N12<508887417 021

UB Tübingen

473

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

58. Jahrgang · Heft 1 · 1983

ABHANDLUNGEN

Gerd Pohlenz
Leib und Seele 1

Stanislav Sousedík
Comenius' Prinzip der Natürlichkeit der Erziehung 34

Matthias Lutz-Bachmann
„Natur" und „Person" in den „Opuscula Sacra" des A. M. S. Boethius 48

BEITRÄGE

Gerhard Podskalsky S. J.
Die griechisch-byzantinische Theologie und ihre Methode 71

Oswald von Nell-Breuning S. J.
Soziallehre der Kirche im Ideologieverdacht 88

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861

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., Friedo Ricken, 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

DR. GERD POHLENZ	Richard-Wagner-Straße 28 2800 Bremen 1
DR. STANISLAV SOUSEDÍK	Slovenska 35 10100 Praha 10
DR. MATTHIAS LUTZ-BACHMANN	Humboldtstraße 57 6000 Frankfurt/M. 1
PROF. DR. GERHARD PODSKALSKY S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt/M. 70
PROF. DR. OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt/M. 70

Die im Heft verwandten Abkürzungen sind identisch mit denen der Theologischen Realenzyklopädie.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 Frankfurt (M.) 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 37,– DM, der Jahrgang kostet 148,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 00020.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

58. Jahrgang

1983

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., Friedo Ricken 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 58. Jahrgangs

Abhandlungen

Buch, Aloys Joh., Die Gottesfrage in der Philosophie Nicolai Hartmanns 161
Inciarte, Fernando, Referenztheorie und Geschichtlichkeit. Zum Objektivitätsstreit 181
Kienzler, Klaus, Zum Dialog von Bernhard Welte mit Karl Jaspers 346
Kunz, Erhard, S. J., Eucharistie – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft 321
Lutz-Bachmann, Matthias, „Natur" und „Person" in den „Opuscula Sacra" des A. M. S. Boethius 48
Ollig, Hans Ludwig, S. J., Die Vernunft auf dem Prüfstand. Anmerkungen zur jüngsten Rationalitätsdiskussion 363
Pannenberg, Wolfhart, Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft 481
Pohlenz, Gerd, Leib und Seele – Versuch einer systematischen Vermittlung dualistischer Theorie und menschlicher Lebenspraxis 1
Roldanus, Johannes, Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert 194
Schüller, Bruno, S. J., Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren 535
Sieben, Hermann Josef, S. J., Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte 501
Sousedík, Stanislav, Comenius' Prinzip der Natürlichkeit der Erziehung und sein philosophischer Hintergrund 34

Beiträge

Erbrich, Paul, S. J., „Kritische Evolutionstheorie". Anmerkungen zu Wolfgang F. Gutmanns und Klaus Boniks gleichnamigem Buch 556
Hofmann, Peter, Theologie vor dem Anspruch kritischer Rationalität. Grundsätzliche Überlegungen zum (theologie-)kritischen Rationalismus Hans Alberts 414
Lotz, Johannes B., S. J., Zur Klärung der transzendentalen Erfahrung 226
Nell-Breuning, Oswald von, S. J., Soziallehre der Kirche im Ideologieverdacht 88
Podskalsky, Gerhard, S. J., Die griechisch-byzantinische Theologie und ihre Methode. Aspekte und Perspektiven eines ökumenischen Problems 71
Schwager, Raimund, Versöhnung und Sühne. Zur gleichnamigen Studie von Adrian Schenker 217
Türk, Hans Günther, Gottesglaube und autonome Vernunft. Fundamentaltheologische Bemerkungen zur Diskussion um die „autonome Moral" 395
De Vries, Josef, S. J., Intuitionistische Erkenntnistheorie? 566

Besprechungen

100 238 427 570

Acerbi, A., 610
Agazzi, E. 465
Akerberg, H. 471
Albert, K. (Hrsg.) 100
Albertus Magnus 107 108
Alexander de Hales 268
Alvarez-Gomez, M. 595
Amelang, M. 152
Andresen, C. 101 300
Anselm von Canterbury 107
Apuleius 100
Assmann, J. 572
Auf der Maur, H. J. (Hrsg.) 266
Avril, A. 592

Baier, W. 284
Bakker, L. (Hrsg.) 266 267
von Balthasar, H. U. 608
Barra, G. 101
Barthélémy, D. 593
Bartuschat, W. 433
Bartusek, D. 152
Bauer, M. 108
Baumann, Th. 471
Baumanns, P. 436
Beck, E. 591
Becker, W. 296
Beda der Ehrwürdige 287
Behrendt, E. L. (Hrsg.) 155
Belavel, Y. 113
Benrath, G. A. 274
Bergman, J. 572
Betz, R. (Hrsg.) 619
Bévenot, M. 266
Biser, E. 450 453 574
Blank, J. 611 612
Bleistein, R. 612
Lady Blennerhasset 295
Blumenthal, U.-R. 288
Böhme, W. (Hrsg.) 154
Boekholt, P. 618
Boelens, W. 267
Bonik, K. 556
Borger, R. 238
Bormann, K. 595
Borovoy, V. 306
Borret, M. 256
Bouillard, H. (Hrsg.) † 113
Boyancé, R. 101
Brandt, R. 435
von Bredow, G. 595
Breton, S. 136
Bria, I. 306
Brock, S. 591
Brunner, A. 460
Brunner, H. 572
Brunner-Traut, E. 572
Bürkle, H. 605
Büttner, K. P. 284
Buhr, M. 113
Bundy, D. D. 591
van de Bunt, A. (Hrsg.) 266
Burkhardt, H. 111

Carm, O. 239
Castello, C. 625
Cattaneo, E. 262
Chang, G. C. C. 622
Chappuis, J.-M. 307
Cherniss, H. 101
Colomer, E. 595
Congar, Y. 108 266 610
Conzemius, V. 295
Cosmao, V. 610
Couto, F. J. 315
Craemer-Ruegenberg, I. 108
Cramer, W. 433

De Jorio, A. 626
Dekkers, E. 266
Denzler, G. 300
Derré, J. R. 293
Deutsch, E. 152
Dickson, M.-P. 593
Dietze, G. 434
Dillon, J. M. 101
Dodds, E. R. 101
Döbbing, B. 626
Dölle-Oelmüller, R. (Hrsg.) 466
von Döllinger, J. 295
Doignon, J. 267
Donnat, L. 593
Dorneich, M. 572
Doutreleau, L. 581
Doyle, A. I. 284
Dreier, R. 154 155
Dreier, W. 315
Drewermann, E. 471
Drijvers, H. J. W. 591
Dubois, D. J. 593
Duesberg, H. 621
Dupré, W. 595
Dux, G. 135

Eckermann, W. 271 272
Egeria 587
Ehlen, P. 121
Eibl, K. 599
Eicher, P. 307
Eid, E. 626
Eisenbach, F. 616
Ejerfeldt, L. 629
Erler, A. (Hrsg.) 156
Ermecke, G. 159
van Esbroeck, M. 591
Esser, A. 152
Etzkorn, G. 429
Evain, F. 113
Evans, G. R. 267

Fauser, W. 427
Fedele, P. 626
Feidas, V. 306
Feneberg, R. 621
Feneberg, W. 621
Festugière, A.-J. 265
Fieger, H. 152
Figl, J. 451
Fink, K. A. 289
Finkenzeller, J. 276 279
Fischer, F. 127
Flasch, K. 595
Fleiner, Th. 434
Fontaines, J. 583
Fraling, B. 151
Der Franckforter 282
Frank, I. W. 108 595
Fransen, P. 610
Friedrich, C. 438
Fries, A. 108 109
Fries, H. (Hrsg.) 605
Friesenhahn, E. 628
Fruchon, P. 114
Fulda, E. 152

Gadamer, H. G. 114
Gadille, J. 293
Gál, G. (Hrsg.) 429
Ganoczy, A. 274 311
García y Garcîa, A. (Hrsg.) 275
Gasser, A. 299
Gauvin, J. 113
Geiger, W. 154 159
Gennrich, A. 471
Gerdes, H. 448
Gerlach, H.-M. 438
Gethmann, C. F. 128 134
Geyer, C. F. (Hrsg.) 590 591
Geyer, H. F. 150
Gholam, S. 306
Giacchi, O. 626

Gier, J. 627
Gins, K. 471
Gläßer, A. 151
Glatzel, N. 627
Göbel, D. 110
Göbel, H. 599
Göpfert, H. G. (Hrsg.) 599
Gordan, P. (Hrsg.) 611
Gottwald, N. K. 571
Grabner-Haider, A. 142
Graf, F. W. (Hrsg.) 446 447
Graumann, C. F. 152
Greshake, G. 308
Grillmeier, A. 266
Grootaers, J. 610
Guillelmus P. de Godino 594
Guiral, P. 292
Guthke, K. S. 599
Gutiérrez, G. 610
Gutmann, W. F. 150 556

Habib, G. 307
Habra, G. 318
Haeffner, G. 458
Hahn, F. 307
Halkin, F. 265
Hallauer, H. J. 595
Hamilton-Merrit, J. 624
Hammacher, K. 113
Hartung, G. 438
Haslinger, G. 621
Hattenhauser, H. 154
Haubst, R. 109 595
Hauschild, W.-D. 311 614
Hauser, H.-J. 573
Heckelei, H. J. 134
Heidemann, I. (Hrsg.) 435
Heintel, E. 114
Hendriks, N. 313
Hennesy, J. 296
Henrich, D.
van Hermert, G. 267
Hernegger, R. 467
Herolf, N. 595
Hertmann, M. 154
Hess, H.-J. 436
Hillen, G. 599
von Hinten, W. 282
Höfer, O. 152
Höffe, O. (Hrsg.) 433 434 627
Höffner, J. 627
Höhle, Th. (Hrsg.) 438
Hoffmann, P. 577
Hofmann, P. 126
Hogg, J. (Hrsg.) 282 284
Hogg, J. u. I 284
Hollerbach, A. 628
Holzhey, H. 465
van Hooijdonk, P. 267
Horn, S. O. 260
Hornung, E. (Hrsg.) 572
van der Horst, P. W. 245
Horstman, J. 627
Hossfeld, P. (Hrsg.) 107 109
Hossenfelder, M. 436
Hubbeling, H. G. 138
Huber, H. 447
Huber, J. 625
Huber, R. 149
Hügli, A. 465
Hünemörder, Ch. 109
Hug, J. 247
Hugolin von Orvieto 272
Hyldahl, N. 101

Illies, J. 149
Irenaeus von Lyon 581
Iserloh, E. 293

Jäger, N. 293
Jaeschke, W. 447
Johannes Chrysostomus 586
Jones, R. M. 101
Jüngel, E. 604

Kahle, H. 148
Kaiser, A. 595
Kaiser, O. (Hrsg.) 238
Kaiser, Ph. (Hrsg.) 150
Kaltenbrunner, G. K. (Hrsg.) 149
Kantzenbach, F. W. 247
Kaspar, R. 149
Kasper, W. 308 606 613 628
Kaufmann, E. (Hrsg.) 156
Kaufmann, F. X. 610
Keel, O. (Hrsg.) 572 580
Kegler, J. 577
Keilbach, W. (Hrsg.) 470
Keller, A. 454
Kelly, F. 429
Kerkshof, J. 610
Kern, W. (Hrsg.) 307
von Ketteler, W. E. 293
Kijowski, R. 226
Kimmerle, H. 114
Kirsten, G. 268
Kitchen, K. A. 572
Klinkhammer, K. J. 284
Klose, A. 627
König-Nordhoff, U. 285
Köster, W. 462
Kondylis, P. 119 439
Konstantinides, Chr. 306
Korff, W. 627
Koser, R. P. C. 268
Koslowski, P. 475
Krämer, W. 595
Kreitmeir, Kl. 591
Kremer, K. 595
Krenn, K. 452 (Hrsg.) 470
Krenzer, F. 620
Kretschmar, G. (Hrsg.) 605
Krewanis, W. 134
Kroh, W. 88
Kruse, L. (Hrsg.) 151
Kubina, V. (Hrsg.) 253 254
Küchler, M. (Hrsg.) 580
Küppers, K. 598
Kürzinger, J. 580
Kuhn, H. 114
Kumpf, M. (Hrsg.) 151
von Kutschera, F. 454

Labarrière, P. J. 114
Lackner, W. 262
Lacroix, J. 292
Lämmermann, G. 447
Lambert, P. 303
Lampe, P. 577
Langner, A. (Hrsg.) 452 453
Lathan, J. E. 591
Latourelle, R. 302
Laufner, R. 595
Lauth, R. 113
Lay, M. 620
van Lay, M. 315
Lécuyer, J. 611
Le Déaut, R. 242
Lefèbre, H. 465
Legrand, H. M. 610
Le Guillou, L. 292
Le Guillou, M. J. 293
Lehmann, K. (Hrsg.) 253 254 275 310 611 613 614
Lehmkuhl, R. 627
Leisner, W. 628
Leloir, D. L. 591
Lenk, H. 152
Leroi-Gourhan, A. 144
Lessing, G. E. 599
Lewis, H. D. 114
Leyvraz, J.-P. (Hrsg.) 465
Lichtheim, M. 572
von Lilienfeld, F. 591

Lindt, A. 299
Löhr, W. 159
Loenen, J. H. 101
Löser, W. 253
Löw, R. 461
von Loewenich, W. 274
Lohfink, N. 311
Lohr, C. H. 593
Lohse, B. 274
Lonergan, B. 303
Lotz, J. B. 113
Lübbe, H. 114 135
Lutzmann, H. 238
Luz, U. 577

Mackie, J. L. 457
MaCready, Wm. D. 594
Malcher, J. 621
Maneschg, H. 243
Manns, P. (Hrsg.) 274 275
Mansell, Ph. 471
Manzanares, J. 276
Maraval, P. 587
Marcolino, V. 271
Marranzini, A. 272
Marré, H. (Hrsg.) 627
Maunz, Th. 158
Meier, H. 599
Meinhardt, H. 595
Mercier, A. 130
Meuerer, J. 452
Meyendorff, J. 611
Meyer, G. (Hrsg.) 108 109
Michaux, G. 593
Michel, E. 428
Mikat, P. 611
Mörchen, H. 122
Mohr, M. 150
Mollat, D. 248 249
Mollenhauer, D. 150
Monat, P. 584
Moreau, J. 113
Moreschini, C. 101
Mortley, R. 101
Mosis, R. 151
Moussé, J. 478
Moyse, G. 592
Müller, Ch. 155
Müller, P.-G. 252
Müller-Schmid, P.-P. 453
Murphy, R. E. 239

Navarrete, U. 626
Nef, H. 434
Neudecker, P. R. 625
Neumann, D. H. 154
Neysters, P. 621
Nissiotis, N. A. 307
von Nordheim, E. 241
Nygren, A. 140

Odelain, O. 255
Oelmüller, W. (Hrsg.) 466
Ohashi, R. 137
Origenes 256
Oswald, J. 125

Pannenberg, W. 135 (Hrsg.) 310
Papandreou, D. (Hrsg.) 306 307
Papias von Hierapolis
Payot, R. 293
Pereña, L. 275
Perrin, M. 583
Pesch, H. 627
Pesch, O. H. 614
Peters, D. S. (Hrsg.) 150 151
Petri, E. 591
Petrig, D. 157
Philonenko, A. 113 434
Picard, J. 284
Piédagnel, A. 586
Pöggeler, O. 114
Posener, G. 572
Pottmeyer, H. J. 610 628
Prader, J. 626
Praechter, K. 101
Pseudo-Phocylides 245
Puech, H.-C. 101

Raffelt, A. 253
Rahner, K. 267
Ramos-Lissón, D. 591
Rath, N. (Hrsg.) 466
Rauscher, R. (Hrsg.) 158
Rawls, J. 433
Reding, P. 465
Renckens, H. 266
Rendtorff, T. (Hrsg.) 135
Rentschler, M. 427
von Reventlow, H. 605
Rich, A. N. 101
Riché, P. 593
Riedel, Ch. 591
Riedel, M. 434
Rist, J. M. 101
Ritzel, W. (Hrsg.) 435
Rivinus, K. J. 602 626 627
Robleda, O. 625 626
Rockmore, T. 113
Römer, W. H. Ph. 238
Rohm, C. G. 627
Rohrmoser, G. 135
Rombach, H. 137 138
Rousseau, A. 581
Roy, L. 303
Rude, F. 293
Rüberg, R. 620

Sabev, T. 306
Sachot, M. 264
Sader, M. 153
Sandkühler, H. J. 114
Saner, H. (Hrsg.) 465
Santinelli, G. 595
Santos-Noya, M. 271
Sargent, M. G. 284
Sasse, I. 465
Sauter, G. 135
Saxer, V. 585
Seckler, M. 307
Seeber, D. A. 612
Seeliger, H. R. 297
Segre, A. 625
Seguineau, R. 255
Seidl, H. 109
Senge, A. 293
Senner, W. 109
Shirun-Grumach, I. 572
Sichirollo, L. 114
Siefer, G. 612
Simic, P. 306
Simon, H. 155
Simon, J. 113
Simon, W. 271
Simonetti, M. 267
Siniscalco, P. (Hrsg.) 100
Slenczka, R. 311
Southern, R. W. 109
Spaemann, R. 114 461 478
Spidlik, P. 591
Spieker, M. 159
Spitzband, G. 287
Suárez, F. 275
Sudbrack, J. 283
Świeżawski, S. 429
Szlezák, Th. A. 101
Schachten, W. 269
Schaeffer, R. 129 226 307
Scheffczyk, L. 453 609
Schelsky, H. 431
Schenker, A. 217
Scherer, G. 133
Scheuner, U. 628
Schierse, F. J. 255
Schilson, A. 603
Schipperges, H. 109 143
von Schirnding, A. 599
Schlier, H. 253 254
Schlink, E. (Hrsg.) 614 614
Schlögel, H. 313
Schlösser, F. 620

Schmidt, M. (Hrsg.) 590 591
Schmidt, W. 602
Schmidtchen, G. 135
Schmitt, G. 595
Schmucker, J. 114 435
Schneewind, K. A. 469
Schneider, J. 109
Schneider, L. 627
Schneider, Th. 311
Schömig, R. 284
Schöndorf, H. 449
Schönert, J. 599
Schönwiese, E. 622
Schöpfer, J. 109
Schrimpf, G. 105
Schröger, F. 250
Schütz, C. 611
von Schuler, E. 238
Schultze, H. 438
Schulz, H.-J. 306
Schulze, M. 271
Schurr, A. 113
Schwab, U. 591
Schwaiger, G. 291 605
Schwarte, J. 627
Schwartländer, J. (Hrsg.) 314
Stachel, G. 595
Stallmach, J. 595
Stannard, J. 109
Staudenmaier, A. 447
Staurides, V. 307
Stein, A. 159
Steiner, J. (Hrsg.) 621
Stemberger, G. 578
Stenger, H. 612
Stoll, Ch. 293
Strack, H. L. 578
Stütting, J. (Hrsg.) 627
Taveneaux, R. 593
Tertullian 582
Theiler, W. 101
Thekeparampil, J. 591
Theunissen, M. 463
Thiel, W. 570
Thireos, D. 307
Thomas, Kl. 471
Thomas von Aquin 109
Thrower, J. 103
Thürkauf, M. 150
Tilland, J. M. 611
Tilliette, X. 114
Tillmann, H. G. 471
Tillmans, F. 267
Trapp, A. D. 271
Trincher, K. 474
Trippen, N. 453
Tsujimura, K. 137
Türk, H. G. 448
Twomey, V. 257

Ullmann, W. 438
Urban, J. 600
Urban, W. 271
Ureña, E. M. 316

Vagedas, A. 596
Valasek, E. 293
Vansteenkiste, C. 109
Verdeyen, P. 267
Vergote, A. 135
Verweyen, H. 107
Vichl, G. 150
de Vogüé, A. 588
Volterra, E. 625

Wagner, F. (Hrsg.) 446
Wagner, H. 301
Wainwright, G. 617
Waldram, J. (Hrsg.) 266
Walf, K. 610
Wallace, W. A. 109
van de Walle, B. 572
Wappler, G. 438
Waszink, J. H. 101 582
Weber, E. H. 109
Weber, W. (Hrsg.) 626 627
Wegmann, H. 267
Weis, N. 309
Weisheipl, J. A. 109 268
Weiße, Ch. H. 447
Weissmahr, B. 465
Wendland, V. 271
Weren, W. 266
Whittaker, J. M. 101
Wickham, L. R. 591
Widmann, J. 113
Wiederkehr, D. 307
Wiese, G. 152
Wiesner, J. 627
Wilhelm von Ockham 429
van Winden, J. C. M. 101
Wittschier, St. M. 134
Wolff, H. 304
Wolfinger, F. 444
Wolfson, H. A.
Wood, R. (Hrsg.) 429
Wrege, H.-T. 281
Wyller, E. A. 595

Yousif, P. 591

Zimmermann, A. (Hrsg.) 108 109
Zintzen, C. (Hrsg.) 100
Zizioulas, J. 610
Zulehner, P. M. 620

Bacht, H. 265–266 287–288 588–590 592–593 605–606 611–613 620–621
Baumert, N. 250–251 574–576
Bergen van, L. 109–110
Berndt, R. 107–109 267–269 272 429
Beutler, J. 248–250 573–574 576–578
Bolewski, J. 429–431
Brieskorn, N. 154–156 157–158 431–435 478–479
Brugger, W. 109 133–135 457–458
Buch, A. J. 161–180

Carls, R. 111–112 140–142
Cassese, M. 272–274

Döben, G. 471–474
Domínguez, F. 428–429

Ehlen, P. 125–126
Engel, H. 578–580
Erbrich, P. 556–565

Feneberg, W. 247
Franke, P. 296

Gilen, L. 151–154
Goller, H. 467–469
Gottwald, F. T. 126–127 465–466 624–625

Haas, Adolf 144–148
Haeffner, G. 113–114
Hälbig, K. W. 137–138 450 461–462
Hemel, U. 142–143
Heyden, W. 128–129 602
Höhn, H.-J. 138–140 252–253 281–282 302–303 309–312 313–314 604–605 610–611 613–616
Hofmann, P. 414–426
Huber, J. 625–626

Inciarte, F. 181–193
Jüngling, H.-W. 571–572

Kempf, F. 288–289
Kienzler, K. 346–362
Klose, M. 463–465
Knauer, P. 301–302 313
Koltermann, R. 148–151 474–475
Kunz, E. 321–345

Lentzen-Deis, F. 241–245
Löser, W. 247–248 274–275 307–309 606–609
Lohfink, N. 238–241 255–256 570–571 572 580
Lohr, C. 272–272 427–428
Lotz, J. B. 226–237
Lutz-Bachmann, M. 48–70

McDermott, J. M. 136–137
Martinez Camino, J. 316–318
Müller, G. L. 253–255 269–271 276–281

Nell-Breuning von, O. 88–89 156 158–159 314–316 626–629

Ollig, H.-L. 105–107 122–125 363–394 439–444 475–478
Oswald, J. 121–122

Pannenberg, W. 481–500
Podskalsky, G. 71–87 306–307 427
Pohlenz, G. 1–33

Repplinger, H. J. 282–285 304–306 318–319
Ricken, F. 100–103
Roldanus, J. 194–216

Sala, G. B. 114–118 435–438
Sebott, R. 110–111 275–276 292–293 462–463 619–620 622–624
Sieben, H. J. 256–267 501–534 572–573 580–588 590–597
Sievernich, M. 621–622
Sousedík, St. 34–47
Splett, J. 129–130 143–144 446–449 451–452 460–461 466–467

Schäfer, Ph. 444–446
Schanné, K. 103–105
Schatz, Kl. 289–300 600–602
Schilson, A. 135–136 438–439 599 618–619
Schmidt, J. 119–121
Schörghofer, G. 285–286
Schüller, B. 535–555
Schwager, R. 217–225

Stalder, R. 449–450
Stenzel, A. 585–586 598–600 603–604 609–610 616–618

Treziak, H. 458–460
Türk, H. G. 395–413

de Vries, J. 130–133 452–457 566–569

ZS 152.-

ThPh 58 (1983) 1–33

Leib und Seele – Versuch einer systematischen Vermittlung dualistischer Theorie und menschlicher Lebenspraxis

Von Gerd Pohlenz

I. Einführung in das Thema. Methode und Programm des Aufsatzes

Die Reflexion des Begriffs „Seele" in der antiken griechischen Philosophie ist Teil philosophischer Versuche, heteronome Züge griechisch-religiöser Deutungen menschlichen Lebens durch das Prinzip der Selbsterkenntnis zu ersetzen. Epikurs atomistische Definition der Seele führt zu einer Liquidation des Glaubens an (die Möglichkeit) menschliche(r) Unsterblichkeit sowie des Glaubens an ein Eingreifen der Götter in menschliches Leben; Platons idealistisches oder dualistisches Verständnis der Seele dagegen, welches „Seele" als eine Entität sui generis von der materiellen Welt unterscheidet, hält an jenen Überzeugungen zwar grundsätzlich fest, modifiziert sie aber im Sinne des Strebens nach ethischer Autonomie durch den Gedanken wesentlicher Teilhabe des Menschen an einem als Inbegriff der Weisheit verstandenen Jenseits und einer entsprechenden Entwicklung des eigentlich-„menschlichen" Wesens. Interessant an solch idealistischem Verständnis von Seele ist m. E. die Einsicht, daß Jenseitsvorstellungen und ethische Autonomie einander nicht notwendig ausschließen, sondern einander ergänzen können. Schließlich enthalten ja auch Religionen ursprüngliche Elemente ethischer Autonomie, insofern gerade das menschliche Leben zentraler Bezugspunkt göttlicher Lebens(!)-Weisheiten ist. Umgekehrt hat Epikur nach seiner rein diesseitigen Definition der Seele Schwierigkeiten, Phänomenen wie Freiheitsbewußtsein und Todesangst gerecht zu werden.

Bezeichnend für die Tradition des philosophischen Idealismus ist das Bestreben, sorgfältig formulierte Konzepte von Leib und Seele (bzw. Geist, Vernunft) systematisch mit Konzepten (Prinzipien) individueller und politischer Praxis zu verbinden, welche dem Menschen nicht nur intellektuelle Orientierung bieten, sondern ihn auch emotional motivieren, seine Kräfte zum „Guten" zu entwickeln und einzusetzen. Beim Vergleich der Wirkung antiker Atomisten und Idealisten auf das Leben in der Antike gewinnt man den Eindruck, daß jene zusätzlich motivierende Kraft dazu beitrug, Menschen zu positiver Mitgestaltung des politischen Lebens anzuregen und sie die Spannung zwischen Ideal und Realität durchhalten zu lassen. Daß sich diese

Spannung dabei nur in erheblich geringerem Maße mindern ließ, als prinzipiell möglich scheint, hatte u. a. auch im philosophischen Denken selbst liegende Gründe:

1. Idealistische Philosophie besaß zwar einige Überzeugungskraft, jedoch nicht genug, um einen intellektuell begründeten Consensus in den Grundfragen menschlichen Lebens und Zusammenlebens herzustellen; es fehlte an intellektuell verbindlicher Mitteilbarkeit ethischer Ideen ebenso wie an institutionellen Möglichkeiten einer alle Menschen erfassenden Bildung[1].

2. Die von Platon mitbegründete Idee wesentlicher Gleichheit aller Menschen – hier: in ihrer „Teilhabe" an der „Idee des Guten" und in ihrem praktischen Streben nach dem Guten[2] – wird durch den weiteren Gedanken individuell sehr unterschiedlich ausgeprägter Fähigkeiten der Seelen, ihr eigenes Wesen zu erkennen und praktisch zu realisieren, in bedeutendem Maße wieder eingeschränkt. Diese Spannung noch innerhalb philosophischer Theorie illustriert am anschaulichsten ein von Platon selbst konzipierter Mythos, nach welchem die Menschen zwar „Brüder", zugleich aber auch wesentlich wertverschieden sind; nur wenigen „Seelen" sei (von Geburt an) „Gold", den meisten bloß „Eisen" beigemischt[3]. Erst der alternde Platon rückt die (eigentliche) Brüderlichkeitsidee im „Mitleid" für den (stets unfreiwillig) Ungerechten[4] stärker in den Vordergrund.

Bemerkenswert an der weiteren Tradition des dualistischen Begriffs von Seele ist Augustinus' Feststellung, daß die Menschen dazu neigen, unter dem Eindruck der äußeren Welt ihre eigene Seele zu übergehen[5]. Augustinus bestätigt damit nicht nur die oben an der platonischen Philosophie hervorgehobene wechselseitige Durchdringung von Intellektualität und Emotionalität philosophischer Selbsterkenntnis, sondern deutet indirekt auch auf die Notwendigkeit, philosophische Selbstbesinnung des Menschen gleichsam gegen den Strom äußerer Eindrücke anzuregen.

Einen weiteren wesentlichen Schritt in der philosophischen Reflexion dualistischen Seelenverständnisses vollzieht Meister Eckhart: In „höllisch" schmerzvoller Lösung von Gott um Gottes (!) und der Menschen willen finde der Mensch zu „etwas in der Seele, das Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint"[6]. Die von Meister Eckhart als notwendig begriffene psychologische Lösung von „Gott" nimmt in der fortgeschrittenen Neuzeit allerdings in wachsendem

[1] Vg. *Cicero*, de divin. 2,4.
[2] *Platon*, Pol. 505e (vgl. 366ff. u. Phaidr. 250a).
[3] *Platon*, Pol. 414dff.
[4] *Platon*, Nom. 731.
[5] *Augustinus*, Conf. X,8.
[6] *Meister Eckhart*, Deutsche Predigten und Traktate, Predigt 13 (Übersetzung Josef Quint), Diogenes TB 202.

Maße die Form eines radikalen Bruches mit „Gott", „Seele" und einschlägiger Tradition an. Damit verbundenes schärfstes Leiden von Menschen treibt dann seinerseits eine Wurzel kultureller Neubesinnung hervor, indem es sich in unentwegtem Fragen nach Sinn und Ziel menschlichen Lebens und Leidens artikuliert, wie bei Nietzsche[7]. Daß solches Fragen dann „ohne Antwort"[8] bleibt: auch durch traditionelle, als Widerspruch gegen das Leben selbst entlarvte Antworten wie das „asketische Ideal"[9] nicht zu beschwichtigen ist, läßt es nicht etwa von sich aus resignieren oder verstummen, sondern hält es gerade wach: Es ist eben ein aus menschlicher Existenz selbst hervorgetriebenes Fragen; gerade auch ohne (Aussicht auf) Antwort bleibt es unerbittlicher Anreger des Denkens, quälendes oder unverstandenes Indiz geistiger Blindheit bzw. Dunkelheit.

Nachhaltig erschüttert wird dualistisches Verständnis von Seele erstmals zu Beginn der Neuzeit durch die Fortschritte mathematisch und zunehmend empirisch und experimentell orientierter Naturwissenschaften, insbesondere der Astronomie und der Medizin. Die damit verbundene geistig-religiöse Krise wird am gründlichsten von Descartes durcharbeitet. Seine berühmteste Schrift trägt den bezeichnenden Titel: „Meditationen zur prima philosophia, in denen das Dasein Gottes und die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper bewiesen werden". Wichtige Punkte seiner Neuformulierung der traditionellen Lehre leib-seelischer Wechselwirkung sind: 1. die nichträumliche („nicht-ausgedehnte") Natur der Seele; 2. die enge Beziehung zwischen Seele und Körper, insbesondere in den „Gefühlen und Begierden"[10]; 3. die unteilbare Einheit der Seele im Denken und Empfinden: z. B. ist Schmerz ein wesentlich seelisches Phänomen[11]; 4. die eigentliche Funktion der Seele sieht Descartes im Denken und Erkennen – es besteht gewissermaßen ein intensiver ‚Austausch von Informationen' zwischen Seele und Körper/Gehirn; den Tieren rechnet Descartes „überhaupt keine Erkenntnisse, sondern nur eine rein körperliche Phantasie" zu[12], – Tiere sind bloße biologisch-organische „Maschinen"; „Seele" ist stets Geistseele, und nur Menschen sind beseelte Wesen. In diesem 4. Punkte liegt eine Konzession Descartes' an die Fortschritte der Medizin.

Mit Descartes' Neuformulierung des psychophysischen Interaktionismus sind zwei Probleme verknüpft, auf welche sich die von Descartes begründete neuere rationalistische Philosophie konzentriert: 1. das Problem, wie denn eine Wechselwirkung zwischen nicht-ausge-

[7] *Nietzsche,* Werke (hrsg. v. K. Schlechta; Hanser-Edition, 3 Bände), II 899.
[8] ebd.
[9] ebd.
[10] *Descartes,* Med. VI 21 und Disc. V 12.
[11] *Desc.,* Med. VI 19, 21, 23.
[12] *Desc.,* Reg. XII 8 f.

dehnter Seele und ausgedehntem Körper überhaupt denkbar sei; 2. die im Leib-Seele-Dualismus liegende, von Descartes selbst bearbeitete erkenntnistheoretische Problematik, die durch die Frage nach der Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis ergänzt und bereichert wird. Indem nun Kant das zuerst genannte Problem durch sein erkenntnistheoretisches Konzept einer für uns prinzipiell unerkennbaren Realität an sich („Ding an sich") auf elegante Weise löst, löscht er gleichzeitig, wenn auch sicherlich nicht von ihm beabsichtigt, einen beträchtlichen Teil philosophischen Interesses am psychophysischen Interaktionismus und der psychophysischen Beziehung überhaupt. Die Kant folgende philosophische Tradition schätzt die Leib-Seele-Problematik mit Blick auf die offenbar als theoretisch und philosophisch abwertend empfundene „bloße Erscheinungshaftigkeit" der Dualität von Leib und Seele relativ gering ein. Ihr größtes Interesse gehört vielmehr jenem „Ding an sich" sowie der Wendung des „Bewußtseins" zu einer nicht-psychischen apriorischen dynamischen Struktur des Erkennens überhaupt bzw. zum „obersten Aufhängepunkt" transzendentaler Erkenntnistheorie; und philosophische Ethik versteht sich nunmehr als Begründung sittlichen Handelns aus Vernunftprinzipien und -ideen. Vor allem aber schränkt sich die der Frage „Was ist der Mensch?" gewidmete philosophische Untersuchung zunehmend ein auf ganzheitliche Betrachtung der leib-seelischen Natur des Menschen in seiner wesentlichen Beziehung zur Welt. Parallelistischen Leib-Seele-Modellen etwa, die in der vorkantischen Philosophie u. a. noch als Antwort auf die Denkschwierigkeiten des cartesianischen Interaktionismus konzipiert wurden (Spinoza, Leibniz), muß nun Kants Begriff vom „Ding an sich" zur Begründung der These herhalten, daß Leib und Seele „an sich" nur (!) zwei „Aspekte" ein und derselben „Realität" seien. Ansonsten aber spiegeln und verstärken im Grunde gerade parallelistische Modelle in ihrer abgerundeten langweiligen Art ihrerseits philosophisches bzw. empirisch-wissenschaftliches Desinteresse an der leib-seelischen Beziehung selbst sowie – je nach Standpunkt – Desinteresse an der materiellen oder an der wesentlich seelischen (empirischen) Realität. Besonders nachdrücklich vollzieht Feuerbach in einem Aufsatz „Wider den Dualismus von Leib und Seele"[13] die Abwertung des psychophysischen Dualismus als „nur theoretisch" zugunsten der Einheit von Leib und Seele „in der Praxis, im Leben"[14]. Der allem äußeren Anschein nach mit dem psychophysischen Interaktionismus unverträgliche Fortschritt von Medizin und Biologie trifft sich demnach offenbar mit ei-

[13] *L. Feuerbach,* Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist (1846), in: L. Feuerbach, Hrsg. A. Schmidt, Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I, Frankfurt/M. 1967, 165.

[14] *Feuerbach,* 181.

ner gleichgerichteten eigenständigen Denkbewegung innerhalb der Philosophie selbst.

Zumal in der Sicht der bereits weiter oben erwähnten, von Augustinus hervorgehobenen Neigung der Menschen, in der Betrachtung der äußeren Welt sich selber zu übergehen, muß die oben skizzierte geistige Entwicklung de facto eine Abspaltung dualistischer philosophischer Theorie von der Lebenspraxis und so ihrerseits einen Rückfall hinter die bereits in der Antike erreichte philosophische Position bedeuten: Denn zu jener Neigung des Menschen, sich an die äußere Welt zu verlieren, gesellt sich nun noch ein explizites wissenschaftliches Desinteresse am „bloß" theoretischen Dualismus sowie die damit verbundene wachsende theoretische Interferenz und Konfusion menschlichen Selbstverständnisses mit ausschließlich funktionalen, insbesondere biologischen Theorien vom Menschen. Ein derartiger theoretischer Konfusionsprozeß muß schließlich eine zunehmende Zahl von Fällen funktionalistischer Vereinnahmung menschlichen Selbstverständnisses erzeugen.

Solch allmählicher, gleichsam schleichender biologistischer Vereinnahmung des Menschenbildes begegnen wir zum Beispiel in den Werken Nietzsches, dem wir an anderen Stellen u. a. nicht nur das bereits erwähnte Offenhalten der Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens und Leidens verdanken, sondern auch scharfsinnige Überlegungen zum Wesen wahrer Liebe[15]: „... diese Rinnen und Windungen (des Gehirns) sind... das Bett, in welchem sich... der Strom unserer Empfindungen wälzt"[16]. Hier scheint Seelisches (Empfindungen) zwar noch einen eigenen Stellenwert im Menschenbild zu besitzen, jedoch gleichsam eingezwängt in das „Bett" der Hirnwindungen. Der Unterschied zu Feuerbach ist bedeutend und subtil zugleich: Denn trotz seiner Betonung der praktischen Einheit von Leib und Seele weist Feuerbach einen derartigen Primat des (Hirn-)Physiologischen implizit zurück, wenn er z. B. das Gehirn für sich allein genommen als eine „physiologische Abstraktion"[17] bezeichnet. In der letzten Phase physikalisierender Reduktion des Menschenbildes verschwindet „Seele" schließlich gänzlich zugunsten des Nervensystems: „Der Mensch kannte sich nicht physiologisch, die ganze Kette der Jahrtausende entlang: er kennt sich auch heute noch nicht. Zu wissen z. B., daß man ein Nervensystem habe – aber keine ‚Seele' –, bleibt immer noch das Vorrecht der Unterrichtetsten."[18]

Solch biologistischem oder physikalistischem Verständnis des Menschen fügt Nietzsche noch, wie übrigens schon Feuerbach, eine schar-

[15] *Nietzsche*, II 324 f.
[16] *Nietzsche*, I 482.
[17] *Feuerbach*, 177.
[18] *Nietzsche*, III 710.

fe kulturphilosophische Kritik des dualistischen Begriffs der Seele hinzu: Er sieht „Seele" als Produkt und Instrument der Unterdrükkung der Sinnlichkeit: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele' nennt."[19] Einen Gipfelpunkt kulturphilosophischer Kritik dualistischer Begriffe von Seele finden wir in der zeitgenössischen Literatur in Herbert Marcuses gleich noch näher zu untersuchendem Aufsatz „Über den affirmativen Charakter der Kultur"[20], einen Gipfelpunkt physikalisierender Vereinnahmung des Menschenbildes in J. Monods evolutionsbiologisch orientiertem Buch „Zufall und Notwendigkeit"[21] und – auf dichterisch-literarischem Gebiet – in M. Frischs Erzählung „Der Mensch erscheint im Holozän"[22], deren philosophischer Kern sich wie eine Verbindung aus Gedanken Nietzsches und Monods liest.

