterisieren? – Der Autor bringt viele Beispiele und macht dadurch seine Ausführungen wesentlich anschaulicher als es die manchmal etwas abstrakt wirkenden Gedankengänge erwarten lassen. Dennoch schiene es uns für die hier vorgestellte Position wichtig zu sein, wenn die empirischen Wissenschaften mehr einbezogen würden. Was z. B. beim Thema Gewissen über psychologische und soziologische Beiträge gesagt wird, ist eher kritisch abwehrend als daß die Untersuchungen dieser Wissenschaften positiv aufgenommen, durchdacht und in ihrer Bedeutung ausreichend gewürdigt würden. Würde das geschehen, dann würde vermutlich auch die philosophische Deutung in manchem anders aussehen (vgl. dazu besonders auch den Begriff der Autorität und seine Beziehung zum Begriff des Gewissens!).

Daß sich der fachkundige Leser an manchem stoßen wird, ist nicht unbedingt ein Nachteil. Die Ausführungen von S. sind manchmal ungewohnt, weil sie eine Denktradition einbringen, die in unserem Sprachraum wenig bekannt ist. Daß S. auch abstrakte Zusammenhänge einfach und gut leserlich darstellt, ist eine Eigenschaft, die die amerikanische Wissenschaft unserer Fachliteratur voraus hat. Auch in dieser Hinsicht neben vielen anderen kann man von S. lernen. H. Rotter S.J.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. *Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welte* in Verbindung mit *Robert Scherer*. Freiburg: Herder 1980 ff. Band 7: 152 S., Band 8: 141 S., Band 17: 168 S., Band 24: 144 S., Band 25: 168 S., Band 26: 175 S.

Entsprechend seinem Anspruch als „Enzyklopädische Bibliothek" vereinigt das von den o. g. Hrsg.n auf 30 Bände geplante Gesamtwerk eine Vielfalt unterschiedlicher Fragestellungen und Aufsätze (vgl. auch den ersten Besprechungsteil in ThPh 1 [1982] 115 – 117). Während sich einige von diesen mit allgemeinen theologisch-philosophischen Grundlagenproblemen befassen, bemühen sich andere um die Lösung von Schwierigkeiten, die dem gläubigen Christen in bestimmten Praxisfeldern der modernen bürgerlichen Gesellschaft begegnen. In der weitgehend gelungenen Bündelung zusammengehöriger Themen in den jeweiligen Bänden der Bibliothek kommt sehr gut der Dialogcharakter dieser interdisziplinären Enzyklopädie zum Tragen. Das Gelingen eines authentischen Gesprächs wird auch dadurch gestützt, daß hier sehr unterschiedliche Referatstile zusammentreffen. So verfahren einige Beiträge eher reflexiv-begriffsgeschichtlich, andere wiederum arbeiten empirisch-konstatierend oder ereignishaft-beschreibend.

Zur erstgenannten Kategorie zählen die von *A. Raffelt* u. *K. Rahner* („Anthropologie und Theologie"), *I. U. Dalferth* u. *E. Jüngel* („Person und Gottebenbildlichkeit") sowie *J. Werbick* („System und Subjekt") im Teilbd. 24 publizierten Aufsätze. Rahner gelingt es hier in Zusammenarbeit mit Raffelt, auf wenigen Seiten die Grundintention seines theologischen Ansatzes bei einer transzendental reflektierenden Anthropologie verständlich zu machen und im Blick auf zentrale Aussagen der Theologie wie zu Schöpfung (25), Schuld (31), Jesus Christus (39), Trinität (43) und Eschatologie (44) die erstaunliche Fruchtbarkeit seiner theologischen Bemühungen zu demonstrieren. Von die-

sem theologischen Entwurf Rahners unterscheiden sich die Ausführungen von Dalferth u. Jüngel. Sie halten einer transzendentalphilosophischen oder fundamentalontologischen Selbstreflexion des Subjekts vor, den nur theologisch zu bezeichnenden Personcharakter des Menschen zu verfehlen. „Der Mensch ist Person, weil er als von Gott unterschiedenes Geschöpf von diesem in Verheißung und Verpflichtung als Du angesprochen ist; und er ist damit zur Gottebenbildlichkeit bestimmt" (77). Das Erlösungswerk Christi besitzt in diesem Konzept ausschließlich den Sinn einer gnadenhaften Rechtfertigung, es erweitert aber nicht eigentlich das Verhältnis von Gott und Mensch über die vorausgegangene und nun wiederhergestellte Schöpfungsrelation hinaus. Die strenge Unterscheidung „des Seins des Menschen als Person . . . vom Sein des Menschen als Mensch" (69) beinhaltet jedoch ein höheres Maß an neuzeitlich-nominalistischer Kritik als den Autoren, um der von ihnen intendierten Reinhaltung des Glaubens willen, lieb ist. In diesen Beiträgen zur theologischen Anthropologie begegnen somit erneut jene historisch gewordenen, aus dem Gespräch der christlichen Konfessionen bekannten unterschiedlichen Vermittlungsvorstellungen von Natur und Gnade, Vernunft und Glauben, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. – Während sich der Teilbd. 24 also um eine theologische Bestimmung des Subjektbegriffs bzw. Personbegriffs bemüht, diskutiert der 25. Bd. die empirischen Lebens- und Konstitutionsbedingungen des einzelnen Gläubigen in der westeuropäischen Gesellschaft. Als eines der Hauptprobleme stellt sich hierbei der Fragenkomplex „Anonymität und persönliche Identität", den die Autoren *Th. Luckmann, H. Döring* und *P. M. Zulehner* in historischer Analyse und im Blick auf die besonderen Aufgaben einer kirchlich zu vermittelnden Identität des Christen diskutieren. Ein für den Religionspädagogen lesenswerter Beitrag stammt von *F.-X. Kaufmann* und *G. Stachel.* Unter der Überschrift „Religiöse Sozialisation" untersuchen sie die „konkreten Vollzüge religiöser Sozialisation" (135) in den Praxisfeldern Familie, Kindergarten, Schule, Pfarrgemeinde und Medien und befragen sie auf ihre Verbesserung hin. Diese empirisch ausgerichteten Beiträge werden ergänzt von theologischen Überlegungen *B. Caspers* über das Verhältnis von „Alltagserfahrung und Frömmigkeit", die von einer phänomenologischen Reflexion auf den Alltag ausgehen, um in den Alltagserfahrungen, aber auch in Spannung zu diesen den Sinn des in Hoffnung und Liebe sich verwirklichenden Glaubens zu bestimmen. Eine christliche Deutung des Alltags „kann", Casper zufolge, „nur im Zeichen des Kreuzes geschehen, in einem ‚mit Christus sterben, damit wir mit ihm leben' (2 Tim 2,11). Darin aber öffnet sich in der Alltagserfahrung die Erfahrung der neuen Zeitlichkeit, die christliches Leben in seiner Tiefe ausmacht" (70). In den thematischen Rahmen dieses Bandes fügt sich auch der Aufsatz von *E. Schillebeeckx* über „Erfahrung und Glaube" ein, in welchem er die spezifischen, in der Praxis auffindbaren Erfahrungsgehalte (Orthopraxis) erörtert, die zur Konstitution des Glaubens (Orthodoxie) geführt haben und immer wieder neu führen müssen.

Einem für die religiöse Erfahrung und Glaubensvermittlung nach wie vor zentralen Ort wenden sich die Beiträge des Teilbd.s 7 zu, der die soziale Situation und theologische Bedeutsamkeit von „Familie" *(K. Lüscher* u. *F. Böckle)* und „Ehe" *(O. H. Pesch, F. X. Kaufmann* u. *K. H. Mandel)* behandelt. Im Blick auch auf jüngste kirchenamtliche Verlautbarungen kommt der Behandlung von Fragen wie z. B. Ehescheidung (39), Wiederzulassung geschiedener Verheirateter zu den Sakramenten (41), Empfängnisverhütung (55) in ihrer gesellschaftlichen Verbindung mit dem Problem der Abtreibung und der sich wandelnden Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft eine besondere Bedeutung zu. – Einem anderen, von den kirchlichen Stellungnahmen mit besonderer Aufmerksamkeit bedachten Bereich der Praxis wendet sich der Teilbd. 17 zu. In ihm diskutiert *W. Kerber,* unter Heranziehung von Exegeten, die Problembereiche „Gerechtigkeit" und „Armut und Reichtum". Beide Aufsätze bemühen sich um ein ausführliches Referat der realhistorischen und begriffsgeschichtlichen Aspekte mit dem Ziel einer möglichst umfassenden Darlegung der angesprochenen Fragestellungen. Die hierbei im ersten Beitrag gewählte wissenschaftliche Zurückhaltung des Autors wird von ihm im Zusammenhang der Behandlung der Armutsproblematik in der Figur einer, aus der „Theologie der Befreiung" entlehnten, Option für eine „Kirche der Armen" (117) tendentiell aufgegeben. Während *E. Küng* in seinem, ebenfalls im Teilbd. 17 veröffentlichen, Referat über das problematische Verhältnis von „Ökonomie und Moral" gerade dort bei typischen Phänomenen der Zirkulationssphäre stehenbleibt, wo er dem Versuch einer „Versöhnung" von Moralischem und Ökonomischem das Wort redet (155 –

161), greift *G. Brakelmann* in seinem im Teilbd. 8 veröffentlichten Aufsatz Probleme der Produktionssphäre direkt auf. Unter der Überschrift „Arbeit" bemüht sich der Verf. um eine Reihe von Vorschlägen zur Entwicklung der Humanisierung der Arbeitswelt (121 – 125), die insbesondere diejenigen interessieren dürfte, die im Bereich der kirchlichen Betriebsseelsorge tätig sind. – Der Idee dieser Enzyklopädie, sich nämlich von seiten unterschiedlicher Aspekte und mit Hilfe differenzierter Behandlungsweisen einem Themenkomplex zu nähern, dieser Idee folgt der Teilbd. 8, indem er die Arbeitsthematik mit den philosophischen Reflexionen zu „Aktion und Kontemplation" *(A. Halder)* und „Leistung und Muße" *(H. Rombach)* kontrastierend ergänzt. Eher begriffsgeschichtlich verfährt hingegen der Beitrag „Bildung" *(D. Knab u. G. Langemeyer)*. Die Verf. bemühen sich sowohl um eine Darstellung des neuzeitlichen, der Aufklärung entsprungenen Bildungsbegriffs und dessen Konzeptualisierung bei W. v. Humboldt, als auch um dessen kritische Überprüfung im Licht der neueren Erfahrungen (9 – 30). Hierbei verfolgen sie die Absicht, den Bereich der möglichen Übereinstimmung, aber auch die Spannung zwischen Glaubensvermittlung und Bildungsprozeß herauszuarbeiten (31 – 37).

Im Teilbd. 26 begegnet dem Leser eines der zentralen Anliegen der gelungenen Konzeption der „Enzyklopädischen Bibliothek", für die es im deutschen Sprachraum keine nennenswerten Vorbilder gibt. Unschwer läßt es sich als die Hauptabsicht dieser Veröffentlichungen erkennen, in einem breit angelegten Dialog von Wissenschaftlern das heutige Selbstverständnis des Glaubens vertiefen und näher zu bestimmen helfen. Daß hierzu eine positive theologische Würdigung von Toleranz erforderlich ist, ohne damit zugleich jedoch den Anspruch auf eine verbindliche, geoffenbarte Wahrheit auszusetzen oder gar zu leugnen, belegen die Beiträge dieses Bd.s 26. So zeigt der in Oxford lebende Philosoph *L. Kolakowski* in seinem Aufsatz „Toleranz und Absolutheitsansprüche", wie gerade im Herz der religiös begründeten Absolutheitsansprüche so etwas wie eine „innere Barriere" entwickelt worden ist, die aber den „weltlich orientierten Absolutheitsansprüchen" (34) fehlen muß, weshalb Kolakowski diese auch für bedrohlicher hält. Diese im Innern des Christentums angelegte Tendenz auf Dialog und Verständigung konkretisiert *B. Welte* in seinem Beitrag „Christentum und Religionen der Welt" am Beispiel der Schrift „De pace fidei" von Nikolaus von Kues. Welte kommt auf diesem Hintergrund zu einer positiven heilsgeschichtlichen Würdigung der nichtchristlichen Weltreligionen und zu einer Neubewertung von Rolle und Aufgabe des christlichen Missionsauftrags. Dieser dürfe nicht im Gegensatz zur Dialogbereitschaft und Anerkennung der religiös vermittelten kulturellen Vielfalt stehen. Das Resümee, das Welte gibt, läßt sich auch bei einer Lektüre des historisch so belasteten und sachlich doch so bedeutsamen Dialogthemas wie „Judentum und Christentum" *(J. Maier, J. J. Petuchowski, C.. Thoma)* noch einmal verifizieren: „Das Problem unseres Themas, Christentum und Religionen der Welt, ist im heutigen Zustand der Geschichte nicht endgültig lösbar. Das ist zwar ein Schmerz, aber er hat den Vorteil, daß er uns demütig und besonnen machen und vor dem behüten kann, was man die ‚Tyrannei des einen Rings' genannt hat" (119). Auch dies ist ein Verdienst dieser Enzyklopädie, nämlich offene Fragen stehenlassen zu können. M. Lutz-Bachmann

Krämer, Peter, *Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung* (Canonistica 5). Trier: Paulinus 1981. 41 S.