In Marcuses gesellschaftsphilosophischer Kritik der „affirmativen Kultur" setzt sich die oben erläuterte kulturphilosophische Kritik Nietzsches und Feuerbachs am Begriff „Seele" fort. Ihr wichtigstes kritisches Instrument besteht in einer Anwendung des Marx'schen „Basis-Überbau"-Konzeptes: Marxistische Denktradition interessiert am individuellen und gesellschaftlichen „Bewußtsein" primär das inhaltliche Element des Denkens, während sie das übrige Wesen des Bewußtseins übergeht; die Beziehung des Bewußtseins zur materiellen Welt bestimmt diese philosophische Strömung eher nur beiläufig als „inneren Zustand" der Materie bzw. hirnphysiologischer Prozesse[23], – ähnlich übrigens wie Nietzsche in dem ersten der drei oben untersuchten Zitate. Ihr Interesse an den Denkinhalten wiederum reduziert sich vor allem auf deren Funktion im gesellschaftlichen Gesamtgeschehen: Danach fungiert Bewußtsein allgemein als eine Art Organ passiv-bestätigender und aktiv-kritischer „Widerspiegelung" der politisch-ökonomischen „Basis". Zu passiv-bestätigender Widerspiegelung bzw. zum ideellen Überbau jener Basis gehört von vorneherein alles von jenem Grundkonzept Abweichende, insbesondere alle grundsätzliche Kritik und alle abweichenden Begriffe von „Bewußtsein". Auf diese Weise gerät „Seele" ihrerseits zu einem Schlüsselelement des kulturellen Überbaus. Die systematische Durchführung dieser Perspektive nun ist unausgesprochen leitende Idee in

[19] *Nietzsche*, II 825; vgl. II 1157ff., III 1104.

[20] *H. Marcuse*, Über den affirmativen Charakter der Kultur, zuerst erschienen in: Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. VI (1937); hier zitiert aus: H. Marcuse, Schriften 3, Frankfurt/M. 1979.

[21] *J. Monod*, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1975.

[22] *M. Frisch*, Der Mensch erscheint im Holozän, Frankf./M. 1981.

[23] *Plechanow*, Lenin, zitiert nach *A. Wetter*, Sowjetideologie heute. Band 1: Dialektischer und historischer Materialismus, Frankf./M. 1962, 50.

Marcuses Kritik „affirmativer Kultur": „Der für die affirmative Kultur typische Begriff der Seele ist nicht von der Philosophie geprägt worden: die Belege aus Descartes, Kant und Hegel sollten nur auf die Verlegenheit der Philosophie gegenüber der Seele hinweisen. Ihren ersten positiven Ausdruck hat die Idee der Seele in der Literatur der Renaissance gefunden ... Der Reichtum der Seele, des „Innenlebens" ist ... das Korrelat neu erschlossener Reichtümer des äußeren Lebens.[24] Nur als „Korrelat" eines entsprechenden „äußeren Lebens" konnte nach Marcuse „Beschäftigung mit der Seele" (hier zitiert Marcuse W. Dilthey:) „auf die zunehmende Differenzierung der Individualitäten" wirken und „das lebensfreudige Bewußtsein der Menschen von einer in dem Menschenwesen gegründeten natürlichen Entfaltung" erhöhen[25]. In der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung sieht Marcuse dann einerseits eine Bestätigung der Ohnmacht geistiger Ideen, denen jenes äußere „Korrelat" fehlt oder verloren geht: „Von der Vollendung der affirmativen Kultur, also etwa vom 18. und 19. Jahrhundert her gesehen, erscheint solch seelischer Anspruch wie ein unerfülltes Versprechen."[26]

Auf der anderen Seite interpretiert Marcuse diese Entwicklung als Bestätigung bzw. Beispiel für die „Macht" geistiger Ideen in ihrer politisch-ökonomische Verhältnisse indirekt stützenden Überbau-Funktion: „sie verdecken die leibliche und psychische Verkümmerung des Individuums"[27] im „kapitalistischen Arbeitsprozeß". Selbst wenn „mit der Seele" (!) „gegen die Verdinglichung protestiert" wird[28], kann als eigentlicher Träger dieses Protests – ex hypothesi – nur die politisch-ökonomische Basis der Gesellschaft bzw. deren affirmativer Überbau in Frage kommen. Daß „affirmative Kultur" der von ihr zugestandenermaßen bekämpften Verdinglichung „dann doch... verfallen" sollte[29], darf in dieser Sicht keine Verwunderung aufkommen lassen.

Darüber hinaus ist Marcuses Verfahren, seine gesellschaftskritische These von der prinzipiell affirmativen Funktion kultureller Ideen an einer historischen Entwicklung zu erproben, die ihrerseits über sein gesellschaftstheoretisches Instrumentarium nicht verfügen konnte, ebenso fragwürdig wie Marcuses offenkundiger Mangel an Vertrauen, daß wie er selbst auch genügend andere Menschen von dem theoretischen und praktischen Wert des Basis-Überbau-Konzeptes überzeugbar sind: Die der geistesgeschichtlichen Tradition prinzipiell unterstellte Ohnmacht des Geistes scheint sich hier unversehens implizit auf die Einschätzung der eigenen gesellschaftstheoretischen Überzeu-

[24] *Marcuse*, 203/204.
[25] *Marcuse*, 204.
[26] ebd.
[27] *Marcuse*, 195.
[27] *Marcuse*, 204.
[29] ebd.

gung zu übertragen. Das ursprüngliche Anliegen der Aufklärung schlägt unvermittelt um in eine neue Variante von Irrationalität in den „Kampfruf“ [30] zur „Aufhebung der Kultur“, die „nur als affirmative Kultur in das abendländische Denken eingegangen ist“ [31], eine „Aufhebung“, die offenbar an der Einsichtsfähigkeit der übrigen Menschheit vorbei zu realisieren ist.

Das skizzierte Konzept Marcuses ist schwerlich als kritische „Widerspiegelung“ der gesellschaftlichen „Basis“ begreiflich; es spiegelt auch seine prinzipielle Vernachlässigung und Geringschätzung logischer und erkenntnistheoretischer Probleme und Einsichten zugunsten des skizzierten funktionalistischen Ansatzes wider: Die oben zitierte „Verlegenheit der Philosophie gegenüber der Seele“ läßt Marcuse sich selbst nicht zu, sondern mißdeutet sie als eine indirekte Bestätigung seiner These, daß die „Idee der Seele“ als eine bloß „gedichtete“ [32] Idee aus der gesellschaftlichen Basis hervorgetrieben und kultiviert wird. Die von Feuerbach begonnene Abspaltung des theoretischen Dualismus von der Lebenspraxis wird hier zu einer Abspaltung vom theoretischen Denken selbst radikalisiert. Diese Radikalisierung teilt Marcuse nicht nur mit Nietzsche und Marx, der seinerseits die Feuerbachsche Religionskritik und Geringschätzung des theoretischen Dualismus unkritisch übernommen und fortgesetzt hat, sondern auch mit modernen empirisch-wissenschaftlich orientierten Denkern, welche „animistische“ Wurzeln zeitgenössischer Denkströmungen mit Akribie aufspüren und brandmarken, z. B. mit dem Soziologen Topitsch [33] und dem Biologen und Philosophen Monod [34]. In dieser Sicht erscheint Marcuses Kritik der „Seele“ ihrerseits „affirmativ“, insofern sie die durch die gesamte abendländische Tradition hindurch bestehende faktische Schwäche des Begriffs „Seele“ fördert, noch ehe die in diesem Begriff inbegriffenen Möglichkeiten menschlicher Selbstfindung sich gegen orthodox-heteronome Strömungen innerhalb des Dualismus ebenso wie gegen konkurrierende materialistische Philosophie theoretisch, geschweige denn praktisch und institutionell (Schulen!), je voll entfalten und behaupten konnten. Marcuse verschließt sich als Gefangener seines verabsolutierten Denkansatzes die Möglichkeit, die Schwäche des Begriffs „Seele“ auch als genuin begriffliche, theoretisches und philosophisches Denken herausfordernde Schwäche zu erkennen, als Schwäche eines dem Leben ursprünglich verbundenen Denkens, das mit dem wissenschaftlichen, technischen und organisatorischen Fortschritt nicht Schritt zu halten vermag, son-

[30] *Marcuse,* 199.
[31] *Marcuse,* 224; vgl. 226.
[32] *Marcuse,* 206.
[33] *E. Topitsch,* Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion, Freiburg 1969.
[34] *Monod,* bes. 42 u. 149f.

dern zwischen Selbstpreisgabe an diesen Fortschritt und Rückfällen in durch jenen Fortschritt überholtes Denken hilflos hin und her pendelt, ohne sich selbst eigenen, hinreichend überzeugenden Ausdruck verschaffen zu können. Marcuse verharrt letztlich in der bloßen geistigen Negation, in heroischer Verweigerung und Auflehnung gegen beides: „Fortschritt" und Rückfall. In Wirklichkeit verbirgt sich hinter solchem Heroismus auch Hilflosigkeit: Was ist in einer solchen Situation verlockender als sich der Jahrtausende alten Herausforderung an den menschlichen Geist zu entziehen und stattdessen die Flucht in kämpferische Praxis anzutreten, in grenzenlosem Vertrauen auf die Automatik einer zu schaffenden „gesellschaftlichen Organisation", in der dann auch der Geist von selbst wieder zu Ehren kommen soll, in der „wir gar nicht anders (können) als die Kultur fördern"[35].

Wenn man die zeitgenössischen philosophischen Strömungen unter dem Gesichtspunkt der Leib-Seele-Problematik durchmustert, dann fällt weitgehende Einhelligkeit in der ausdrücklichen Abgrenzung gegen jegliche „animistische" Modellvorstellungen auf. Das Spektrum solcher Abgrenzungen reicht von einer Art eher defensiver geistiger Berührungsphobie bis hin zum eher aggressiven Verfolgen und Aufspüren „animistischer" Restkonzepte. Diese weitgehende Einhelligkeit erscheint als ein Indiz dafür, daß sich hier ein geistiges und emotionales Problem der Philosophie selbst verbirgt: eine an sich unbegründete, nicht eigentlich und ursprünglich intendierte Abspaltung der Philosophie von ihrem eigenen Urthema.

In der Geschichte dieses internen geistigen und emotionalen Problems der Philosophie selbst lassen sich zwei Etappen unterscheiden. Die erste Etappe ist gekennzeichnet durch die Konfrontation der Philosophie mit dem beschleunigten Fortschritt der Naturwissenschaften: Er macht der Philosophie (Metaphysik) ihre bis dahin unangefochtene geistige Führung streitig, indem er sie zur Verteidigung des psychophysischen Dualismus im besonderen und zur Begründung ihres eigenen Erkenntnisanspruches im allgemeinen zwingt. Beide Herausforderungen meistern Descartes und Kant. Mit Kant aber beginnt zugleich auch die zweite Phase jenes unausgesprochenen philosophieinternen Problems: Kant löst zwar die logische Schwierigkeit des cartesianischen Interaktionismus. Insofern nun aber sein dabei angewandtes erkenntniskritisches Verfahren im Hinweis auf deren „bloße" Erscheinungshaftigkeit gleichsam hinter die Leib-Seele–Beziehung zurückgreift, gibt er dieser Beziehung mitsamt ihrer traditionellen Staunenswürdigkeit und Rätselhaftigkeit ungewollt den Anstrich bloßer Vordergründigkeit, welche sich tiefer fragendem philosophischem Interesse geradezu verbietet. Das psychophysische Problem re-

[35] *Marcuse*, 226.

duziert sich so gleichsam auf ein durch die menschliche Sichtweise bedingtes und daher jedenfalls nicht grundlegendes philosophisches Problem. Hinzu kommt, daß Kant nicht nur die philosophische Erkenntnistheorie, sondern auch die Ethik von der Ontologie – und damit eben auch vom „empirischen Dualismus" loskoppelt. In dieser philosophisch gewonnenen Position erübrigt sich dann auch ein Wiederaufleben der soeben mit größter Anstrengung und größtem Erfolg überwundenen Konfrontation mit den anhaltenden und sich weiter beschleunigenden Fortschritten praktisch-empirischer Wissenschaften, welche ihrerseits den psychophysischen Interaktionismus bzw. dualistisches Verständnis von Seele immer weiter in die Defensive treiben.

Auf dem Hintergrunde solch theoretischer Schwächung des Dualismus von Leib und Seele können nun an diesen Dualismus faktisch gekoppelte lebenspraktische Fehlhaltungen als ein vermeintlich wesentliches Ingrediens des Dualismus „entlarvt" werden: Dualistisches Verständnis von Seele wird inkriminiert als geistige Wurzel oder ideologisches Instrument der Unterdrückung der Sinnlichkeit (obwohl die Biographien maßgeblicher Philosophen dualistischer Tradition derartige Unterstellungen prinzipiell nicht stützen), als Medium von Realitätsflucht und als Schlüsselbegriff heteronomer Moral. Die ohnehin schon als theoretisch uninteressant und defensiv verkannte Position dualistischen Verständnisses von Seele wird so durch einen durch pauschale lebenspraktische Einwände gespeisten emotionalen Widerstand noch weiter geschwächt. Die Abdrängung der Leib-Seele-Problematik in eine philosophische Randposition mit der Fragwürdigkeit spekulativer, irrationaler, mit moderner empirischer Wissenschaft schwerlich vereinbarer oder gar unverträglicher dualistischer Konzepte zu begründen, ist eine durchsichtige Ausflucht. Jene Fragwürdigkeit läßt sich nämlich auch umgekehrt als ein Symptom der traditionellen Vernachlässigung nicht-spekulativer philosophischer Bemühung um die Leib-Seele-Differenz sehen. Der Begriff „Seele" läßt sich mißbrauchen, gerade auch weil man ihn aus philosophischer Reflexion weitgehend entläßt.

Die vorstehenden Überlegungen regen nun zu dem Versuch an, nicht-spekulative Strömungen der modernen Philosophie in einigen Beispielen unter dem Gesichtspunkt unbewältigter Vernachlässigung der eigentlichen Leib-Seele-Beziehung kritisch zu beleuchten:

1. Die neue philosophische Anthropologie macht „das Verhältnis . . ., in dem Leib und Umwelt zueinander stehen, . . . zum Schlüssel" ihrer Untersuchungen. „Die Fragestellung der neuen Anthropologie wird darum auch neutral gegenüber dem psychophysischen Dualismus"[36].

[36] *J. Habermas,* Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel), in: J. Habermas, Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, Frankf./M. 1977 (1958), 97.

Das Seelische schlägt hier nur indirekt: in seiner Vermittlung durch den Leib und dessen Wechselbeziehungen mit der Umwelt zu Buche. Offensichtlich erwartet man sämtliche relevanten Einsichten zum Wesen des Menschen aus dieser Perspektive. Nur im Zuge dieser leitenden Erwartung lassen sich Titel und Anspruch einer „Anthropologie" ohne Bedenken mit dem Verfahren vereinbaren, das wesentliche Seelische selbst (ohne jene Vermittlung) bzw. den psychophysischen Dualismus aus dem Untersuchungsrahmen herausfallen zu lassen.
2. Die gesellschaftstheoretisch-funktionalistische Kritik des Begriffs „Seele" ist selber nur Symptom, nicht Bewältigung der beschriebenen Position dieses Begriffs. (Sie wurde bereits oben eingehend erörtert.)
3. Die Sprachphilosophie des späteren Wittgenstein verhält sich in sonderbarer Weise zwiespältig zur Leib-Seele-Beziehung: Auf der einen Seite grenzt sie sich gegen behavioristische und materialistische Interpretationen mentaler Ausdrücke ziemlich deutlich ab, auf der anderen Seite versucht sie jegliche ontologische Deutung der Differenz physikalisch-physiologisch-behavioristischer Sprache und mentaler Sprache mit Hilfe ihres erkenntniskritischen Konzeptes der „Einführungssituation" sprachlicher Ausdrücke als prinzipiell illegitim darzustellen. Der bezeichnete Zwiespalt schlägt sich sowohl außerhalb als auch innerhalb dieser philosophischen Strömung nieder: außerhalb, indem der spätere Wittgenstein zum Beispiel vom funktionalistischen Materialismus vereinnahmt wird[37]; innerhalb dadurch, daß gerade der Aufwand an begrifflichen Differenzierungen, Formulierungsreichtum und witzigen Bildern, der zur Bekämpfung „animistischer" Vorstellungen schon bei Wittgenstein aufgeboten wird[38], bzw. die subtilen Abgrenzungsformeln gegen mögliche „animistische" Mißverständnisse[39] eher die eigene „Verlegenheit der Philosophie gegenüber der Seele" (Marcuse) deutlicher werden läßt als eine Überwindung des psychophysischen Dualismus.
4. Heidegger scheint in „Sein und Zeit" nur zwei Verfahren wissenschaftlicher und philosophischer Untersuchung für fruchtbar zu halten: Entweder „die Frage steht nach dem Sein des ganzen Menschen, den man als leiblich-seelisch-geistige Einheit zu fassen gewohnt ist"; oder man löst „in Absicht auf bestimmte Untersuchungen" Leib, Seele, Geist als „Phänomenbezirke" thematisch voneinander ab[40]. Letzteres Verfahren (denkt er hier an Biologie, Psychologie, Logik?) soll aber für ein Verständnis des menschlichen Lebens im ganzen nichts bringen: „In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses

[37] z. B. in *D. M. Rosenthal* (Hrsg.), Materialism and the Mind-Body Problem, Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice Hall 1971.
[38] vgl. auch *G. Ryle*, The Concept of Mind, London 1949; dt. Übersetzung: Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969.
[39] z. B. bei *G. H. v. Wright*, Erklären und Verstehen, Frankf./ M. 1974, 174.
[40] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen 1972 (1927), 48.

nicht aus den überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinsarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden"[41]. „Allein die ‚Substanz' des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz"[42]. Mehr noch: „Was aber die grundsätzliche Frage nach dem Sein des Daseins verbaut oder mißleitet, ist die durchgängige Orientierung an der antik-christlichen Anthropologie, über deren unzureichende ontologische Fundamente auch Personalismus und Lebensphilosophie hinwegsehen"[43].

Damit teilt Heideggers Denken die weiter oben erläuterte seit Kant bestehende Neigung, die Leib-Seele-Beziehung als philosophisches Thema relativ gering zu bewerten. Auf der anderen Seite ist die an Descartes' psychophysischen Dualismus anschließende philosophische Tradition unverkennbar in Heideggers existentialanalytischen Entwurf mit hineingearbeitet. Schon der Titel des oben zitierten Hauptwerkes spiegelt solche Beziehungen klar und lebendig. Die Struktur der von Kant analysierten grundlegenden Erkenntnissituation des Menschen sucht Heidegger gewissermaßen für die Analyse der menschlichen Lebenssituation fruchtbar zu machen – ähnlich wie Hegel für die Geschichte der Menschheit. Vom Ansatz der oben umrissenen „neuen Anthropologie" unterscheidet sich Heideggers Existenzialanalyse gerade in dem entscheidenden Punkt, daß sie dem Besonderen der menschlichen Existenz nicht nur in seiner wesentlichen Vermittlung durch und zu „Welt" (insbesondere auch materieller Welt) Rechnung zu tragen versucht, sondern auch umgekehrt dieses Besondere (in seiner definierten Form) dem Verständnis von „Welt" zugrundegelegt.

Die philosophiegeschichtliche Verwurzelung des Heideggerschen Denkens im psychophysischen Dualismus jedoch bleibt in diesem Denken selbst, aus den oben analysierten ideengeschichtlichen Gründen, verdeckt. Abgesehen von der naheliegenden Befürchtung, daß damit auch wesentliche lebenspraktische Einsichten philosophischem und wissenschaftlichem Denken unerschlossen bleiben, hat solche Vernachlässigung der eigentlichen Leib-Seele-Beziehung den Nachteil, daß die Abgrenzung existentialanalytischer Begriffe gegen materialistische und funktionalistische Konzepte von Mensch und Welt relativ diffus bleibt. Theoretische Konfusion alltäglichen Selbstverständnisses mit materialistischem Welt- und Menschenverständnis ist aber eine der großen Gefahren, denen menschliches Denken und Leben heute ausgesetzt ist. Man kann Descartes' Denken als eine bewußte Auseinandersetzung mit dieser Gefahr sehen; ich habe weiter oben darzustellen versucht, wie bereits zwei Jahrhunderte später

[41] *Heidegger*, 48.
[42] *Heidegger*, 117.
[43] *Heidegger*, 48.

Nietzsches Denken in einer weitaus verwickelteren Situation jener Gefahr theoretischer Konfusion teilweise erliegt.

Wie bereits Augustinus feststellt, neigen die Menschen in ihrem alltäglichen Leben ohnehin dazu, das eigentlich Seelische an ihrer Existenz zu übergehen. Wird ihnen nun der von Heidegger implizit geforderte Sprung aus naiv-realistischem und erst recht aus naiv-materialistischem Wirklichkeitsverhältnis heraus nicht eher erschwert, wenn Philosophie auf ihre Weise dazu neigt, das wesentlich Seelische zu übergehen? Was eben vom Verhältnis des Heideggerschen Denkens zum naiven Realismus gesagt wurde, gilt analog auch für sein Verhältnis zum wissenschaftlichen Realismus und dessen moderner wissenschaftstheoretischer Präzisierung („Kritischer Realismus"). Heideggers existentialanalytische Begriffe erscheinen dann infolge theoretischer Konfusion als trivial oder gespreizt oder als biologisch, psychologisch, soziologisch „interpretierbar" bzw. „interpretationsbedürftig". Die auf die Vernachlässigung des wesentlich Seelischen zurückgehende Tendenz zu theoretischer Konfusion droht den Dialog von Philosophen mit Philosophen, empirischen Wissenschaftlern und Menschen überhaupt zu Flüchtigkeit und Kurzlebigkeit zu verurteilen.

Das im vorstehenden Abriß philosophiegeschichtlicher Tradition der Leib-Seele-Problematik als kritische Perspektive gleichsam in Form eines *Negativ*-Kontrastes enthaltene Programm dieses Aufsatzes drängt nun im abschließenden Teil dieses einführenden Abschnittes zu *positiver* Formulierung.

Es bedarf wohl kaum besonderer Erwähnung, daß die vorliegende Abhandlung nicht Ersatz, sondern Ergänzung der oben lediglich in ihrer spezifischen Einseitigkeit kritisierten modernen philosophischen Strömungen sein will. Die erwähnte weitgehende Einhelligkeit moderner philosophischer Strömungen in der Abgrenzung gegen dualistisches – polemisch als „animistisch" bezeichnetes – Verständnis von Seele bietet allein schon Grund und Anreiz genug, die Argumentationsrichtung einmal systematisch umzukehren und dabei zu sondieren, ob vergleichbare Einhelligkeit in einem neu zu formulierenden „Dualismus" philosophischer Tradition und modernem Wissenschaftshorizont nicht vielleicht noch gerechter wird und schließlich auch dem menschlichen Leben und Zusammenleben noch förderlicher ist. Auf den von dem Philosophen Popper und dem Neurophysiologen Eccles[44] formulierten Ansatz eines neuen dualistischen Interaktionismus sei an dieser Stelle nachdrücklich verwiesen; soweit es hier um Hirnphysiologie geht, stellt er seinerseits eine wichtige inhaltliche Ergänzung und Unterstützung des vorliegenden Artikels dar.

[44] *K. R. Popper/J. C. Eccles*, The Self and its Brain, Heidelberg–New York–London 1977; dt. Übers.: Das Ich und sein Gehirn, München 1979.

Unsere Studie nun will das fortsetzen, was philosophische Beschäftigung mit Seele und Leib-Seele-Beziehung seit Platon getan hat: Er sucht aus Alltagserfahrung und Kenntnis des Körpers heraus einen möglichst klaren Begriff vom wesentlich Seelischen zu gewinnen und dann in umgekehrter Verfahrensrichtung diesen Begriff mit unserem Wissen körperlicher (physiologischer) Vorgänge unter der Leitfrage zu vermitteln, was denn das faktische Vorhandensein des wesentlich Seelischen und der Leib-Seele-Beziehung für unser privates und politisches Leben bedeute. Eine vergleichbare Frage stellt sich für den menschlichen Körper deshalb nicht, weil wir von Beginn unserer Existenz an gewissermaßen mit ihm tun und mit ihm *zu* tun haben und daher seine Bedeutung für unser Leben tagtäglich erfahren. Es handelt sich also im Falle des wesentlich Seelischen und seiner Beziehung zum Leibe nicht um Gegenstände eines im Laufe des Lebens ganz von selbst sich einstellenden „selbstverständlichen" Wissens. Vielmehr handelt es sich um Gegenstände eines zwar aus Anlaß von Erfahrung, zugleich aber auch über alltägliche Erfahrung hinausgehenden Erkenntnisprozesses (analog dem wachsenden kognitiven Verhältnis zum Leib in der frühkindlichen Entwicklung), um Gegenstände überhaupt erst zu stellender Fragen und Aufgaben. „Theorie" ist hier gerade im Interesse menschlicher Lebenspraxis gefordert. Vorliegender Aufsatz will den psychophysischen Dualismus nicht im Sinne Feuerbachs als „nur theoretisch" von der Lebenspraxis ausschließen, sondern umgekehrt die praktische Einheit von Leib und Seele durch ein möglichst klares, logischem und wissenschaftlichem Wahrheitsstreben verpflichtetes Verständnis der leib-seelischen Differenz und Beziehung fördern. Damit ist auch angesprochen, inwiefern dieser Aufsatz traditionelles philosophisches Denken zur Leib-Seele-Beziehung fortsetzen will, nämlich durch systematische Einbeziehung einschlägiger Ergebnisse experimentell-wissenschaftlicher Erforschung des menschlichen Leibes in die logische Analyse der Leib-Seele-Differenz. Im Fortschritt dieser Wissenschaft(en) liegt nämlich nicht nur eine Gefahr für menschliches Selbstverständnis, sondern auch die erstmals von Descartes wahrgenommene Chance einer Präzisierung unseres Verständnisses des wesentlich Seelischen. Die von H. Marcuse festgestellte „Verlegenheit der (neuzeitlichen) Philosophie gegenüber der Seele" will dieser Aufsatz als eine primär theoretisch bedingte Verlegenheit ernstnehmen und konstruktiv-theoretisch bearbeiten, anstatt diese Verlegenheit wie Nietzsche und Marcuse aus einer theoretischem und logisch-philosophischem Denken äußerlichen Perspektive wegzuerklären. Und wenn man die genannte „Verlegenheit der Philosophie" in Wechselwirkung mit einer allgemein geistigen Verlegenheit begreift, welche das gesamte gesellschaftliche Leben bzw. die gesamte abendländische Geschichte durchzieht, knüpft sich daran die

Hoffnung, daß genuin philosophische Bearbeitung jener Verlegenheit zur Überwindung der vielbeklagten und vielkritisierten praktischen Ohnmacht oder Schwäche geistiger Ideen beiträgt.

Das oben skizzierte Verfahren unterscheidet sich von dem Verfahren der empirisch-wissenschaftlichen Psychologie, welche sich (ähnlich wie Feuerbach) mit dem Gedanken der praktischen Einheit von Leib und Seele zufriedengibt. Auf der anderen Seite teilt das hier leitende Verfahren mit der weiter oben diskutierten phänomenologisch-existenzphilosophischen Analytik den philosophisch-erkenntniskritischen Ausgangspunkt (Kant). Es geht hier um einen Versuch, die mit Kant einsetzende Vernachlässigung der Leib-Seele-Beziehung aufzuarbeiten, ohne das Prinzip der Enthaltung von Spekulation aufzugeben. Dies bedeutet neben der bereits erwähnten Verpflichtung zur Berücksichtigung einschlägiger praktisch-empirischer Wissenschaften die Beschränkung auf logisch-analytische Untersuchungen der Leib-Seele-Beziehung. Insofern sich dann aber im Zuge solcher Untersuchungen die logische psychophysische Differenz als empirisch-ontologische Differenz zweier empirischer Entitäten, Leib und Seele, erweisen wird, ist noch im Rahmen dieser Einleitung kurz die grundsätzliche Art dieses ontologischen Verhältnisses zu bestimmen und zu kommentieren. Es erübrigt sich die Anmerkung, daß dies im Sinne der eben skizzierten methodischen Beschränkungen nicht spekulativ, sondern ausschließlich mit logischen und erkenntniskritischen Mitteln zu geschehen hat; nicht einmal Voraussetzung oder Anwendung besonderer physiologischer Kenntnisse ist dabei erforderlich. Wie erläutert, will der Aufsatz u. a. die Bedeutung des wesentlich Seelischen für die menschliche Lebensführung analysieren. Das Konzept solch praktischer Relevanz des wesentlich Seelischen nun impliziert im Rahmen des theoretischen Dualismus logisch die These psychophysischer Wechselwirkung. Schon im bloßen (Durch)Denken der dualistischen Leib-Seele-Differenz selbst hat dualistischer Theorie zufolge das wesentlich Seelische Einfluß auf den Ablauf körperlich-physiologischer Vorgänge. Parallelistische Vorstellungen der Leib-Seele-Beziehung dagegen führen prinzipiell zu logischen Widersprüchen und absurden Sätzen, etwa zu dem Satz, daß es sich logisch nicht ausschließen lasse, daß in einer gedachten rein materiellen Welt menschenähnliche sprechfähige (Bio-)Roboter einen logisch zwingenden theoretischen Dualismus vertreten könnten[45]. Auf dem Hintergrund moderner Biologie leistet der psychophysische Interaktionismus übrigens auch einen Beitrag zu der Frage nach den Nahtstellen zwischen soziobiologischer und eigentlich kultureller Evolution des Menschen.

[45] Für eine detaillierte Kritik des parallelistischen Fehlverständnisses s. *G. Pohlenz*, Das parallelistische Fehlverständnis des Physischen und des Psychischen, Meisenheim/Glan 1977.

Im Vergleich mit seiner logischen Begründung ist eine praktisch-wissenschaftliche Bestätigung des psychophysischen Interaktionismus zwar zweifellos von einigem Interesse, jedoch zweitrangig. Man kann sich hundert Jahre wissenschaftlicher Bestätigung parallelistischer Leib-Seele-Modelle vorstellen, was für die erste Hälfte dieses Jahrhunderts sogar weitgehend zutreffen mag, am logisch zwingenden Charakter des interaktionistischen Modells und entsprechenden Erwartungen an die einschlägigen experimentellen Wissenschaften würde dies nicht rütteln. Denkschwierigkeiten bereitet das Modell psychophysischer Wechselwirkung nur dann, wenn wir die auf Descartes zurückgehende Bestimmung des wesentlich Seelischen als „nicht-ausgedehnt" oder „nicht-räumlich" im radikalen Sinne verstehen. Im gemäßigten Sinne besagt diese Formulierung nicht mehr als: Das wesentlich Seelische ist prinzipiell nicht als eine physikalisch-räumlich definierbare Entität begreifbar. (Vgl. den modernen physikalischen Begriff von der Grenze des Weltalls.) Noch umfassender, d. h. auch das Konzept materieller/physikalischer Welt mit umfassend, hat Kant die mit Descartes' Definition des Bewußtseins verbundenen Denkschwierigkeiten des interaktionistischen Modells behoben durch seine erkenntniskritische Unterscheidung zwischen empirischer Realität (bzw. „empirischem Dualismus") und für uns prinzipiell unerkennbarer Realität an sich. Diese erkenntniskritische Unterscheidung besitzt eine von Kants spezieller Erkenntnistheorie ohne weiteres ablösbare allgemeine Gültigkeit, welche Denkschwierigkeiten des psychophysischen Dualismus nicht nur klären hilft, sondern auch umgekehrt ihrerseits in diesem Dualismus wurzelt: Wir können weder wissen, was das wesentlich Seelische oder Bewußtsein unabhängig von unserer materiellen Realität, noch was die physikalisch-materielle Realität unabhängig von unserem Bewußtsein („an sich") ist; auch die physikalisch-biologische Theorie einer Evolution vor Auftreten jeglichen menschlichen und tierischen Bewußtseins ist eine Theorie aus der Perspektive unseres Bewußtseins. Mit Hilfe der skizzierten erkenntniskritischen Unterscheidung nun begegnet Kant jener Denkschwierigkeit des Interaktionismus in der einfachen Überlegung, daß das, was den „Erscheinungen" Seele und Materie als „Ding(e) an sich selbst" zu Grunde liege, „vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte"[46].

II. Merkmale des wesentlich Seelischen

Zur näheren Bestimmung des genuin Seelischen sei hier von einem relativ simplen Beispiel ausgegangen, von der Wahrnehmung eines roten Fleckes auf einem weißen Blatt Papier. Untersuchen wir dazu

[46] *Kant*, KdrV B 427/428.

die physikalisch-physiologische Beschreibung dieser Wahrnehmung, so stellen wir fest, daß sie sich in quantitativen und funktionalen Angaben erschöpft. Es ist da die Rede von Licht als einem Bündel elektromagnetischer Strahlung, das ein ganzes Spektrum verschiedener Wellenlängen umfasse. Nur ein Teilabschnitt aus diesem Spektrum werde von jenem Farbfleck reflektiert, und der durch die Pupille des Auges gelangende Teil dieser reflektierten Strahlung treffe schließlich auf die Netzhaut. Hier werde ein auf jenen Spektralbereich spezialisierter Typus von Sinneszellen zunächst photochemisch gereizt. Die folgenden nervenzell- oder neurophysiologischen Prozesse sind in Struktur und Funktion höchst monoton, zumal wenn man in der naiven Erwartung an das Gehirn herangeht, einen Einblick in die „innere" bunte Erlebnisfülle des Menschen zu erhalten. Die Stärke der photochemischen Reizung der Sinneszellen wird in den Zellmembranen in dem Code des Nervensystems verschlüsselt, entweder in einzelnen, nur langsam abklingenden elektrischen Spannungs- oder Potentialänderungen unterschiedlicher, der jeweiligen Reizstärke entsprechender Amplitude oder in Serien gleichstarker kurzfristiger, impulsartiger Potentialänderungen verschiedener Frequenz. Dieser Code ist ebenso universal wie monoton. Er gilt für sämtliche rund 25 Milliarden Nervenzellen (Neuronen) unseres Gehirns, die je durch Tausende fein verzweigter Zellfortsätze filzartig miteinander vernetzt sind. Jedes einzelne dieser Hirnneuronen empfängt über bäumchenartig verzweigte Zellfortsätze zahlreiche als elektrische Impulsserien von benachbarten Nervenzellen einlaufende Informationen, verrechnet diese durch Bildung der oben genannten längerfristigen oder „langsamen" Potentiale und sendet schließlich seinerseits über lange faserartige Spezialfortsätze an benachbarte Neuronen Informationen in Form elektrischer Impulsserien unterschiedlicher, dem jeweiligen Verrechnungspotential entsprechender Frequenz. Und schließlich werden auch den Muskeln, beim Menschen insbesondere der Sprechmuskulatur, Informationen, gewissermaßen Aktionsbefehle in Form jener Impulsserien übermittelt. Im Falle unserer hier als Beispiel gewählten Wahrnehmung artikuliert dann unsere Sprechmuskulatur einen Satz wie: „Ich sehe dort einen roten Fleck . . .".

Vergleichen wir nun vorstehende physikalisch-physiologische „Wahrnehmung eines roten Fleckes" mit der von uns unmittelbar gelebten Wahrnehmung! Dabei stellen sich als wohl augenfälligste Unterschiede heraus, daß die physikalisch-physiologische Beschreibung ausschließlich Quantitatives, Strukturelles und Funktionales erfaßt und in dieser Hinsicht sogar weitaus differenzierter ist, daß jedoch das für die naive Wahrnehmung charakteristische genuin qualitative Element, hier die „Qualität ‚rot'" im eigentlichen Sinne, gänzlich aus ihr herausfällt. Mehr noch, es ist innerhalb des physikalisch-physiolo-

gischen Beschreibungsrahmens für jenes genuin qualitative Element prinzipiell kein Platz sinnvoll denkbar. Das genuin Qualitative ist ohne wesentlichen (logischen) Zusammenhang mit irgendwelchen Quantitäten, Strukturen oder Funktionen. Die Vorstellung, man könnte einem Blinden mit hirnphysiologischem Wissen einen positiven Begriff der qualitativen Natur von Farbempfindungen vermitteln, ist logisch unhaltbar. Auch die Vorstellung, es handele sich bei dem genuin qualitativen Element um den „inneren Zustand", um das „innere Wesen" hirnphysiologischer Prozesse, ist unhaltbar. Wie der oben skizzierte kurze Einblick in die Arbeitsweise unseres Gehirns illustriert, sind die neurophysiologischen Prozesse Träger oder Substrat informationeller Prozesse; prinzipiell nicht ohne logische Widersprüche denkbar dagegen ist, daß und wie sie, zumal in ihrem angeblichen „inneren Wesen", auch deren Gegenstand sein könnten. Absurd ist die Vorstellung, wir nähmen gleichzeitig einen Baum und die korrespondierenden neuronalen Erregungsmuster unserer optischen Großhirnrinde wahr. Darüber hinaus stelle man sich vor, wir hätten mit der Wahrnehmung jenes Baumes gleichzeitig Einblick sogar in das physikalisch-physiologischer Forschung gar nicht zugängliche „innere Wesen" gewisser Hirnprozesse anstatt in deren hirntopographische Lage und funktionelle Struktur. Wenn das Wort „Farbqualität" etc. in physikalisch-physiologischen Wahrnehmungsbeschreibungen überhaupt vorkommt, dann in ausschließlich physikalischem und funktionalem Sinne, im Sinne der jeweiligen physikalischen Spezifität physikalischer Reize, welche ein Organismus mit rein physiologischen Leistungen beantwortet.