Von 1967 bis 1977 hat der Paulinus-Verlag 58 Bändchen der sog. Nachkonziliaren Dokumentation herausgebracht. An deren Stelle ist nun die Reihe „Canonistica – Beiträge zum Kirchenricht" getreten. Diese soll offenbar in lockerer Form und ohne allzu schweren wissenschaftlichen Apparat über moderne Probleme der Kanonistik informieren. Bisher sind 5 Bändchen erschienen: über die Reform des kirchlichen Gesetzbuches, über Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, zum Stand der Grundlagendiskussion in der katholischen Kirchenrechtswissenschaft, über die Theologie des Kirchenrechts, und nun über die Religionsfreiheit in der Kirche. „Wenn kirchlicherseits von Religionsfreiheit gesprochen wird, denkt man wohl zunächst an eine Freiheit für die Kirche, an eine Freiheit, die die Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft beansprucht, um ihren Verkündigungsauftrag wahrnehmen zu können. Zumeist wird Reli-

gionsfreiheit erst in zweiter Linie als eine Freiheit in der Kirche bedacht, als eine Freiheit, die für den innerkirchlichen Bereich von Bedeutung ist. Doch darf gerade dieser Gesichtspunkt nicht vernachlässigt werden, will sich die Kirche nicht dem Vorwurf aussetzen, sie fordere etwas für sich und von anderen, was sie selbst nicht verwirkliche" (7). K. prüft nun, welche Bedeutung dem Recht auf religiöse Freiheit innerhalb der (katholischen) Kirchenrechtswissenschaft zukommt (10 – 14) und welche Folgerungen für die konkrete Gestaltung des (kirchlichen) Rechts gezogen werden (15 – 31). Der Verf. geht aus von der These, kirchliches Recht sei illegitim, wenn das Recht auf religiöse Freiheit verletzt oder außer Kraft gesetzt werde (vgl. 10). Könnte man demgegenüber nicht den Einwand erheben, das Recht auf religiöse Freiheit sei mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums unvereinbar? (vgl. 13). Dem widerspricht Krämer: Das Recht auf religiöse Freiheit ist ein „notwendiger Gegenpol zum Absolutheitsanspruch des Christentums" (14). Ist das so evident? – Wenn das Recht auf religiöse Freiheit ein Legitimationsprinzip für kirchliches Recht ist, dann muß das auch Folgerungen für Einzelbereiche haben. K. untersucht 5 Bereiche des kirchlichen Rechts: 1. Der (jetzt noch geltende) CIC kommt nur gelegentlich und dann völlig unbefriedigend auf religiöse Freiheit zu sprechen. Mehrere Kanones können sogar direkt gegen eine allgemeine Anerkennung dieses Rechts geltend gemacht werden (vgl. 18). 2. In der Zeit zwischen Kodex und Konzil rücken die Autoren mehr und mehr von der Tradition und ihrer Verurteilung der Religionsfreiheit ab (vgl. 22). 3. Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit unterläßt zwar eine eindeutige Feststellung, „ob sich die Kirche selbst unter das Gebot gestellt weiß, daß die Gewissensentscheidung des einzelnen zu achten ist" (22), doch hat sie – nolens volens – erhebliche Auswirkungen auf die *innerkirchliche* Rechtsordnung. 4. In der nachkonziliaren Gesetzgebung zeigt sich durchaus eine „proliberale" Tendenz. Dies läßt sich etwa zeigen am Motu Proprio Papst Pauls VI. „Matrimonia mixta" vom 31. 3. 1970 (vgl. 26). 5. Das fertiggestellte, aber noch nicht veröffentlichte neue kirchliche Gesetzbuch kommt an vielen Stellen der Religionsfreiheit *in* der Kirche entgegen (vgl. 27 – 31), doch weist K. in seinem schönen Büchlein zum Schluß mit Recht auf eine Mahnung hin, die Papst Paul VI. ausgesprochen hat: „Aus ihrer eigenen Erfahrung weiß die Kirche, daß ihr Einsatz für die Förderung der Menschenrechte in der Welt eine ständige Selbstprüfung und Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetze, Institutionen und Planungen verlangt" (32). – Ein kleiner Schönheitsfehler: J. Listl sollte nicht (vgl. 8 f.) als Prototyp jener angeführt werden, die behaupten, mit der Erklärung über die Religionsfreiheit habe sich die Lehre vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat geändert. Im Gegenteil! Listl ist eher der Meinung, das Verhältnis von Kirche und Staat sei über die Jahrhunderte ziemlich gleich geblieben. O. v. Nell-Breuning hat das in jüngster Zeit – mit beißender Ironie – mehrmals moniert (vgl. in dieser Zeitschrift 55 [1980] 315 f. und 580 f.). R. Sebott S. J.

Boekholt, Peter, *Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung.* Grundriß der partikularen Gesetzgebung für die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Biblioteca di Scienze Religiose 36). Rom: LAS 1981. 192 S.

Der Autor des vorliegenden Buches untersucht die partikulare Gesetzgebung der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland bezüglich der Feier und des Vollzuges der hl. Eucharistie. „Dabei geht es weniger darum, eine möglichst vollständige Zusammenstellung der einzelnen aktualen (partikularen) Gesetze zu erbringen, als vielmehr um das Bemühen, *die* Normen für die einzelnen Diözesen zu untersuchen, die den ausdrücklichen *pastoralen* Auftrag des II. Vat. Konzils und Pauls VI. besonders erfüllen" (18, vgl. auch 178). Dadurch, daß B. die einzelnen Gesetze der verschiedenen deutschen Diözesen sammelt, leistet er dem Kirchenrecht einen guten Dienst. Sein Buch dient damit als Nachschlagewerk für die teilkirchliche Rechtsordnung bezüglich der Eucharistie. – Das vorliegende Werk hat 4 Teile. Die Sekt. I (25 – 93) behandelt die Eucharistie im Leben der Gemeinde: das hl. Meßopfer; die Sekt. II (95 – 124) die Kommunionfeier als Quelle des Lebens. Sekt. III (125 – 141) hat den Titel „Die Liturgiereform in der partikularen Gesetzgebung" und die Sekt. IV (143 – 180) gibt eine abschließende Beurteilung. – Es kann nicht Aufgabe einer Rezension sein, alle einzelnen Rechtsnormen auch nur annähernd aufzuzählen; nur auf 3 Sachverhalte sei aufmerksam gemacht. Da ist zunächst die *Schnelligkeit*, mit der die Liturgie verändert worden

ist. Das gilt z. B. für die Abschaffung des Lateins. „Die vom II. Vatikanum gewährte Muttersprachlichkeit der Liturgie erweist sich als äußert notwendig und segensreich. Man kann sich kaum noch vorstellen, daß diese Errungenschaft erst ein paar Jahre alt ist. Sie war eben längst überfällig" (48). Da muß ferner auf das zähe *Ringen* aufmerksam gemacht werden, das das Zustandekommen einzelner Normen begleitete. Die Austeilung der hl. Kommunion in die Hand z. B. wurde zunächst in den einzelnen Diözesen unterschiedlich geregelt (da verboten, dort erlaubt), bevor man sich gemeinsam einigen konnte (vgl. 99 – 103). Schließlich muß noch auf die *Verwirrung* hingewiesen werden, welche einzelne Beschlüsse auslösten. Das wird etwa bei der Reihenfolge von Erstbeichte und Erstkommunion sichtbar: „zunächst Erst*beichte*, dann Erst*kommunion*, dann wurde die Reihenfolge umgekehrt gehandhabt, und schließlich kehrte man zur ersten Form (Erstbeichte – Erstkommunion) zurück" (107). – In seiner abschließenden Beurteilung der teilkirchlichen Gesetzgebung bezüglich der Eucharistiefeier weist B. auf Gefahren infolge der Reformbeschlüsse, auf Gewinne und auf Desiderate für die weitere Reform hin. An *Gefahren* (vgl. 150 f.) werden vermerkt, daß bestimmte und bewährte Formen der Frömmigkeit unterdrückt wurden und daß einzelne Priester sich ihre Liturgie nach „persönlichem Geschmack oder den Wünschen einer Zielgruppe von Gläubigen" eigenmächtig zurechtstellen. Die *Gewinne* (152 – 160) der Liturgiereform sind vielfältig: Der Wortgottesdienst erhält eine Eigenbedeutung; die Zelebration „versus populum" beteiligt die Gläubigen enger am heiligen Geschehen; die Muttersprache macht die Messe verständlicher; die sog. Vorabendmesse ermöglicht es allen Gläubigen, am sonntäglichen Gottesdienst teilzunehmen; die Laien haben eine Möglichkeit erhalten, die Eucharistiefeier mitzugestalten; die Gläubigen nehmen nicht nur an der Messe teil, sondern erleben sich als eigene und neue Gemeinde. An *Desideraten* betont B. das Folgende (166 – 177): „In unseren Gottesdiensten muß wieder mehr Begeisterung erweckt werden, die ansteckt, mitreißt, die überzeugt. Überzogene Verbalisierung und hektische, unruhige Aktivierung lassen einen Gottesdienst als zu intellektuell erscheinen" (166). Ferner wünscht sich B. mehr Spontaneität gegenüber einer „rubrizistischen Steifheit" (167). Schließlich kann man dem Autor nur zustimmen, wenn er feststellt, daß Stille und persönliches Gebet in der heutigen Messe zu kurz kommen. Überlegungen über die Einheit von Gottesdienst und Leben und über die Basisgemeinden schließen das nützliche Buch von B. ab. – Zwei Anregungen: Man hätte alle Abkürzungen, die im Text verwandt werden, voranstellen sollen; sonst gerät der Leser, der nur die eine oder andere Seite konsultiert, in Schwierigkeiten. Ferner: Das Buch hätte gewonnen, wenn man ihm ein Personen- und Sachverzeichnis beigefügt hätte. – Eine (sehr subjektive?) Bemerkung sei dem Rez. am Schluß noch erlaubt: Wer die detaillierten Bestimmungen der Weltkirche und der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland liest und den durchschnittlichen liturgischen „Betrieb" in unseren Pfarreien und Klöstern kennt, der stellt einen *Zwiespalt* zwischen der Theorie (= Gesetzgebung) und der Praxis (= Befolgung der Gesetze) fest (vgl. 146 u. ö.). Eine solche Unstimmigkeit besteht zwar immer, scheint aber in der Zeit nach dem Konzil besonders groß zu sein. B. möchte nun in seinem Buch den sog. Untergebenen die Schuld anlasten, wenn diese die liturgischen Regeln nicht kennen oder nicht beobachten. Diese Sicht mag richtig sein, muß aber ergänzt werden; durch die Meinung nämlich, daß es die Flut von Gesetzen und Vorschriften ist, welche ihre Durchführung erschwert. B. zählt in seinem Buch (181 – 189) von 1910 – 1962 vier, von 1963 – 1977 mehr als 150 liturgische Erlasse auf. Weniger an Verordnungen wäre mehr gewesen!

R. Sebott S. J.

Mosiek, Ulrich, *Kirchliches Eherecht. Mit dem Entwurf der CIC-Reformkommission* (rombach hochschul paperback 5). 5. Aufl. neu bearb. von *Hartmut Zapp*. Freiburg: Rombach 1981. 301 S.

Das Eherecht von Mosiek, das in 1. Aufl. 1968 erschien, ist im deutschen Sprachraum zu *dem* kirchlichen Eherecht *schlechthin* geworden, dessen Vorzüge hier nicht wiederholt werden müssen. Es erlebte eine 2. Aufl. in 1972 und eine 3. in 1976. Kurz vor seinem Tod am 12. Februar 1978 betraute der Freiburger Kirchenrechtler seinen langjährigen Mitarbeiter Hartmut Zapp, das Lehrbuch des Eherechts weiterzuführen. Dieses erschien zunächst als unveränderter Nachdruck in 4. Aufl. in 1979. Unverändert

wohl auch deshalb, weil man nicht wußte, wann der neue Codex Iuris Canonici erscheinen würde. Da dieser aber auf sich warten läßt, das Eherecht von Mosiek aber weiter gefragt ist, entschlossen sich H. Zapp und der Verlag Rombach zu einer Neubearbeitung. An der Grundkonzeption des Lehrbuches wurde nichts geändert, nur wurde das Werk wesentlich gekürzt (von 356 auf 238 Seiten). Die Streichungen gehen vor allem auf die Literaturlisten, die den einzelnen Paragraphen des Buches beigegeben sind, aber auch auf den Text, der nun sehr gestrafft erscheint. Die Streichungen im Text möchte man hier und da bedauern, denn nun ist der Inhalt fast zu knapp dargestellt. Beigefügt (239 – 291) ist dem Lehrbuch, das weiterhin der Systematik des CIC von 1917 folgt, der Entwurf der Reformkommission vom 2. 2. 1975 samt der Überarbeitung dieses Schemas. Nützlich ist dabei vor allem die Übersetzung ins Deutsche. So liegt also der Mosiek in neuem Gewand vor und wird sicherlich weiterhin seinen guten Dienst tun. R. Sebott S. J.

Höffe, Otfried, u. a., *Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat.* Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1981. 238 S.