Das wesentlich Seelische, dem allein sich jenes genuin qualitative Element sinnvoll zuordnen läßt, ist folglich als eine Entität sui generis vom Körper zu unterscheiden. Aus den vorangegangenen Untersuchungen folgt außerdem, daß unmittelbares Bewußtsein von jenem genuin Qualitativen zwar aus Anlaß physikalisch-physiologischer Prozesse geschieht, im übrigen aber einen eigenen Vorgang darstellt, welcher ebenfalls dem wesentlich Seelischen zuzurechnen ist. Unsere Gewißheit darüber, daß wir in unserer Vergangenheit wie auch in unserer Zukunft „Zitrone" mit der Empfindungsqualität „gelb" verbinden bzw. verbunden haben, ist eine erkenntnis-logische und zugleich auch empirische Gewißheit, die jenem Bewußtsein eigentümlich ist. Man kann sich ohne weiteres vorstellen, daß hirnphysiologische Forschung heute diese, morgen jene Art von cerebralem Erregungsmuster der Empfindung von „Zitronengelb" zuordnet; daß wir jedoch heute „gelb", morgen „blau" und überhaupt zu beliebiger Zeit eine beliebige andere Farbqualität und entsprechend andere Eigenschaften mit „Zitrone" verbinden, ist erkenntnislogisch ausgeschlossen, würde die Aufhebung aller möglichen Erfahrung bedeuten. Meine Gewiß-

heit über die bezeichnete raum-zeitliche Ordnung von Empfindungsqualitäten ist eine Gewißheit, die jeglichen empirisch festgestellten Verknüpfungen empirischer Entitäten logisch, nicht zeitlich, „vorhergeht"; sie äußert sich in unseren empirischen Erkenntnissen von „Objekten", aber sie läßt sich mitnichten von diesen Objekten selber her weder logisch begründen noch empirisch hinreichend erklären. Jenes Wissen ist Grundlage empirischen Erkennens, aber seinerseits für uns nicht weiter erkenntnislogisch begründbar. Zwar gibt es aus empirischer Sicht empirische Bedingungen für das empirische Zustandekommen solcher Gewißheit; aber diese empirischen Bedingungen erklären jene Gewißheit nur als je aktuelles, empirisch bestimmbares psychologisches Ereignis, nicht jene Gewißheit als solche, im logischen Sinne. Kant hat diesen Sachverhalt mit seinem Begriff „aprioriscber (Verstandes-)Regeln" bezeichnet. Daß er eine dieser Regeln als Kausalprinzip formulierte, hat seine Transzendentalphilosophie nur vordergründig in die Abhängigkeit empirisch-wissenschaftlicher Forschung gebracht. Der beschriebene Sachverhalt wird von empiristischen philosophischen Strömungen traditionell verkannt. Ausdruck solcher Verkennung ist zum Beispiel deren weitgehende Ratlosigkeit gegenüber dem vor allem im angloamerikanischen Sprachraum diskutierten sogenannten „Problem spektraler Inversion" („problem of inverted spectrum situation"; auch Problem eigenpsychischer vergangener Empfindungsqualitäten, Problem vertauschter Sinnesqualitäten) und dem damit verwandten Problem fremdpsychischer Ereignisse[47]. Vom „genuin Qualitativen" des wesentlich Seelischen bezieht somit Kants Konzept der „Begriffe a priori" einen wesentlichen Teil seiner Plausibilität, ähnlich übrigens wie der phänomenologische Begriff der „Intentionalität" des Bewußtseins. Auch dieser Begriff gewinnt durch seine ursprüngliche Bindung an den Begriff der Sinnesqualitäten seine eigentümliche Bedeutung (vgl. dazu etwa das scholastische Konzept von der auf „species sensibiles" gerichteten „intentio prima"); erst wenn diese Bindung aufgegeben wird, erscheint jener phänomenologische Begriff der Intentionalität materialistisch bzw. empiristisch interpretierbar[48].

Das oben erörterte zweite Merkmal des wesentlich Seelischen sei hier kurz so zusammengefaßt: Wir besitzen ein eigentümliches unmittelbares Bewußtsein von dem genuin Qualitativen in unseren Empfindungen und Wahrnehmungen; dieses unmittelbare Wissen hat einerseits, als empirisches Ereignis, empirische Bedingungen, ist jedoch andererseits, seinem erkenntnislogischen Wesen nach, nicht von empirischer Erfahrungswelt her begründbar, sondern geht aller möglichen

[47] Näheres hierzu s. *Pohlenz*, 100ff., 161.
[48] Näheres hierzu s. *Pohlenz*, 169f., 141.

Erfahrung logisch „vorher", was Kant im Begriff der „Verstandesregeln a priori" erfaßte.

Dem reflektiert oder intuitiv zwischen Leib und Seele differenzierenden Erkennen läßt sich kein spezifischer hirnphysiologischer Prozeß als dessen spezifischer Anlaß zuordnen. Vielmehr ist hier gerade das Umgekehrte der Fall. Sprechphysiologische Artikulation unserer Leib-Seele-Unterscheidung ist nur unter der Voraussetzung eines vom wesentlich Seelischen ausgehenden, sozusagen psychogenen hirnphysiologischen Inputs sinnvoll denkbar. Anders formuliert: Da sich jene Unterscheidung naturgemäß in unserem körperlichen Verhalten, insbesondere im Sprechverhalten, niederschlägt, muß, im Rahmen dieser Unterscheidung, das Modell psychophysiologischer Wechselwirkung, der sog. psychophysische Interaktionismus, als logisch zwingend und daher auch als empirisch zutreffend gelten. Empirische Gewißheit geht in diesem einzigartigen Falle jeglichen experimentellen Überprüfungen voraus, ja macht sie überflüssig[49].

Im Zusammenhang mit dem genuin qualitativen Element unseres Erlebens läßt sich eine dritte Eigentümlichkeit des wesentlich Seelischen herausarbeiten. Das genuin qualitative Element im sinnlichen Wahrnehmen und Empfinden etwa hat auch einen funktionalen Aspekt. Es läßt sich als die Art und Weise verstehen, in welcher „Seele" von der materiellen (physikalisch-physiologischen) Welt affiziert wird. Solche Wahrnehmungs- und Empfindungsqualitäten der physikalisch-räumlich strukturierten materiellen Welt zuzuschreiben, gelingt aber nicht etwa durch eine zu postulierende projizierende Aktivität des Bewußtseins, sondern ist, wie moderne Entwicklungspsychologie, Neuro- und Verhaltensbiologie nachgewiesen haben, Resultat eines im praktischen Umgang mit der materiellen Welt und dem eigenen Körper sich vollziehenden, primär hirnphysiologischen Lernprozesses. Das genannte Konzept projizierender Aktivität des Bewußtseins gehört in den Kontext transzendentalphilosophischer Erkenntnistheorie. In diesem Kontext liest sich die empirisch-wissenschaftliche (biologische, psychologische) Rekonstruktion jenes Lernprozesses lediglich als eine Art Abbildung logisch ursprünglicher Aktivität des transzendentalen Bewußtseins. Im Zuge dieser Überlegung wird die dritte Eigentümlichkeit unseres Empirisch-Seelischen deutlich, seine weitgehende Leib- und (Um)Weltbezogenheit. So gehört zur Empfindung heftiger Zahnschmerzen wesentlich die Vorstellung eines störenden schadhaften Zahnes sowie das kaum bezähmbare Bedürfnis, lauthals zu schreien, „die Wände hochzulaufen" oder sich auf andere Weise körperlich abzureagieren; zu Furcht gehört der körperliche Impuls, sich einer Gefahr zu entziehen usw. Sogar unsere

[49] Vgl. oben, Abschnitt 1.

Träume vermögen dieses allgemeine Schema nicht zu brechen. Im prinzipiellen Ansatz finden wir diese Einsicht bereits bei Descartes: „... Die vernünftige Seele ... (kann) keineswegs aus den bewegenden Kräften der Materie abgeleitet werden ..., und ... es (genügt) nicht, daß sie im menschlichen Körper wie der Kapitän an Bord eines Schiffes wohnt, außer vielleicht um die Glieder des menschlichen Körpers zu bewegen, sondern ... sie (muß) enger mit ihm verbunden und vereinigt sein ..., um außerdem Gefühle und Begierden zu haben ...“[50]. In der bezeichneten weitgehenden Leib- und Umweltbezogenheit des wesentlich Seelischen ist die logische Unmöglichkeit mitbegründet, „Seele“ oder „Bewußtsein“ als eine vom empirischen Körper und überhaupt von der materiellen Welt unabhängige Entität zu erkennen. (Dieser Satz schließt keineswegs die Möglichkeit einer von diesem unserem empirischen Körper unabhängigen Existenz unserer Seele aus; ausgeschlossen ist hier lediglich die Möglichkeit, hierüber etwas zu erkennen.)

Als ein – in der vorliegenden Reihenfolge – viertes Merkmal des wesentlich Seelischen gilt traditionell, was wir in Anknüpfung an Lokke und Kant als iso- und diachrone „numerische Identität“ unseres je individuellen empirischen Bewußtseins bezeichnen können. Dieser philosophisch-empirische Bewußtseinsbegriff steht für die naiv gelebte oder auch mehr oder weniger reflektierte „Einheit“ je meines Bewußtseins in allem „meinem“ Denken, Wahrnehmen, Empfinden. Beliebige Einzelheiten des je gegenwärtig Bewußten sind, räumlich und zeitlich strukturiert, in dynamischer Weise auf das gleichsam zentrale identische Bewußtseinssubjekt bezogen. Die so verstandene Identität oder Einheit des Seelischen ist zu unterscheiden von der in der empirischen Psychologie als „Identität“ bezeichneten integrierten Persönlichkeit. Erstere geht letzterer allemal voraus. Offenbar unter dem Eindruck transzendentalphilosophischer Überlegungen wird jener philosophisch-empirische Begriff persönlicher Identität häufig vernachlässigt oder gar als für den empirischen Gebrauch unzulässig betrachtet. Kant selbst jedoch hat im Rahmen seines „empirischen Dualismus“ das „denkende Ich“ als eine „Substanz in der Erscheinung“[51] bezeichnet, die zwar nicht unseren „äußeren“ Sinnen zugänglich, wohl aber „vor dem inneren Sinn gegeben“[52] sei. Die numerische Identität unseres je individuellen Bewußtseins (vor allem in der Zeit) ist für uns ebenso gewiß, wie es gewiß ist, daß wir in Vergangenheit und Zukunft die Wahrnehmung bzw. Vorstellung einer gewöhnlichen Zitrone stets mit der Empfindungsqualität „gelb“ verbanden bzw. verbinden werden; vergleichbar ist solche Gewißheit ferner auch

[50] *Descartes*, Disc. V, 12.
[51] *Kant*, KdrV, A 379.
[52] ebd.

mit der Gewißheit psychophysiologischer Wechselwirkung beim Menschen. In allen diesen Fällen ist solch logische Gewißheit zugleich auch empirische Gewißheit und bezieht eben hieraus den Anspruch der Endgültigkeit im Unterschied zu empirischen Hypothesen und Theorien. In über alle mögliche Erfahrung hinausschweifenden Gedankenexperimenten allerdings scheint der Anspruch realer Gültigkeit jenes philosophischen Identitätsbegriffs anfechtbar zu sein[53]. Es ist aber seinerseits theoretisch illegitim, empirisches Wissen zunächst in „Widerspruch" zu irgendwelchen von aller möglichen empirischen Erfahrung losgelösten Spekulationen zu setzen und unter Berufung auf solche konstruierten „Widersprüche" in seiner empirischen Gültigkeit zu bezweifeln. Dieselbe logisch-theoretische Grenze metaphysischer Spekulation ist auch im Falle psychophysischer Modellvorstellungen zu beachten: Der empirische psychophysische Dualismus, insbesondere der dualistische Interaktionismus, wird durch einen spekulativen metaphysischen Materialismus in seiner empirischen (empirisch-wissenschaftlichen) Gültigkeit nicht tangiert. Darüber hinaus ist er sogar logisch unvereinbar mit der, durch Kants Konzept prinzipieller Unerkennbarkeit der Realität an sich nur scheinbar legitimierten, Einräumung eines metaphysischen Materialismus; die Gründe hierfür sind identisch mit den weiter oben dargelegten Gründen für die logische Unhaltbarkeit des psychophysischen Parallelismus.

Der vergleichend-begrifflichen Analyse des wesentlich Seelischen ist mit Blick auf klassische Formulierungen des Leib-Seele-Dualismus schließlich noch eine *negative* Bestimmung hinzuzufügen. Umfassende einschlägige Forschungsresultate moderner Hirnphysiologie, Entwicklungspsychologie und Evolutionsbiologie möchte ich hier zu der These zusammenfassen: Alles, was der Mensch manuell, technisch, organisatorisch und auch wissenschaftlich durch Intelligenz, Übung und Lernen leistet, ist seiner leistungsmäßigen, prinzipiell meßbaren Qualität nach ausschließlich Leistung seines Körpers und Gehirns. Ausgeschlossen aus diesem Verständnis von „Leistung" ist Erkenntnis des wesentlich Seelischen und damit verbundenes Denken und Handeln. An dieser experimentell-wissenschaftlich fundierten These knüpft die negative Bestimmung des wesentlich Seelischen an: Seele ist nicht, wie bei Descartes, als ein rein „körperliche Phantasie" des Gehirns[54] ergänzendes nicht-physikalisches Organ abstrahierender, insbesondere mathematischer Intelligenz aufzufassen. Diese von Descartes der Seele zugeschlagene Funktion ist vielmehr gänzlich dem Gehirn zuzurechnen. Die bereits von Descartes im Hinblick auf „Gefühle und Begierden" betonte enge Verbundenheit von Leib und See-

[53] Vgl. *Kants* Kugel-Analogie, KdrV, A 363/364 – Anm.
[54] *Desc.*, Reg. XII, 9.

le gilt somit auch für den intellektuellen Bereich. Dem Vergleich mit Descartes sei hier der terminologische Hinweis angefügt, daß das entscheidende Merkmal des psychophysischen Dualismus nicht darin liegt, der Seele Unsterblichkeit und/oder irgendwelche Sonderfunktionen zuzuschreiben, sondern darin, Leib und Seele als verschiedene empirische Entitäten zu sehen. Wie schon im einführenden Abschnitt erwähnt, geht es Descartes in seinen ‚Meditationen' primär um den Nachweis der „Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper".

III. Zur allgemeinen Bedeutung des wesentlich Seelischen im menschlichen Leben

Die im vorigen Abschnitt durchgeführte Analyse läßt wesentlich Seelisches gewissermaßen als pures „Korrelat", als lebenspraktisch eigentlich belangloses, überflüssiges Begleitphänomen zum Physischen erscheinen, dessen Bedeutung ausschließlich auf theoretischem Gebiet liegt, theoretische Neugier inbegriffen. Doch bei diesem Eindruck soll es nicht bleiben. Reduzierung der Erkenntnis des wesentlich Seelischen auf das Konzept einer Art neutraler Matrix, welche sich durch die oben definierten „Qualitäten", Strukturen und Prozesse auszeichnet, sei hier im Vorgriff auf die Ergebnisse der folgenden Untersuchungen als eine partielle Physikalisierung des Seelischen kritisiert, selbst wenn jene Matrix als „immateriell" oder „nicht-physikalisch" bezeichnet wird. Eben diese Kritik gilt es nun im einzelnen zu begründen.

Als Merkmal des wesentlich Seelischen wurden im vorigen Abschnitt herausgearbeitet: 1. das genuin Qualitative im sinnlichen Wahrnehmen und Erleben, 2. ein eigentümliches Bewußtsein hiervon, 3. numerische Identität des Bewußtseins, 4. Bezogenheit auf Leib und materielle Welt. Diesen vier Merkmalen sei nun noch ein fünftes hinzugefügt. Knüpfen wir dazu an dem bereits weiter oben untersuchten Beispiel der Wahrnehmung eines roten Fleckes an. Worin besteht der Unterschied unserer Wahrnehmung einer auf ‚rot' geschalteten Verkehrsampel und der Wahrnehmung eines kreisrunden roten Fleckes auf einem weißen Bogen Papier? Zunächst fällt auf, daß die Wahrnehmung des Ampelrots eingebettet ist in einen Funktionszusammenhang. Ich erkenne das Ampelrot nicht nur in seiner eigentümlichen Qualität, sondern auch in seiner Funktion als Signal der Aufforderung, die Bremse zu betätigen, anzuhalten und dergleichen mehr. Der rote Fleck auf dem weißen Blatt Papier dagegen erscheint gleichsam herausgezogen aus jeglichen Funktionszusammenhängen und wird auf diese Weise in wesentlich höherem Maße Gegenstand meiner Wahrnehmung. In einem derart zweck- und funktionsfreien, und selbstverständlich auch störungsfreien, Milieu erhält die Wahrneh-

mung ‚roter Fleck auf weißem Hintergrund' selbst einen eigentümlich „positiven" Charakter; diese Wahrnehmung wird als sinn- oder werthaft in sich selbst, als Selbstzweck gelebt. Sie erhält ihren Sinn nicht erst aus irgendeiner Funktion, von irgendeinem außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck. In dieser Bedeutung läßt sich ihr Wert und Sinn auch „unbedingt" oder „absolut" nennen. Das eben am Beispiel einer äußeren sinnlichen Wahrnehmung Dargelegte gilt analog für sämtliche natürlichen (ungestörten) Aktivitäten des Menschen, von der einfachen Tätigkeit des Atmens bis hin zu den verschiedenen Formen des Denkens, von gemeinschaftlichem Tun bis hin zu freundschaftlichen Beziehungen. „Das Atmen ist nicht nur Bedingung des Lebens, es ist selber ein positiver, wesentlicher, genußvoller Lebensakt", schreibt Ludwig Feuerbach[55]. „Das Wiedererkennen von Freunden ist theos (Gott)", schreibt im 5. Jh. v. Chr. der griechische Dichter Euripides mit den ihm zur Verfügung stehenden Ausdrucksmitteln[56]. Die oben angeführten Beispiele (wie das Atmen) zeigen auch, daß ‚außerhalb liegender Zweck' (= ‚Funktion') und ‚Selbstzweck' einer Lebenstätigkeit einander durchaus nicht ausschließen. Das Gegenstück zum positiven, in sich sinnvollen Erleben ist das Leiden in seinen zahlreichen Formen. Es ist in sich selbst sinnlos oder „negativ". Keinerlei Funktion oder Deutung, die ihm von außerhalb zufließt, sollte über dieses Faktum hinwegtäuschen.

Das wesentlich Seelische ist also die Dimension des Lebens, in welcher „Sinn" und „Sinnlosigkeit" ursprünglich, für uns nicht weiter analysierbar oder begründbar, gelebt werden. Dieses Phänomen dennoch auf biologisch (stammesgeschichtlich) angeborene und sozial, etwa in der frühen Mutter-Kind-Beziehung erworbene hirnphysiologische „Bewertungsfunktionen" zu reduzieren, hieße, analog zu dem im vorigen Abschnitt abgehandelten Beispiel der Qualität ‚rot', sich in den Fallstricken gleichlautender Worte (hier: „Bewertung") verheddern und sich den Blick auf das Wesen des Seelischen verstellen. Welche Lebensvorgänge wir im einzelnen in welchem Maße als in sich sinnvoll oder sinnlos erleben, mag biologisch, historisch, sozial bedingt sein, nicht aber, daß wir Lebensvorgänge überhaupt in dieser Weise erleben. Unser tägliches Leben bewegt sich ständig zwischen jenen beiden Polen der „Positivität" und „Negativität"; oftmals bewegt es sich gleichzeitig im positiven und im negativen Feld. Fiele diese Eigentümlichkeit des wesentlich Seelischen einfach weg, dann wäre jede Art von Funktionsstörung oder Verletzung des Organismus bzw. des Gehirns nichts als eben dies, eventuell reparabel oder auch nicht, ansonsten absolut gleichgültig.

Eng hängt die absolute Werthaftigkeit des wesentlich Seelischen

[55] *Feuerbach,* 180.
[56] *Euripides,* Helena 560.

mit der im vorigen Abschnitt beschriebenen numerischen Identität des Bewußtseins zusammen. Diese erscheint hier als identisches Subjekt des Betroffenseins von positiv und negativ, in sich sinnvoll und in sich sinnlos Erlebtem; der Begriff „Betroffensein" ist dabei so weit zu fassen, daß darin auch Erleben spontanen Aktivseins Platz hat. Im Betroffensein sind jene beiden Wesenselemente des Seelischen nur analytisch, nicht realiter voneinander trennbar. Insbesondere ist jenes identische Bewußtseinssubjekt nicht wegzudenken aus zeitlich strukturierten Erlebnissen wie Trauer, Stolz, Furcht, Hoffnung, Reue. Im Bereuen einer Tat etwa ist es geradezu von vitaler Bedeutung, daß ich mich als bereuendes Subjekt absolut identisch weiß mit dem Subjekt der bereuten Tat.

Näher zu unterscheiden ist hier – wie im Grundsätzlichen schon im vorigen Abschnitt – der philosophisch-empirische Identitätsbegriff vom gleichlautenden Begriff der empirischen Fachpsychologie. Wo der empirische Psychologe von „Störung", „Diffusion" oder „Zerfall der Identität" spricht, persistiert gerade jene existentielle Identität als identisches Subjekt solchen Leidens. Die eben vorgetragenen Überlegungen unterscheiden sich trotz ihrer ausdrücklich lebenspraktischen Fragestellung vom Grundansatz empirischer Fachpsychologie allgemein durch Betonung ursprünglicher (primärer) Nicht-Funktionalität der genannten Wesenszüge des Seelischen. (Von ihren gewissermaßen ‚sekundären Funktionen' wird im nächsten Abschnitt die Rede sein.) Das „Ich" des psychoanalytischen Modells ist als Wahrnehmung und Verstand durch seine lebenswichtige Funktion zentraler Vermittlung von „Es", „Realität" (Außenwelt) und „Über-Ich" definiert. Das „Ich" in jener philosophisch-empirischen Bedeutung dagegen fällt fachpsychologischem Blick kaum auf, eben weil es primärfunktional irrelevant ist, empirisch-wissenschaftlichen Wozu- und Warum-Fragen nichts hergibt. In solcher Sicht ganz konsequent wird dieses Ich dann gleichsam abgeschoben auf das Nebengleis psychischer Begleiterscheinungen körperlichen Verhaltens und dessen innerer hirnphysiologischer Ursachen. Naives Alltagsverständnis, welches von hirnphysiologischen Prozessen nichts weiß und seelische Vorgänge als „die" Ursachen menschlichen Verhaltens betrachtet, ist mit jenem psychophysiologischen Modell gar nicht einmal gänzlich unvereinbar. Denn zum einen lassen sich die unmittelbar bekannten wesentlich seelischen Vorgänge einfach als stellvertretend für die unbekannten neurophysiologischen Prozesse betrachten, und zum anderen verleiht das Kriterium der Körper- und Umweltbezogenheit des wesentlich Seelischen ihrer kausalen Interpretation eine gewisse logische Berechtigung.

Die „Libido" oder „Triebenergie" hat in der Sicht empirischer Psychoanalyse Antriebsfunktion im psychischen „Apparat". In philoso-

phisch-psychologischer Sicht steht dem kein gleichlautender Ausdruck gegenüber. Doch findet man eine gewisse inhaltliche Entsprechung in dem oben herausanalysierten Element absoluter Werthaftigkeit des wesentlich Seelischen. In sich selbst sinnvolles Erleben hat seinen Sinn nicht primär in einer außerhalb seiner selbst liegenden Funktion. Gerade deshalb aber hat es für uns auch eine Funktion als wesentliches Motiv unseres Lebens. Hiermit zusammenhängend liegt in ihm eine der Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens begründet. Fachwissenschaftliche Vereinnahmung oder Reduktion des wesentlich Seelischen vollzieht sich auch hier fast unmerklich, wie folgender fingierter Dialog illustriert: ‚Wir essen, weil dies den Körper ernährt.' ‚Nein! Wir essen (auch), weil es uns einfach schmeckt!' ‚Aber warum schmeckt es uns denn?' ‚Hm . . ., offenbar, weil unser Körper ernährt werden muß.' . . . Diese biologisch-teleo*nomische* Sicht müssen wir – mit Blick auf die wesentliche Körper- und Weltbezogenheit des Seelischen sowie auch mit Blick auf unsere prinzipielle Unkenntnis der „Realität-an-sich" – durch die tiefere teleo*logische* Einsicht ergänzen. Die leiblichen Genüsse und die Schönheiten der Natur sind in einem ursprünglichen Sinne für uns da: damit wir uns an ihnen freuen!

Wie das Element absoluter Werthaftigkeit steht auch das Element absoluter Identität des betroffenen Subjekts in wesentlicher Beziehung zur Frage nach dem Sinn des Lebens. Die Frage, warum sich je meine existentielle Identität gerade mit je diesem und keinem anderen individuellen Leib (Gehirn) verbinde, läßt sich mit keinerlei empirischen Gründen beantworten. Hier wird der Begriff des Schicksals in seiner ursprünglichen und grundlegenden Bedeutung neu erhellt. In Gestalt seines je individuellen Leibes und dessen frühkindlicher Entwicklung ist jedem Menschen sein je individuelles Schicksal in einem eine Grenze möglicher empirischer Erfahrung bezeichnenden metaphysischen Sinne „zugeteilt". Der von Kant geprägte Begriff von der prinzipiellen Unerkennbarkeit der Realität-an-sich kann nur irrtümlich dazu verwendet werden, die eben bezeichnete empirische Grundsituation des Menschen zu verschleiern. Einsicht in diese Grundsituation hat mit Fatalismus nichts zu tun. Im Gegenteil, wahrhafte, d. h. fruchtbare Auseinandersetzung mit „Schicksal" ist ohne Einsicht in dieses Faktum im allgemeinen und ihrerseits „schicksalhaft" mühsame und langwierige Erkenntnis seiner vielfältigen Bedingungen im besonderen gar nicht möglich.

In besonderem Maße spürbar wird die in der Eigentümlichkeit der Leib-Seele-Beziehung begründete Grundsituation des Menschen in der Todesfurcht. Die Rede ist hier nicht von besinnungsloser, panischer Todesangst, sondern von jener Todesfurcht, die aus bewußter, gewisse Distanz erlaubender Konfrontation mit dem Tode heraus

entsteht. Wir fühlen uns oder andere bedroht von der schlichten, uns doch eigentlich unfaßbaren Vernichtung „persönlicher Identität". Wir sind „betroffen" von drohender absoluter Aufhebung des „Betroffenseins" selbst, einschließlich dieser letzten und intensiven Art von „Betroffensein", eben der Todesfurcht. Unfaßbar ist jene drohende Vernichtung deshalb, weil uns mit einem Schlage bewußt wird, daß unser Leben in einem wesentlichen Sinne „mehr" ist als bewußtes leibliches Leben, daß wir „mehr" sind als Teile oder Glieder dieses empirischen Weltgefüges. Ganz entsprechend erhält unsere Liebe zum Leben in dieser Situation eine neue Qualität und Intensität, die über die Aktivierung rein biologischer Verhaltens-, hier Selbsterhaltungsprogramme entscheidend hinausgeht. Nicht zuletzt aus diesem Grunde wohl waren Erschütterung von Tod und Todesfurcht im Zuge der Evolution des Menschen in erheblichem Maße an der Reflexion des Seelischen und damit an Bildung und Entwicklung von Kultur beteiligt. Über den biologischen Bereich hinausgehende Todesfurcht, Liebe zum Leben, Religion, Metaphysik und Reflexionen zum Wesen des Menschseins haben demnach eine gemeinsame Wurzel im wesentlich Seelischen; umgekehrt machen sie den Menschen, der im Alltag dazu neigt, unter dem Eindruck der äußeren Welt sich selber zu übergehen, auf seine Seele und damit zusammenhängende Wesenszüge und Dimensionen menschlichen Lebens aufmerksam.

IV. Versuch einer Begründung ethischen Handelns in der Leib-Seele-Differenz

Die Thematik der philosophischen Ethik knüpft sich vor allem an zwei Fragen, an die Frage nach den für Menschen im Verhältnis zu je sich selbst und zu einander allgemein gültigen Werten und an die Frage nach dem Wesen von Verantwortung (Freiheit). Wenn wir zunächst davon absehen, daß beide Fragen einander inhaltlich durchdringen, so lassen sich die beiden Fragen relativ klar den beiden oben herausgearbeiteten Elementen des wesentlich Seelischen zuordnen. Die Frage nach den Werten findet ihre grundlegende Antwort in der Eigentümlichkeit des Erlebens, in sich selbst positiv oder negativ werthaft zu sein. Intuitives oder reflektierendes Begreifen dieser Eigentümlichkeit drückt sich zum Beispiel in der Einsicht aus, daß die Kindheit nicht nur als Durchgangsstadium zum Erwachsenenleben zu betrachten sei, sondern auch ihren Eigenwert habe. Den umfassendsten Ausdruck jenes Begreifens finden wir in Kants berühmter ethischer Forderung: „Achte jeden Menschen wie dich selbst als Selbstzweck!", sofern man allerdings „Selbstzweck" als dem Menschen von vorneherein eigentümlich und nicht als bloß zugesprochen oder geboten versteht; das „achte!" wäre daher der Eindeutigkeit wegen etwa durch „begreife!" zu ersetzen. Wo die natürliche Werthaftigkeit

menschlichen Lebens intuitiv oder reflektierend begriffen wird, stellt sich Verantwortungsgefühl oder Verantwortungsbewußtsein ein. Mit der beschriebenen Eigentümlichkeit positiven Erlebens ist aber nur der eine Pol dieses Verantwortungsgefühls oder -bewußtseins bezeichnet. Sein anderer Pol besteht in der, nur analytisch trennbaren, „Identität des Subjekts der Betroffenheit", welches ungeachtet seiner weitgehend Leib- und Umweltbezogenheit ein Element des wesentlich Seelischen ist.

Die Gründung der ethischen Begriffe „Wert" und „Verantwortungsbewußtsein" in dem wesentlich Seelischen bzw. in entsprechenden intuitiven oder reflektierenden Einsichten machen eine klare begriffliche Abgrenzung ethischen Handelns von bloß analogen Verhaltensweisen möglich. Ethisches Handeln ist zu unterscheiden von sozialem Verhalten, welches biologischen Instinktschemata unterliegt, z. B. in der Pflege von Kleinkindern dem sogenannten Kindchenschema: ein solches biologisch gegründetes und seinerseits genußvoll erlebtes Verhalten kann also durchaus in demselben Richtungssinne wirken wie ethisches Verhalten. Auch äußerem oder verinnerlichtem Normendruck unterliegendes Verhalten läßt sich schwerlich als „ethisch" bezeichnen. Es erübrigt sich die Anmerkung, daß derartige Abgrenzungen nur theoretisch möglich sind, in der alltäglichen Lebenspraxis dagegen finden wir die verschiedensten Mischformen ethischer und nicht-ethischer, aber gleichsinnig gerichteter Verhaltenselemente.

Wo Wert- und Verantwortungsbewußtsein sich mit Menschenkenntnis und praktischer Intelligenz verbindet, spricht man von „Gerechtigkeitssinn". Allgemeiner formuliert, wo immer Wertbewußtsein sich mit diesen und sonstigen psychologischen Vorzügen verbindet, spricht man von sittlichen „Tugenden". Ein für das menschliche Zusammenleben nicht unbedenklicher und geschichtlich wohl nicht unbedeutender Grenzfall ethischen Bewußtseins liegt da vor, wo solche Tugenden dermaßen als Eigenwert hochgeschätzt werden, daß die ursprüngliche Beziehung zum Grundwert menschlichen Lebens schwindet. Von bloßem Verantwortungsbewußtsein läßt sich der Besitz jener Tugenden auch als Fähigkeit, Verantwortung zu tragen, kurz als Verantwortungsfähigkeit unterscheiden. Zur Verantwortungsfähigkeit gehört außerdem noch ein kognitiver Anteil, welcher im modernen Leben als Sachverstand und Kompetenz besondere Bedeutung erlangt hat. Wesentlich im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes ist nun aber die (Rück-)Beziehung vorstehender Unterscheidungen auf die leib-seelische Differenz: Während Verantwortungsbewußtsein primär im wesentlich Seelischen gründet, tragen die genannten psychologischen und kognitiven Elemente der Verantwortungsfähigkeit unserer Leiblichkeit Rechnung. Da solche zu Verant-

wortungsfähigkeit führenden Leistungen in der philosophischen Tradition, aber auch, wie die eben verwendeten Ausdrücke „psychologisch" und „kognitiv" zeigen, in der einschlägigen Terminologie moderner empirischer Wissenschaften ohne jegliche Differenzierung dem „Seelischen" zugeschlagen werden, sei hier an die im zweiten Abschnitt erwähnte moderne biologische Grundeinsicht erinnert, daß alle auf technischer und organisatorischer Intelligenz sowie auf Übung, Lernen und Gedächtnis beruhenden Leistungen des Menschen primär Leistungen seines Gehirns und des übrigen Körpers sind. Daß diese Leistungen gemeinhin als „seelische" Leistungen betrachtet werden, beruht letztlich auf der wesentlichen Leib- und Weltbezogenheit des genuin Seelischen und der damit zusammenhängenden praktischen Einheit von Leib und Seele.

Ethische Reflexion unserer materiellen Welt äußert sich im Begreifen von Schicksalhaftigkeit und Tragik. Tragik findet sich nicht zuletzt im ethischen Bereich selbst. Die oft leidenschaftlich diskutierten Widersprüche zwischen „Theorie" (sprich: ethischer Idee oder ethischer Gesinnung) und Lebenspraxis gehen oftmals nicht auf unverhohlene oder versteckte Böswilligkeit zurück, sondern letztlich auf verschiedene Grundtypen tragischer Situationen und Verwicklungen menschlichen Lebens. Zum Beispiel darauf, daß wir bereits vor Beginn eigener ethischer Besinnung durch unsere vorangegangene Lebensgeschichte geprägt sind; daß wir in eine ihrerseits geschichtlich und sozial bestimmte Umwelt hineinwachsen, die es in ihren Zusammenhängen und Widersprüchen erst einmal zu begreifen gilt; daß Erwerb und Behauptung einer eindeutig ethischen Orientierung im praktischen Leben außer der weiter oben erwähnten psychologischen Arbeit jederzeit auch gedankliche Arbeit erfordert; daß menschliches Leiden oft nicht nur faktisch oder prinzipiell unvermeidlich ist, sondern in mancherlei Fällen der Persönlichkeitsentwicklung förderlich oder gar unentbehrlich ist.

Mit Auffassungen wiederum, welche unsere Leiblichkeit und unsere materielle Welt als Inbegriff des Üblen hinstellen, kollidiert bereits im Grundsätzlichen das Element der Leib- und Umweltbezogenheit des wesentlich Seelischen. Schönheit oder Glück etwa erleben wir als leibliche Wesen in einer materiellen Welt. Eher schon kommt die naturgesetzliche Struktur unserer materiellen Welt als eine Hauptquelle menschlichen Leidens in Frage. Denn als Alternative hierzu scheint eine ausschließlich teleologisch, stets auf gute Zwecke hin bestimmte, harmonische Struktur materieller Welt ohne Widerspruch denkbar zu sein, etwa in der biblischen Paradiesesvorstellung. Umgekehrt ist dieselbe kausal- und statistisch-naturgesetzliche Struktur materieller Welt unvereinbar mit der Annahme, in dieser Welt seien autonome metaphysische „böse Mächte" am Werk; und die wissenschaftliche

Erforschung jener Naturgesetzlichkeit versetzt uns in die Lage, diese zu unserem Vorteil zu nutzen und die Macht falscher Prophetie und Wundergläubigkeit ebenso wie die Macht demagogischen Dämonenwahns zu brechen.

Darüber hinaus nun haben in neuerer Zeit zunehmende Einsichten in Strukturen und Funktionen des Gehirns sowie in das Zusammenspiel von Umwelt- und Erbfaktoren in der menschlichen Entwicklung selbstsüchtigen Interpretationen technischer, organisatorischer und sonstiger Leistungen immerhin den theoretischen Boden entzogen. Daß gleichwohl die egoistische Spielart des Verdienst-Denkens nicht in stärkerem Maße naiver Freude an Gebrauch und sozialer Anerkennung individueller Fähigkeiten, spontanen Gefühlsregungen der Dankbarkeit für Begabungen und die Möglichkeit ihrer Entwicklung und Betätigung gewichen ist, hat u. a. den folgenden gewichtigen geistesgeschichtlichen, hier besonders hervorzuhebenden Grund. Die empirischen Wissenschaften, die Flut ihrer Einsichten und Theorien haben faktisch zu einer Vorherrschaft des Funktionsdenkens geführt. Die Menschen haben bisher zu wenig Zeit gehabt, das wesentlich Seelische in der empirisch-wissenschaftlichen Entzifferung des Lebensrätsels mitzubuchstabieren. Stattdessen hat man schon sehr früh und eindrucksvoll (z. B. der berühmte Chirurg Virchow) den Begriff der Seele zu einer Fiktion erklärt. Fiktionen aber, zumal unvermeidliche „Fiktionen", lassen sich leicht mißbrauchen. So begegnet uns der Begriff „Seele" in der Gestalt seltsamer, mit politischen Ideen und pseudobiologischen Konzepten verschmolzener Scheinmythen von der „deutschen Seele", „russischen Seele", „Rassenseele" usf. wieder. Eine viele Jahrzehnte währende Vorherrschaft wissenschaftlichen Funktionswissens hat schließlich Nietzsches Warnung[57] vor einem „Ruin der Wissenschaften" und „Zurücksinken in Barbarei" nachträglich schrecklich-prophetischen Charakter verliehen. Paradoxerweise zeigt sich Nietzsches eigenes Denken von Funktionsdenken gerade dann beherrscht, wenn er gleichsam im selben Atemzuge[58] die zur „Vorbeugung" empfohlenen, wissenschaftlich zu „regulierenden" „Nicht-Wissenschaft(en)" Metaphysik, Religion und Kunst als „Illusionen" betrachtet, mit denen als „Kraftquelle" „geheizt werden" müsse. (Man vergleiche dazu im ersten Abschnitt Nietzsches Verhältnis zum Begriff „Seele"!)