„Die Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte stellen einen einmaligen Abschnitt in der Geschichte der Ideen und Institutionen dar ... Doch muß man sich fragen: handelt es sich dabei um einen absoluten Beginn, um ein erstes Erwachen des sittlichen Bewußtseins im Recht und in der Politik, oder sind die Erklärungen, Veränderungen und neuen Wege, die die Menschenrechte für Recht und Staat sowie das gesellschaftliche Leben geöffnet haben, nicht vielmehr Ausdruck der traditionellen Ideale von Freiheit und Gerechtigkeit, die im griechischen, römischen und christlichen Denken entwickelt worden sind?" (7). Wenn dem so ist, dann haben die christlichen (hier die katholische) Kirchen allen Anlaß, sich für die Menschenrechte einzusetzen. Dies betonen die Autoren und weisen dabei auf die Lehre hin, die Johannes Paul II. in seinem ersten Amtsjahr verkündet hat. *O. Höffe* untersucht die Stellungnahmen des Papstes unter ethischen und sozialphilosophischen Gesichtspunkten (15–35). *A. Macheret* bietet einen Überblick über die Problematik der Menschenrechte unter politischen und juristischen Aspekten (36-59). *C.-J. Pinto de Oliveira* beschreibt die theologische Originalität der Botschaft Johannes Pauls II. hinsichtlich der Menschenrechte (60–91). Auswahl und Ordnung der päpstlichen Texte (95–214) stammen von *Ch. de Habicht.* Eine Biographie des Papstes, dessen Bibliographie, das chronologische Verzeichnis seiner Stellungnahmen und ein Sachregister (215–238) schließen das gelungene Buch ab.

O. Höffe behandelt in seinem Beitrag vor allem die Tatsache, daß die Menschenrechte früher in der Kirche abgelehnt wurden und daß sie heute zwar für Christen (und Nichtchristen) gefordert werden, daß sie aber innerkirchlich keine Rolle spielen. „Die Stellungnahmen der Päpste des 19. Jh.s zu den Menschenrechten waren, wie es in einer neueren Studie der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* selbst heißt, von ‚Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar von offener Feindschaft und Verurteilung' gekennzeichnet" (18). Inzwischen hat das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit die Menschenrechte (genauer: einige von ihnen) gebilligt. Was nun ansteht, wäre die Anerkennung der Menschenrechte *in* der Kirche. Denn diese hat neben ihrer religiös-charismatischen Seite auch deutliche Aspekte einer politisch-sozialen Institution. Insofern dies für die Kirche zutrifft, steht sie auch unter den Kriterien, die sie selbst für alle politisch-sozialen Institutionen aufstellt, nämlich unter den Prinzipien der Gerechtigkeit und ihrer neuzeitlich-zeitgenössischen Konkretisierung in den Menschenrechten (vgl. 34). „Das aber heißt: Die Menschenrechte sind nicht bloß – wie in fast allen Verlautbarungen Johannes Pauls II. – ein Thema für sittlich-politische Stellungnahme der Kirche gegenüber anderen. Sie sind ebenso und zunächst ein Maßstab zur Beurteilung gegebenenfalls zur Veränderung der innerkirchlichen Strukturen und des kanonischen Rechts" (35).

A. Macheret, ein Völkerrechtler, analysiert die internationalen, kontinentalen und regionalen Erklärungen, Abkommen, Vereinbarungen und Verträge und informiert über die Fortschritte, die die Anerkennung der Menschenrechte in der ganzen Welt macht. Dann kommt aber auch er auf die Tatsache zurück, daß in der katholischen Kirche das feierliche Bekenntnis erhabener Lehren oft Hand in Hand ging mit offenkundigen Verletzungen der Menschenwürde (vgl. 54 ff.). Und er stellt einen Katalog

von Fragen auf, die um der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Botschaft willen, innerkirchlich durchdiskutiert (und zum mindesten teilweise auch realisiert) werden müßten: „Sollten sich die Verfahren zur Prüfung der von den Theologen verfochtenen Lehrsätze nicht gewisse vom Rechtsstaat entwickelte Grundsätze zu eigen machen? Ist die gesetzliche Regelung und Praxis der Rückführung in den Laienstand nicht mit diskriminierenden Bedingungen verbunden? Ist die vom Priesteramt ausgeschlossene Frau seitens der Kirche nicht das Opfer einiger veralteter soziologischer Projektionen? Ist das Priesterzölibat mit den Grundrechten auf Ehe und Gründung einer Familie vereinbar? Werden die geistigen Überlieferungen von der Missionstätigkeit der Kirche immer genügend respektiert? Ist die Kirche immer ein guter Arbeitgeber?" (56). Bedenkenswerte Fragen eines Völkerrechtlers! Doch sei dem Rez. die Gegenfrage gestattet: „Ist der Verfasser des Aufsatzes nicht in Gefahr, den *fundamentalen Unterschied* zwischen Kirche und Staat zu übersehen?"

C.-J. Pinto de Oliveira befaßt sich mit dem Problem der „theologischen Originalität der Botschaft Johannes Pauls II. über die Menschenrechte" (10). Diese sieht er darin, daß Karol Wojtyla die Würde der Person und die Menschenrechte christologisch grundlegt. Also gleichsam einen christozentrischen Humanismus vertritt (vgl. 76–87). Dies hat Kardinal Wojtyla – damals noch Erzbischof von Krakau – während der Diskussion um die Konstitution „Gaudium et spes" dadurch besonders deutlich gemacht, als er in einer Rede darauf hinwies, wie Gott das Werk der Schöpfung durch das Kreuz in das Werk der Erlösung einbezogen hat. „Iste ... modus divinus assumendi opus Creationis in opere Redemptionis per crucem determinavit *aliqualiter sed* pro semper christianam significationem ‚mundi'" (78, A. 10). Wenn nun allerdings die Menschenrechte christologisch begründet werden und damit noch eine besondere „Notwendigkeit" bekommen, dann hat das zur Folge, daß die Kirche in der Verwirklichung der Menschenrechte der Welt – konkret den Staaten – vorangehen muß. Insofern ist die Forderung, die Pinto de Oliveira am Schluß seines Beitrages anmeldet, nur logisch: „Die Vorbereitung des neuen Kodex des Kanonischen Rechts war eines der großen Vorhaben des Aggiornamento, die Johannes XXIII. am ersten Tage seines Pontifikates angekündigt hatte. Sie wurde von Paul VI. in Gang gebracht. Haben wir nicht allen Grund zu der Hoffnung, daß der jetzige Papst bei der Vollendung dieser Aufgabe versuchen wird, der Kirche den vollen Glanz eines ‚Spiegels der Gerechtigkeit' zu geben?" (91).

R. Sebott S. J.

Martini, Carlo M., *Dein Stab hat mich geführt.* Geistliche Weisung von Mose zu Jesus. Freiburg/Br.: Herder 1981. 240 S.

Es gibt Bücher, durch die man sich mühsam hindurcharbeiten muß. Das vorliegende dagegen liest sich leicht. Das Buch ist aus Nachschrift von Tonbandaufzeichnungen von Exerzitienvorträgen hervorgegangen, die der Autor über die Gestalt des Mose und dessen Typologie für Jesus gehalten hat. Das Buch zeugt von einer hervorragenden Kenntnis der Hl. Schrift und theologisch-spiritueller Durchdringung der Texte. Immer wieder sind die große Lebenserfahrung, der Weitblick des Verf. für die Fragen der Kirche heute zu spüren. Man muß wirklich mit diesem Buch in die Exerzitien gehen, um die Tiefe der Gedanken in einfacher sprachlicher Form und die befreiende Wirkung, die von diesem Buch ausgeht, zu erfahren. Es schafft neuen Mut und großes Vertrauen und ist für möglichst viele Menschen heute, die um ihren Glauben und einen ehrlichen Vollzug ihres Christseins ringen, zu empfehlen. Obwohl die Vorträge ursprünglich im August 1978 vor einer Gruppe von Ordensleuten in Norditalien gehalten wurden, so ist dieser Kurs darüberhinaus für alle aufgeschlossenen Christen von Nutzen. In den geistlichen Besinnungen wird auch sehr gute praktische Hilfe gegeben für Gebetsformen und den Sakramentenvollzug (Sakrament der Versöhnung, Rosenkranzgebet, Stufen des Dienstes, Erkennen des eigenen Charismas u. a. m.). Manche Vorträge hätte man vielleicht für das Buch etwas straffen können. Manche frei formulierten Gebete zu Beginn der Vorträge waren sicher richtig in der Situation des Exerzitienkurses von 1978, hätte man aber im Buch wohl auch weglassen können. R. Koltermann S. J.

Keller, Albert S. J., *Zeit – Tod – Ewigkeit. Der Tod als Lebensaufgabe* (reihe engagement). Innsbruck: Tyrolia 1981. 160 S.

Diese literarische Diatribe (so möchte ich am liebsten sagen) über die Zeit, den Tod

und das, was die traditionelle Theologie die „letzten Dinge" nannte, beginnt mit einem ergreifenden Gleichnis für das Dasein der Menschen in der alles verschlingenden Zeit, das in seiner Kraft an Plato, in seinem Zugriff an Kafka erinnert, ändert dann aber bald die Sprache und bedient sich eines eher volkstümlich-kumpelhaften Tonfalls, wie etwa in der Antike die kynischen Wanderphilosophen vor ihren Zuhörern gepoltert haben könnten. Es handelt sich in der Tat um das Buch eines Philosophen. Zwar legt er christliche Texte und Glaubenssätze aus, aber letztlich ist alles getragen von einer Intuition der unbeeinflußbar weggleitenden Zeit und ihrer durch den Tod vermittelten Sammlung und endgültigen Bewahrung in ihrem Gegenspiel, der Ewigkeit. Die einzelnen „letzten Dinge" – Gericht, Hölle, Fegfeuer, Himmel – werden daher zu verschiedenen Aspekten des einen Endgültigwerdens des im Abspulen seiner Zeit aus der Zeit heraustretenden einzelnen Menschen. Sofern die „letzten Dinge" das Endgültigwerden des jetzt Entgleitenden kennzeichnen, ragen sie schon als Wirklichkeit in unsere jetzige Zeit hinein. Dies wird ja wohl alles seine Richtigkeit haben. Ich selbst sehe es auch schon seit langem so. Aber beim Lesen kommt mir die Frage, ob denn in einem solchen Buch überhaupt vom unterscheidend Christlichen gehandelt werde. Müßte ein Philosoph die ewigen Jagdgründe des Prärieindianers oder den großen Westen der alten Ägypter nicht auf gleiche Weise interpretieren? Selbst daß wir von uns aus nicht in der Lage sind, bei einer „guten" Endgültigkeit zu enden, und deshalb alle der zuvorkommenden göttlichen Gnade bedürfen, dazu der Gnade der göttlichen Verzeihung und des Neuanfangs nach jedem geschehenen Fall, dürfte sich auch aus vielen anderen Religionen erheben lassen. Sind wir mit all dem nicht doch noch bei etwas, das unserer natürlichen Erkenntnis entstammt, bei einer „philosophia naturalis" – auch wenn das, was in unseren heruntergekommenen Zeitläuften als Philosophie und Anthropologie aufzutreten pflegt, von derartigem unendlich weit enfernt ist? Ist das, was die Bibel an Hoffnung entwirft, dadurch schon erschöpft? Wie kommt es, daß uns in diesem Buch recht oft Texte als Aussagen über die jenseits des Todes anhebende Ewigkeit präsentiert werden , die in der Bibel vom Raum der irdischen Geschichte reden? Das ist selbst bei Eph 3,17–21 der Fall, dem Text, mit dem das Buch volltönend als mit einer Aussage über die christliche Jenseitshoffnung abschließt. Andere biblische Texte über Hoffnung, die sich auf unsere hiesige Wirklichkeit bezieht, fehlen, vor allem die des Alten Testaments, und dann jene des Evangeliums, in denen behauptet wird, die vom Alten Testament her verheißene Gottesherrschaft sei mit Jesu Auftreten nahe, ja sie sei da. „Volk Gottes" und „Kirche" sind Größen, die zwar beiläufig auch einmal erwähnt werden, doch sie werden für keinen wichtigen Gedankengang des Buches tragend. Gegen Ende des Buches stellt sich der Verfasser einmal die Frage: „Wie würde die Welt aussehen, wenn alle christlich wären?" (157). Und er entwirft ein durchaus mögliches Bild. Doch dann fährt er fort: „Und hoffst du, Christ, wirklich, daß dies alles eines Tages so sein wird? Ich erwidere: Leider nein" (158). Ich kann mir nicht helfen: Mit dieser Antwort könnte gerade die christliche Hoffnung aufgegeben sein. Eigentümlicherweise fehlt ein traditionelles Lehrstück aus der Lehre von den „letzten Dingen": die Parusie. Sollte das seinen inneren Grund darin haben, daß sie nicht, wie Gericht, Himmel und Hölle, ein vielen Religionen gemeinsames Jenseitsthema ist, sondern typisch jüdisch-christlich und ganz anders der Geschichte zugeordnet? Der Ursprung dieses Themas liegt in Dan 7. Dort stellt die vom Himmel kommende Menschengestalt die von Gott gewirkte neue Gesellschaft dar, die die aus dem Meer, dem Symbol des Chaotischen, emporgestiegenen untermenschlich-tierischen Weltreiche der Babylonier, Meder, Perser und Hellenen ablösen soll. Die interpretative Bewältigung dieser, im Neuen Testament auf den erhöhten Herrn übertragenen Chiffre scheint mir ein Prüfstein zu sein, ob man mit seiner Eschatologie-Hermeneutik überhaupt in einer christlichen Dimension der Theologie angekommen ist – nicht der einzige, aber ein wichtiger. Wenn man, wie es der Verf. tut, nicht mit einem supranatural herbeigeführten kosmischen Weltende rechnen will, hinter dem ja schließlich auch eine kosmische „neue Erde" stehen müßte, wird man es sich sehr genau überlegen müssen, ob eine abstrakte Zeit-Ewigkeit-Phänomenologie es wirklich verkraften kann, daß auch das mit der Parusie Gemeinte einfach nur zu einem weiteren Aspekt des Endgültigwerdens menschlicher Zeit erklärt wird. Kann sie diesen von Erde und Geschichte schweren Aussagebrocken einfach so schlucken? Die Stelle im Neuen Testament, wo mindestens im Ansatz das Bild übersetzt zu werden beginnt, Apg 1, denkt anders. Sie verbindet die Wiederkunft des entschwindenden Jesus und die Errichtung des „Reiches für Israel" in eigentümlich