Die vorangegangenen Absätze widmeten sich ihrem thematischen Schwerpunkt nach der Frage, wie sich aus der Sicht moderner einschlägiger Wissenschaften die Bedeutung des Leibes und der materiellen Welt für ethisches Handeln darstellt. Die Hauptergebnisse dieser Untersuchung seien hier noch einmal kurz nebeneinandergestellt.

[57] *Nietzsche*, I 601.
[58] ebd.

Die spezifische Bedeutung der materiellen Welt für unser ethisches Handeln zeigte sich erstens in der ethischen Forderung, über bloßes Verantwortungsbewußtsein hinaus Verantwortungsfähigkeit zu entwickeln (vgl. dazu den traditionellen Tugendbegriff); zweitens in der ethischen Forderung, Sinn für Schicksalhaftigkeit und Tragik zu entwickeln, insbesondere für Widersprüche zwischen Theorie und Praxis; drittens (als Konsequenz einschlägiger Wissenschaften) in der Entkräftung falscher Prophetie, Wundergläubigkeit und demagogischen Dämonenwahns; viertens in der theoretischen Widerlegung der egoistischen Variante von Verdienstdenken; fünftens in der prinzipiellen Durchschaubarkeit ideologischer, zugleich pseudowissenschaftlicher und pseudomythischer Konzepte von „Seele".

Wenden wir uns nun wieder der spezifischen Bedeutung des wesentlich Seelischen für ethisches Handeln zu. Verantwortungsbewußtsein gründet in einer intuitiv oder reflektiert bewußten Beziehung zum Element absoluter Werthaftigkeit des wesentlich Seelischen. Die Notwendigkeit vergleichender und abwägender Beurteilung verschiedener Werte im allgemeinen wie auch in den je besonderen konkreten Lebenssituationen bedingt die eher intellektuelle Natur des Verantwortungsbewußtseins. Der Schwerpunkt ethischer Gefühle, wie Mitleid und Sorge dagegen, liegt in dem anderen Pol des wesentlich Seelischen, im existentiellen „Betroffensein" sowie in der „Identität des betroffenen Subjekts". Auf diesen Merkmalen des wesentlich Seelischen beruht in der Beziehung zu unseren Mitmenschen unsere Fähigkeit zu partieller „Identifikation", zu gefühlsmäßiger Teilnahme, zu Einfühlung, zu Mitbetroffensein. Wie anders würde sich unsere Situation darstellen, würden wir uns zueinander lediglich als verschiedene Organismen mit hochentwickelten Gehirnen verhalten!

Zweifellos liegen dem Mitleid wie vielen anderen Gefühlsregungen des Menschen auch stammesgeschichtlich geprägte angeborene Verhaltensdispositionen zugrunde. Das lehrt besonders anschaulich ein Blick auf die Evolution der Gesichtsmimik bei den Primaten (Affen, Menschenaffen, Menschen). Im einzelnen besteht diese Evolution in einer fortschreitenden Reduzierung der Gesichtsbehaarung, einer zunehmenden Differenzierung der Gesichtsmuskulatur sowie einer Weiterentwicklung der zugeordneten motorischen und sensorischen Felder der Großhirnrinde, welche sensibel für fremde und mitteilungsfähig für eigene „innere Zustände" machen. Die Bezeichnung „ethisch" ist aber für derartiges Verhalten unangemessen, solange es rein biologisch (hirnphysiologisch) gesteuert wird. Unserem eigenen Erleben ist solch moralanaloges biologisches „Mitleiden" zugänglich als ein unwillkürliches Reagieren auf fremdes Leiden, z. B. wenn man entsetzter Augenzeuge eines Verkehrsunfalls ist und Verletzungen

betroffener Personen geradezu physisch mitspürt. Ein allein aus unwillkürlichem, passivem, reaktivem Mitspüren resultierendes Handeln ist offenkundig oder verdeckt unethisch. Man ist gebannt, „schaulustig", oder man wendet sich ab und läuft weg. Entschließt man sich dagegen zu aktiver Hilfe, so ist solche Hilfe jenem Weglaufen zumindest teilweise verwandt. In beiden Fällen sucht man primär die Konfrontation mit Verletzten zu mindern. (Unempfindlichkeit gegen das Leiden anderer ist eine weitere Form des Selbstschutzes; sie bleibt in der vorliegenden Untersuchung unberücksichtigt). Bei rein biologisch bedingtem „Mitleiden" wird das Leiden des Anderen gar nicht als solches, als Leiden einer (anderen) Person, eines anderen „identischen betroffenen Subjekts" erlebt, sondern primär nur als eigenes unwillkürlich-biologisch bedingtes Betroffensein. Es verwundert in diesem Zusammenhang nicht, daß in der rein biologischen Evolution die „Ausstoßreaktion" gegen kranke oder schwache Gruppenmitglieder offenbar gefördert wurde[59].

Erst wenn man zu einem, auf den beschriebenen biologischen Primärreaktionen aufbauenden, intuitiv oder reflektiert bewußten Verhältnis zu Beseeltheit und leiblicher Individualität anderer Lebewesen fähig ist, kann man von ethischem Empfinden, Denken und Handeln sprechen. Zu intuitiv-ethischem Leben ist jeder Mensch fähig, dessen psychosoziale Persönlichkeitsentwicklung ohne gravierende Störungen bzw. partielle Fehlentwicklungen verlaufen ist. Eine Grenze des ausschließlich intuitiven Weges zu ethischem Fühlen liegt gemeinhin in seiner Beschränkung auf die jeweilige vom „Schicksal" zugewiesene Gruppen- und Kulturzugehörigkeit. Ein anderer, schwieriger und in gewisser Hinsicht umwegiger Zugang zu ethischem Fühlen geschieht in entscheidenden Impulsen über das Denken. Das Ideal besteht in einer wechselseitigen Ergänzung und Förderung beider Wege. Ein Beispiel des über Denken führenden Weges zu ethischem Mitleid läßt sich etwa so beschreiben: Die empirisch-wissenschaftliche Unerklärlichkeit und darum Rätselhaftigkeit der Verbindung unserer je identischen Seele mit unserem je individuellen Leib (Gehirn) führt zu der Vorstellung eines jedem Menschen in Gestalt eben jenes individuellen Körpers und dessen materiellen Milieus „zugeteilten Schicksales" (vgl. Abschnitt 3). In diesem Sinne läßt sich auch von „Zu-fälligkeit" des Schicksals sprechen (vgl. den synonym mit „Schicksal" verwendeten Ausdruck „Los", ferner auch den Namen der antik-griechischen Schicksalsgöttin „Lachesis"). Nachdenken über diesen Begriff von Schicksal führt dann zu der weiteren Vorstellung, daß „vom Schicksal geschlagene" Menschen auch stellvertre-

[59] *J. v. Lawick-Goodall,* Wilde Schimpansen, Reinbek 1971, 184; *I. Eibl-Eibesfeldt,* Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten, Wien 1973, 105.

tend für mich leiden. Diese Vorstellung wiederum regt keineswegs bloß sentimentale Gefühle brüderlicher Verbundenheit an, eben ethisches Mitleiden!

So wichtig nun klare Erkenntnis des Wesens ethischen Mitleids für unbeirrbar und konsequent ethisches Handeln in Schlüsselsituationen privaten und politischen Lebens ist, so wichtig ist auf der anderen Seite die Fähigkeit zu Mitleid, analog der weiter oben in diesem Abschnitt vollzogenen Unterscheidung zwischen Verantwortungsbewußtsein und Verantwortungsfähigkeit. Erwerb der Fähigkeit zu Mitleid in konkreten Lebenssituationen bedarf emotionaler Entwicklung und Arbeit; sie ist an physiologische Lern- und Reifungsprozesse des Gehirns gebunden. Daß jene Fähigkeit nicht einfach Eigenschaft des wesentlich Seelischen ist, macht einen Gutteil der oben beschriebenen tragischen Grundsituation menschlichen Lebens aus. Dem wesentlich Seelischen verdanken wir zwar vieles, was mit Lebenssinn und Ethik zusammenhängt, und intellektuelle Klarheit über diese Themen verlangt eingehende Untersuchungen zur leib-seelischen Differenz. Die Realisierung ethischer Einsichten jedoch muß der praktischen Einheit von Leib und Seele und damit den vielfältigen materiellen Bedingungen des menschlichen Lebens Rechnung tragen. Ohne derartigen Realismus sind ethische Motive blind.

Auch angesichts der Todesfurcht (vgl. Abschnitt 3) arbeiten Denken und lebenspraktische emotionale Arbeit einander in die Hand. In der Überwindung von Todesfurcht spielt Denken die Rolle, die ihm naturgemäß zukommt, in der Aufgabe, das Wesen des Menschseins und dieser Welt zu begreifen; eben darin ist philosophisches Denken eine Form der Zuwendung zu Leben und Welt. Auf der anderen Seite will Überwindung von Todesfurcht schlicht gelernt sein (‚disce mori!'). Überwindung von Todesfurcht nun heißt nicht, sein Leben um eines Ideals willen heroisch aufs Spiel setzen; vielmehr führt sie zur reifsten Form der Liebe zum Leben, zu Selbst- und Nächstenliebe. Das Ideal der Selbst- und Nächstenliebe ist ein prinzipiell realisierbares Ideal, vor allem aber ein Ideal, das an das eigene Wollen, das eigene Selbst des Menschen appelliert und moralisierender Selbstentfremdung und Nötigung ebenso widerspricht wie der Tyrannei des Sinnlichkeits- und „Spaß"-Ideals. Das Ideal der Selbst- und Nächstenliebe versteht sich nicht als Meßlatte für menschliche Qualität, sondern schließt umgekehrt das Annehmen menschlicher Mängel wesentlich ein, ohne diese zu beschönigen oder zu verniedlichen; es kennt keine Wertunterschiede zwischen Menschen, die sich in verschiedener Entfernung zu diesem Ideal bewegen.

ThPh 58 (1983) 34–47

Comenius' Prinzip der Natürlichkeit der Erziehung und sein philosophischer Hintergrund

von Stanislav Sousedík

J. A. Comenius (1592–1670) gehört zu den bedeutendsten und zugleich einflußreichsten Repräsentanten der Anfangsphase der in Entwicklung begriffenen neuzeitlichen Pädagogik[1]. Während sich seine Vorläufer, Männer wie Andreae, Ratke, Bodinus vorwiegend nur mit Fragen der Wissensübermittlung, d. h. mit Fragen der Didaktik befaßten, hat er diese Problematik in den umfassenden Rahmen von Überlegungen zur Erziehung im allgemeinen gestellt. Die durch diesen Schritt entstandene Pädagogik hat Comenius als ein logisch gut verknüpftes Ganzes aufgebaut, in dessen Rahmen der Problemkreis der Erziehung in einer Weise durchdacht ist, daß man dazu in der vorausgehenden Tradition kaum ein Gegenstück findet[2].

Auf welchem Grund steht nun dieser erste neuzeitliche Versuch einer systematischen Bearbeitung der pädagogischen Wissenschaft? Welche Prinzipien bestimmen den Aufbau der comenianischen Pädagogik? In Comenius' Hauptwerk, seiner im J. 1657 zum ersten Mal erschienenen Großen Didaktik[3], kommen zweierlei Prinzipien vor. Einerseits handelt es sich um gewisse theologische Grundsätze, aus welchen die Notwendigkeit der Erziehung und ihre Universalität (die Bildungsberechtigung aller) deduziert werden. Andererseits spielt das Prinzip der Natürlichkeit der Erziehung, auf dessen Grundlage Comenius die Art und Weise der pädagogischen Einwirkung zu bestimmen versucht, eine große Rolle. Dieses Prinzip, wonach die Erziehungskunst von den natürlichen Neigungen des zu Erziehenden ausgehen soll, ist dann bekanntlich zum großen Thema der neuzeitlichen Pädagogik geworden.

[1] Den Lebenslauf unseres Pädagogen schildert *M. Blekastad,* Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský, Oslo/Praha 1969. Seine Lehre behandelt z. B. *K. Schaller,* Die Pädagogik des Johann Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert, 2. Aufl., Heidelberg 1967; *T. Ballauf, K. Schaller,* Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung, Bd. 2: Vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, Freiburg/München 1970; *J. Kyrášek,* Vývoj pedagogické soustavy J. A. Komenského (Die Entwicklung des pädagogischen Systems des J. A. Comenius; mit englischer Zusammenfassung), Praha 1967.

[2] Vgl. *T. Ballauf, K. Schaller,* ebd. 181.

[3] Die Große Didaktik zitiere ich nach der photomechanischen Ausgabe Opera didactica omnia. Editio anni 1657 lucis ope impressa. Tomus 1–3, Pragae 1957. Die Große Didaktik ist im 1. Band dieser Edition enthalten.

Im folgenden Beitrag versuche ich, den Ursprung und wahren Sinn der comenianischen Forderung nach der Natürlichkeit der Erziehung näher zu bestimmen. Trotz seiner historischen Bedeutung wurde nämlich der Herkunft dieses Grundsatzes bisher nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Die Forscher – sofern sie sich überhaupt mit der Frage befassen – erblicken meistens in der Forderung, die natürlichen Neigungen des zu Erziehenden zu berücksichtigen, einen Ausdruck des neuzeitlichen Humanismus, der sich kritisch gegen den religiös orientierten Supranaturalismus der älteren, mittelalterlichen Überlieferung wende[4]. Was den Ursprung des Prinzips angeht, pflegt man anzuführen, daß ähnliche Gedanken schon vor Comenius, hauptsächlich im Werke seines älteren Zeitgenossen Wolfgang Ratke, laut würden[5].

Ich habe meine Erörterungen in drei Teile gegliedert: Im ersten bringe ich in Erinnerung, wie Comenius selbst die Forderung der Natürlichkeit der Erziehung formulierte, und ich deute an, was für eine Rolle sie in seinem pädagogischen System spielt. Im zweiten Teil zeige ich, welchen historischen Hintergrund der Gedanke der Natürlichkeit der Erziehung hat, und ich versuche dadurch tiefer in seinen wahren Sinn einzudringen. Im dritten Teil berühre ich einige theologische Voraussetzungen der comenianischen Lehre.

I

Im Vorwort zu seiner Großen Didaktik erklärt Comenius, wodurch sich sein Werk von ähnlichen Beiträgen seiner Vorgänger unterscheidet. Es gebe mehrere solcher Unterschiede, der wichtigste unter ihnen sei jedoch der, daß er sein pädagogisches System a priori ableite, wogegen seine Vorgänger zu ihren Ergebnissen nur a posteriori gekommen wären[6].

Will man richtig verstehen, was Comenius hier als einen besonde-

[4] Charakteristisch formuliert diese Ansicht z. B. Robert Alt: „Das neue, umwälzende an diesem Vorgehen ist, das Komenský (Comenius) sich hier bei der Begründung pädagogischer Maßnahmen nicht nur auf die Werte der Heiligen Schrift und der kirchlichen Autorität beruft, sondern sein pädagogisches Verhalten auf die Natur des um den Menschen herum sich abspielenden Lebens und seiner Gesetzmäßigkeit zu stützen und es von daher zu begründen sucht. Und dabei wagt er es sogar, die menschliche Praxis, Vorgänge aus dem Arbeitsleben als beispielgebend für die pädagogischen Prozesse zu benutzen; ein Verfahren, das in der mittelalterlichen Wissenschaft kaum möglich gewesen wäre und in dem die Anerkennung der wichtigen und maßgeblichen Rolle der produzierenden Tätigkeiten seitens des Bürgertums zum Ausdruck kommt (*R. Alt*, Der fortschrittliche Charakter der Pädagogik Komenskýs, Volk und Wissen, Berlin 1954, 43). Vgl. *T. Ballauf* (unter Mitarbeit von *P. Plamböck*), Pädagogik. Eine Geschichte von Bildung und Erziehung. Bd. 1, Von der Antike bis zum Humanismus. Freiburg/München 1969, 144–145.

[5] Vgl. *A. Świebocki*, Die Entwicklung der Didaktik im 17. Jahrhundert mit spezieller Berücksichtigung des Wirkens von J. A. Comenius, Zürich 1946, 40ff.

[6] Didactica magna (Lectoribus salutem), A_4 §§ 2,3.

ren Vorzug seines Werkes hervorhebt, so muß man für einen Augenblick vergessen, was die Termini technici „a priori" und „a posteriori" seit Kant bedeuten, und sich in Erinnerung bringen, in welcher Bedeutung sie im 17. Jahrhundert gebraucht wurden. In der scholastischen Überlieferung bedeutete „a priori" einen Gedankengang, bei dem man von der Ursache, d. h. von dem, was prius ist, auf die Wirkung, d. h. auf das posterius schließt. Mit dem Ausdruck „a posteriori" wurde dagegen eine Schlußfolgerung bezeichnet, bei der von der Wirkung auf die Ursache, d. h. auf das prius, geschlossen wird. Man unterschied nun in Anlehnung an Aristoteles vier Ursachen: Die Wirkursache, die Zweckursache, Stoff und Form. Bei der Schlußfolgerung a priori ging man meistens von der Formursache, d. h. grob gesagt von der Natur eines Gegenstandes aus. Etwas a priori abzuleiten hieß demnach im üblichsten Sinn des Wortes von der Natur eines Dinges auf seine Eigenschaften bzw. auf sein Verhalten zu schließen. Die Schlußfolgerung a posteriori bestand entsprechend im umgekehrten Gedankengang; es handelte sich um einen Schluß von den Eigenschaften des Dinges auf seine Natur[7].

Wie ist nun nach dieser knappen Erläuterung Comenius' Behauptung zu verstehen, seine Vorgänger seien a posteriori zur Erkenntnis von Erziehungsgrundsätzen gelangt? Er kann damit nichts anderes meinen, als daß diese Pädagogen durch Erfahrung und Verallgemeinerung der erfolgreichen pädagogischen Praxis zu ihren Regeln gelangten, d. h., wie es Comenius selbst ausdrückt, per externas quasdam a faciliore praxi collectas observationes[8]. Damit erhellt sogleich, was Comenius mit seiner Aussage meinte, seine eigene Lehre sei a priori abgeleitet worden. Er will offensichtlich sagen, daß die pädagogischen Grundsätze, die er vorlegt, nicht aus der Erfahrung herrühren, sondern durch Einsicht in die Natur des Menschen gewonnen sind und durch erfolgreiche Praxis höchstens nachträglich bestätigt werden.

Die Tatsache, daß Comenius es für einen besonderen Vorzug seines Systems hält, daß es a priori abgeleitet und nicht aus der Erfahrung geschlußfolgert wurde, mag den heutigen Pädagogen befremden. Unter dem Einfluß der positivistischen Wissenschaftsauffassung ist man heutzutage meistens geneigt, den durch die induktive Methode aus der Erfahrung gewonnenen Erkenntnissen Vorrang zu geben; dieselben Erkenntnisse aus der Natur der Dinge schließen zu wollen gilt dagegen als leeres Spekulieren. Inwiefern diese, heutzutage so verbreitete Überzeugung berechtigt ist, möge hier dahingestellt blei-

[7] Der Ausgangspunkt dieser scholastischen Lehre, die ich hier nur in ziemlich vereinfachter Gestalt darlege, sind Aristoteles' Erörterungen in den Analytica posteriora I, 2, 71.

[8] Didactica magna (Lectoribus salutem), A_4, § 2.

ben. Wichtig für uns ist die Feststellung, daß das einseitige Hervorheben der Erfahrung eine Einstellung ist, die zu Zeiten des Comenius erst im Entstehen war. Vorherrschend war immer noch die Anschauung, daß Wissenschaft wesentlich in a priorischer Erkenntnis besteht. Von daher ist es verständlich, daß Comenius seine Erziehungsgrundsätze entsprechend ableitet.

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie Comenius seine pädagogischen Grundsätze a priori deduziert. Er faßt seine Gedanken zu diesem Thema im 14. bis 19. Kapitel der Großen Didaktik in etwa 30 kurzen Betrachtungen – Comenius nennt sie „Fundamente" – zusammen. Hier werden aus dem natürlichen Verhalten jeweils eine oder mehrere Erziehungsregeln abgeleitet. Der Gedankengang ist in allen diesen „Fundamenten" mehr oder weniger der gleiche, so daß es zum Verständnis von Comenius' Vorgehen genügt, sich nur mit einem einzigen von ihnen näher zu beschäftigen.

Am Anfang jeden „Fundamentes" ist ein Grundsatz formuliert, der eine charakteristische Verhaltensweise der natürlichen Dinge ausdrückt. So steht beispielsweise zu Beginn des ersten „Fundamentes" der Satz: Natura tempori commodo attendit[9]. Danach wird jeweils ein Beispiel angeführt, das die Gültigkeit des Grundsatzes bestätigen soll. In unserem „Fundament" ist es das Verhalten eines Vogels, der seinen Nachkommen das Leben schenkt: im Vorfrühling, wenn es noch ziemlich kalt ist, trägt er die Eier in seinem eigenen Leib. Später, wenn es wärmer wird, legt er die Eier und brütet sie so lange, bis die Brut zu einer Zeit ausschlüpft, in der es schon genug Nahrung gibt usw.[10]. Im folgenden zeigt Comenius, daß der Mensch durch seine „künstliche" Tätigkeit das Verhalten der Natur nachahmt. Im ersten „Fundament" wird es durch die Tätigkeit des Gärtners illustriert, der auch bei seiner Arbeit die Jahreszeiten berücksichtigen muß. Danach macht Comenius den wichtigsten Schritt: er wendet diesen Grundsatz auf die Erziehung an. Auch die Erziehung – ähnlich wie der Gartenbau – ist nämlich eine künstliche Tätigkeit, bei der man nach dem Vorbild der Natur alles in einer zeitlich geeigneten Aufeinanderfolge ausführen muß. In unserem „Fundament" zeigt nun Comenius, daß die herkömmlichen Schulen oft dadurch gegen diesen Grundsatz verstoßen, daß man in ihnen nicht rechtzeitig mit der Er-

[9] Ebd. Kap. 16, col. 71.

[10] Manche Autoren erblicken darin, daß Comenius das Wesen der menschlichen Natur durch aus dem Bereich der Zoologie genommenen Beispiele illustriert, eine Tendenz, die Pädagogik auf Grund der Erfahrungswissenschaften aufzubauen. Diese Ansicht ist als eine Mißdeutung zu bezeichnen. Die am Anfang der „Fundamente" stehenden Grundsätze wollen a priori den Charakter der natürlichen menschlichen Aktivität zum Ausdruck bringen, sie beschreiben ihn jedoch so allgemein, daß sie auch durch zoologische Beispiele illustriert werden können. Einen a priori gewonnenen Grundsatz durch konkrete Beispiele zu illustrieren ist freilich etwas ganz anderes, als aus konkreten Beispielen auf einen allgemeinen Grundsatz zu schließen.

ziehung beginnt, daß man den Lehrstoff nicht in dem Alter des Schülers angemessene Etappen aufgliedert usw. Das „Fundament" wird mit positiven Forderungen abgeschlossen. Comenius verlangt, daß die Erziehung bereits während der Kindheit beginnt, daß vormittags unterrichtet wird usw. Das angeführte Beispiel dürfte genügen, um anschaulich zu machen, wie Comenius in seinen „Fundamenten" vorgeht. Er faßt selbst die Grundidee seiner Methode in der bekannten Devise ars imitatur naturam zusammen: die künstliche Tätigkeit, in unserem Fall das Erziehen, soll die Natur, ihr natürliches Verhalten, nachahmen.

Wie der Grundsatz ars imitatur naturam der großen Didaktik als ordnendes Prinzip angewandt werden konnte, ist nun leicht ersichtlich. Einerseits formuliert Comenius auf der Basis des Grundsatzes ars imitatur naturam eine Reihe von pädagogischen Regeln. Andererseits wendet er diese Regeln auf die bestehende Schulpraxis an und gelangt so zu seinem bekannten Projekt einer Unterrichts- und Erziehungsreform. Von den beiden „Teilen" der Großen Didaktik erweckte freilich immer der zweite das größere Interesse der Leser und Historiker, weil er konkrete Anweisungen für die pädagogische Praxis enthält. Der erste „Teil" – dem verborgenen Unterbau des sichtbaren Ausschnitts eines Gebäudes ähnlich – wurde gewöhnlich weniger beachtet. In ihm sind allerdings die Prinzipien enthalten, von denen alles übrige logisch abhängt. Es ist unsere Aufgabe, uns auf diesen Unterbau zu konzentrieren, um durch Ermittlung seines historischen Ursprungs, seinen wahren Sinn aufzudecken.

II

Wo der Ursprung der Forderung nach naturgemäßer Erziehung zu suchen ist, verrät das Prinzip, auf das sie sich beruft, nämlich jenes ars imitatur naturam. Dieser Grundsatz stammt nämlich nicht von Comenius, sondern von Aristoteles, der ihn im zweiten Buch seiner Physik formuliert[11]. Der Kontext, in dem sich die Formel hier befindet, ist freilich naturphilosophischer Art und hat auf den ersten Blick mit Erziehungsproblemen nichts zu tun. Im 7. Kap. des erwähnten Buches der Physik handelt Aristoteles nämlich von den Ursachen, und er unterscheidet unter ihnen vier uns bereits bekannte Arten. Im folgenden 8. Kap. beweist er dann, daß das Ziel (der Zweck) im vorangehenden mit Recht als eine der vier Ursachen angeführt wurde, da alles, sofern es tätig ist, dies eines Zieles wegen sei. Dafür führt nun Aristoteles mehrere Beweise an. Einer unter ihnen geht davon aus, daß die Kunst die Natur nachahmt. Der Grundgedanke des Beweises ist einfach. Die Künste sind ohne Zweifel immer auf die Erreichung

[11] Aristoteles, Physica 2, 194a 21–22.

eines Zieles hingeordnet: die ärztliche Kunst gibt es der Gesundheit wegen, die Baukunst des Hauses wegen usf. Wenn nun die Kunst nach dem Vorbild der Natur tätig ist, so folgt daraus, daß auch die Natur durch ihre Bewegung bzw. Ruhe einem Ziel zustreben muß. Dies scheint ein richtiger Analogieschluß zu sein.

Es bleibt allerdings die Frage, wie man die Voraussetzung verstehen soll, nämlich den Satz, daß die Kunst nach dem Vorbild der Natur tätig sei. Aristoteles macht darauf aufmerksam, daß man hier unterscheiden muß. Es gibt nämlich zweierlei Künste. Die eine schafft Werke, die auf natürliche Weise nicht entstehen könnten. Eine solche Kunst ist z. B. die Baukunst, da Häuser nur künstlich entstehen. Daneben gibt es jedoch auch andere Künste, solche, deren Produkte auch ohne jedwedes künstliches Eingreifen des Menschen zustande kommen können[12]. Aristoteles führt kein Beispiel an, er meint jedoch offensichtlich z. B. die Kunst des Arztes, die die Gesundheit schafft. Die Gesundheit ist nämlich ein Zustand, den der Körper auch selbst ohne ärztliche Behandlung anstrebt. Wenn sich der Mensch beispielsweise verletzt, sorgt die Natur durch die Eiterung selbst dafür, aus der Wunde die Unreinheiten zu beseitigen, die Wunde durch Schorf vor ungünstigen Einflüssen zu schützen u. ä. Die ärztliche Kunst ahmt nun die Natur nach, indem der Arzt auch die Wunde reinigt, desinfiziert, durch ein Pflaster schützt usw. Die Kunst wirkt hier also in einer mit den Tendenzen der Natur übereinstimmenden Richtung und hilft ihr durch ähnliche Mittel, die auch sie selbst benützt, ihr eigenes Ziel zu erreichen.

Soweit Aristoteles. Sein hier kurz angedeuteter Gedanke über das Verhältnis der Natur zur Kunst hat sich als sehr inspirierend erwiesen und wurde allmählich auch außerhalb des naturphilosophischen Fragenkreises, in dem er ursprünglich formuliert worden war, appliziert. Die Formel ars imitatur naturam ist bereits im Altertum ein geflügeltes Wort geworden, und man kann ihr in verschiedenen Zusammenhängen in einer Reihe antiker Werke begegnen[13]. Dies hatte allerdings zur Folge, daß im Mittelalter, in den Jahrhunderten vor der großen Aristoteles-Rezeption, die Formel oft ohne wahre Kenntnis des Kontextes, in dem sie bei Aristoteles vorkommt, zitiert wurde. Daher kann es kaum überraschen, daß dem Grundsatz ars imitatur naturam nach und nach ein neuer, von Aristoteles nicht beabsichtigter Sinn unterschoben wurde. So versteht z. B. Hugo von St. Victor den Satz so, daß die Produkte der Kunst den Naturdingen, nach deren Vorbild sie erzeugt worden waren, ähnlich seien[14]: das Bild dem natürlichen Vorbild, die Skulptur dem Modell, das Steuer des Schiffes

[12] Ebd. 199a 15–22.
[13] Vgl. z. B. Seneca, Epistulae 64, 2.
[14] Hugo a s. Victore, Eruditio didascalica 1,5; PL 176, col. 745 A.

der Schwanzflosse des Fisches u. ä. Zwar ist zuzugeben, daß die Formel ihrem Wortlaut nach einen solchen Sinn nicht ausschließt, es scheint mir jedoch, daß der griechische Denker durch sie etwas anderes ausdrücken wollte: Es ging ihm nicht um die Ähnlichkeit der Resultate der künstlichen Tätigkeiten und des Wirkens der Natur, sondern um die Ähnlichkeit der Mittel, die sowohl Natur als auch Kunst zum Erreichen desselben gemeinsamen Zieles anwenden. Nur unter Voraussetzung eines solchen Sinnes des Grundsatzes konnte nämlich Aristoteles beweisen, daß die Natur eines Zieles wegen tätig sei.

Das Verständnis der aristotelischen Texte verbesserte sich, als es in Westeuropa im Verlauf des 12. und 13. Jahrhunderts zu einer weitgehenden Rezeption der aristotelischen Philosophie kam. Arabische Gelehrte haben als erste den wahren Sinn des Gedankens über Natur und Kunst wiederentdeckt[15], christliche Denker schlossen sich ihnen an. Der bekannteste unter ihnen, Thomas von Aquin, hat die betreffenden Stellen der Physik des Aristoteles nicht nur klar und richtig erklärt[16], sondern die peripatetische Überlieferung auch um einen neuen, originellen und – vom Standpunkt, der uns hier interessiert, aus – sehr wichtigen Gesichtspunkt bereichert. Von einer echt aristotelischen Inspiration ausgehend wendet der Aquinate den Gedanken über Natur und Kunst schließlich auf einen Bereich an, an den der Stagirite selber nicht gedacht hatte.

Thomas will in einem bestimmten Zusammenhang aufzeigen, daß ein Mensch einen anderen unterrichten könne, daß m. a. W. die Lehrkunst möglich sei. Um seine These zu beweisen, kehrt er den oben erwähnten Gedankengang des Aristoteles um. Aristoteles hatte aus der Zielgerichtetheit der Kunst auf die Zielgerichtetheit der natürlichen Prozesse geschlossen, Thomas von Aquin hingegen zieht aus der Tatsache, daß unsere Erkenntnisfähigkeit von Natur aus auf das Erkennen hingeordnet ist, den Schluß, daß es eine Kunst geben könne, die ihr dabei zu helfen vermag. Während es sich also bei Aristoteles um einen Schluß von der Kunst auf die Natur handelte, geht es bei Thomas umgekehrt um einen Schluß von der Natur auf die Kunst. Die Kunst nun, auf deren Bereich der Aquinate den Grundsatz ars imitatur naturam anwendet, ist also – und darin besteht das Neue – die Pädagogik[17].

[15] Vgl. Aristotelis opera cum Averrois commentariis, vol. IV, Venetiis apud Junctas 1562, fol. 78 E.

[16] Vgl. S. Thomae Aquinatis In octo libros Physicorum Aristotelis expositio, lib. 2, lect. 13.

[17] Vgl. Thomae Aquinatis Summa theologica I, q. 117, a. 1; De veritate q. 11, a. 1; Contra gentiles 2, cap. 75. Über die Pädagogik des hl. Thomas vgl. *M. Casotti,* La pedagogia di s. Tommaso d'Aquino, Brescia 1931, *D. A. Gulley,* The education philosophy of St. Thomas of Aquin, New York 1964. Die Arbeiten von Casotti und Gulley konnte ich leider nicht benützen, weil sie in tschechoslowakischen Bibliotheken nicht vorhanden sind.

Daß Thomas von Aquin es überhaupt für nötig hielt, die Möglichkeit einer Kunst, deren Existenz doch klar auf der Hand zu liegen scheint, eigens durch einen Beweis darzutun, mag auf den ersten Blick überraschen. Man darf jedoch nicht vergessen, daß die Tatsache, daß ein Mensch einen anderen unterrichten kann, zu Thomas von Aquins Zeiten nicht als selbstverständlich galt. Hinter der entgegengesetzten Meinung stand damals ja eine ziemlich hohe Autorität, nämlich die des hl. Augustinus. Es dürfte zweckmäßig sein, zuerst mit ein paar Worten die Lehre dieses Denkers, wie sie in dem kurzen, aber gedankentiefen Dialog De magistro[18] dargelegt ist, anzudeuten. Es hilft uns, in die Gedanken des hl. Thomas leichter einzudringen.

Nach dem hl. Augustinus besteht das Lehren darin, daß dem Schüler Gegenstände vorgelegt werden, die er erkennen soll. Diese Gegenstände werden entweder seinen Augen oder einem anderen seiner Sinne oder seinem Verstand dargeboten[19]. In ihrer Eigenschaft als Lehrer wenden sich Menschen dem Schüler durch Worte, d. h. durch gewisse Zeichen zu. Durch diese Zeichen kann jedoch niemand so belehrt werden, daß er zu Wissen gelangt. Entweder weiß nämlich der Schüler, was die Worte bedeuten, oder er weiß es nicht. Falls er es nicht weiß, ist es klar, daß er durch Worte nicht belehrt werden kann. Falls er es aber weiß, dann wird ihm durch die Worte nichts gezeigt, was er nicht vorher schon gewußt hat, und er wird wieder nicht belehrt. Daraus folgt, meint der hl. Augustinus, daß Menschen niemanden im wahren Sinne des Wortes belehren können und daß sie also streng genommen überhaupt keine Lehrer sind. Der einzige wahre Lehrer ist Gott, weil nur er selbst imstande ist, uns zu zeigen, was wir nicht wissen. Unseren Sinnen zeigt Gott in der Tat durch sie selbst die körperlichen Dinge, die er geschaffen hat, unserem Verstand zeigt er dann durch innere Erleuchtung die intelligiblen Gegenstände. Die Aufgabe des Lehrers besteht nach dem hl. Augustinus lediglich darin, daß er uns auffordert, uns dem wahren Lehrer, Gott, zuzuwenden. Wer das demütig tut, wird belehrt. Weil aber nun zwischen der Rede des menschlichen Lehrers und dem Augenblick, in dem Gott den Schüler belehrt, eine bestimmte, wenn auch kurze Zeit vergeht, entsteht der falsche Eindruck, daß nicht Gott, sondern Menschen uns belehrt haben. Wir nennen sie entsprechend Lehrer, obwohl sie uns nur von außen dazu aufgefordert haben, uns von Gott, dem wahren Lehrer, belehren zu lassen[20].

Soweit der hl. Augustinus. Seine Gedanken über das Lehren und Lernen sind zwar während der weiteren Entwicklung des mittelalter-

[18] S. Aurelii Augustini, De magistro, PL 32, col. 1193–1220.

[19] Is autem me aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi menti praebet ea, quae cognoscere volo (Augustinus, De magistro, PL 32, § 36, col. 1215).

[20] Ebd. §§ 32–45, col. 1213–1220.

lichen Denkens nicht zur Grundlage irgendeines geschlossenen pädagogischen Systems geworden, man kann jedoch kaum daran zweifeln, daß sie sowohl im Mittelalter als auch später einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die pädagogische Praxis ausgeübt haben. Welcher Art dieser Einfluß war, liegt auf der Hand. Der Beitrag des Menschen zum Vorgang des Lehrens ist in Augustinus' Auffassung ziemlich gering. Er beschränkt sich im Grunde darauf, daß der Lehrer zum Lernen auffordert. Aber auch der Schüler übt nach Meinung dieses Denkers keine besonders große Aktivität aus. Seine Aufgabe ist es, sich Gott zuzuwenden und durch sein sittliches Verhalten die Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die der Einwirkung Gottes auf sein Inneres im Wege stehen. So ist also der einzige, der während des Lehr- und Lernvorgangs wahrhaftig tätig ist, eigentlich nur Gott. Wie wird eine sich auf solche Vorstellung stützende Erziehung ausgesehen haben? Es ist zu vermuten, daß sie von Gott, der Erstursache, erwartete, was nach Meinung der späteren, mehr aristotelisch orientierten Denker von den Zweitursachen, dem Schüler und seiner Natur, dem Lehrer und seiner Kunst, geleistet werden sollte[21].

In die angedeutete Richtung geht jedenfalls die Kritik des hl. Thomas von Aquin an der augustinischen Theorie des Lehrens und Lernens. Nach dem Aquinaten zeigt sich die Güte Gottes nicht nur darin, daß sie den geschaffenen Dingen die Kraft gibt zu existieren, sondern auch darin, daß sie ihnen die Möglichkeit verleiht, selber Ursache zu sein[22]. Gegen diese Wahrheit kann man, so Thomas, auf zweierlei Art verstoßen. Der erste Irrtum besteht in der Annahme, daß das Wissen von jemand anderem, z. B. einem übermenschlichen Wesen, in fertigem Zustand in unser Inneres hineingelegt wurde. Diese Meinung schreibt Thomas Avicenna zu. Man könnte sie jedoch mutatis mutandis auch dem hl. Augustinus, was Thomas nicht tut, zusprechen. Der andere Irrtum besteht in der Überzeugung, daß das Wissen uns angeboren ist, und daß es sich beim Erkennen lediglich darum handelt, sich daran zu erinnern, was in unserem Geist von Anfang an bereits aktuell gewesen ist. Als Anhänger dieser Meinung nennt Thomas die Platoniker.

Obwohl sie in gewisser Hinsicht entgegengesetzt sind, stimmen beide eben angeführten Meinungen darin überein, daß sie nicht zuge-

[21] Der Standpunkt unter dem Einfluß des hl. Augustinus stehender Theologen kommt in folgenden Worten des hl. Bonaventura zum Ausdruck: Et propterea cum ista propositio. . . plus gratiae Dei tribuat, quam alia et maiorem ponat in natura nostra indigentiam, hinc est quod pietati magis est consona et propterea est magis secura. Esto enim, quod esset falsa, quia tamen a pietate et humilitate non declinat, tenere ipsam non est nisi bonum et tutum (Opera theologica selecta, editio minor, T. 2., Ad Claras Aquas, Florentiae 1938, 656).

[22] Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sunt, sed etiam quod causae sunt (Thomae Aquinatis, De veritate, q. 11, a. 1, corp. 7).

ben wollen, daß in uns Wissen durch unsere eigene evtl. von einem anderen Menschen, dem Lehrer, unterstützte Tätigkeit entstehen kann. Gerade diese Ansicht macht sich nun Thomas zu eigen, indem er sie als eine „Synthese" der vorgenannten Extremmeinungen darstellt. Seinem Dafürhalten nach ist uns das Wissen tatsächlich gleichsam „angeboren", nicht jedoch in der Weise, wie es sich die Platoniker vorstellen, in einem fertigen Zustand, sondern nur als Möglichkeit, potentiell. Potentielles Wissen sind die allgemeinsten Begriffe und Erkenntnisse, die sich unser Verstand bildet, sobald er mit der Realität in Berührung kommt. Wenn nun der Verstand diese Ausgangserkenntnisse auf partikuläre Gegenstände anwendet, kommt er in den Zustand aktuellen Erkennens. Der Verstand ist nämlich keine solche Potenz wie z. B. der Gesichtssinn. Dieser findet seine Gegenstände in fertigem Zustand vor, der Verstand hingegen muß durch Abstraktion seine Gegenstände in gewisser Hinsicht erst schaffen. Überdies hat er die Fähigkeit, aus den einmal gewonnenen Erkenntnissen andere abzuleiten. Der Verstand ist ja im Gegensatz zum Gesichtssinn ein diskursives, das Unbekannte aus dem Bekannten ableitendes Erkenntnisorgan.

Andererseits – hier pflichtet der hl. Thomas gewissermaßen der Avicenna zugeschriebenen Ansicht bei – ist das Wissen gleichsam von außen in uns hineingelegt, dann nämlich, wenn wir von jemandem unterrichtet werden. Der Übergang von der potentiellen zur aktuellen Erkenntnis kann nämlich auf zweierlei Weise vollzogen werden. Entweder vollzieht ihn der Verstand allein, oder es kann ihm dabei ein äußerer Faktor Hilfe leisten. Dieser äußere Faktor braucht allerdings kein übermenschliches Wesen zu sein, es kann sich um einen Menschen, den Lehrer, handeln, der durch seine Kunst dem Schüler zeigt, wie er von der potentiellen zur aktuellen Erkenntnis überzugehen vermag. Der Haupttätige ist dabei freilich der Schüler. Der Lehrer hilft nur, den im Geiste des Schülers sich natürlich entwickelnden Prozeß in die gewünschte Richtung zu lenken.

Ist dies der Fall, dann ist die Lehrkunst der ärztlichen und, allgemein gesagt, allen die Natur nachahmenden Künsten ähnlich. Darum sagt Thomas auch ausdrücklich, daß sich der Lehrer bei seiner Tätigkeit nach dem Grundsatz ars imitatur naturam richtet. Die Lehrkunst muß in der Tat, was die von ihr angewandten Mittel anbelangt, die Art und Weise nachahmen, nach welcher der Verstand selbst die Wahrheit entdeckt. Solcher Mittel gibt es imgrunde zwei: einerseits sind es indirekte, psychologische Mittel, durch die günstige Bedingungen für die Verstandestätigkeit des Schülers geschaffen werden, andererseits logische, durch die der Verstand mittels der Worte gelenkt wird, aus den passenden Prämissen entsprechende Schlüsse zu ziehen. Dieser Unterschied ist bei Thomas allerdings nur angedeu-

tet[23]. Eingehendere Betrachtungen wie der Lehrer die einzelnen Mittel anwenden soll, kommen im Werk dieses Denkers nicht vor.

Trotz dieser Einschränkung und trotz der Tatsache, daß Thomas aus dem ganzen Bereich der verschiedenen Erziehungseinwirkungen sich eigentlich nur mit der Frage des Philosophie- bzw. Theologieunterrichts beschäftigt, ist nicht daran zu zweifeln, daß er es war, der den Gedanken der naturgemäßen Erziehung als erster aufgebracht hat. Wenn man nun diesen Gedanken in seiner aristotelischen und thomasischen Gestalt mit der Form vergleicht, die er durch Comenius erhält, stellt man einen zwar unauffälligen, aber nicht unbedeutenden Unterschied fest: bei den beiden älteren Denkern ist der Satz über das Verhältnis von Natur und Kunst eine Aussage, aus der auf weitere Tatsachen, nämlich die Zweckmäßigkeit der Natur und die Möglichkeit der Lehrkunst, geschlossen wird. Comenius zieht hingegen aus demselben Satz normative Schlüsse, nämlich die Regeln richtiger Erziehung. Erst durch diesen Schritt wurde die Geschichte der von der Naturphilosophie zur Pädagogik fortschreitenden Anwendung des Grundsatzes ars imitatur naturam endgültig vollendet. So wie der alte griechische Gedanke der ‚physis' im Bereich der Rechtswissenschaft den Anstoß zur Entstehung der Naturrechtstheorie gegeben hatte, führte er ähnlich im Bereich der Erziehungswissenschaft zum Aufkommen einer „naturgemäßen" Pädagogik. Es ist sicher kein bloßer Zufall, daß Comenius' Große Didaktik gerade zur Blütezeit der Naturrechtslehre entstanden ist.

Schließlich müssen wir noch der Frage der Überlieferung des Gedankens der Naturgemäßheit der Erziehung in der Periode zwischen Thomas und Comenius, also dem 13. und 17. Jahrhundert, unsere Aufmerksamkeit widmen. Eine direkte Kenntnis der Werke des hl. Thomas hatte der tschechische Pädagoge bekanntlich nicht. Mit der Lehre des großen Scholastikers wurde er jedoch einigermaßen durch die Werke der Repräsentanten der zeitgenössischen sogenannten zweiten Scholastik vertraut. Was den Grundsatz ars imitatur naturam und seine verschiedenen Anwendungsmöglichkeiten anbelangt, sind wir sogar in der Lage, die dieser Schulrichtung angehörende Schrift anzugeben, aus der Comenius geschöpft hat. Es handelt sich um die bekannten aus dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts stammenden Aristoteles-Kommentare, die die Professoren des Jesuitenkollegs zu Coimbra, die sog. Conimbricenses[24], verfaßt haben. Hier, im Kommentar zum zweiten Buch der Physik, an der Stelle, an der der Grundsatz ars imitatur naturam erläutert wird, führen die Conimbricenses verschiedene Anwendungsmöglichkeiten an, von denen Come-

[23] Vgl. Summa theologica 1 a, q. 117, a. 1, corp.

[24] Commentarii Collegii Conimbricensis, 1. Ausg., Coimbra 1591–1606. Im weiteren zitiere ich dieses Werk nach der zugänglichen Ausgabe Coloniae 1625.

nius mehrere übernommen und nahezu wörtlich als Überschriften jener oben erwähnten „Fundamente" benützt hat[25]. Der Gedanke, daß der bildende Mensch auf die natürlichen Neigungen des von ihm bearbeiteten Stoffes Rücksicht nehmen soll, den bereits Aristoteles geäußert und den Thomas von Aquin zum ersten Mal auf den Bereich der menschlichen Beziehungen angewendet hatte, ist also durch die Tradition der zweiten Scholastik dem tschechischen Pädagogen bekannt geworden, um in dessen Erziehungslehre reiche Frucht zu tragen.

III

Unser Ziel, den Ursprung des Prinzips der Natürlichkeit der Erziehung aufzudecken, ist durch das oben Angeführte im wesentlichen erreicht. Das Resultat wirft allerdings noch eine Frage auf. Comenius war ein Repräsentant des protestantischen Teiles der europäischen Christenheit. Eines der wichtigsten Prinzipien der reformatorischen Theologie war aber die Überzeugung, daß die menschliche Natur durch die Erbsünde innerlich verdorben ist und daß die durch den bloßen Akt des Glaubens sich vollziehende Rechtfertigung im Hinblick auf diese Natur nur etwas Äußeres ist, etwas, was der Natur ih-

[25] Diese Tatsache läßt sich durch Parallelstellen belegen. Vgl. Comenius: *Naves ... ubi pinnarum loco remi sunt aut vela, caudae loco gubernaculum ... Vides per aëra volitare avem. Naturale est ei. Daedalo cum imitandum fuit ... alae ei ... assumendae* (Didactica magna 14, 2, col. 63) mit Conimbricenses: *ars humana ... ex natura multa effinxerit, ut ex umbra picturam, ex antris sedes, ex avium volatu vela, ex piscium pinnis remos, ex cauda gubernaculum* (op. cit. lib. 2, q. 5, a. 1, col. 271 E) Vgl. Comenius: *Natura sibi parat materiam, antequam introducere incipiat formam* (ebd. 16, 11, col. 72) mit Conimbricenses: *Quemadmodum ars nihil efficit, nisi suppeditato sibi composito physico, in quo artificem formam concinnet, ita natura nihil gignit, nisi praeiacente materia* (ibid. col. 270 F) Vgl. Comenius: *Natura se non confundit operibus suis, distincte procedit in singulis* (ibid. 14, 26, col 75) mit Conimbricenses: *Naturae opera procedunt sicuti opera artis, id est certa praescriptione, ratis legibus, composite et ordinate* (op. cit. col. 270 B–C) Vgl. Comenius: *Natura omnem operationem suam ab intimis incipit* mit Conimbricenses: *Natura ... in abditioribus elaborandis impensius occupatur, ut quae rebus magis necessaria ac potiroris momenti sint, proindeque ab optima parente curari magis debeant* (op. cit. col. 273 F) Vgl. Comenius: *Pictor vultum hominis effigiaturus ... vultum rudi carbone delineat. Dehinc ... levi penicullo fundamentum hoc firmat, universaliter etiamnun. Tum lucis et umbrae intervalla designat: demum particulatim membra conformat, coloribus distinctissimis exornat* mit Conimbricenses: *Ars pictoria primo susceptum opus leviter adumbrat, tum in omnem colorum varietatem paulatim conformat ac tandem perficit* (op. cit. col. 271 A–B) Vgl. Comenius: *Natura non nisi à privatione incipit* ebd. 17, 3, col. 77 mit Conimbricenses: *Forma naturalis adveniat rei in potentia, id est nudae materiae* (op. cit. col. 873 E).
Die angeführten Beispiele, von denen man weitere anbringen könnte, werden wohl genügen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Comenius aus den Conimbricenses nur indirekt geschöpft hat, und zwar aus den Lehrbüchern seines Herborner Lehrers Alsted. Da jedoch Comenius anderswo (vgl. *J. Červenka,* Zur Quellenfrage des IV. Gradus der comenianischen Pansophie, in: Archiv pro bádání o životě a díle J. A. Komenského, XXII [1964], 145–190) die Conimbricenses direkt zitiert, halte ich für wahrscheinlicher, daß er die alte Überlieferung unmittelbar bei den Conimbricenses kennengelernt hat.

re ursprüngliche Integrität nicht zurückgibt. Hier zeigt sich nun ein Problem: Falls Comenius diese reformatorische Ansicht teilte, wie konnte er dann seine Pädagogik auf den Gedanken der Nachahmung der Natur gründen, jener Natur, die in der Auffassung der protestantischen Orthodoxie in der gegenwärtigen Etappe der Heilsgeschichte unverbesserlich verdorben ist?

Zur Lösung dieses Problems ist zunächst daran zu erinnern, daß Comenius Mitglied einer kleinen religiösen Gruppe, der Brüderunität gewesen ist, die in Böhmen um die Mitte des 15. Jahrhunderts ungefähr fünfzig Jahre vor Beginn der europäischen Reformation entstanden war. Damit hängt zusammen, daß den Begründern und leitenden Persönlichkeiten der Unität, trotz ihrer kritischen Einstellung gegenüber der mittelalterlichen Kirche, der Gedanke jenes „sola fide" vollkommen fremd war[26]. Ja, die Betonung des sittlichen Verhaltens, des Fortschreitens in den Tugenden und der davon abhängigen Erlösung, was alles die Überzeugung von der Integrität der menschlichen Natur zur Voraussetzung hat, waren sogar eines der Hauptanliegen dieser religiösen Gruppe. Im Verlauf des 16. Jahrhunderts kam zwar innerhalb der Brüderunität der vom Ausland kommende Einfluß der reformatorischen, zuerst der lutherischen, später eher der kalvinistischen, Theologie zur Geltung. Die ältere, das sittliche Verhalten als Mittel zur Erlangung des Heiles betonende, Überlieferung blieb jedoch innerhalb der Brüderunität immer lebendig. Den besten Beweis dafür liefert ihr letzter Bischof, J. A. Comenius: seine von der christlichen Vollkommenheit handelnden Schriften, aber auch seine pädagogischen und sozial-reformatorischen Werke sind ohne die Voraussetzung der Integrität der menschlichen Natur kaum denkbar.

Man muß jedoch einräumen, daß Comenius in diesem Punkt nicht immer konsequent war. In manchen seiner Schriften – es handelt sich hauptsächlich um die in tschechischer Sprache verfaßten Arbeiten – geht unser Pädagoge eindeutig von der Überzeugung der Integrität der menschlichen Natur aus. In anderen, meistens lateinisch geschriebenen und für die breite Öffentlichkeit bestimmten Schriften, äußert Comenius eine weniger günstige Überzeugung von der menschlichen Natur: er zweifelt an der Tauglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens ohne Hilfe der Offenbarung die Wahrheit zu erreichen, und verdammt deswegen die antike Wissenschaft usw.[27].

Die Große Didaktik, das Werk, für das wir uns hier besonders

[26] Vgl. *S. Sousedík*, Einige Züge der Philosophie des J. A. Comenius und deren bisher unberücksichtigte Quellen, in: Acta Comeniana XXVIII, 4/1, Praha 1979, 79–115, bes. 98 ff.

[27] Vgl. z. B. das Vorwort von Comenius zu seiner Schrift Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis, in: J. A. Komenský, Opera omnia Bd. 12, Pragae 1978, 78 ff. Viele Belege gibt es auch in De rerum humanarum emendatione consultatio catholica, Pragae 1966, Tomus 1, Pansophiae gradus VII, Mundus spiritualis, col. 1059 ff.

interessieren, ist nun dadurch bemerkenswert, daß in ihr die erwähnten Widersprüche sozusagen nebeneinander vorkommen. Das Werk ist uns nämlich in zwei, genauer genommen sogar drei, Versionen überliefert[28]. Die ältere tschechische Version, welche erst im Jahre 1849 im Druck erschien, stellt die ursprüngliche Gestalt des Werkes dar. Die lateinische Version, die das erstemal von Comenius im Jahre 1657 veröffentlicht wurde, ist eine für breite europäische Kreise bestimmte Neubearbeitung der ursprünglichen Fassung. Die beiden Versionen sind als Ganzes genommen sehr ähnlich, es gibt allerdings zwischen ihnen etliche interessante Unterschiede[29]. Für unsere Fragestellung ist nun von besonderer Wichtigkeit, daß in der tschechischen Version ganz eindeutig die Überzeugung von der Integrität der menschlichen Natur vorherrscht. In der lateinischen Fassung hingegen geht Comenius bereits vorsichtiger vor: er fühlt offensichtlich, daß er eine sehr heikle theologische Frage berührt und bemüht sich darum, die Tragweite seines Prinzips entweder abzuschwächen oder es zu verschleiern. Ich will hier von diesen Abänderungen nur eine besonders charakteristische anführen. Am Anfang der lateinischen Version (im Kap. 5) bemerkt Comenius, daß er mit dem Ausdruck „Natur" die Natur des Menschen meine, wie sie vor der Ursünde der ersten Menschen gewesen sei. Eine solche Behauptung wird einen aufmerksamen Leser sicher überraschen: Wenn Comenius seine Erziehungslehre auf Grund der Nachahmung der Natur, die die Menschen vor der Ursünde hatten, aufgebaut hätte, dann wäre diese Pädagogik wohl für das Paradies geeignet, nicht jedoch für die gegenwärtige Welt, für die sie Comenius in der Tat bestimmt hat. Die rätselhafte Stelle wird alsbald klar, wenn man die korrespondierende Stelle der ursprünglichen tschechischen Version der Didaktik einsieht: hier kommt nämlich die erwähnte Bemerkung überhaupt nicht vor. Der Zweck des nachträglich in den lateinischen Text Eingefügten war offensichtlich nur, der eventuell von Kreisen der Anhänger der sog. protestantischen Orthodoxie ausgehenden Kritik von vornherein entgegenzuwirken. Daß dies Comenius nur durch Inkonsequenzen erreichen konnte, wird nach allem, was wir erörtert haben, klar.

[28] Zum Problem der Entwicklung des Textes der Großen Didaktik vgl. *V. Balík*, O dvou latinských verzích Komenského Didaktiky, in: Studia Comeniana et historica 6 (1976) 66–71.

[29] Eine bequeme Möglichkeit des Vergleichens des tschechischen und lateinischen Textes der Großen Didaktik bietet die Ausgabe: Didaktika česká, Didactica magna, ed. *J. V. Novák*, in: Veškerých spisů J. A. Komenského sv. 4, Brno 1913. Dem der tschechischen Sprache unkundigen Leser ist der Text der tschechischen Didaktik in der Übersetzung von *K. Schaler*, Böhmische Didaktik, Paderborn 1970, zugänglich.

ThPh 58 (1983) 48–70

„Natur" und „Person" in den „Opuscula Sacra" des A. M. S. Boethius *

Von Matthias Lutz-Bachmann

Die Bedeutung von Person und Werk des Anicius Manlius Severinus Boethius (480–524) wird meist im Blick auf seine Übersetzung und Kommentierung der griechischen Philosophie sowie die Wirkungsgeschichte seiner letzten Schrift, der „Philosophiae Consolatio„[1] bestimmt. Seine „Opuscula Sacra"[2] finden dagegen meist eine geringere Beachtung, obwohl gerade in ihnen unterschiedliche Strömungen der antiken Philosophie auf sehr eigenwillige Weise und in höchst eigenständiger Form miteinander vermittelt und auf theologische Sachfragen bezogen werden. Die folgende Untersuchung verfolgt die Absicht, einige wichtige Aspekte der theologischen Traktate von Boethius vor ihrem philosophie- und begriffsgeschichtlichen Hin-

* Diese Arbeit wurde unterstützt mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft und steht im Zusammenhang meiner Mitarbeit am Forschungsprojekt von Prof. *A. Grillmeier,* Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2. Ihm gebührt mein aufrichtiger und herzlicher Dank!

[1] A. M. S. Boethius, Philosophiae Consolatio, ed. *L. Bieler,* in: CChr. SL XCIV, 1957.

[2] A. M. S. Boethius, Opuscula Sacra, ed. *H. F. Stewart* and *E. K. Rand,* London, New edition 1973, reprinted 1978; ich werde im folgenden nach dieser Ausgabe zitieren. Aufgrund meiner Frage nach dem Beitrag von Boethius zur Christologie von Chalkedon werde ich mich auf den Text des V. Trakt.s beziehen und die anderen Trakt. nur hinzuziehen, soweit sie zur Erörterung der im V. Trakt. aufgeworfenen Fragen dienlich sind. Die Behandlung des in der Frage der Autorenschaft umstrittenen IV. Trakt.s habe ich vermieden. – Hier einige Angaben zur Bibliographie der Arbeiten über Boethius, die sich vor allem den Opuscula Sacra zuwenden: *C. Braun,* Der Begriff „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation, Mainz 1876; *S. Schlossmann,* Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma, Kiel 1906; *K. Bruder,* Die philosophischen Elemente in den Opuscula Sacra, Leipzig 1928; *H. J. Brosch,* Der Seinsbegriff bei Boethius, Innsbruck 1931; *Bergeron,* La structure du concept latin de personne, Paris 1932; *V. Schurr,* Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen", Paderborn 1935; *Mary Hatch Marshall,* Boethius' definition of persona and mediaeval understanding of the roman theater, Spec. 25 (1950) 471–482; *Ph. Merlan,* Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius, GRBS 9 (1968) 193–203; *Ingrid Craemer-Ruegenberg,* Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra, Köln 1969; *Cornelia J. de Vogel,* Boethiana I und II, Vivarium 9 (1971) 49–66 und 10 (1972) 1–40; *M. Elsässer,* Das Person-Verständnis des Boethius, Münster 1973; *Luise Abramowski,* Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, ThPh 54 (1979) 38–49; Atti di congresso internazionale di studi boeziani, ed. L. Obertello, Roma 1981; Boethius: His life, thought and influence, ed. M. Gibson, Oxford 1981.

tergrund darzustellen, um sie in einem zweiten Schritt auf ihren theologischen Beitrag für ein Verständnis der auf dem Konzil von Chalkedon (451) über Jesus Christus definierten Aussagen zu befragen. Die kleinen theologischen Schriften des Boethius geben insgesamt Zeugnis von seiner Fähigkeit, zur Lösung theologischer Streitfragen seiner Zeit auf die Texte der Philosophie der klassischen und späten Antike zurückzugreifen. Hierbei entwickelt Boethius ein methodisches Verfahren, das die verwendeten Begriffe im Blick auf die vorausgehende Tradition allererst zu definieren bemüht ist, bevor diese zur Klärung der im Ausgangspunkt systematisch gestellten Fragen eingesetzt werden. Hierin ist Boethius zurecht als einer der Begründer der „scholastischen Methode"[3] angesehen worden, da er auf diese Weise die geistige Gelehrsamkeit des Mittelalters vorbereiten half.

Für die Erörterung der Konzilsdefinitionen von Chalkedon ist der Traktat „Contra Eutychen et Nestorium"[4] die sicherlich bedeutsamste Schrift von Boethius. Wie dieser uns in seiner Einleitung mitteilt, ist er zur Abfassung seines Traktats durch eine römische Versammlung motiviert worden, in der vermutlich aus Anlaß der „Epistula Orientalium"[5], geschrieben von Bischöfen der Donauländer an Papst Symmachus in Rom, über die Aussage diskutiert worden war, Christus bestehe „ex duabus et in duabus naturis". Wie Boethius uns mitteilt, konnte die erwähnte römische Versammlung, an der auch er teilgenommen hatte, das mit dieser Definition angeschnittene Problem nicht einmal angemessen formulieren, geschweige denn befrie-

[3] vgl. hierzu *M. Grabmann*, der in seinem Werk: Die Geschichte der scholastischen Methode, Band 1, Freiburg 1909, 163, über Boethius schreibt: „In einem hohen Grade intensiver und nachdrücklicher als durch seine ‚Consolatio philosophiae' hat Boethius durch seine theologischen Schriften, durch seine Opuscula sacra, auf die Scholastik und speziell auf die scholastische Methode eingewirkt. Er hat durch diese Abhandlungen die scholastische Methode in sehr beachtenswerter Weise vorgebildet und vorbereitet. Es wird sich wohl nicht leugnen lassen, daß der Einfluß der boethianischen theologischen Schriften auf die scholastische Methode in mancher Hinsicht bedeutsamer gewesen ist als selbst die Einwirkungen seiner Aristotelesübersetzungen und Aristoteleserklärungen"; vgl. ferner *ders.*. Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift ‚In Boethium de Trinitate', ThomSt IV, 1948.

[4] Boethius, Contra Eutychen et Nestorium, in: Opuscula sacra, ed. Stewart/Rand, a.a.O., 72–126.

[5] Orientalium Ep. ad Symmachum, ed. Thiel, Epist. Romanorum Pontificum (Brunsbergae 1868) 709–717: Epistula 12. Die epistula 12 muß in das Jahr 512 datiert werden und spielt eine Rolle im Rahmen der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um das „Henotikon" des Kaisers Zenon und das „akakianische Schisma"; vgl. hierzu die Beiträge von *F. Hofmann*, Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451–519), sowie *R. Haake*, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), beides in: A. Grillmeier und H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, II, Würzburg 1979[5]. Verwiesen sei ferner auf die umfangreichen Studien von *A. Grillmeier* zu dieser Fragestellung, die er demnächst veröffentlichen wird in: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2.

digend lösen[6]. Boethius entschließt sich in dieser Situation, mit Hilfe der von ihm zuerst zu entwickelnden Begriffsdefinitionen die theologischen Auseinandersetzungen zu beenden. Dies versucht er zum einen dadurch, daß er sie als Problem z. T. ungeklärter Übersetzungs- und Verständigungsschwierigkeiten entlarvt, zum anderen aber auch dadurch, daß er sich bemüht, die Definitionen von Chalkedon mit logischen Argumenten rational zu demonstrieren.

I. Die Definition von Natur und Person im V. Traktat

Gemäß dieser auf die Aussagen des Konzils von Chalkedon bezogenen klärenden Absichten bemüht sich Boethius in seinem V. Traktat um eine Definition der Begriffe „natura" und „persona". Im ersten Abschnitt seiner Untersuchung stellt Boethius vier mögliche Fassungen des Naturbegriffs vor, deren erste potentiell alle Dinge betrifft: „Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt."[7] Diese Naturdefinition umfaßt Substanzen und Akzidentien, somit alles, was vom Verstand aufgefaßt werden kann. Die zum Kriterium erhobene Erkennbarkeit schränkt Boethius jedoch im Blick auf Gott und die Materie ein. Es entspricht neuplatonischer Lehre, daß der nous weder das göttliche hen noch die Materie adäquat erfassen kann. Beide erkennt der Geist nur „quoquo modo", auf indirekte Weise, nämlich nur auf dem Weg der negativen Bestimmung; denn während sich der nous auf der Ebene des Seienden bewegt, versteht Plotin das hen als das Überseiende, daher auch Unsagbare und Undenkbare. Die Materie aber bildet den Bereich des Nichtseienden. Diese aus dem Neuplatonismus stammenden Überlegungen bilden offensichtlich den Hintergrund der von Boethius vertretenen negativen Erkennbarkeit Gottes und der Materie.

Eine zweite Naturdefinition bezieht sich ausdrücklich nur auf Substanzen, körperliche sowie unkörperliche: „Natura est vel quod facere vel quod pati possit."[8] Während Boethius mit dieser Naturbestimmung Elemente der platonischen Philosophie[9] und der aristotelischen Seelenlehre[10] aufgreift, bezieht er sich mit seinem dritten Definitionsvorschlag auf die Physik des Aristoteles: „Natura est motus principium per se non per accidens."[11] Ist die Natur jedoch als Prinzip der

[6] vgl. Boethius, Contra Eutychen, a.a.O., 72–74, Z. 10–21. Zur Brisanz der Formulierung „aus zwei Naturen" und zu deren Debatte auf dem Konzil von Chalkedon vgl. *I. Ortiz de Urbina*, Das Symbol von Chalkedon, in: A. Grillmeier und H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Band I, Würzburg 1979[5], insb. 391–398, sowie *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1, Freiburg 1979, insb. 731–733, 742–743, 753.

[7] Boethius, a.a.O., I, 78, Z. 8–10.

[8] a.a.O., I, 78, Z. 25–26.

[9] vgl. Platon, Sophistes, 247 de.

[10] vgl. Aristoteles, De anima 430 a 10ff.

[11] Boethius, a.a.O., I, 80, Z. 41–42; vgl. hierzu Aristoteles, Physik II, 1.

Bewegung gefaßt, so wird sie von vornherein als wesentliche Bestimmung nur von Körpern verstanden. Mit der vierten Definition schließt Boethius den ersten Gang seiner Untersuchung ab: „Natura est unam quamque rem informans specifica differentia."[12] Dieser Hinweis, daß die Natur die ein jedes Ding bestimmende spezifische Differenz sei, dient im Zusammenhang dieses Traktats einer Erläuterung der Formel von Chalkedon. Boethius zufolge werden in der Aussage, daß Christus in seiner Person die göttliche und die menschliche Natur vereinige, sehr verschiedene spezifische Differenzen zur Sprache gebracht.

So umständlich dieses Verfahren einer viermaligen Naturdefinition anmuten mag[13], eine Festlegung des Begriffs der Person erweist sich für Boethius als noch schwieriger[14]. So ist für ihn ausgeschlossen, daß eine jede Natur zugleich auch schon Person ist. Wenn aber nur bestimmte Naturen den Status von Personen einnehmen, dann muß der Begriff der Person logisch dem der Natur untergeordnet sein. So stellt Boethius fest: „Nam illud quidem manifestum est personae subiectam esse naturam nec praeter naturam personam posse praedicari."[15] Für den Fortgang seiner Abhandlung drängt sich für Boethius nun die Notwendigkeit auf, aus der Reihe der vorgetragenen Naturdefinitionen die für die Festlegung des Personenbegriffs geeignete auszuwählen. Hierbei greift er jedoch nicht einfach auf eine der vorgetragenen Definitionen zurück; er verläßt vielmehr den strengen begrifflichen Ableitungszusammenhang seiner Argumentation und macht sich ein reichlich vages Vorverständnis dessen zu eigen, welche Natur dem Begriff der Person eigentümlich sei. So könne „Person" nur von Substanzen ausgesagt werden. Ferner seien leblos Seiende, die weder mit Sinnen noch mit Vernunft begabt seien, keine der Persondefinition angemessene Naturen. Dies könne umgekehrt jedoch unbestreitbar von dem Menschen, von Gott oder von den Engeln gesagt werden: „At hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli."[16] An diese Feststellung schließt Boethius einige weitere

[12] Boethius, a.a.O., I, 80, Z. 57–58.

[13] Zur Ausführlichkeit des boethianischen Definitionsverfahrens vgl. *C. Micaelli*, „Natura" e „Persona" nel ‚Contra Eutychen et Nestorium' di Boezio: Osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici, in: Atti di congresso internazionale di studi boeziani, ed. L. Obertello, a.a.O., 330: „È la prima volta, per quanto ci consta, che in un' opera a carattere teologico il concetto di natura viene definito con una tale ampiezza di indagine filosofica. Boezio ha una piena consapevolezza della differenza tra il linguaggio filosofico e quello ecclesiastico, il quale ultimo era spesso soggetto ad incertezze terminologiche: nella sua produzione teologica si manifesta, pertanto, una esigenza di chiarezza e di rigore, prima di tutto nei confronti dei termini da usare." Micaelli vergleicht dieses methodische Vorgehen bei Boethius mit den Theologien von Leontius von Byzanz, Maximus Confessor und Johannes Damascenus.

[14] Boethius, a.a.O., II, 82, Z. 1–2: „Sed de persona maxime dubitari potest, quaenam ei definitio possit aptari".

[15] a.a.O., II, 82, Z. 9–11.

[16] a.a.O., II, 84, Z. 36–37.

allgemeine Begriffsbestimmungen an. Ganz im Sinne der aristotelischen „Kategorienschrift" unterscheidet er nun universale Substanzen wie Gattungs- und Artbegriffe von partikulären Substanzen. Jene können vom Einzelnen ausgesagt werden, diese hingegen nicht, sie sind ein bestimmtes Individuelles. Aristoteles unterscheidet das bestimmte Einzelne als „erste Substanz" von den allgemeinen Art- und Gattungsbegriffen als den „zweiten Substanzen". Der Substanz ist es eigentümlich, daß sie, anders als die Akzidentien, in keinem Subjekt ist. Daher wird die „erste Substanz" also weder „von" einem Subjekt ausgesagt, noch ist sie „in" einem Subjekt. Auch von den „zweiten Substanzen" lehrt Aristoteles, daß sie in keinem Subjekt sind. „Mensch wird zwar von einem bestimmten Menschen als Subjekt ausgesagt, aber der Mensch ist in keinem Subjekt. Denn der Mensch ist nicht in einem bestimmten Menschen."[17]

Obwohl gewisse Parallelen zu dieser Schrift des Aristoteles unverkennbar sind, teilt Boethius nicht deren gegen die platonische Ideenlehre gewendeten ontologischen Nominalismus. So läßt Boethius hier zwar nur den bestimmten Individuen die Möglichkeit, als Träger des Personenbegriffs fungieren zu können, dieses jedoch in der Weise, daß Person „in den Einzelnen" ausgesagt wird: „Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis."[18] Boethius will der Tatsache Rechnung tragen, daß der Mensch weder als allgemeines Lebewesen noch als Gattung Person ist, sondern nur als Einzelner; doch erscheint „Person" hier in der Stellung einer akzidentellen Bestimmung, nämlich „in individuis" ausgesagt, sofern man seine Ausführungen an der strengen Unterscheidung der aristotelischen „Kategorienschrift" mißt. Aber eine solche Einordnung des Begriffs der Person kann im Blick auf dessen Bedeutung für die Frage, die Boethius in seinem Traktat „Contra Eutychen et Nestorium" beantworten will, sicher ausgeschlossen werden. Statt dessen bietet sich eine eher an der „Metaphysik" des Aristoteles orientierte Interpretation an, um Bedeutung und Status des Personbegriffs zu klären.

II. Zur Bedeutung der aristotelischen Ousia-Lehre

An dieser Stelle erscheint es angebracht, auf einen wirkungsgeschichtlich weitreichenden Unterschied innerhalb des aristotelischen Opus selbst zu verweisen. Die „Kategorienschrift" bindet, wie gezeigt worden ist, den Begriff der ousia an das individuelle Seiende, das hypokeimenon, das im Sinne der nominalistischen Stoßrichtung dieser

[17] Aristoteles, Kategorienschrift, Übers. von E. Rolfes, Hamburg 1974, unveränd. Nachdruck der 2. Aufl., Leipzig 1925, 5. Kap., 48, 3a.
[18] Boethius, a.a.O., II, 84, Z. 47–49.

Schrift alleine Existierende. Die ousia ist als „erste Substanz" weder von einem Subjekt prädizierbar noch in einem Subjekt enthalten. Die in dieser Konzeption fraglos implizierte Platonkritik des Aristoteles richtet sich jedoch nicht grundsätzlich gegen alle erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des platonischen Idealismus. Wie dieser hält auch Aristoteles an der Differenz von „Wesen" und „Subjekt" fest. Was er an Platon kritisiert ist dessen „Trennung" von Idee und Subjekt. Der Chorismos-Vorwurf gegen die platonischen Schriften ist das Resultat der aristotelischen Schlußfolgerung, daß bei Platon die von den Dingen getrennt gedachten Ideen nicht wissenschaftsfähig seien, während umgekehrt jene als irreal erscheinen[19]. Wenn auch diese Kritik in dieser Ausdrücklichkeit von Aristoteles in der „Metaphysik" formuliert wird, so ist sie sicherlich auch in der „Kategorienschrift", dem ersten Band des aristotelischen „Organon", präsent. Deren allzu schnelle Identifizierung von ousia mit dem sinnlich-konkreten Einzelnen als dem hypokeimenon bringt jedoch Probleme mit sich, die einen anderen Entwurf seiner ousia-Lehre als notwendig erscheinen lassen; denn wie Aristoteles im Buch Z seiner „Metaphysik" zeigen kann, entzieht sich das individuelle Seiende einer strengen wissenschaftlichen Definition[20]. Diesem sind als einem sinnlich-materiell Seiendem ferner kontingent-veränderliche Momente eigen, die dem ousia-Charakter des Individuums widerstreiten.

Daß der Materie keine Wesensbestimmtheit zukommen kann, diese Einschätzung verbindet Aristoteles mit der platonisch-eleatischen Philosophie. Als Gründe dieser Ablehnung einer die ousia betreffenden Rolle des Materiellen nennt die „Metaphysik" zum einen dessen fehlende Eigenbestimmtheit sowie dessen Unfähigkeit, isoliert und ohne etwas anderes zu existieren. So argumentiert Aristoteles nicht erst im genannten Buch Z der „Metaphysik"[21], sondern auch schon im Buch Δ, in dem er die ousia auf zwei Weisen bestimmt sein läßt, und zwar als „letztes Subjekt" und als bestimmtes „Dies-da" bzw. „abgetrennt Seiendes"[22]. Die letztere Bestimmung können nur Gestalt und Form eines Seienden erfüllen. Dieser doppelte Aspekt der aristotelischen ousia-Definition zeigt deutlich Kontinuität und Differenz zwischen seiner „Kategorienschrift" und der „Metaphysik": Während Aristoteles in jener das Einzelsubjekt zur ersten ousia in Absetzung von Genus und Spezies erklärt, hebt die „Metaphysik" als ousia die Wesensform der individuellen Substanz hervor, die als Ein-

[19] vgl. Aristoteles, Metaphysik Z 1031 b 2–4.

[20] vgl. a.a.O., Z 1039 b 20 – 1040 B 3; vgl. hierzu den Aufsatz von *P. Wilpert*, Zur Interpretation von Metaphysik Z 15, in: F.-P. Hager, Metaphysik und Theologie des Aristoteles, Darmstadt 1969, 367–398. Aufschlußreich sind hier insb. die von Wilpert gegenüber D. Ross und W. Jaeger vorgenommenen Korrekturen.

[21] a.a.O., Z. 1029 a 26–28.

[22] a.a.O., Δ, 1017 b 23–25.

zelsubjekt aus dem Zusammenschluß von hylē und eidos hervorgeht[23]. Das in dem, von Aristoteles als ein „letztes Attributionssubjekt"[24] bezeichneten, isoliert existierenden und bestimmten Einzelnen realisierte Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) soll auf die Frage nach dem „Wassein" der Substanz mit der Angabe der untersten Artbestimmung, der „infima species" antworten[25].