schwebender Weise mit dem Kommen des Geistes über die in Jerusalem wartenden Jünger und mit ihrer missionarischen Verkündigung der Botschaft in aller Welt. Hätte der Verf. gefragt: „Erwartest du, Christ, aus deiner Kenntnis der Menschen und der Geschichte, daß wirklich einmal alle auf die Verkündigung hören und umkehren werden?", dann hätte er antworten können: „Leider nein, von uns Menschen aus spricht alles dagegen, daß so etwas jemals eintritt". Aber er hätte sogleich hinzufügen müssen: „Wir erwarten solches ja auch gar nicht als unser Werk und unsere Leistung, sondern als ein von Gott gewirktes Wunder." Mir scheint, erst die Hoffnung auf ein solches Wunder Gottes in unserer Geschichte unterscheidet christliche von religiöser Hoffnung. Wenn K. von innerweltlicher Hoffnung spricht, verengt sich sein Blick immer sofort auf Hoffnungen vom Typ der marxistischen, die auf die Notwendigkeit des Geschichtsprozesses und die Kraft menschlichen Machens bauen. Was er dazu kritisch sagt, ist nur allzu richtig. Aber hat er damit wirklich auch nur irgend etwas gegen die diesseitige Dimension der christlichen Hoffnung gesagt? Sie geht auf ein Werk Gottes. Daß wir es von Gott erwarten dürfen, ist allerdings jenseits aller phänomenologischen Analyse des menschlichen Stehens in der Zeit. Und wenn unsere Hoffnung, insofern sie innerweltlich ist, auf ein Werk Gottes geht, trifft sie auch nicht der Verdacht, als opfere sie die jetzige Generation zugunsten des Glücks einer späteren oder als leiste sie falsche Vertröstung. Dies wäre weiter auszuführen. Doch für eine Buchbesprechung genügt vielleicht die Behauptung. Um abzuschließen: Was das Buch positiv sagt, scheint mir richtig zu sein. Das Buch kann seinen Lesern religiöse Hoffnung vermitteln, die diese, da biblische Texte ausgelegt werden, dann sogar auf Jesus Christus gründen. Ob es aber zu der von Jesus Christus ausgehenden eigentlich christlichen Hoffnung führt, bliebe zu klären. N. Lohfink S. J.

Légaut, Marcel, *Summe meines Lebens. Innerlichkeit und Engagement.* Limburg: Lahn-Verlag 1980. 213 S.

Marcel Légaut, geboren 1900, ist kein Unbekannter mehr. Seine drei Hauptwerke Anfang der 70er Jahre haben auch in ihren deutschen Übersetzungen ein breites Echo gefunden (vgl. ThPh 50 [1975] 461 f.; 51 [1976] 299 f.). Die 1977 erschienene Veröffentlichung „Interiorité et engagement" faßt die Grundgedanken dieser drei Werke unter den Stichworten ‚Innerlichkeit', ‚Gebet' und ‚Abendmahl' zusammen und bietet so etwas wie die ‚Summe' oder Ernte der reifen Früchte eines geistig-geistlichen Lebens, das von ihnen her beurteilt sein will. – Seinen unscheinbaren Anfang nahm dieses Leben mit L.s religiösem Aufbruch während des 1. Weltkrieges, wo er sich zum Priestertum berufen glaubte „hauptsächlich aus einer instinktiven Neigung für alles Geheiligte" (72). Es erhielt seine entscheidende Wende durch L.s erste Einkehrtage im Alter von 25 Jahren und seine Begegnung mit dem ihn zur unbedingten „Integrität des Geistes" verpflichtenden Lazaristenpater M. Portal und der Gruppe ‚tala' (ceux qui vont *à la* messe). Obgleich der direkte Einfluß von M. Portal nur wenige Monate dauerte, entwikkelte sich doch ein Verhältnis der geistigen Vater- und Sohnschaft, die L. zu einem ersten, später maßgeblich werdenden Verständnis dessen führte, „was Jesus für seine Jünger gewesen ist" (77): nämlich geistiger Vater, weil Aufruf an den Sohn, „seinen eigenen Weg ins Unbekannte zu gehen" (79), „um ganz er selbst zu sein. So ist Jesus Offenbarer Gottes geworden" (81), seines zeugend-schöpferischen Wirkens, „durch das jeder, wenn er ihm treu bleibt, an sich selbst schöpferisch wird" (ebd.), sich in seinem „eigenen Selbst" erschafft (82), „sein Menschsein zeugt" (98) und in dem Maße selbst Offenbarer Gottes wird, wie er in seiner „Eigentlichkeit (Authentizität) zu leben" versucht. Von daher versteht sich denn L.s Entscheidung im Alter von 40 Jahren, seine (auf Wunsch des Vaters erworbene) Professur für Mathematik aufzugeben, eine eigene Familie zu gründen (L. wird Vater von sechs Kindern) und in der Einsamkeit von Les Granges bei Schafzucht und Ackerbau seiner inneren Berufung zu folgen, die ihn zu einem Schriftsteller und Lehrer des geistlichen Lebens reifen läßt.