III. Person, Ousia und Ousiosis

Boethius leitet nun aus seiner Einsicht in den Umstand, daß „persona" *in* den vernunftbegabten Einzelsubjekten anzutreffen ist[26], seine klassische Definition des Personbegriffs ab: „Naturae rationabilis individua substantia."[27] Hierbei muß Boethius jedoch den in der aristotelischen „Metaphysik" in seiner Komplexität entfalteten Begriff der ousia in Beziehung zum Naturbegriff setzen, wie dies schon seine oben erwähnte vierte Naturdefinition angedeutet hatte. Der aristotelischen Diskussion des ousia-Begriffs entsprechend unterscheidet auch der boethianische Traktat verschiedene grundlegende Aspekte. So übernimmt er aus der „Kategorienschrift" die Differenz zwischen den individuellen Substanzen, also den empirisch vereinzelt Seienden, und den Gattungs- und Artallgemeinheiten, die nur bestehen als Aussagen von den individuellen Subjekten. Aus der „Metaphysik" entnimmt Boethius den Begriff des Wesens, dessen Gehalt er auf seinen Naturbegriff überträgt. Die Natur muß damit bei ihm verstanden werden als die eine jede Sache für sich in-formierende, d. h. die forma vermittelnde, spezifische Differenz[28] bzw. als die spezifisch bestimmte Eigenschaft einer beliebigen Substanz[29]. Der Naturbegriff antwortet auf die Frage nach dem „Was-sein" einer individuellen Substanz im

---

[23] vgl. *J. Moreau,* Sein und Wesen, in: F.-P. Hager, a.a.O., 229: „Das aristotelische eidos, das wir Form nennen, unterscheidet sich von der platonischen Idee, die ebenfalls als eidos bezeichnet wird, dadurch, daß es für Aristoteles keine Wirklichkeit außerhalb der Einzelsubjekte besitzt, die allein Substanzen sein können. Die aristotelische Form ist nicht – wie die platonische Idee – transzendent, sondern den Sinnendingen immanent."

[24] Aristoteles, Metaphysik, Z, 1028 b 36. Vgl. hierzu *Suzanne Mansion,* Die erste Theorie der Substanz, in: F.-P. Hager, a.a.O., 129.

[25] vgl. *W. Marx,* Einführung in die Aristotelische Theorie des Seienden, Freiburg 1972, 43f.: „Das allgemein Zugrundeliegende für die differenzierende Definition ist die Gattung, in die ein bestimmtes Seiendes gehört. Von ihr geht der zur Definition führende Denkprozeß aus und spezifiziert sie durch die artbildenden Unterschiede in Arten; werden diese wiederum weiter eingegrenzt, so gelangt das Denken am Ende zu der letzten Art... Diese ist das im Was-ist (τί ἐστιν) befragte Wesen des Einzelnen, das in der Definition seine logische Artikulation erfährt."

[26] Boethius, a.a.O., III, 84, Z. 1–2: „Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus..."

[27] a.a.O., III, 84, Z. 4–5.

[28] a.a.O., I, 80, Z. 57–58: „Natura est unam quamque rem informans specifica differentia."

[29] a.a.O., IV, 92, Z. 6–7: „Natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas."

Sinne der durch spezifische Differenzbestimmungen definierten Art- und Gattungszugehörigkeit. Die Angabe der natura ist somit gleichbedeutend der Antwort, die Aristoteles auf die Frage nach dem „Wassein" des τὸ τί ἦν εἶναι gibt. Mit dieser Interpretation stimmt überein, daß Boethius jede Substanz eine Natur sein läßt, welche jedoch „nec in universalibus sed in individuis constat"[30].

Aus diesen Überlegungen wird verständlich, inwiefern Boethius davon sprechen kann, daß die persona ‚in singularibus atque in individuis' ist. „Persona" besagt also nichts anderes als die wesentliche Vernunftbegabtheit eines nur als Individuum real existierenden Einzelnen, dessen nähere Bestimmtheit Boethius auf der Stufe der seiner Definition entsprechenden Allgemeinheit noch ausklammern kann. Die Prädikation von „persona" artikuliert somit nicht mehr als den vernünftigen Charakter eines Wesens im aristotelischen Sinne und kann daher von Boethius zurecht als „in individuo" ausgesagt werden. Der Begriff der „natura" innerhalb der boethianischen Persondefinition gibt also diejenige Leerstelle an, die zum Zweck der konkreten Bestimmung des „Was-seins" eines Individuums noch näher bestimmt werden müßte. Der im Allgemeinen verbleibenden Persondefinition eignet auf diese Weise der Vorzug, auf körperliche wie auf nichtkörperliche Vernunftwesen anwendbar zu sein. Damit scheint Boethius in der Lage zu sein, die Definition der Person auf Gott und Mensch gleichermaßen anwenden zu können. Der Begriff der Person artikuliert gegenüber der wesensmäßigen Vernünftigkeit eines Individuums nichts Neues; dieser Umstand verdeutlicht zugleich die Grenze aller substanzontologischen Philosophie, die Eigenart menschlicher Personalität zu begreifen. Diese scheint sich erst einer transzendentalphilosophischen Reflexion zu eröffnen.

Dem aus der „Metaphysik" bekannten aristotelischen Verfahren entspricht es, daß Boethius in seine Persondefinition den Hinweis auf die notwendige Konkretisierung von Personalität ausschließlich im Einzelsubjekt aufgenommen hat. Doch der weitere Text scheint keineswegs von sich aus auf eine völlige Harmonie mit der aristotelischen Philosophie zu tendieren. Die sich im Traktat „Contra Eutychen et Nestorium" an die Bestimmung der Person anschließende Textpassage hat die Aufgabe, die von Boethius explizit verwendeten Begriffe in einen Zusammenhang mit der griechischen philosophischen Fachterminologie zu bringen. Hierbei gebraucht Boethius den Begriff der ousia in einem Sinn, der fraglos weder mit ihrer Verwendung in der „Metaphysik" des Aristoteles noch in der „Kategorienschrift" übereinkommt. Was Aristoteles als Aspektvielfalt unter den Begriff der ousia in die genannte Spannungseinheit zu integrieren versucht, nämlich deren Eigenschaft, als Subjekt, als isoliertes und be-

[30] a.a.O., III, 84, Z. 3.

stimmtes Einzelnes und als Wesen betrachtet werden zu können, das löst Boethius in nach Allgemeinheitsebenen gegliederte Seinsstufen auf. So unterscheidet er einen allgemeinen Begriff von ousia vom Begriff der ousiōsis, diesen wiederum von hypostasis. Ousia übersetzt Boethius mit essentia, indem er sie zugleich als Ausdruck der allgemeinen Tatsache versteht, daß ein Seiendes ist. So besitzt der Mensch, Boethius' Argumentation zufolge, ousia oder essentia, da er ist[31]; Gott ist ousia oder essentia, da er selbst in der vollkommensten Weise ist und so als Schöpfer allen Seins fungiert[32]. Dieser Überlegung soll noch im Zusammenhang der Fragestellungen der anderen boethianischen Traktate nachgegangen werden.

Den Begriff der ousiōsis entnimmt Boethius nicht der klassischen Philosophie, da sie diesen nicht kennt. Wie die Arbeit von Viktor Schurr ausweist, ist ousiōsis in der Fachterminologie erst seit Philo und Origenes gebräuchlich und findet sowohl bei den Kirchenvätern als auch in der neuplatonischen Philosophie eines Proklus, Ammonius Hermeiu, Simplicius oder bei Philoponus Verwendung[33]. Da ein begriffsgeschichtlich einheitlicher Sinn von ousiōsis nicht zu erheben ist, muß der boethianische Text aus sich heraus ausgelegt werden. Hierfür empfiehlt es sich, ousiōsis oder subsistentia im Zusammenhang mit dem Begriff der hypostasis oder substantia zu bestimmen, da sich auf diese Weise auch ein Vergleich mit Aristoteles anbietet. Zunächst unterscheidet Boethius folgendermaßen: „Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus."[34]

Die im zitierten Text durch Gegenüberstellung beabsichtigte Bestimmung von subsistentia (subsistere) und substantia (substare) erfolgt im Blick auf die Akzidentien. Subsistenz definiert sich als Seiendes, das für sein Sein keiner Akzidentien bedarf, während demgegenüber die Substanz sich als Grundlage erweist, derer umgekehrt die Akzidentien bedürfen, um selbst sein zu können. Die weitere Auskunft, die uns Boethius gibt, zeigt aber, daß in dieser Definition verschiedenartige Aussageebenen einander gegenübergestellt werden. So teilt er uns nämlich mit, daß auch die individuellen Substanzen „neque ipsa indigent accidentibus ut sint"[35], sie also ihrerseits ihren

[31] a.a.O., III, 90, Z. 81–82: „οὐσία quidem atque essentia quoniam est."

[32] a.a.O., III, 90, Z. 87–89: „Deus quoque et οὐσία est et essentia, est enim et maxime ipse est a quo omnium esse proficiscitur." Auch andere Stellen im Text legen diese Interpretation von ousia als Ausdruck des Seins nahe, so z. B. die Parallele zwischen ousia, ousiōsis und hypostasis einerseits und εἶναι, οὐσιῶσθαι und ὑφίστασθαι andererseits; vgl. a.a.O., III, 88, Z. 56–57 und 60–62.

[33] *V. Schurr*, Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen", a.a.O., 23–41.

[34] Boethius, a.a.O., III, 88, Z. 45–49.

[35] a.a.O., III, 88, Z. 52–53.

Seinsgrund nicht im Akzidentellen haben. Es kann also nicht subsistentia und substantia unterscheiden, daß sie ihren Seinsgrund nicht im Akzidentellen besitzen. Für sich alleine genommen ist auch die Begründung der Tatsache, daß der Mensch Subsistenz besitzt, nicht stichhaltig. So schreibt Boethius: Est igitur hominis „subsistentia, id est οὐσίωσις ... οὐσίωσις vero atque subsistentia quoniam in nullo subiecto est."[36] Auch hier muß angemerkt werden, daß die boethianische Argumentation zunächst nicht überzeugt. Eine befriedigende Begründung bezieht das von Boethius verwendete Argument nur auf dem Hintergrund der Unterscheidung von drei möglichen Aussageformen in der aristotelischen „Kategorienschrift", an die hier Boethius anknüpft, ohne jedoch auch in anderer Hinsicht Aristoteles zu folgen.

Bekanntlich unterscheidet Aristoteles in seiner „Kategorienschrift" erste Substanzen, zweite Substanzen und Akzidentien, ohne diesen Begriff allerdings selbst zu gebrauchen. Der von Boethius verwendete Begriff der ousiōsis bzw. subsistentia artikuliert, darin den zweiten Substanzen bei Aristoteles ähnlich, die Gattungs- und Artallgemeinheiten[37], während die hypostasis bzw. substantia im boethianischen Text der Rolle der ersten Substanz vergleichbar ist. In einer allerdings entscheidenden Hinsicht unterscheidet sich Boethius von Aristoteles: Subsistentia bleibt nicht auf eine bloß logische Funktion beschränkt, sondern erhält einen ontologischen Status, den Tixeront zutreffend als „cette propriété de l'essence d'exister en soi"[38] übersetzt. Wie für Boethius in der griechischen Philosophie „αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται[39], so sollen auch die Gattungs- und Artallgemeinheiten aus sich heraus selbst sein. Aber auch die bestimmten Einzelnen können für Boethius als aus sich selbst Seiende bezeichnet werden; denn als substantiae sind sie dadurch definiert, den Akzidentien allererst das Sein zu ermöglichen[40]. Die Subsistenzen sind daher im ontologischen Sinne auf zwei verschiedenen Allgemeinheitsebenen

[36] a.a.O., III, 90, Z. 80–83.

[37] a.a.O., III, 88, Z. 49–51: „Itaque genera vel species subsistunt tantum; neque enim accidentia generibus speciebusve contingunt."

[38] *J. Tixeront,* Des concepts de „nature" et de „personne" dans les pères et les écrivains ecclésiastique des V^e^ et VI^e^ siècles, in: *ders.*, Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes, Paris 1921, 222.

[39] Diesen Text überträgt Boethius so ins Lateinische: „Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant", a.a.O., III, 86, Z. 33–35.

[40] a.a.O., III, 88, Z. 51–55: „Individua vero non modo subsistunt verum etiam substant, nam neque ipsa indigent accidentibus ut sint"; auf genuin aristotelische Weise fährt Boethius fort: „Informata enim sunt iam propriis et specificis differentiis et accidentibus et esse possint ministrant, dum sunt scilicet subiecta". Vgl. hierzu *C. Micaelli,* a.a.O., 332f., der in dieser Bezeichnung der individua bei Boethius zurecht „le due caratteristiche della ἄτομος οὐσία" wiedererkennt. Micaelli verweist an dieser Stelle auf den Kategorienkommentar von Simplicius, in dem für die individuelle Substanz sowohl das τὸ καθ'αὐτὸ εἶναι als auch das τὸ ὑποκεῖσθαι in Anspruch genommen werden.

anzusiedeln: Sie sind sowohl im Bereich der Gattungen und Arten aufzufinden und im Bereich der individuellen Substanzen, sofern sie Akzidentien eine Seinsgrundlage bieten. Aus dieser doppelten Zuordnung von subsistentia ist der auf den ersten Blick unverständlich unexakt wirkende Umgang des Boethius mit seiner Persondefinition erklärlich; denn nur wenige Zeilen, nachdem Boethius die Person als „naturae rationabilis individua substantia" definiert hatte, spricht Boethius unbekümmert von der Person als einer „naturae rationabilis individuam subsistentiam"[41]. Der Begriff der subsistentia meint also eine Realität an sich und aus sich und kann somit als ursprüngliche Übersetzung des griechischen Begriffs der hypostasis angesehen werden. Indem Boethius jedoch den Begriff der subsistentia in einer Weise faßt, die, wie wir gesehen haben, der aristotelischen Philosophie zuwiderläuft, kann er, ohne einen logischen Fehler zu begehen, den Begriff der hypostasis auch mit dem Begriff der individuellen Substanz in Verbindung bringen[42].

IV. Boethius zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus

Die doppelte Möglichkeit der Zuordnung des Begriffs der subsistentia und das boethianische Schwanken in der Übersetzung von hypostasis sowohl mit subsistentia als auch mit substantia deuten eine eigenständige Position von Boethius auch in der Universalienfrage an. Bekanntlich gebührt Boethius das Verdienst, die arbor porphyriana tradiert zu haben[43]. Diese enthält eine logisch-erkenntnistheoretische Vermittlung von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem, deren Struktur selbst jedoch noch nichts über den ontologischen Status ihrer Glieder aussagt. So enthält sich Porphyrius auch in seiner Einleitung in die Kategorienlehre des Aristoteles einer Interpretation der genera und species als wirklich Seiender[44], und die von ihm explizierte Vorordnung der Gattungs- über die Art- oder die Differenzbestimmungen kann nur logisch verstanden werden[45]. Boethius vertritt in

[41] Boethius, a.a.O., III, 86, Z. 23–24.

[42] vgl. hierzu *Luise Abramowski*, die in ihrem Aufsatz: Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, in: ThPh 54 (1979) 38–49 anhand eines Vergleichs zwischen Boethius und Babai den schon vor der Zeit beider Theologen liegenden Vorgang einer Verengung des Bedeutungsumfangs der hypostasis von ousia auf die Einzelhypostase erörtert.

[43] vgl. Boethius, In Porphyrium Dialogus I, PL 64, ed. Migne, Paris 1891, Sp. 41/42 sowie ders., In Porphyrium Commentariorum, a.a.O., liber III, Sp. 103.

[44] vgl. Porphyrius, Einleitung in die Kategorien, übers. von *E. Rolfes*, in: Aristoteles, Kategorienschrift, a.a.O., 11. Diesen Gedanken zitiert auch Boethius in seiner Abhandlung: In Porphyrium Commentariorum, a.a.O., liber I, Sp. 82 bzw. In Isagogen Porphyrii Commentorum, editio secunda, liber I, CSEL XXXXVIII, ed. Schepss/Brandt, Wien–Leipzig 1906, 159: „Mox... de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt, sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis."

[45] Porphyrius, a.a.O., 25 bzw. 26.

seinen Kommentaren zur Philosophie des Porphyrius eine zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus vermittelnde Position. So folgt er im Proömium seines ersten Isagogekommentars seinem Lehrer Ammonius Hermeiu[46], mit dem er zunächst die aristotelische Einteilung der Philosophie übernimmt[47], um seine Überlegungen dann in das Referat einer dem Neuplatonismus entnommenen Stufenlehre des Seins einmünden zu lassen[48]. Auch der zweite Isagogekommentar enthält trotz einer starken Anlehnung des Boethius an die aristotelische Erkenntnislehre wichtige Elemente des neuplatonischen Schichtentheorems. Für den Bereich des niederen Seins der „res corporae" schließt sich Boethius der Erkenntnis- und Substanzlehre des Aristoteles an. Realitätshaltig sind hier allein die körperlichen Einzelsubstanzen, während die Universalien zwar unkörperlich gedacht werden müssen, jedoch nur an den sinnlich erfahrbaren individuellen Substanzen Bestand haben. Aber schon die Bestimmung eines einzelnen Seienden enthält die Schwierigkeit, daß dieses nur unter Rückgriff auf allgemeinere Bestimmtheiten ausgedrückt werden kann. Dies lehrt die Struktur einer jeden Prädikation. So zerfällt also die individuelle Substanz in die beiden Bestandteile: subsistierendes Einzelnes und allgemeine Bestimmtheit. „Wenn das Moment Bestimmtheit an der zugrundeliegenden Substanz nicht subsistiert, wenn also das materiell Zugrundeliegende die ‚substantia prima' ist, ist die Substantialität der körperlichen Einzelsubstanzen als uneinheitlich gezeichnet. Da Bestimmtheit und Zugrundeliegendes im ‚Chorismos' bleiben, gilt grundsätzlich, daß die körperlichen Einzelsubstanzen zusammengesetzte Substanzen sind, Seiendes, über welches Seiendes höherer Ordnung gestellt sein muß, das nicht zusammengesetzt und einheitli-

[46] vgl. hierzu u. a. die Ausführungen von *P. Courcelle,* Neuplatonismus in der Consolatio Philosophiae des Boethius, in: W. Beierwaltes, Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1969, insb. 104–108; ferner *Ph. Merlan,* Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius, in: GRBS IX 2 (1968) 193–203.

[47] vgl. *S. Brandt,* Prolegomena, in: CSEL XXXXVIII, a.a.O., XXII–XXVI sowie LXXVIII–LXXIX (Excursus I).

[48] vgl. Boethius, In Isagogen Porphyrii Commentorum, editio prima, liber I, CSEL XXXXVIII, a.a.O., 8: „Est enim philosophia genus, species vero duae, una quae theoretica dicitur, altera quae practica, id est speculativa et activa. Erunt autem et tot speculativae philosophiae species, quot sunt res in quibus iustae speculatio considerationis habetur, quotque actuum diversitates, tot species varietatesque virtutum. Est igitur theoretices, id est contemplativae vel speculativae, triplex diversitas atque ipsa pars philosophiae in tres species dividitur. Est enim una theoretices pars de intellectibilibus, alia de intellegibilibus, alia de naturalibus." In ihrer Arbeit über: Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra, a.a.O., führt *Ingrid Craemer-Ruegenberg* über die Quellen, denen Boethius höchstwahrscheinlich seine neuplatonischen Einsichten verdankt, folgendes aus (34): „Sowohl Proclus als auch Marius Victorinus übernehmen ständig aus dem Lehrgut des Porphyrius. Da sich eine parallele Begriffsbildung bei Plotin, dem Lehrer des Porphyrius, nicht nachweisen läßt, darf gefolgert werden, daß Boethius das neuplatonische ‚Schichtentheorem', das er in seinen Isagogekommentar einschiebt, unmittelbar von Marius Victorinus und mittelbar von Porphyrius übernommen hat. Daß Boethius aller Wahrscheinlichkeit nach auch Proclus gekannt hat, widerspricht dieser These keineswegs."

che Substanz ist. Zu einem solchen Seienden höherer Ordnung findet Boethius auf dem Wege über den Neuplatonismus."[49]

Die „Balance" des Boethius zwischen Aristoteles und dem Platonismus[50] ist nur durch eine vorsichtige Übernahme der neuplatonischen Hypostasenlehre möglich. Diese gestattet es ihm, einen erkenntnistheoretischen Aristotelismus mit der Lehre von Gott als einer subsistierenden und intellektiblen („intellectibile") Substanz und als Grund des Hervorgangs von niederem Seiendem ebenso zu verbinden wie mit der Einordnung der menschlichen Seele in den Bereich der „intelligibilia", die zwischen Gott, dem nous und den Ideen einerseits und den von der Materialität in ihrem ontologischen Status beeinträchtigten Körpern andererseits eine Mittelstellung einnehmen[51]. Der großen Bedeutung des hypostasis-Begriffs für Boethius entsprechend bedarf es einer kurzen Reflexion auf seine Begriffsgeschichte.

V. Zur Geschichte des Hypostasis-Begriffs

Der von Boethius verwandte Begriff der hypostasis ist der klassischen antiken Philosophie bei Platon oder Aristoteles nicht in einem speziell philosophischen Sinn geläufig. So gebraucht ihn etwa Aristoteles in einer naturwissenschaftlichen Bedeutung, derzufolge hypostasis das Wortfeld „Sediment, Ansammlung, Niederschlag" umfaßt. Hypostasis ist abgeleitet aus dem medial gebrauchten ὑφίσταμαι (darunter stehen) im Unterschied zum aktivisch verstandenen ὑφίστημι (darunter stellen). Als Substantiv bedeutet hypostasis Grundlage, Stütze oder Ansammlung, im spezielleren philosophischen Kontext auch Substanz oder Wesen. Von diesem Gehalt des hypostasis-Begriffs muß bei Aristoteles der des hypokeimenon unterschieden werden, das seinem etymologischen Wortsinn nach aus ὑποκεῖμαι (darunter liegen, darunter gelegen sein) abgeleitet ist[52]. In sei-

[49] *I. Craemer-Ruegenberg*, a.a.O., 42f.

[50] Eine deutliche Belegstelle hierfür ist u. a. folgende aus dem zweiten Isagogekommentar des Boethius: In Isagogen Porphyrii Commentorum, editio secunda, a.a.O., 316, wo Boethius zwar einerseits feststellt: „Sed dici potest genera quoque ipsa et species posteriora individuis inveniri; nam nisi sint singuli homines singulique equi, hominis atque equi species esse non possunt, et nisi singulae species sint, eorum genus animal esse non poterit", um dann andererseits wenige Zeilen später fortzufahren: „Species enim superioribus differentiis, non posterioribus individuis informantur. Quae cum ita sint, species quoque ante individua subsistunt."

[51] In ihren Arbeiten würdigen weder *K. Bruder*, a.a.O., 57–64 noch *V. Schurr*, a.a.O., 22f. bzw. 42–46 diese spezifische Bedeutung der Aufnahme von Elementen der neuplatonischen Philosophie für die boethianische Behandlung des Universalienproblems.

[52] vgl. *C. Micaelli*, a.a.O., 332: „È interessante notare che Boezio, nei suoi commenti ad Aristotele, non usa ‚substare' ma ‚subiacere', che è la traduzione letterale die ὑποκεῖσθαι. Il diverso uso linguistico dipende, secondo la nostra interpretazione, da una distinzione concettuale che Boezio introduce in questo trattato, vale a dire la differenza tra ‚subsistentia' e ‚substantia', per cui ὑφίστασθαι e ὑπόστασις sono riferiti al secondo dei due termini, in base alla corrispondenza etimologica. ‚Substantia' assume quindi il significato di ‚subiectum', ὑπόστασις quello di ὑποκείμενον.

ner „Kategorienschrift"[53] bezeichnet Aristoteles als hypokeimenon das individuelle und unteilbare Seiende, dem er die Qualität der ousia zuspricht. Bei Boethius fällt als Besonderheit auf, daß er in seinem Traktat „Contra Eutychen et Nestorium" den Begriff der ousia mit dem lateinischen „essentia"[54] übersetzt, während er in seiner lateinischen Übersetzung der „Kategorienschrift" hierfür den Begriff der „substantia" wiedergibt[55] – also genau jenen Begriff, den er in „Contra Eutychen et Nestorium" als lateinische Übertragung des hypostasis-Begriffs ausgibt[56].

Der Begriff der hypostasis weist eine für das Verständnis seines Gehalts nicht unbedeutsame Entwicklungsgeschichte auf[57]. Auszugehen ist hierbei vom ursprünglichen, der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise entnommenen Wortsinn der hypostasis als „Sich absetzen" eines Sediments bzw. als dieses Sediment selbst. In diesem Sinn begreift die Stoa die ungeformte Materie als Prinzip des Seins und der Verwirklichung unter dem Begriff der ὑφισταμένη. Wichtig ist es auch hier, die genaue Differenz zum hypokeimenon-Begriff zu beachten. Dieser bezeichnet das ontologische Substrat, das allem zugrundeliegt und als Materie gedeutet wird. „Wenn es aber gilt, den Vorgang zu bezeichnen, daß die ἄποιος ὕλη wirklich den Qualitäten zur Grundlage dient und sie aufnimmt, so wird dieser Vorgang mit ὑφίστασθαι bezeichnet. Das ὑποκείμενον ist die immer vorhandene Art des Seins, gleich ob sie manifest ist oder latent; ὑφίστασθαι aber ist das Übergehen vom latenten Zustand in den manifesten."[58] Damit gewinnt der ὑπόστασις-Begriff allmählich den besonderen Gehalt, die „sich vollziehende Realisierung" zu bedeuten.

Poseidonos gebraucht, im Anschluß an die Verwendung von ὑφισταμένη bei Chrysipp, erstmals den hypostasis-Begriff für die Realisierung der ousia als des Urseins, soweit es in den Einzeldingen erscheint. Die Differenz zur emphasis der Erscheinung beruht darauf, daß diese zwar wirklich, selbst aber nicht substantiell ist. Damit ist die hypostasis zugleich gegenüber den epinoiai, den reinen Gegenständen der Gedanken abgegrenzt. Generell kann von der stoischen wie der peripatetischen Schule gesagt werden, daß in ihnen unter hypostasis

[53] Aristoteles, Kategorienschrift, a.a.O., 5. Kap., S. 45 2q.

[54] Boethius, a.a.O., III, 88, Z. 60.

[55] vgl. Aristoteles Latinus I 1–5, ed. *L. Minio-Paluello*, Bruges–Paris 1961, 7. Es sollte in diesem Zusammenhang beachtet werden, daß die Übersetzung des aristotelischen hypokeimenon-Begriffs mit „subiectum" noch nicht jenen auf die menschliche Reflexionsleistung und Personalität verweisenden Sinn der mit Descartes u. a. einsetzenden neuzeitlichen Transzendentalphilosophie besitzt. Es ist ein Verdienst der Arbeit von M. Elsässer, diesen Aspekt herausgestellt zu haben.

[56] Boethius, a.a.O., III, 88, Z. 61.

[57] Zum theologischen Gebrauch des Begriffs der hypostasis vgl. *H. Dörrie*, Ὑπόστασις, Göttingen 1955, 74–92 sowie u. a. *A. Grillmeier*, Mit ihm und in ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975², 283–300.

[58] *H. Dörrie*, a.a.O., 50.

das im einzelnen vorgefundene und dieses ermöglichende Konstituens verstanden wird; insofern aber das Einzelding, durchaus im Sinne der aristotelischen Tradition, als Träger von Akzidentien und als „erste Substanz" gesehen wird, bietet sich auch für hypostasis die lateinische Übersetzung „substantia" an.

Eine andere Wendung nimmt der neuplatonische Gebrauch des Begriffs der hypostasis. Wenn auch Plotin vor allem das Verdienst zuerkannt werden muß, den hypostasis-Begriff aus seinem unbestimmten Gebrauch in eine spezifisch philosophische Terminologie überführt zu haben, sollen dennoch die wichtigen Vorarbeiten hierzu nicht unerwähnt bleiben wie z. B. die neupythagoräische Lehre, die Überlieferung Plutarchs oder die Philosophie von Ammonius Sakkas, auf die Plotin im Sinne des Synkretismus der Spätantike fruchtbar zurückgreifen konnte[59]. Mit Hilfe des Begriffs der hypostasis gelingt Plotin eine Vermittlung der Begriffe „Vielheit" und „Einheit". Das Eine (hen) ist für ihn schlechthin, es unterscheidet sich von allem anderen Seienden und ist absolut transzendent. Es ist jedoch zugleich als Prinzip und Grund in allem wirksam, dies jedoch in einer Art und Weise, daß es zugleich überall und doch nirgends (πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ) ist. Das hen ist die sich selbst bestimmende und konstituierende Fülle, die keine Differenz von Früher und Später, von Willen, Akt und Potenz kennt.

Wie kann das Eine aber der bleibende Grund des Seienden genannt werden, wenn es zugleich als ein von der Vielheit des Seienden restlos Getrenntes und Unterschiedenes bestimmt wird? Wie kann es Plotin als „Alles" bezeichnen, ohne die Idee der absoluten Singularität des hen aufzukündigen? Plotin löst diese spekulativen Probleme seiner Philosophie mit Hilfe der Hypostasenlehre. Ihr zufolge entspringt das Seiende dem hen im Vollzug eines stetigen und zeitlosen Hervorgangs. Als eine „erste Vielheit oder Andersheit" konstituiert sich zuerst der nous, der sich jedoch nicht völlig von seinem Ursprung löst. Die Zweiheit, die aus diesem zeitlosen Werden resultiert, wird dadurch zu einer hypostasis, daß sie „zu einer in sich bestehenden, vom Ursprung her und auf das aus ihr Verursachte hin gesehen eigentümlichen Wesenheit wird"[60]. Während das Eine in sich reflexionslos ist, bestimmt Plotin den Geist (nous) als sich selbst reflektierendes hen, das sich in der Reflexion sich selbst entgegensetzt. Der nous ist als Hypostase also nichts vom hen völlig Verschiedenes, sondern die Selbstreflexion des Einen, kraft deren dieses sich denkerisch entzweit und im Medium der so ‚entstandenen' Vielheit durch die Entzweiung

[59] vgl. hierzu *ders.*, Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, in: ders., Platonica Minora, München 1976, 286–296.

[60] *W. Beierwaltes*, Andersheit, in: ABG 16 (1972) 171; vgl. auch hierzu Le Néoplatonisme, Colloquium Royaumont 1969, Paris 1971.

hindurch sich wieder als Einheit herstellt. Diese ist jedoch nicht mehr jene ursprüngliche Einheit, sondern die im Denken der Einheit des Gedachten und des Denkens bewirkte Einheit. Eine Grundschwierigkeit besteht für die plotinische Festlegung des Einen darin, dieses nur von der Ebene der Hypostase des nous her denken zu können, wobei dessen Differenz zum hen Plotin zu einer prinzipiell negativen Fassung der Begriffsbestimmung zwingt[61]. Daher kann zurecht von einer „negativen Dialektik"[62] und „negativen Theologie"[63] in der Philosophie des Plotin gesprochen werden.

Für eine Übernahme des Begriffs der hypostasis in die christliche Gotteslehre erwies es sich als notwendig, den göttlichen Hypostasen die im Neuplatonismus gelehrte Eigenschaft abnehmender qualitativer Bestimmtheit zu nehmen. Wie das Beispiel des Boethius zeigt, konnte diese Übernahme des griechischen Terminus in die Theologie nur gelingen, wenn hypostasis als Realisierung eines Wesens im konkreten Einzelgegenstand verstanden und mit „substantia" ins Lateinische übersetzt wurde[64]. So kann in der Theologie „das Wort ὑπόστασις . . . geduldet, ja beibehalten werden, wenn es jeden Anklang an eine Pluralität göttlichen Seins verliert, sondern nur Ausformung bedeutet; es hört auf, ‚Realität' zu bedeuten; es bedeutet nur mehr ‚Realisierung, Manifestation'. Und so wird verständlich, daß das Wort in dieser letzten Phase mit πρόσωπον nahezu gleichbedeutend wird."[65] Diese Tendenz ist auch bei Boethius in seinem Traktat „Contra Eutychen et Nestorium" festzustellen; während er nämlich an einer Textstelle den Begriff der persona als Übersetzung von hypostasis wiedergibt[66], nennt er in demselben Kapitel den Begriff des prosopon das griechische Pendant für persona[67], um in diesem Zusammenhang hypostasis mit substantia zu übersetzen.

[61] *H. M. Baumgartner* vergleicht dieses Verfahren Plotins in seinem Aufsatz: Die Bestimmung des Absoluten, in: ZPhF 34 (1980) 321–342 mit der Reflexionsphilosophie Fichtes, in der er eine strukturelle Analogie zu Plotins Versuch entdeckt, das Absolute im Scheitern der reflexionslogisch interpretierbaren Relation von nous und hen bestimmt sein zu lassen, a.a.O., 335/6: „Das Absolute weicht zurück: vielmehr, es manifestiert sich im Zurückweichen selbst. Aber eben deshalb kann und muß gesagt werden, daß es hervorgetreten ist in der Zweiheit von Denken und Gedachtem. Der Ort, an dem die Bestimmungen des Hen überhaupt einen Sinn erhalten, ist deshalb der Geist als Abbild, als Äußerung des Absoluten. Als so bestimmter ist er auch der Ort der Philosophie und ihrer Arbeit der Reflexion. Der Geist ist nicht das Absolute, aber nur in ihm und durch seine Vermittlung ist das Absolute gegenwärtig."

[62] *W. Beierwaltes,* Deus est esse – esse est Deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, in: ders., Platonismus und Idealismus, Frankfurt 1972, 23.

[63] vgl. hierzu die Arbeit von *J. Hochstaffl,* Negative Theologie, München 1976, insb. 65–81.

[64] vgl. *C. Arpe,* Substantia, in: Ph. 1940, 72–76.

[65] *H. Dörrie,* Ὑπόστασις, a.a.O., 82–83.

[66] Boethius, a.a.O., III, 84, Z. 4–6.

[67] a.a.O., III, 88, Z. 61–62 sowie 90, Z. 81–87.

VI. Gotteslehre

Wie die Überlegungen zum Text des fünften „Opusculum sacrum" von Boethius gezeigt haben, lassen sich die auf den ersten Blick verwirrenden und uneinheitlich erscheinenden Vorschläge von Boethius als Folge einer eigenständigen, ja z. T. höchst eigenwilligen Rezeption der philosophischen Tradition, insbesondere der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie, rekonstruieren. Diese Situation begegnet auch in seinem Traktat „De Trinitate", in dem Boethius wichtige Elemente seiner „Substanzmetaphysik"[68] wie seine ontologische Einteilungslehre und seine Prädikationstheorie entfaltet. Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Aussage, daß nur Gott im strengen Sinne die philosophischen Anforderungen an die Idee der Substantialität der Substanzen erfüllt; denn nur Gott ist ohne Materie und Veränderung, nur er ist reine Form und erfüllt in reiner Einfachheit das von ihm Prädizierte[69]. Diese Überlegungen stehen auf dem Hintergrund einer Aufnahme sowohl der aristotelischen „Kategorienlehre"[70] als auch dessen „Metaphysik" und deren Einteilung der theoretischen Philosophie in Physik, Mathematik und Theologie[71], wofür die aristotelische Differenz von Form und Materie konstitutiv ist[72]. Schon bei Aristoteles garantiert der Gottesbegriff die Grundlage seiner Überlegungen zur Ousiologie, da einzig in Gott eine unmittelbare und restlose Identität von Wesen und Einzelsubjekt aufgefunden werden kann, die sonst nur asymptotisch angenähert, aber nicht erreicht wird. Diese Identität von Wesen und Subjekt, diese Realisierung der Bestimmungen der infima species in einem Individuum ist im Falle Gottes nur möglich, weil ihn Aristoteles als reine Form beschreibt. Die sinnlichen Substanzen bestehen dagegen aus der Synthese von Form und Materie, derentwegen sie niemals mit ihrem Wesen restlos zusammenfallen. Den so kurz bezeichneten aristotelischen Vorgaben schließt sich Boethius an, indem er allein für Gott eine unmittelbare Übereinstimmung von praedicatio und praedicatum reklamiert. Gott ist „vere substantia sed ultra substantiam"[73]; denn anders als die weltlichen Substanzen ist Gott weder durch eine innere Differenz von individueller Einzelexistenz und allgemeinerer Bestimmtheit charakterisiert, noch kann er als eine feste Grundlage (subiectum) für den

[68] Diesen Begriff wählt *I. Craemer-Ruegenberg*, um die philosophische Grundlage der Opuscula Sacra des Boethius näher zu bezeichnen; zur Begründung dieser Interpretation vgl. insb. a.a.O., 170–184.

[69] vgl. Boethius, Trinitas unus Deus ac non tres Dii (= De Trinitate), Ausgabe Stewart/Rand, a.a.O., II, 10, Z. 29–31: „Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est."

[70] vgl. a.a.O., IV, 16, Z. 1–4.

[71] vgl. a.a.O., II, 8, Z. 5–18.

[72] vgl. Aristoteles, Metaphysik, Buch Λ, 1069 a 18 – 1070 a 30.

[73] Boethius, a.a.O., IV, 16, Z. 11.

Bestand von Akzidentien bezeichnet werden. Gott ist für Boethius einzig wahre Substanz und einzig wahre Form, damit ist er auch das Prinzip jedweder Bestimmtheit und damit allen Seins, das von Boethius an die Prädizierbarkeit von einem individuell Zugrundeliegenden zurückgebunden ist[74].

Diese Überlegungen zeigen sehr deutlich, wie Boethius seinen aristotelischen Ansatz mit neuplatonischen Denkbestimmungen verbindet. Ein kurzer Blick auf die Gotteslehre in seinem Traktat über das „Gutsein der Substanzen" mag diesen Sachverhalt noch weiter verdeutlichen[75]; denn in dieser Schrift gibt Boethius eine stark neuplatonisch geprägte Antwort auf die Frage, die gegenüber dem Traktat „De Trinitate" aufgeworfen werden muß, wie nämlich Gott als „vere forma" mit der kosmologischen Lehre einer genetischen Ableitung aller Substanzen zusammengedacht werden kann. In „Quomodo substantiae" stellt Boethius den Terminus „esse" in die Reihe der möglichen Prädikatoren. Seine Überlegungen zielen nun darauf, daß das individuelle Seiende in seinem Sein nicht länger vom „aliquid-esse" seiner Prädikation bestimmt ist, wie dies Boethius noch in „De Trinitate" konzipiert hatte, sondern von der Teilhabe am „esse absolutum"[76]. Dieses „esse" unterscheidet sich vom „id quod est" darin, daß es selbst an keinem anderen teilhat[77]. Daher kann Boethius auch sagen, daß das „esse" selbst nicht „est", da es keiner bloßen Teilhabe fähig ist. Das „esse" ermöglicht allererst, daß ein anderes ist, indem es ihm die „forma essendi" verleiht[78]. Diesen Partizipationszusammenhang deutet Boethius im Sinne der neuplatonischen Philosophie, in-

---

[74] Boethius bestimmt Gott a.a.O., II, 8–10, Z. 19–21 als „vere forma neque imago est, et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est." Hierzu resümiert *I. Craemer-Ruegenberg*, a.a.O., 174: „Historisch gesprochen, hat Boethius in diesem Gottesbegriff das ‚Eine' und den ‚Geist' der Neuplatoniker zusammengenommen. Als Einheit von ‚ἕν' und ‚νοῦς' ist ‚deus' eben substanzhaftes Prinzip für alle ‚Seinsheit'. In der Verschmelzung neuplatonischen Gedankengutes mit der ‚Idee der Substantialität' (die der metaphysischen Auslegung des Seinssinnes der ‚praedicationes' entsprungen ist) ist die boethianische ‚Substanzmetaphysik' in De Trinitate vollendet."

[75] Boethius, Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona, Ausgabe Stewart/Rand, a.a.O.

[76] vgl. Boethius, a.a.O., 42, Z. 41–44: „Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet."

[77] vgl. a.a.O., 40, Z. 31–34: „Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit."

[78] vgl. a.a.O., 40, Z. 28–30: „Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit." Vgl. hierzu die Anmerkung von *K. Bruder*, a.a.O., 75: „Ähnlich hatte bereits Plotin gelehrt, daß das Körperliche nur durch ‚Teilnahme' am Sein ist, während das Göttliche selbst absolutes Leben und Sein ist; daß dieses ‚reine' Sein des göttlichen Wesens nach neuplatonischer Auffassung, genau wie bei Boethius (ipsum vero esse nondum est), eigentlich gar kein Sein ist, ist bekannt."

dem er das Übersein des „esse" als das absolute Gutsein auslegt[79]. Es fällt jedoch auf, daß Boethius sich auch an dieser Stelle keinem reinen Neuplatonismus zuwendet; denn er identifiziert das Absolute mit der Idee des göttlichen Demiurgen und verletzt so den Charakter der strikten Singularität und Relationslosigkeit des hen. Mit dessen Fassung bei Plotin ist es ferner völlig unvereinbar, daß Boethius auf einen persönlichen Gott und seinen Willen rekurriert[80].

VII. Aporien des boethianischen Personbegriffs

Über die Frage nach dem christlichen oder neuplatonischen Charakter des philosophischen Gottesbegriffs bei Boethius ist z. T. heftig debattiert worden. Sachliche Brisanz besitzt dieses Problem besonders im Blick auf die späte Schrift „Philosophiae Consolatio", zumal in ihr eine Art Vermächtnis und Lebensbekenntnis des Boethius gesehen werden kann. Doch allen Synkretismen und sachlichen Ambivalenzen in dieser Fragestellung zum Trotz kann selbst für das letzte Werk keine definitive Hinwendung zur neuplatonischen Lehre verbunden mit einer Abkehr vom Christentum festgestellt werden[81]. Für die „Opuscula Sacra" ist umgekehrt jedoch die klare Absicht einer Orientierung am christlichen Gottesverständnis festzustellen, unbeschadet der Aufnahme aristotelischer und platonisch-neuplatonischer Philosopheme in den Argumentationsgang seiner Traktate, worin ja das Besondere seiner Theologie besteht[82]. Dennoch muß nach dem

[79] vgl. *I. Craemer-Ruegenberg*, a.a.O., 178: „Das ‚ipsum esse deus' ist zugleich das Schlechthin-Gute. Das Schlechthin-Gute ist das überfließend-Gute, das im Überfließen anderes aus sich hervorbringt. Was aus dem ‚primum bonum' und ‚esse primum' ineins herkommt, ‚defluit', muß im Ursprung seines Hervorgangs selbst von der ‚Wesensart' des Grundes sein, aus dem es hervorgeht: ‚esse' und ‚bonum'. Da es aber Hervorgegangenes ist, Prinzipiat, ist es ‚esse secundum' und ‚secundum bonum'." Darin ist zugleich die Antwort formuliert auf die in der Traktatüberschrift gestellte Ausgangsfrage: Wie nämlich die Substanzen in ihrer individuellen Existenz gut sein können, ohne selbst das substantiell Gute zu sein.

[80] vgl. Boethius, a.a.O., 48–50, Z. 150–155: „At non etiam alba in eo quod sunt alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex voluntate dei fluxerunt ut essent alba? Minime. Aliud est enim esse, aliud albis esse; hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit bonus quidem est, minime vero albus."

[81] vgl. hierzu die sehr instruktiven Untersuchungen von *Cornelia J. de Vogel*, The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' Consolatio, in: Romanitas et Christianitas (Studia J. H. Waszink oblata), Amsterdam 1973, 363ff.; Boethiana I, in: Vivarium 9 (1971) 49–66; Boethiana II, in: Vivarium 10 (1972) 1–40; Quelques problèmes concernant Boèce, in: Actes de la XII[e] Conférence Internationale d'Études Classique „Eirene", Bukarest/Amsterdam 1975, 573–582; Amor quo coelum regitur: Quel amour et quel dieu?, in: Atti di congresso internazionale di studi boeziani, Roma 1981, 193–200.

[82] *H. Dörrie* widerspricht denn auch der allgemeinen These von einer substantiellen Aufnahme des Platonismus in die christliche Theologie, die von Harnacks „Hellenisierungs"-Vorwurf bis zu Nietzsches Verdikt reicht, das Christentum sei ein „Platonismus für das Volk"; vgl. hierzu den Aufsatz von Dörrie: Was ist ‚spätantiker Platonismus'?, in: ders., Platonica Minora, a.a.O., 522: „In seiner Substanz ist der Platonismus nicht rezipiert worden. Die entscheidenden Dogmata von der gestuften Gottheit, von der ohne Anfang bestehenden Welt, von der nie mehr wandelbaren Uroffenbarung des Lo-

sachlichen Beitrag und der theologischen Stimmigkeit seiner Definitionsversuche gefragt werden. Dies soll den Abschluß unserer Untersuchung zu den „Opuscula Sacra" bilden.

Bei der Beantwortung dieser Frage möchte ich mich auf die Ergebnisse des Traktats „Contra Eutychen et Nestorium" unter Vernachlässigung der anderen Opuscula beschränken[83]. Das von Boethius verfolgte Ziel liegt in einer Legitimierung der christologischen Formel „ex duabus et in duabus naturis", die, den Eingangsbemerkungen zufolge, in der römischen Debatte den Mittelpunkt gebildet hatte[84]. Zu seinem Ergebnis gelangt er mit Hilfe seiner Zurückweisung der Einseitigkeiten von Nestorius[85] und Eutyches[86]: „Restat ut, quemadmodum catholica fides dicat, et in utrisque Christum et ex utrisque consistere doceamus."[87] Die spezifische Begründung seiner These soll jedoch, jedenfalls der boethianischen Selbsteinschätzung nach, schon in der referierten Definition von „natura" und „persona" gegeben worden sein. Doch genau dies erscheint in verschiedener Hinsicht als nicht gelungen.

Wir hatten festgestellt, daß der boethianische Personbegriff ein individuell Seiendes meint, dessen Wesen, verstanden als die durch die spezifischen Differenzen bestimmte „infima species", über die Eigenschaft der Vernunftbegabtheit hinaus nicht näher bestimmt worden ist. Aufgrund dieser Unbestimmtheit glaubt Boethius in der Lage zu sein, seinen Personenbegriff sowohl auf unkörperliches als auch auf körperliches Seiendes anwenden zu können. Mit dieser Unterordnung des Begriffs der Person unter den der Natur wird jedoch fragwürdig, wie von Christus als einer Person noch zwei Naturen ausgesagt werden können. Genau dies aber ist die Definition des Konzils von Chalkedon[88]. Dem boethianischen Verständnis von Natur und Person entsprechend enthält die Bestimmung der beiden Naturen

gos, von der Seelenwanderung und von der Heimkehr der erkennenden Seele – alle diese Dogmata sind ausnahmslos von der Kirche verworfen worden. . . In einem Wort: Wohl die gesamte Dogmatik des 4. und des 5. Jahrhunderts ist im Hinblick auf den Platonismus konzipiert – aber eben so, daß das Ergebnis (das bis an die Schwelle der Gegenwart unvermindert gültig war) in allen, aber auch in allen Punkten dem Platonismus widersprach."

[83] Für eine historische sowie systematische Einordnung der beiden Trinitäts-Traktate ist deren Interpretation auf dem Hintergrund der Diskussionen über die „Theopaschitische Formel" und den „Neu-Chalkedonismus" in der Arbeit *V. Schurrs*, a.a.O., noch immer unerläßlich. Vgl. hierzu auch den Beitrag von *A. Grillmeier*, Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Großen, in: A. Grillmeier und H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Band II, Würzburg 1979[5], 791–839.

[84] vgl. Boethius, Liber contra Eutychen et Nestorium, a.a.O. 72, Z. 10–11.

[85] vgl. Boethius, a.a.O., IV, 92–100.

[86] vgl. Boethius, a.a.O., V und VI, 100–114.

[87] a.a.O., VII, 114–116, Z. 1–3.

[88] vgl. *Denzinger-Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum, Freiburg 1973, 108, Num. 302.

Christi die Angabe einer Differenz hinsichtlich der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Art- und Gattungsallgemeinheiten. Der doppelten Naturprädikation kann jedoch nur eine Personenpluralität entsprechen. Hiermit verfehlt Boethius aber selbst die Intention des chalkedonischen Konzils, derzufolge die *eine* Person Christi Träger der beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen Natur, sein soll. Die Schlußfolgerung, die aus den Definitionsvorschlägen des Boethius gezogen werden muß, führt ihn in die Nähe der, auch von ihm abgelehnten, nestorianischen Häresie[89].

Boethius scheint diese Gefahr gesehen zu haben. In seiner Auseinandersetzung mit Nestorius gebraucht er nämlich die klassischen Argumente der kirchlichen Orthodoxie, um sie Nestorius vorzuhalten: „Si enim non est Christi una persona duasque naturas esse manifestum est, hominis scilicet atque dei. . ., sequitur ut duae videantur esse personae."[90] Diese Konsequenz der nestorianischen Theologie lehnt Boethius offensichtlich ab. Doch als Mittel seiner Gegenargumentation kommen nicht seine eigenen Definitionsvorschläge in Frage. So verzichtet Boethius auch konsequenterweise darauf, als Begründung seiner Ablehnung des Nestorianismus auf seinen Personbegriff zurückzugreifen. Vielmehr kehrt er den Beweisgang zu seinen Gunsten um. Christus soll nun nicht *eine* Person sein, weil sich in ihm menschliche und göttliche Natur vereinigen – ein Zustand, den der Personbegriff rational demonstrieren soll. Vielmehr soll aus der Existenz des *einen* Christus der Umstand gefolgert werden, daß er auch *eine Person* ist. Indem Boethius Einfachheit und Sein parallelisiert, greift er offensichtlich wieder auf ein neuplatonisches Argument zurück: „Sed esse Christum manifeste ac veraciter confitemur; unum igitur esse dicimus Christum. Quod si ita est, unam quoque Christi sine dubitatione personam esse necesse est. Nam si duae personae essent, unus esse non posset; duos vero esse dicere Christos nihil est aliud nisi praecipitatae mentis insania."[91] Die Einfachheit der Person Christi wird somit axiomatisch vorausgesetzt – eine Voraussetzung, so richtig sie ist, die aus den Definitionen des boethianischen Traktats jedoch keineswegs abgeleitet werden kann[92].

So ist es auch nicht sonderlich verwunderlich, daß Boethius in seinem Traktat „Contra Eutychen et Nestorium" eine genauere Konfrontation seiner Definitionsvorschläge mit den dogmatischen Aussagen des Konzils von Chalkedon unterläßt, obgleich seine Abhandlung mit den zentralen Begriffen des chalkedonensischen Bekenntnisses

[89] vgl. *A. Grillmeier*, a.a.O., 795.
[90] Boethius, a.a.O., IV, 92, Z. 16–21.
[91] a.a.O., IV, 94, Z. 40–45.
[92] vgl. die Arbeit von *M. Elsässer*, a.a.O., 67: „Unausgesprochen führt Boethius somit das ganze Unterfangen, in dessen Zusammenhang die Definition der Person nötig wurde, ad absurdum."

befaßt ist. Statt dessen versucht er die Frucht seiner Reflexionen und Bemühungen in die Trinitätstheologie einzubringen. Darauf zielen die Schlußfolgerungen seines Traktats; daher ist Antonio Quacquarelli zuzustimmen, der in seinem erst kürzlich veröffentlichten Aufsatz über Boethius hinsichtlich dieser Frage resümiert: „Boezio non ha spiegato come le due nature, l'umana e la divina si fondono nella persona di Cristo. Tuttavia egli sempre in funzione cristologica ha cercato di chiarire il principio trinitario di uguaglianza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. È il motivo di tutti i suoi opuscoli teologici."[93] Soweit jedoch Boethius seine Definitionsvorschläge in die Trinitätstheologie einbringt, entbehren sie nicht der Fragwürdigkeit. Offenbar ist er auch hierbei bemüht, den orthodoxen Lehrgehalt mit Hilfe seiner Konzeptualisierungsversuche rational darzulegen, um ihm argumentative Plausibilität zu verschaffen. So schreibt er: „Unde etiam dicimus unam esse οὐσίαν vel οὐσίωσιν, id est essentiam vel subsistentiam deitatis, sed tres ὑποστάσεις, id est tres substantias. Et quidem secundum hunc modum dixere unam trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas."[94]

Mit diesem Vorschlag begibt sich Boethius aber in einen Widerspruch zu seiner Gotteslehre in „De Trinitate". Dort hatte er, wie oben gezeigt worden ist, aus gutem Grund darauf verzichtet, auf Gott den Begriff der substantia im Sinne des hypokeimenon (= subiectum), also der Grundlage für Akzidentien anzuwenden. Genau dies folgt aber in „Contra Eutychen et Nestorium" aus der von Boethius geforderten Übertragung des Begriffs der hypostasis bzw. substantia auf Gott. Es drängt sich die Frage auf, inwiefern auf Gott überhaupt das Schema der Begriffsbestimmung angewandt werden kann, demzufolge die ousia, ousiōsis und hypostasis als unterschiedliche Allgemeinheitsebenen der Definition eines Individuums fungieren. Auf der Grundlage des boethianischen Personenbegriffs, der an diese Definitionslehre gebunden bleibt, scheint somit auch keine sinnvolle Deutung der christlichen Trinitätsverkündigung gelingen zu wollen[95]. Selbst wenn man dem Text in „Contra Eutychen et Nestorium" an der zitierten Stelle einen von der oben ausgeführten Persondefinition abweichenden, nämlich einen neuplatonischen Gehalt des hypostasis-Begriffs unterstellen wollte, bliebe der solchermaßen modifizierte Deutungsversuch der göttlichen Dreieinigkeit abwegig; denn dieser nötigte Boethius zur Konsequenz, die Existenz einer un-

[93] *A. Quacquarelli*, Spigolature boeziane, in: Atti di congresso . . . boeziani, a.a.O., 240.

[94] Boethius, a.a.O., III, 90, Z. 91–95.

[95] Selbst *Schurr* kommt in seinem wohlwollenden Kommentar zur Trinitätstheologie des Boethius, a.a.O., 68–74 nicht umhin, feststellen zu müssen, daß die in „Contra Eutychen et Nestorium", a.a.O., 90, Z. 91–95 gegebene Trinitätsdefinition nicht mit Hilfe der oben gegebenen Definitionen von Natur, Person und Substanz verstanden werden kann.

persönlichen „deitas" zu unterstellen, der gegenüber die Hypostasen ontologisch niederen Ranges erscheinen müßten, um die Idee der göttlichen Einzigkeit und Einheit nicht zu gefährden.

Somit kann zusammenfassend gesagt werden, daß der Personbegriff von Boethius unter theologischen Rücksichten unbefriedigend bleibt[96]. Aber auch philosophisch kann eingewandt werden, daß „persona" nur ein spezifisch benanntes Objekt unter anderen Objekten bezeichnet. Damit ist aber zugleich gesagt, daß Boethius die aus der Sicht einer reflexionslogisch verfahrenden, „transzendentalphilosophischen" Bestimmung des Menschen als Subjekt entscheidenden Momente erst gar nicht in den Blick bekommt. Diese Feststellung bliebe jedoch trivial, beschränkte sie sich darauf, Boethius vorzuhalten, nicht den Anforderungen der neuzeitlichen Philosophie gemäß gedacht und argumentiert zu haben. Statt dessen soll der Verweis auf den Subjektbegriff der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie ein theologisches Desiderat anmelden; denn allen Bemühungen um ein rechtes Verständnis der christlichen Verkündigung zum Trotz bleibt Boethius in der Art und Weise, wie er seine zentralen Begriffe einführt, dem geschlossenen Kosmos der antiken Ontologie verpflichtet. Damit verkennt er die in den Aussagen des chalkedonischen Bekenntnisses und deren Fassung der Begriffe prosōpon und hypostasis enthaltene heilsgeschichtliche, messianische Dimension. Nicht sein Bemühen um eine exakte philologische und philosophische Definition der Begriffe, sondern eher ein Mangel an einer systematischen philosophisch-theologischen Reflexion auf diese Zusammenhänge kann als Grund für die Erfolglosigkeit der boethianischen Bemühungen gelten[97].

---

[96] Zu einem übereinstimmenden Ergebnis kommt *J. Ratzinger* in seinem Aufsatz „Zum Personenverständnis in der Dogmatik", in: J. Speck (Hrsg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Münster 1966, 165, indem er seine knappen Ausführungen zu Boethius zusammenfaßt: „Der Personbegriff steht gänzlich auf der Substanzebene; das kann weder bei der Trinität noch bei der Christologie etwas erklären, es ist eine Aussage, die auf der Ebene des substantialistisch denkenden griechischen Geistes verharrt." Der Nachweis für diese Einschätzung dürfte in den obigen Ausführungen erbracht sein.

[97] Eine unzulässige Vereinfachung sehe ich in der von *M. Elsässer*, a.a.O., 20 vertretenen These, das Fehlen „biblischer Belegstellen" bei Boethius als Begründung dafür anzuführen, Boethius einen im Grunde nichtchristlichen Denker zu nennen. Diese Begründung basiert auf m. E. unhaltbaren Annahmen über das sachliche Verhältnis von Philosophie und Theologie in der Spätantike, wozu es z. Z. leider nur wenige brauchbare Ausführungen gibt.

ThPh 58 (1983) 71–87

Die griechisch-byzantinische Theologie und ihre Methode. Aspekte und Perspektiven eines ökumenischen Problems

von Gerhard Podskalsky S.J.

Damit ein geistiger Prozeß in Gang kommt, ist es zuweilen förderlich, nicht zuviele Bedenken und Schwierigkeiten vor den Beginn zu setzen, zumal wenn es sich dabei um eine Bewegung handelt, deren Führung und Erfolg letztlich vom Beistand des Hl. Geistes und nicht von menschlicher Weisheit und Berechnung abhängt, wie dies beim Bemühen um die Wiedervereinigung der Kirchen der Fall ist. So waren die Organisatoren des offiziellen theologischen Dialogs der katholischen Kirche mit der Orthodoxie[1] sicher gut beraten, zunächst einmal das Gespräch über die gemeinsam verbindenden Elemente zu suchen und die aus Erfahrung kritischen Punkte zurückzustellen (*nicht:* auszuklammern). Nach diesem Prinzip wurde zwischen den beiden Kommissionen eine Einigung darüber erzielt, das Sakrament Christi bzw. der Kirche an den Anfang des Dialogs zu stellen, um es dann auszufalten auf die einzelnen Sakramente, insbesondere auf die Eucharistie als Zeichen der im Hl. Geist einheitsstiftenden Gemeinschaft.

Vor allem die orthodoxe Kirche Griechenlands hat jedoch vor, während und nach der ersten Plenarsitzung der beiden Delegationen (Patmos/Rhodos, 1980) ihre drängende Sorge zum Ausdruck gebracht, daß bei diesem Vorgehen das theologische Zentralthema der Ekklesiologie (d. h. konkret: universaler Jurisdiktionsprimat und weltliche Herrschaft des Papstes sowie die Existenz katholischer Gläubiger eines östlichen Ritus, griech. οὐνία genannt) in unzulässiger Weise untergeordnet bzw. umgangen werden könnte. Durch diesen Protest wurde schon in der Startphase wohl allen Gesprächspartnern bewußt, daß das eigentliche Problem des Dialogs die theologische Methode bzw. deren offensichtliche Divergenz in Ost und West bilden würde. Metropolit Gerasimos-Chrysostomos Zaphiris, der Wortführer einer verbreiteten Reserve hinsichtlich der vereinbarten Form des Dialogs, spricht den Fragenkomplex der theologischen Methode erstmals direkt an[2], wenn er dem gemeinsam beschlossenen methodischen Vorgehen seine Bedenken gegenüberstellt, wie denn die katholische These von der per-

[1] Über Ablauf und Problematik der bisherigen Plenar- und Kommissionssitzungen unterrichten: a) von orthodoxer Seite: *G.-Chr. Zaphiris,* Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland, in: Theol(A) 52 (1981) 779–853; *J. Panagopoulos,* Orthodoxie u. Katholizismus im Dialog, in: OstKSt 30 (1981) 303–323; b) von katholischer Seite: *F. Bouwen,* Ouverture du dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe, in: POC 29 (1979) 314–341; *ders.,* Patmos-Rhodes 1980, in: ebd. 31 (1981) 170–186; *D. Salachas,* Schwester-Kirchen im Gespräch. Der offizielle theologische Dialog der orth. und der kath. Kirche, in: Cath(M) 34 (1980) 249–259; *A. de Halleux,* Inauguration du dialogue théologique officiel entre les Eglises catholique et orthodoxe, in: RTL 11 (1980) 394–398; (Istina-Redaktion), Catholicisme et orthodoxie: première rencontre de la Commission mixte, in: Ist. 25 (1980) 161–163; *H. M. Biedermann,* Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand, in: OstKSt 30 (1981) 3–21.

[2] a.a.O., 819–831 (Methodologie des theologischen Dialogs), bes. 819–825. – Auch Metr. Meliton von Chalkedon, herausragendes Mitglied der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats, umreißt dieses Problem aus orthodoxer Sicht mit den Worten: „Als orthodoxe Kirche bleiben wir fest auf dem Boden der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends und der ökumenischen Konzilien, die von beiden Kirchen anerkannt wer-

manenten Weiterentwicklung der Dogmen mit der orthodoxen Forderung von der bedingungslosen Rückkehr zum Glauben der unteilbaren (ἀδιαίρετος) Kirche der ersten acht Jahrhunderte (sieben Konzilien) vereinbart werden könne. Hier ist unausgesprochen die Frage nach der Berechtigung und dem Stellenwert der ratio theologica in Theologie und Dogmengeschichte aufgeworfen, deren Bedeutung im folgenden systematisch und geschichtlich für die Zeit der griechischen Patristik (bis Photios) – mit einem Ausblick auf die mittelbyzantinische Zeit – vertieft werden soll[3].

Die Untersuchung gliedert sich in fünf Punkte: Dem Aufweis einer schon vor der Scholastik grundsätzlich verschiedenen Einstellung zur Theologie als Wissenschaft in Ost und West (1) folgt ein Forschungsbericht über neuere Arbeiten zur Methode der patristischen (2) und byzantinischen (3) Theologie, der Nachträge ab 1975 zusammenstellt; diese theoretischen Erkenntnisse werden an einigen Autoren vom Altertum bis zum Mittelalter überprüft (4) und mit dem aktuellen Stand der orthodoxen Theologie verglichen (5).

1. Verschiedene Grundeinstellungen der lateinischen und griechischen Patristik

Die theologische und kirchengeschichtliche Forschung hat sich allgemein daraufhin verständigt, das endgültige Auseinanderbrechen der kirchlichen Einheit nach 1054, neben verschiedenen Faktoren einer sich allmählich durch die Jahrhunderte verstärkenden Entfremdung beider Kirchen, kirchenpolitisch dem kanonistisch untermauerten

den. Hinsichtlich dessen, was später hinzugefügt wurde und so Probleme geschaffen hat, müssen theologische Lösungen gefunden werden, die auf der apostolischen und patristischen Wahrheit und Überlieferung fußen. Diese Arbeit muß mit einem aufmerksamen Geist und mit Verständnis getan werden. Im allgemeinen können wir sagen, daß der Geist, der diesen sehr wichtigen Dialog, der nun beginnt, inspirieren muß, der der Diskussion sein muß und nicht ein solcher, in dem die eine Meinung die andere zu beherrschen sucht." (zitiert bei Salachas, a.a.O., 253).

[3] Den Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen bildet meine Untersuchung: Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theol. Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine histor. Entwicklung, München 1977 (= ByA, 15). Eine kurze Zusammenfassung des Buches erschien in: ZKTh 98 (1976) 385–399. Vgl. auch die Weiterführung für die Palaiologenzeit (1261–1453): Orthodoxie und westl. Theologie, JÖB 31 (1981) 513–527. – Was die neunzehn erschienenen Rezensionen meines Buches betrifft, so möchte ich zunächst allen Autoren für die Mühe der aufgespürten Versehen meinen Dank aussprechen. Es sei mir aber erlaubt, zu angesprochenen Grundsatzfragen einige Bemerkungen zu machen: a) zu *J. Meyendorff* (ThRv 74 [1978] 390–392): Es ging in meinem Buch in keiner Weise um eine inhaltliche Konfrontation von Thomismus und Palamismus bzw. deren Kongruenz mit der Patristik, wie M. mit Hinweis auf *Ch. Journet* (RThom 60 [1960] 429–452) ohne nachträgliche Differenzierung andeutet, sondern nur um die Frage, welche Elemente einer theol. Methodik sich aus einer historisch und systematisch *immanenten* Analyse der griechisch-byzantinischen Dogmengeschichte in ihren verschiedenen Epochen ablesen lassen. – b) zu *J.-L. van Dieten* (AKuG 60 [1978] 471–473): Die mir unterstellte grenzenlose Begeisterung für den Thomismus stellt eine offensichtliche Fehlinterpretation meiner bewußt zeitneutralen Aussage (2f.) dar; es geht vielmehr um Sein oder Nichtsein einer theologischen Methodik, die wissenschaftlich diesen Namen verdient, und die – damals wie heute, und zwar überall – in ihrem Vollsinne wohl kaum ohne das rationale Argument auskommen kann: man mag das bedauern oder nicht. (Auch M. Psellos hatte übrigens diese Einsicht, wandte sie aber zu wenig an.) – c) zu *L. Clucas* (BySl 40 [1979] 55–62): Meine Behandlung der griechischen Patristik war zweifellos weder nach Autoren noch Inhalt erschöpfend; ein Teil wird hier nachgeholt. Aber auch eine detaillierte Darstellung der ersten acht Jahrhunderte würde, ähnlich wie die noch zu leistende Aufarbeitung der vorscholastischen (karolingischen) Theologie im Westen, am Ergebnis für den Osten nichts ändern. Dagegen ist das Thema der „Unbegreiflichkeit Gottes" eher der mystischen als der wissenschaftlichen Theologie zuzuordnen.

Primatsanspruch eines Gregor VII. und theologiegeschichtlich dem Aufkommen der Scholastik zuzuschreiben[4]. Was den letzten Punkt betrifft, so liegen die Wurzeln der Verschiedenheit jedoch deutlich früher zutage – zeitlich und inhaltlich völlig unabhängig von jeder Ost-West-Konfrontation. Am Beispiel spezifischer Werke je eines Theologen, der in der lateinischen bzw. griechischen Kirche zu den bedeutendsten und gebildetsten gezählt, wenn nicht gar als *der* größte überhaupt betrachtet wird, läßt sich die frühzeitige Diskrepanz des Wissenschaftsverständnisses der Theologie klar ablesen. In dieser Absicht sollen Augustinus und Photios, und zwar die „Retractationes" und das „Myriobiblon" (auch: „Bibliothek"), sowie eine Reihe ihrer übrigen Werke einander gegenübergestellt werden.

In den im Jahre 427 – Augustinus stand im Alter von 74 Jahren – verfaßten „Retractationes"[5] werden 93 (eigene) Werke mit insgesamt 232 Büchern einer kritischen Prüfung und Aktualisierung unterzogen; wegen der Vielfalt anderer Belastungen blieb dieses Unikum in der antiken Literaturgeschichte, das eigentlich das ganze Lebenswerk umschließen sollte, ein Torso, d. h. auf die (umfangreicheren) Bücher beschränkt. Einige prägnante Zitate, vor allem aus dem Prolog, mögen die Motivation und Zielsetzung des Autors verdeutlichen: „Lange schon habe ich den Plan überlegt, den ich nun mit der Hilfe des Herrn in Angriff nehme, da ich meine, ihn nicht länger aufschieben zu dürfen: Ich will meine Werke, Bücher, Briefe und Abhandlungen mit einer Art richterlicher Strenge durchsehen und, woran ich Anstoß nehme, gleichsam mit dem Griffel des Zensors anmerken."[6] „In meinen so zahlreichen Abhandlungen (kann) ohne Zweifel vieles gefunden werden, was, wenn auch nicht unrichtig, so doch sicher unnötig erscheinen dürfte oder gar als unnütz nachzuweisen wäre."[7] Und schließlich: „Sagen alle (Lehrer) dasselbe und sagen sie die Wahrheit, dann sind sie nicht mehr weit von der Lehre des einen, wahren Lehrers. Hingegen fehlen sie, wenn sie nicht die ganze Fülle seiner Lehren vermitteln, sondern ihre eigenen hinzugeben; auf solche Weise wird ein Geschwätz eben Lüge."[8] Augustinus will also nicht etwa nur offensichtliche Fehler ausmerzen, sondern auch an sich Richtiges noch besser, d. h. konziser und verständlicher sagen, um eben nicht sich selbst, sondern die Wahrheit zu vermitteln: ein Bemühen, das der Leser schon bei chronologisch fortschreitender Lektüre seiner Werke feststellen könne. Aus der Vielzahl der Korrekturen seien hier nur einige herausgegriffen, die das Verhältnis von Philosophie und Theologie betreffen; so heißt es über die Schrift „Contra Academicos": „Auch das Lob, das ich dem Plato, den Platonikern und akademischen Philosophen in einem Maße gezollt habe, wie es ungläubigen Menschen nicht zusteht, mißfällt mir, weil es unverdient ist, zumal die christliche Lehre gegen ihre gro-

[4] Zum letztgenannten Element, der Umwälzung der theol. Methode durch den Einbau der aristotel. Logik und der damit verbundenen Neustrukturierung des theol. Unterrichts: vgl. hier nur *D. Illmer*, Artes liberales, in: TRE IV, Berlin 1979, 156–171, bes. 161–168; *B. Geyer*, Facultas theologica, in: ZKG 75 (1964) 133–145.

[5] Die lat. Vokabel läßt sich im Deutschen kaum zutreffend mit einem Wort wiedergeben; der Sinn liegt zwischen „Verbesserung, Umarbeitung (auch: Verdeutlichung), Zurücknahme", bezogen auf das bisherige Lebenswerk. Noch in der Spätscholastik blieb das Vorbild des Augustinus lebendig: vgl. R. Bellarminus, Recognitio librorum omnium Roberti Bellarmini. . . ab ipso. . . edito. Accessit correctorium errorum, qui typographorum negligentia in libros eiusdem cardinalis editionis venetae irrepserunt, Rom 1607 bzw. Ingolstadt 1608 (meist geringfügige Änderungen). – An modernen Nachahmungen solchen Vorgehens sind unter den Patrologen zwei Namen zu nennen: *M. Richard*, Opera Minora, I–III, Turnhout–Leuven 1976/77, bes. I, 9–22 (Einleitung zu 84 Aufsätzen); *H.-I. Marrou*, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn 1982, 483–543 (Retractatio). Das letztgenannte Buch ist übrigens immer noch die beste Einführung in das Problem „Theologie als Wissenschaft" bei Augustinus.

[6] Aurelius Augustinus, Die Retractationen in zwei Büchern (übers. von *C. J. Perl*), Paderborn 1976, 3 (Prolog 1).

[7] Ebd. (Prolog 2).

[8] Ebd. 5 (Prolog 2).

ßen Irrtümer verteidigt werden muß."[9] Oder ein andermal: „Auch habe ich viel zu sehr die Wichtigkeit der ‚disciplinae(= artes) liberales' betont, von denen die Mehrzahl der Heiligen nichts weiß, während andere, die sie kennen, keine Heiligen sind."[10]

Uns kommt es hier weniger darauf an, das erzielte Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit zu beurteilen, als vielmehr, das Streben nach je größerer Klarheit und Eindeutigkeit zu sehen und zu würdigen: ein Streben, das allerdings – im Unterschied zu vielen Absichtserklärungen und Wunschträumen anderer Theologen – tatsächlich mit Ernst und Sorgfalt realisiert wurde. Und dieses Streben äußert sich neben den auffallenden „Retractationes" auch in entsprechenden Bemerkungen anderer Schriften, so in der bald nach den „Retractationes" verfaßten Schrift „De dono perseverantiae" (gegen die Semipelagianer), in der mehrmals ausdrücklich auf die vorausgehende „Generalbilanz" Bezug genommen wird[11]. Bis in seine persönliche Korrespondenz hinein übt Augustinus Selbstkritik und fordert die Kritik der anderen heraus, nicht zuletzt aus der Verantwortung für die zukünftigen Theologengenerationen, die nach Kräften vor überlieferten Irrtümern bewahrt bleiben sollen[12]. Aber auch die Kritik darf nicht willkürlich sein, sondern muß nach feststehenden Kriterien erfolgen. Eine geradezu klassische Stelle zum rechten Ausgleich von heilsamem Glauben und gesundem Zweifel findet sich in der Vorrede zum dritten Buch des Meisterwerkes „De trinitate"; Augustinus relativiert zunächst seine Arbeit im Vergleich mit dem schon vorliegenden Schrifttum in griechischer Sprache, das ihm nur in Auswahl und Übersetzung zugänglich gewesen sei; doch eben deshalb seien seine um des Dienstes an den Brüdern willen unternommenen Studien und (lateinischen) Bücher nicht nur für ihn selber nützlich und notwendig. Und dann fährt er fort: „Wenn ich für alle meine Schriften nicht nur einen ergebenen Leser, sondern auch einen freimütigen Prüfer wünsche, dann am meisten für jene Werke, bei denen die Größe der Frage den Wunsch nahelegt, daß die Wahrheit so viele Entdecker als Bekämpfer habe. Wie ich indes nicht wünsche, daß mein Leser mir ergeben ist, so möchte ich nicht, daß der Kritiker sich selbst ergeben ist. Jener soll mich nicht mehr lieben als den katholischen Glauben, dieser sich selbst nicht mehr als die katholische Wahrheit. Zu jenem sage ich: Verlaß dich auf meine Schriften nicht, wie wenn sie kanonisch wären; wenn du in den letzteren etwas findest, was du bisher nicht glaubtest, dann nimm es ohne Zaudern gläubig an; wenn du in den meinen etwas findest, was nicht gewiß zu sein scheint, dann nimm es als sichere Wahrheit erst an, wenn dir seine Gewißheit einleuchtet. Zu dem andern sage ich: Kritisiere meine Schriften nicht nach dem Maße deiner Vorurteile und Rechthabereien, sondern nach dem Maße der göttlichen Schrift und der unbeugsamen Vernunft (inconcussa ratio)! Findest du eine Wahrheit darinnen, dann ist sie durch ihr bloßes Gelten noch nicht mein Besitz, aber durch Einsicht und liebendes Ja zu ihr werde sie mein und dein Besitz. Findest du einen Irrtum darinnen, dann war das Irren mein Werk; indem wir uns aber davor hüten, sei er hinfort weder dein noch mein."[13]

Hätte Augustinus nur die spirituell-asketische Einstellung des Theologen beschreiben wollen, ohne zuvor sein eigenes wissenschaftliches Arbeiten an den postulierten

[9] Ebd. 13 (I, 1, 4). Zur heutigen Beurteilung dieser Schrift im Hinblick auf die Beziehung zwischen Vernunftwahrheit und Glaube: *B. J. Diggs*, St. Augustine against the Academicians, in: Tr. 7 (1949/51) 73–93. – Ähnlichen Tadel erfährt die Einschätzung der pythagoräischen Philosophie in „De ordine": „(Es) gefällt mir (nicht), daß ich an den Philosophen Pythagoras so viel Lob verschwendet habe. Wer das hört oder liest, könnte glauben, ich fände keine Fehler in der pythagoräischen Lehre, während sie viele, und zwar Kapitalfehler enthält" (Retractationes I, 3, 3, 19).

[10] Ebd. 17 (I, 3, 2). – Vgl. *W. Speyer*, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen, Stuttgart 1981, 175 f.

[11] Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer (übers. v. *S. Kopp* u. *A. Zumkeller*), Würzburg 1955, 421 f. (XXI, 55); vgl. auch: 367–375 (XI, 26–XII, 30).

[12] Epist. 143, 2 (PL 33, 586).