Was auf diesem biographischen Hintergrund L. in seinen Büchern lehrt, ist der „Weg der Glaubwürdigkeit" (69) zum „wahren Sein" (12; 72), zur „Freiheit des Seins" (23; 52), zur „eigenen Seinsqualität" (13), zu „unserer eigentlichen Wirklichkeit" (17), zur „Menschlichkeit" (35) und „Selbstentfaltung" (36), die „Ausfluß unserer Treue ist und nicht Egoismus und Egozentrik" (71), letztlich „einen Weg, auf dem uns niemand

begleiten oder helfen kann" (34), weil er in die „(fundamentale) Ureinsamkeit" (26) führt, zum „eigenen Geheimnis und damit auch zum Geheimnis Gottes", der „die Mitte des Geheimnisses (ist), das jeder Mensch sich selbst wird" (41). Wer daher einen solchen Lebensweg beharrlich und lange genug geht, findet zu seinem „eigentlichen Lebenssinn" (29) als Mensch, zu seiner Mission und Sendung, auch wenn er diesen Sinn „in seiner Ganzheit erst spät" erkennt und im Rückblick das Leben „als ein wahres Labyrinth mit all den Umwegen, die wir dabei machen mußten" (31), erscheint. Denn für solche gereifte Sicht ist der Tod nicht mehr Wegende oder -abbruch, sondern „der Akt, der das Werk unseres Lebens vollendet und schließlich seinen Sinn offenlegt": „daß wir dann teilhaben an dem Actus purus selbst, der Gott ist, und daß wir so der Agens unserer Gegenwart in denen sein werden, die uns aufnehmen..." (31). Doch ist der eigentlich lebende Mensch auch jetzt schon mit Gottes Wirken verbunden durch sein Gebet, das er selbst ist (vgl. 65; 72) und durch das er deshalb in ein „rein individuelles Verhältnis zu Gott" (93) tritt, was L. beim ‚Vater unser im Himmel' das ‚Unser' gern unterdrücken läßt (ebd.). Andererseits spricht er in einem seiner (in einem Sonderteil zusammengestellten) Gebete von Jesus als „unserem Vater auf dieser Erde" (126), der es durch seine Treue gegenüber seiner Sendung wohl vermochte, „auch in anderen einen Sendungsauftrag, der dem seinen gleicht" (49), zu wecken, so daß eine wahre Gemeinschaft von Jüngern entstehen konnte, die „in Freiheit aus ihrem Inneren" leben (ebd.). Das substantielle Tun eines jeden von ihnen aber wird „zum schöpferischen Werk und lebendigen Quell" (43), „potentiell zum Sakrament der Präsenz seines Autors" (105), zum fruchtbar-bleibenden „Heilswerk" (46), wobei allerdings Jesus aufgrund seiner überragenden „menschlichen Ausprägung" (80) eine universal gültige Stellung einnimmt, so daß L. es für nötig hält, „sich soweit, als es geschehen kann, die einmalige Atmosphäre dieses letzten Abends, den er (Jesus) mit den Seinen verbrachte, bewußt zu machen" (156) und in diesem Sinn heute „trotz der tausendfachen Entfernungen , die ihn von uns trennen" (80), das Abendmahl als Gedächtnisfeier zu begehen.

L. ist sich bewußt, daß seine „relativ ungesichert" bleibende „Schau von Jesus sehr persönlich" ist (83) und durch seine „eigene spirituelle Wirklichkeit" notwendigerweise beschränkt wird (152), weshalb er auch keine allgemeinverbindlichen Kriterien aufstellen (32 f.) noch sich an „Pseudo-Kriterien" wie Oberen-Gehorsam oder Gruppen-Konsens halten kann und will (57). Dies hindert ihn jedoch nicht, die traditionelle Spiritualität der Kirche in ihren dogmatischen Grundlagen zu kritisieren und einen fundamentalen Wandel hin zur „Praxis der Anfänge" (204) zu fordern, wie er seinem persönlichen Wandel entspricht. Aber gerade diese Konzentration auf den eigenen spirituellen Erfahrungshorizont läßt die urkirchliche Fülle personaler Grundbeziehungen zu Jesus (als Bruder, Bräutigam, Freund, Sohn...) nicht mehr in den Blick treten und reduziert das Verhältnis auf das einer ‚geistigen Vaterschaft', das hier zudem fragwürdig ist, da sich die Jünger des Sohnes zu allen Zeiten als Kinder des Vaters im Heiligen Geist verstanden, nicht jedoch als ‚Kinder Jesu'! Offenbar sind die Früchte einer ‚wild wachsenden' und spät reifenden Spiritualität nicht auch schon die „schmackhaftesten Früchte, die am meisten Saft und Sonne enthalten" (vgl. 38). K. W. Hälbig S. J.

Fleckenstein, Karl-Heinz, *Für die Kirche von Morgen. Im Gespräch mit Kardinal Suenens.* München-Zürich-Wien: Verl. Neue Stadt 1979. 190 S.

Im 1. Teil vorliegender Veröffentlichung, längeren Gesprächen des Journalisten K.-H. Fleckenstein mit Kardinal Suenens, stehen Leben und Werk im Mittelpunkt, während der 2. Teil aufgrund schriftlicher Kontakte in weiteren 6 Dialogreihen einen realistischen Blick in die Zukunft tut. Es geht um die Kirche von Morgen, die auf dem Weg zur vollen Einheit ist. Man liest von der Begegnung des 17jährigen mit dem alten Kardinal Mercier, der die Mechelner Gespräche mit den Anglikanern 1921 begann, vom Philosophieprofessor am Seminar in Mechelen, der 1962 Erzbischof und Kardinal wird, ein Freund der Päpste ist, als Moderator die Konzilsväter bei den Beratungen zum Lachen bringt, wertvolle Initiativen vorlegt und sich nach dem Konzil mit Erfolg um die charismatische Bewegung bemüht... Man könnte noch viel mehr von den Stationen dieses Lebens aufzählen. „Dieser Kardinal liebt seine römisch-katholische Kirche. Er glaubt an den Hl. Geist, der nach Luther die ganze Christenheit sammelt auf Er-

den", schreibt der evangelische Bischof Dietzfelbinger voller Anteilnahme dankend in seinem freundlichen Vorwort und notiert sich das Gebet des Kardinals. Klar und besonnen abwägend legt Suenens Probleme der Kirche dar. Ernst, aber auch scherzend in seinen Anekdoten, vermag er selbt noch in der straffen Form der Reportage den Leser zu begeistern, so wenn er von der Schwierigkeit des Glaubens heute, vom Dialog mit der Welt oder dem Ökumenismus spricht. Er kann Verständnis schaffen für den oft mühsamen und dunklen Weg der Kirche, für so manches mitunter schwer faßliche Reagieren der Amtskirche. Beim Lesen hatte ich niemals das Gefühl der Langeweile. Viele Fragen der Christenheit und der Menschen sah ich neu aus der Sicht des Glaubens im Urteil eines Mannes, der sie selbst erfahren, bedacht hat und einer Lösung näher bringen half. Noch mehrfach möchte ich dieses Buch lesen, denn es kann im wahren Sinn des Wortes begeistern. C. Becker S. J.