[13] S. Aurelii Augustini De trinitate libri XV, ed. *W. J. Mountain/F. Glorie*, Turnhout 1968, 127 f. (Liber III, Prooemium 1–2) (= Corpus christ., Series lat., L). Die deutsche

Kriterien zu messen, dann hätte er wohl kaum diese Treffsicherheit des Ausdrucks gefunden. (Vielleicht ist seine lebenslängliche Sorge um den rechten Ausdruck der Wahrheit auch aus dem schweren Kampf mit dem Manichäismus zu erklären, dem er vor der Konversion neun Jahre verfallen war, und von dem er sich – nach eigenem Bekenntnis und Mitgefühl mit den Irrenden – nur mühsam lösen konnte.) Zwar ist sein Beispiel selten in derselben Form nachgeahmt worden, aber allein sein Einfluß bis in die Theologiegeschichte der Neuzeit, gerade auch in der Lehre über die Trinität, erlaubt dennoch, sein Ideal theologischer Wissenschaft für das Abendland als typisch und verbindlich zu bezeichnen: Schrift und Vernunft als Mittel der stets neu zu leistenden Wahrheitsfindung und Irrtumskritik bleiben auch für die Hochscholastik bestimmend. Ja, man kann ohne Übertreibung sagen, daß Augustinus durch seine Vorliebe für die Dialektik der prinzipielle und zum Teil auch tatsächliche Begründer der scholastischen Theologie geworden ist[13a].

In der griechisch-byzantinischen Kirche gibt es eigentlich auch nur ein Buch, das sich – mutatis mutandis – mit den „Retractationes" vergleichen läßt: das „Myriobiblon" (alias: „Bibliothek")[14] des Photios, des späteren Patriarchen von Konstantinopel. Verfaßt vor dem Jahre 858 (vermutlich: 845), dem Beginn der ersten Amtsperiode als Patriarch, als Photios in den 30er (oder: 40er) Jahren stand, ist das aus 280 „Codices", die z. T. mehrere Titel eines Autors rezensieren, bestehende Kompendium nicht nur zeitlich weit von Augustinus entfernt. Das „wichtigste Werk der Literaturgeschichte des Mittelalters" (K. Krumbacher), die Lesefrucht von etwa zwanzig Jahren, gibt uns genaue Kunde über viele ansonsten unbekannte (d. h. verlorene) Schriften des Altertums und fällt darüber hinaus eigenständige (nicht kopierte) und interessante Urteile über den Stil, selten über den Inhalt der durchgesehenen Literatur. Den 158 christlichen Autoren stehen 122 profane (einschließlich der jüdischen) gegenüber, wobei die Heiden unter ihnen kaum getadelt, eher schon auf das Wertvolle hin exzerpiert werden. Mit den „Retractationes" des Augustinus vergleichbar ist also nur die Tatsache, daß Bücher rezensiert werden, aber eben nicht die eigenen, sondern fremde, oft nichtchristliche, und zwar weniger dem Inhalt als der literarischen Form nach. Aufschluß über die Absichten bei der Komposition der Sammlung erteilt uns der vorangestellte Widmungsbrief an seinen Bruder Tarasios[15]. Danach will Photios dem Bruder, anläßlich einer längeren Trennung wegen einer aufgetragenen Gesandtschaft, eine zusammenfassende Übersicht über seine Lektüre geben, die jenem zugleich den Schmerz der Trennung überwinden helfen soll. Gelegentliche Unvollkommenheiten bei den Inhaltsangaben der nach Themen bunt gemischten Werke hält er für möglich, entschuldigt sie jedoch mit der Menge des aus dem Gedächtnis zu rekonstruierenden Lesestoffes, den auch ein anderer kaum besser zu bewältigen imstande wäre. Jedenfalls ist Photios voll überzeugt, daß das Werk in seiner gegenwärtigen Form, mit seinen gelegentlichen Auslassungen bzw. Ergänzungen, dem Bruder von größtem Nutzen sein werde, sowohl zur

Übersetzung stammt aus: Aurelius Augustinus, Über den dreieinigen Gott, übers. v. *M. Schmaus*, München ²1951, 42. – Vgl. im selben Sinne auch: ebd. 32–34 (Lib. I, III, 5–6); dt. Übers.: 10–13.

[13a] Vgl. *J. Pépin*, S. Augustin et la dialectique, Villanova 1976, bes. 221–255; *G. Th. Bucher*, Zur formalen Logik bei Augustinus, in: FZPhTh 29 (1982) 3–45.

[14] Edition (mit frz. Übers.): Photius–Bibliothèque I–VIII, ed. *R. Henry*, Paris 1959–1977. Das Vorwort wurde nochmals ediert durch *W. T. Treadgold*, The Preface of the *Bibliotheca* of Photius, in: DOP 31 (1977), 343–349; vgl. *ders.*, The Nature of the *Bibliotheca* of Photius, Washington, D. C. 1980, 16–18 (engl. Übersetzung), 67–80 (Errors and Omissions) (= DOS 18). – Aus der reichen Literatur vgl. *K. Ziegler*, Art. „Photios", in: RE 20 (39. Halbbd.), Stuttgart 1941, 667–737; *F. Dvornik*, Photius' Career in Teaching and Diplomacy, in: BySl 34 (1973), 211–218, bes. 216–218; *S. Impellizeri*, La letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio, Florenz 1975, 297–365 (L'umanesimo bizantino e la genesi della „Biblioteca" di Fozio).

[15] Ed. *Henry*, a.a.O., I, lf.; *Treadgold*, a.a.O., 344–346 (mit Textkonjekturen zu den Lakunen).

sachlichen Information über unbekannte Autoren wie zum besseren Verständnis der schon bekannten. Eine unverhohlene, durch die Qualität der Arbeit keineswes ungerechtfertigte Selbstzufriedenheit ist spürbar; dazu paßt es, wenn Photios am Ende des Werkes gleich wichtige und ähnlich konzipierte Werke für die Zukunft in Aussicht stellt[16].

Man könnte nun fragen, ob angesichts solcher Verschiedenheiten ein Vergleich dieses Werkes mit Augustinus' „Retractationes" überhaupt legitim und für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie ergiebig sein kann. Lassen sich ein aus eigener Erfahrung systematisierendes und ein weithin nur die Gedanken anderer referierendes Werk, theologische Untersuchungen mit einer fast zur Hälfte profanen Literaturkritik, eine auf breite Leserschaft berechnete Lebensbilanz mit einem nur in zwei Grundhandschriften überlieferten, also höchst privaten Gedankenaustausch zwischen Brüdern wirklich sinnvoll gegenüberstellen? Die Antwort hängt von der Vorfrage ab, ob das Lebenswerk eines Theologen wegen seiner herausgehobenen Stellung zu Offenbarung und Erlösung nicht notwendigerweise eine Einheit darstellen *muß*. Augustinus schließt nämlich auch seine Werke vor der Bischofszeit, ja sogar vor der Taufe (Katechumenat) in die Schlußbetrachtung mit ein[17]. Photios dagegen hat sich, auch als Patriarch nie dazu geäußert, wie er seine als Laie verfaßten Werke aus der Sicht des Kirchenführers und Theologen beurteilte; er sah wohl gar keinen Anlaß zu einer solchen Revision. Hier wird ein typisches Merkmal griechisch-byzantinischer Theologie deutlich, die bis zum Ende des Mittelalters keinen speziellen Studiengang des Theologen und Priesters kennt[18], nicht einmal als Ausnahmefall, und darum scheinbar problemlos bei vielen Bischöfen ein Auseinanderfallen von weltlichem und geistlichem Schrifttum, sei es chronologisch gleich- oder nachgeordnet, akzeptiert. Es bleibt uns jedoch die Möglichkeit, Photios' Einstellung zur Theologie als Wissenschaft an seinen eigenen theologischen Werken zu überprüfen. Aufschlußreich sind in dieser Hinsicht verschiedene Bemerkungen im Widmungsbrief und in einzelnen Quaestiones der „Amphilochia"[19], einer auf Bitten des Metropoliten Amphilochios von Kyzikos entstandenen Sammlung von 324 Fragantworten zu philosophischen, grammatischen, historischen, aber vor allem theologischen (dogmatisch-*exegetischen*) Problemen. Zusammen mit der stärker systematischen „Mystagogie" kann dieses Nachschlagebuch als theologisches Hauptwerk betrachtet werden, das zugleich über Inhalt und Methode der Lehrtätigkeit seines Verfassers unterrichtet; gemeinsam ist beiden Werken, daß sie – wie die meisten und besten Bücher des Augustinus – auf Drängen der Freunde zustandekamen. Der den „Amphilochia" vorangestellte Widmungsbrief[20] nennt anfangs zwei Gründe, die gegen die Niederschrift des Werkes sprechen: einmal, daß die gestellten Fragen schon in früheren Zeiten von „heiligen Männern" die gebührende Antwort gefunden hätten, zum anderen, daß Photios selbst nicht nur schriftlich[21] schon auf viele der Anfragen eingegangen sei, sondern sie auch mündlich dem Bittsteller erläutert habe. (Schließlich sei es eine angemessene Erwartung, das Gehörte auch im Gedächtnis zu behalten.) Doch Photios will diese möglichen Entschuldigungen, sich dem Ansinnen des Freundes zu ver-

[16] Ed. *Henry*, a.a.O., VIII, 214 (Cod. 280).

[17] Retractationen (s. Anm. 6), 5 (Prolog 3).

[18] *Podskalsky*, Theologie und Philosophie (s. Anm. 3), 48–64 (Die „theologischen" Schulen).

[19] Edition: PG 101, 45A–1172C. Die verbesserte Edition durch S. Oikonomos, Athen 1858, ist mir nicht zugänglich. – Den immer noch besten Kommentar dazu gibt: *J. Hergenröther*, Photius, Patr. v. Constantinopel, III, Regensburg 1869 (Neudr.: Darmstadt 1966), 31–70; ferner: *G. Bardy*, La littérature patristique des „Quaestiones et responsiones" sur l'Ecriture Sainte, in: RB 42 (1933), 346–350; *O. Amsler*, Die exeget. Methode des Photios, München 1981 (Diss.).

[20] PG 101, 45A–48B.

[21] Gemeint ist wohl die mehrere Hunderte von Nummern zählende Korrespondenz (vgl. Edition durch *J. N. Valetas*, London 1864).

schließen, nicht benutzen noch sich auf seine knappe Zeit berufen. Allein, wenn das Werk auch stilistisch nicht ausgefeilt sei, so bleibt Photios fest überzeugt, daß der Leser reiche Frucht daraus gewinnen könne. Im Grunde glaubt der Patriarch also, sei es den kanonischen Väterschriften, sei es seinen eigenen früheren Arbeiten nichts Neues oder Besseres hinzufügen zu können; der Gedanke einer „theologia semper reformanda" scheint ihm völlig fern zu liegen. Einige weitere Bemerkungen relativieren zwar ein wenig die erste Selbstsicherheit; so heißt es am Ende verschiedener Fragantworten: die ausführliche Abhandlung enthalte hoffentlich nichts Anstößiges, und jeder bleibe in seiner Meinung frei[22]; wer eine einsichtigere Lösung vorzuschlagen habe, sei freundlichst dazu eingeladen[23]; die Ausführungen (über die Ubiquität Gottes) seien keine dogmatische Festlegung (δογματικὸς λόγος καὶ ἀκίνητος), sondern eine „Arbeitshypothese" (εἰκαστικός τε καὶ γυμναστικός), die bis zum Erweis des Besseren gelten solle[24]; wer aus der Hl. Schrift und von den Vätern etwas Passenderes und der Wahrheit Näherkommendes entdecke, werde erleben, wie sich der Lehrer schnell in den Schüler verwandeln wird (es geht um die Widerlegung des Monotheletismus)[25]. Doch all diese demütigen Schlußformeln bleiben fromme Wünsche, denen unseres Wissens von seiten des Photios niemals Taten gefolgt sind. Auch in dem kurzen Vorwort zur „Mystagogie"[26], das sich an einen unbekannten Adressaten richtet, wird das Kompendium (σύνοψις τῶν ἐλέγχων) über den Hl. Geist eher als endgültige Aussage vorgestellt – eine Rolle, die es in der Kontroverse mit den Lateinern auch de facto gespielt hat. Mit dieser Einstellung fällt Photios keineswegs aus dem Rahmen der griechischen Patristik heraus; auch bei Basileios d. Gr. heißt es am Ende seiner an Bischof Amphilochios von Ikonion gerichteten Schrift über den Hl. Geist: „Wenn meine Rede dir gefällt, setzen wir dem Thema hier ein Ende; wenn sie dich unbefriedigt läßt, gestehe ich dir neidlos zu, mühsam weiterzusuchen und deine Kenntnisse durch Fragen zu erweitern. Der Herr gebe, daß das Fehlende ergänzt werde, sei es durch uns, sei es durch andere!"[27]

In Wirklichkeit unternahm der Kappadokier nichts weiter. Basileios wurde von Eunomios wegen Mangels an „logischer Sorgfalt" und „dogmatischer Akribie" getadelt[28], doch die häretische Lehre der Arianer führte dazu, die Kritiker negativ als „Technologen" abzustempeln und verhinderte, daß ihre theologische Methode größeren Einfluß auf die Kirchenväter gewann. Statt dessen nennt Photios, zusammen mit Patriarch Eulogios, den ausschließlich auf patristische Tradition fixierten Kyrillos von Alexandreia den „Wächter der Akribie"[29], und Anastasios Sinaites nennt ihn gleichbedeutend „Siegel der Väter"[30]. Denn Kyrillos und mit ihm die Mehrheit der griechischen Kirchenväter fanden es nicht recht, die „uralte... Glaubensüberlieferung mit unserem übertriebenen Scharfsinn aufzulösen und das, was die Vernunft übersteigt, mit auf die Spitze getriebenen Untersuchungen bezwingen zu wollen oder gar mit gewissen Definitionskünstlern vorzutreten und zu erklären: dieses ist richtig, das dagegen verhält sich anders."[31]

[22] PG 101, 120A (qu. 10).
[23] Ebd. 137A (qu. 15); vgl. auch: 196D–197A (qu. 26).
[24] Ebd. 468A (qu. 75).
[25] Ebd. 541C (qu. 80); vgl. auch: 740A (qu. 134).
[26] PG 102, 280A (nr. 1).
[27] Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit, ed. *B. Pruche*, Paris ²1968, 530, Z. 22–28 (= SC, 17).
[28] *L. Abramovski*, Art. „Eunomios", in: RAC 6, Stuttgart 1966, 944f.
[29] Ed. *Henry* (s. Anm. 14), V, 14 (Z. 19f.).
[30] Anastasii Sinaitae Viae Dux, ed. *K.-H. Uthemann*, Turnhout–Leuven 1981, 107, Z. 101 (VII,1) (= CChr.SG 8).
[31] De fide recta ad Theodosium: ACO I,1,1 (53, Z. 10–14). Vgl. auch: ders., Epist. 17,3 (ebd. 35, 12–14). Dazu: *E. Nacke*, Das Zeugnis der Väter in der theol. Beweisführung Cyrills v. Alexandrien nach seinen Briefen u. antinestorianischen Schriften, München 1964. – Da Kyrillos aber andererseits die aristotel. Philosophie nicht nur kennt, sondern auch benutzt, zeigt sich an vielen Stellen seines Werkes: PG 69, 971B; PG 75, 140B–176D; 441B–453A; PG 76, 601C.

So stehen uns in Augustinus und Photios zwei Typen lateinischer und griechischer Theologie gegenüber, die sich in ihren Fundamenten und in ihren Absichten weitgehend ähneln, im methodischen Vorgehen aber doch eindeutig auseinanderfallen, und zwar zeitlich wie sachlich völlig unabhängig von der großen Wissenschaftsrevolution der Früh- und Hochscholastik. Dies ist kein Werturteil, weder über die Inhalte noch über die Wege der Theologie als Wissenschaft; es könnte aber dazu beitragen, sich aus dieser Grundverschiedenheit ergebende Engpässe und Sackgassen bei Kontroversen und Unionsverhandlungen gelassener aufzunehmen und mit der nötigen Einfühlung womöglich zu überwinden.

2. Neuere Forschungen zur Methode der griechischen Patristik

Was bisher modellhaft, jedoch mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit gesagt wurde, bedarf natürlich zu seiner Absicherung zusätzlicher, monographischer Untersuchungen einzelner Väter sowie genereller Probleme, die mit der theologischen Methode tangiert werden, wie z. B. das Verhältnis von Philosophie und Theologie, theologische Schulen und Klerikerausbildung, Sprachenkenntnis usw. Erfreulicherweise stellt dieser Komplex in den letzten Jahrzehnten eines der Hauptfelder patristischer Forschung dar, wie der folgende Überblick zeigt.

Für die Methode der christlichen Apologeten sind alle Untersuchungen über die literarische Form des Dialogs[32] von Bedeutung, auch wenn deren Rahmen oft weit über diese Epoche hinaus gespannt ist. Besondere Aufmerksamkeit fand Eirenaios[33], wenngleich bei ihm die theologische Methode nach ihrer rationalen Seite – bedingt durch die mangelnde Zeitdistanz zur bekämpften Gnosis – noch nicht voll entwickelt ist. Dagegen versteht sich Kyrillos von Jerusalem als entschiedener Gegner der Philosophie in der Theologie, obwohl auch er philosophische Implikationen nicht vermeiden konnte[34]. Relativ spät entdeckt wurde die Bedeutung der Philosophie als theologischer Methodenhilfe bei Gregorios von Nazianz[35], da seine theologischen Inhalte und humani-

[32] Vgl. *J. Andrieu,* Le dialogue antique, Structure et présentation. Paris 1954 (= Coll. d'Etudes latines, sér. scientif., 29); *J. Bernard,* Die apologet. Methode bei Klemens von Alexandrien, Leipzig 1968 (= ETh St 21); bes. Kap. IV (43–80); *T. A. Miller,* Mefodij Olimpskij i tradicija platonskogo dialoga, in: Antičnost' i Vizantija, Moskau 1975, 175–194; *M. Fuhrmann* (Ed.), Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident, Vandoeuvres–Genève 1977, bes. 101–180 (= Entretiens Hardt 23).

[33] *D. B. Reynders,* La polémique de S. Irenée: Méthode et principes, in: RThAM 7 (1935) 5–27; *W. R. Schoedel,* Philosophy and Rhetoric in the „Adversus Haereses" of Irenaeus, in: VigChr 13 (1959) 22–32; *P. Hefner,* Theological Methodology and St. Irenaeus, in: JR 44 (1964) 294–309; *D. Dritsas,* Ἡ συγγραφικὴ μέθοδος τοῦ Εἰρηναίου, in: Theol(A) 46 (1975) 338–347. – Vgl. auch zu den etwa gleichzeitigen Theophilos von Antiocheia: *R. M. Grant,* Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilos, in: VigChr 13 (1959) 33–45, und Klemens von Alexandrien: G. Apostolopoulou, Die Dialektik bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag z. Gesch. der philos. Methode, Bern 1977 (= EHS. Ph 39) 87–107.

[34] *H. A. Wolfson,* Religious philosophy, Cambridge/Mass. 1961, 104–125, bes. 112–117 (Cyril's cryptic condemnation of philosophy).

[35] *J. Plagnieux,* S. Grégoire de Naziance théologien, Paris 1952 (= Etudes de sc. théol. 7) 11–35 (Hellénisme et christianisme dans l'oevre de G.); *Chr. N. Boukes,* Ἡ θεολογία κατὰ Γρηγορίον τὸν Ναζιανζηνόν, in: Θεολ. Συμπόσιον. Χαριστήριον εἰς τὸν καθηγητὴν *Π. Κ. Χρήστου,* Thessalonike 1967, 141–163, bes. 157–161 (Μέθοδος τοῦ θεολογεῖν); *D. G. Tsames,* Ἡ διαλεκτικὴ φύσις τῆς διδασκαλίας Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Thessalonike 1969 (= Ἀναλέκτα Βλατάδων, 1); *R. R. Ruether,* Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher, Oxford 1969. – Zur weiteren Bibliographie: *F. Trisoglio,* San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925–1965), in: Riv. Lasalliana 40 (1973) bes. 277–322.

stischen Neigungen vorrangiges Interesse fanden. Auch Gregorios von Nyssa hindert ein tiefsitzendes Mißtrauen gegen die theologische Applikation der Philosophie (= τεχνολογία) nicht daran, seinerseits seine Gedanken zu einem System auszubauen[36]. Ein besonderes, stets neu verlockendes Problem stellt die Erforschung der negativen (apophatischen) Theologie des Pseudo-Dionysios Areopagites[37] dar, dessen Identität jetzt eine ziemlich befriedigende Aufklärung gefunden zu haben scheint[38], mit ihrer starken Nachwirkung bis in die Gegenwart. In diesem Kontext sei darauf hingewiesen, daß die oft wiederholte Behauptung, die „Unerkennbarkeit Gottes", (d. h. seines Wesens, nicht nur seiner Existenz) sei nicht nur typisch für die östliche Theologie, sondern werde sogar ausschließlich in ihr vertreten, falsch ist. Eine eingeschränkte Rolle als „Vorläufer der Scholastik" kommt Patriarch Anastasios I. von Antiocheia (559–598) zu[39]. Denn im gleichen Jahrhundert taucht noch eine ganze Reihe von meist kürzeren Texten auf, die – zusammen mit Begriffssammlungen[40] – das Vordringen des rationalen Beweises (gegenüber dem patristischen) dokumentieren[41]. Zum Höhepunkt und Abschluß gelangt die griechische Patristik mit Maximos Homologetes, der neben Pseudo-Dionysios Areopagites auch die negative Theologie gefördert hat[42], und Johannes von Damaskos[43]. Trotz dieser vielen Einzelstudien bleibt eine zusammenfassende Gnoseologie der griechischen Patristik noch ein dringendes Postulat[44].

Was die Struktur der theologischen Methode anbelangt, so wird normalerweise unterschieden zwischen dem Argument aus Schrift und Vätern (Konzilien), die teils ge-

---

[36] Vgl. die hervorragenden Aufsätze in: *H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm (Hg.),* Gregor von Nyssa u. die Philosophie, Freckenhorst b. Münster 1972, Leiden 1976, bes. 3, 23, 39, 107. – Zu seiner exeget. Methode: *G.-I. Gargano,* La teoria di Gregorio di Nissa sul cantico dei cantici, Rom 1981 (= OrChrA 216) bes. 222–247.

[37] Vgl. *C. Pera,* Il metodo di Dionigi il Mistico nella ricerca della verità, in: Hum(B) 2 (1947) 355–363 (zu Epist. 6/7); *R. Roques,* De l'implication des méthodes theologiques chez le Pseudo-Denys, in: RAM 30 (1954) 268–274 (zu den „vier Wegen"); *J. Hochstaffl,* Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patrist. Begriffs, München 1976, 120–155; *M.-J. Krahe,* Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur, München 1976 (Diss./Mschr.), bes. 161–189; *E. Stein,* Wege der Gotteserkenntnis, Dionysius der Areopagit u. seine symbol. Theologie, München 1979.

[38] Leider hatte R. Riedinger seine diesbezügliche Studie in einer wenig beachteten Zeitschrift veröffentlicht, so daß ihr Ergebnis nicht recht gewürdigt worden ist; inzwischen liegen mehrere Artikel von ihm vor: U. (= R.) *Riedinger,* Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudodionysischen Schriften, in: SJP 5/6 (1961/62) 135–156 (FS A. Auer); *ders.,* Der Verfasser der pseudo-dionys. Schriften, in: ZKG 75 (1964) 146–152; *ders./V. Honemann,* (Ps.-)Dionysios Areopagita, in: VerLex II, Berlin 1980, 154–166; *ders.,* Art. „Akoimeten", in: TRE II, Berlin 1978, 148–153. – Zur Beurteilung der Theorie Riedingers: vgl. *G. O'Daly,* Art. „Dionysius Areopagita", in: TRE VIII, Berlin 1981, 773f.

[39] *G. Weiss,* Studia Anastasiana I, München 1965 (= Misc. Byz. Monac., 4) bes. 143–152.

[40] Zu dieser bis ins 9. Jahrhundert regelmäßig erneuerten Art von logischen „Progymnasmata" theologischer Standardwerke: *M. Roueché,* A. Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology, in: JÖB 29 (1980) 71–98.

[41] Vgl. *K.-H. Uthemann,* Syllogistik im Dienste der Orthodoxie, in: JÖB 30 (1981) 103–112 (mit Ed. zweier uned. Texte).

[42] Zu Maximos Homologetes vgl. jetzt die gelungene Untersuchung von *V. Croce,* Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di S. Massimo il Confessore, Mailand 1974 (= Stud. Patrist. Mediolanensia, 2). – Zu Recht hatte *H. Hunger* in der Rez. meines Buches die verkürzte Darstellung des M. H. moniert: JÖB 28 (1979) 358.

[43] Vgl. *A. Siclari,* Il pensiero filosofico di Giovanni di Damasco nella critica, in: Aevum 51 (1977) 349–383.

[44] *V. V. Byčkov,* Vizantijskaja èstetika. Teoretičeskie problemy, Moskau 1977, 14–17.

trennt, teils als Einheit behandelt werden[45], und der rationalen Begründung einer Glaubenswahrheit. Das Väterargument als solches kennt wiederum drei besondere Interessenschwerpunkte: die beginnende Reflexion über die Autorität der Väter[46], ihre kanonische Festschreibung[47] und ihre Krise im Bilderstreit[48], insofern sich dort erstmals gewichtige Namen mit konträren Aussagen gegenüberstehen, und somit das zentrale Beweisprinzip der Einstimmigkeit nicht mehr angewandt werden kann. Mit der Betonung der „alten" Väterautorität läuft einher die kontinuierliche Warnung vor „Neuerungen"[49] und die Zurückweisung der rein „weltlichen" Weisheit[50].

Das Verhältnis der griechischen Väter zur Philosophie, sei es in formaler Hinsicht als Methode, sei es unter inhaltlichem Aspekt als Summe der heidnisch-griechischen „Dogmen", bleibt ein unerschöpfliches Feld der Forschung und der Kontroverse. Nur für den Syrer Ephräm läßt sich eindeutig aufweisen, daß er weder in seinem System

---

[45] Zu dieser Konzeption, die durch Kanon 19 des Trullanum (Ed. *P.-P. Joannou,* Discipline générale antique/IIe–IXe s., Rom 1962 [= Fonti, fasc. IX], 150f.) breite Geltung erlangte, vgl.: *G. Florowsky,* The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers, in: Glaube, Geist, Geschichte. FS E. Benz, Leiden 1967, 177–188; *J. Pelikan,* „Council or Father or Scripture". The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor, in: OrChrA 195, Rom 1973, 277–288; *G. S. Bebis,* The Concept of Tradition in the Fathers of the Church, in: GOTR 15 (1970) 22–55; *R. E. Person,* The mode of theological decision making at the early ecumenical councils. An inquiry into the function of Scripture and Tradition at the councils of Nicea and Ephesus, Basel 1978 (= ThDiss 14), bes. 129–229.

[46] Dazu: *J. du Manoir,* L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne, in: RSR 25 (1935) 441–461; 531–559.

[47] Bezeichnend dafür ist die Herauslösung der „drei Hierarchen" (Basileios d. Gr., Gregorios v. Nyssa, Joh. Chrysostomos) als kanonische Gruppe, die auch durch ein eigenes liturgisches Fest gefeiert wurde: *E. Lamerand,* La fête des trois hiérarches dans l'Eglise grecque, in: Bess. 4 (1898/99) 164–176; *V. Glušać,* Problem bogomilstva, in: Godišn. Istor. Društva Bosne i Hercegovina 5 (1953), 105–138, bes. 113; *D. Penov,* Svetite tri svetiteli i filosofijata, in: DuKul 43 (1963) 17–31.

[48] Weder Joh. v. Damaskos noch Patr. Nikephoros I. stellen sich diesem Problem in seiner ganzen Schärfe; nur die *Libri Carolini* versuchen eine Lösung durch verstärkten Rückgriff teils auf die Schrift, teils auf das rationale Argument. Zu Patr. Nikephoros: *P. O'Connell,* The „Patristic Argument" in the writings of Patriarch St. Nicephorus I of C/ople(+828), in: StPatr XI, Berlin 1972, 210–214 (= TU 108). – Eine zweite Krise ergab sich auf dem Konzil von Ferrara–Florenz (15. Jh.): vgl. *I. P. Medvedev,* Ėkspertiza podlinnosti patriaršich tekstov na Florentijskom sobore, in: Vspomog. istoričeskie discipl. 1976, 8, 274–285.

[49] Vgl. *P. Stockmeier,* „Alt" und „Neu" als Prinzipien der frühchristl. Theologie, in: Reformatio Ecclesiae. FS E. Iserloh, Paderborn 1980, 15–22; ferner: *Podskalsky,* Orth. u. westl. Theol. (s. Anm. 3), 517, Anm. 19.

[50] Zahlreiche Belege bei *K. V. Skuteres,* Ἡ διάκρισις μεταξὺ θρησκευτικῆς καὶ χριστιανικῆς θεολογίας, in: Theol(A) 42 (1971) 396–406; ferner: *D. Constantelos,* Byzantine religiosity and ancient greek religiosity, in: Βυζαντινὰ καὶ Μεταβυζαντινά 1 (1978) 135–151. – Zur Unterscheidung von weltlicher und göttlicher Weisheit als Salz- bzw. Trinkwasser (ἀλμυρός – πότιμος: vgl. *Podskalsky,* Theologie [s. Anm. 3], 111, Anm. 494) vgl. auch: Greg. v. Naz., Or. in nov. dominicam 1 (PG 36, 608A); Zacharias Schol., De mundi opif. (PG 85, 1105C); zwei weitere Beispiele aus byz. Zeit: Philippos Monotropos. Dioptra, ed. Sp. Lauriotes, in: Ὁ Ἀθῶς 1 (1919), Athen 1920, 167f.; Nikephoros Gregoras, In librum Synesii de insomniis, prooemium (PG 149, 525A); ders., Φιλομαθὴς ἢ περὶ ὑβριστῶν, ed. *P. L Leone,* in: RSBN 8/9 (1971/72) 196, Z. 229–232. – Vgl. ferner: Symeon Metaphrastes, Epitom. de gestis S. Petri 125 (PG 2, 562B: zum Unterschied von Philosophie und Theologie). – In der byz. Spätzeit kommt es jedoch vor, daß sich Griechen in der Kontroverse mit den „barbarischen" Lateinern ihrer langen Tradition weltlicher Weisheit rühmen: so ein Grieche im Disput mit Petrus Diaconus, in: MCass 1 (1897) 22f.; oder Michael Apostolios, in: *Podskalsky,* Theol. (s. Anm. 3), 229.

noch in seiner Apologetik gegen die Philosophie von den Griechen beeinflußt ist[51], während es in der patristischen Spätzeit gerade die syrischen Theologen sind, die die griechische Philosophie an den Islam weitervermitteln[52]. Für die griechischen Väter selbst ist die Philosophie der Ort dauernder Anwendung der christlichen discretio spirituum[53], aus dem sie zumindest einige Strukturelemente entnehmen[54] und vorsichtig weiterempfehlen[55]. Wesentliche Katalysatoren für die Entwicklung einer „christlichen" Schulpolitik, die sich zunächst trotz gelegentlicher Polemik eng an das staatlich-heidnische Schul- und Lehrsystem anlehnte[56], waren das die Christen benachteiligende Unterrichtsgesetz (362) Kaiser Julians[57] sowie der Eingriff (529) Kaiser Justinians I. in die Gestaltung des Lernstoffes der Athener Akademie[58]. Doch von dieser Intervention bis zur Eröffnung der frühmittelalterlichen Kloster- und Domschulen im Westen[59] war es

---

[51] Vgl. *E. Beck,* Ephräms Rede gegen eine philos. Rede des Bardaisan, in: OrChr. 60 (1976) 24–68; *N. El-Khoury,* Die Interpretation der Welt bei Ephräm d. Syrer, Mainz 1976 (= Tüb. Theol. Stud. 6).

[52] *G. Klinge,* Die Bedeutung der syr. Theologen als Vermittler der griech. Philosophie an den Islam, in: ZKG 58 (1939) 346–386.

[53] Vgl. dazu aus den letzten Jahren: *K.-O. Weber,* Origenes der Neuplatoniker, München 1962 (= Zet. 27); Humanisme et foi chrétienne, Mél. scientifiques du Centenaire de l'Inst. cath. de Paris, Paris 1976; *R. M. Hübner,* Der Gott der Kirchenväter u. der Gott der Bibel. Zur Frage d. Hellenisierung des Christentums, München 1979 (= Eichstädter Hochschulreden 16).

[54] *A. Naegele,* Chrysostomos und Libanios, in: Χρυσοστομικά, Rom 1908, 81–142; *R. C. Gregg,* Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the two Gregories, Philadelphia 1975 (= Patrist. Monogr. Ser., 3); *G. A. Lucchetta,* Aristotelismo e cristianesimo in Giovanni Filopono, in: StPat 25 (1978) 573–593; *A. Benito y Durán,* Filosofía de S. Basilio Magno en su *Enarratio in Isaiam prophetam,* in: Überlieferungsgeschichtl. Unters., Berlin 1981, 39–60 (= TU 125).

[55] *M. Naldini,* Paideia origeniana nella „Oratio ad adolescentes" di Basilio Magno, in: VetChr 13 (1976) 297–318; *ders.,* Sulla „Oratio ad adolescentes" di Basilio Magno, in: Prometheus 4 (1978) 36–44; *E. Lamberz,* Zum Verständnis von Basileios' Schrift „Ad adolescentes", in: ZKG 90 (1979) 75–95. – Zur zentralen Metapher der Biene in dieser Programmschrift: *L. Koep,* Art. „Biene" in: RAC II, Stuttgart 1954, 274–282, bes. 279f.

[56] Vgl. *L. Alfonsi,* Διδασκαλεῖον cristiano, in: Aeg. 56 (1976) 101–103 (zu Alexandreia); *H.-Th. Johann* (Hg.), Erziehung u. Bildung in der heidn. u. christl. Antike, Darmstadt 1976 (= WdF 377), bes. 503–526 *(R. Scholl,* Das Bildungsproblem in der alten Kirche); *M. Harl,* Eglise et enseignement dans l'Orient grec au cours des premiers siècles, in: Eglise et enseignement. Actes du colloque du Xe anniversaire de l'Institut d'histoire du christianisme de l'Université Libre de Bruxelles (22–23 avril 1976), éd. *J. Préaux,* Brüssel 1977, 17–31.

[57] Dieses Gesetz wird in der neueren Literatur – im Gegensatz zu den Kommentaren der altchristl. Schriftsteller – nicht als Element einer Christenverfolgung, sondern als Ausdruck der Sorge um Einheit und Weiterbestand des Reiches interpretiert: *C. J. Henning,* De eerste schoolstrijd tussen kerk en staat onder Julianus den Afvallige, Nijmegen 1937; *B. Carmon Hardy,* Kaiser Julian und sein Schulgesetz, in: Julian Apostata, hg. v. *R. Klein,* Darmstadt 1978 (= WdF 509), 387–408; *R. Klein,* Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, in: RQ 76 (1981) 73–94.

[58] Justinian veranlaßte keine Schließung der Akademie, sondern setzte nur eine allmähliche Umorientierung auf christl. Inhalte, Übungstexte usw. im Lehrbetrieb durch: *H. Blumenthal,* 529 and its sequels what happened to the Academy, in: ByZ 48 (1978) 369–385; *A. Pertusi,* Giustiniano e la cultura del suo tempo, in: L'imperatore Giustiniano: storia e mito, Mailand 1978, 181–199. – Zur Entwicklung in den folgenden Jahrhunderten: *A. Moffat,* Schooling in the Iconoclast Centuries, in: Iconoclasm, Birmingham 1976, 85–92.

[59] Vgl. zum Überblick: *O. Denk,* Gesch. des gallo-fränkischen Unterrichts u. Bildungswesens. Von den ält. Zeiten bis auf Karl d. Gr., Mainz 1892; *G. Hörle,* Frühmittelalterl. Mönchs- u. Klerikerbildg. in Italien. Geistl. Bildungsideale u. Bildungseinrich-

noch ein weiter Weg; der christliche Osten blieb – abgesehen von einigen Klosterschulen in Syrien[60] – ohnehin bis zur Neuzeit einer allgemeinverbindlichen, am staatlichen Modell orientierten Profanbildung, auch für die „Theologen", verhaftet, und staatliche theologische Fakultäten nach westlichem Vorbild (aber mit unterschiedlichem Lehrplan!) entstanden erst im 19. Jahrhundert. Diese deutlich getrennte Entwicklung war nicht zuletzt das Ergebnis des ab dem 6. Jahrhundert sich stetig verbreiternden Auseinanderklaffens der Sprachgebiete des Lateinischen und des Griechischen[61], was zwangsläufig in zentralen dogmatischen Lehrpunkten zu gegenseitigem Unverständnis und zur Verschärfung des jeweiligen Sprachmonopols führte[62].

3. Die Nachwirkung patristischer Optionen in der mittelbyzantinischen Theologie

Zur theologischen Methode einzelner byzantinischer Autoren liegen keine neuen monographischen Untersuchungen vor; doch zeigt sich an ihrer Einschätzung eines der Hauptprobleme, nämlich der Einbeziehung der Philosophie in die Theologie, daß sie in ihrer Mehrheit um die Erhaltung des von den Vätern mühsam erreichten Gleichgewichts zwischen einer totalen Ablehnung und der Übermacht der Ratio bemüht bleiben[63], auch wenn es dabei z. T. nur um die unsystematische Zurschaustellung der erworbenen ἐγκύκλιος παιδεία geht, während das kirchliche „Lehramt" im Wechselspiel von Kaiser und Synode die Philosophie eher als Urheber von Häresien und Gefährdung der Reichseinheit sieht. Im Mittelpunkt des Interesses stehen dabei die Gestalten

---

tungen vom 6. bis 9. Jahrhundert, Freiburg 1914 (= FThSt 13); *R. W. Southern,* Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert, Stuttgart 1960, bes. 151–194; *G. Ludwig,* Cassiodor. Über den Ursprung d. abendl. Schule, Frankfurt 1967; *P. Riché,* Enseignement et culture intellectuelle en Occident et en Orient au IXe s. Essai d'hist. comparée, in: Actes du 95e congr. nat. des soc. sav., Reims 1970, sect. de philol. et d'hist. jusqu'à 1610, I, Paris 1975, 7–19; *M. Rissel,* Rezeption antiker u. patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus, Bern–Frankfurt 1976 (= Lat. Sprache u. Lit. des Mittelalters 7).

[60] Vgl. *P. Stockmeier,* Aspekte z. Ausbildung d. Klerus in der Spätantike, in: MThZ 27 (1976) 217–232 (Résumé). – Zu einzelnen Gebieten u. Personen: *G. Downey,* The christian school of Palestine, in: Harv. Library Bull. 12 (1958) 297–319; zum (typischen) Studiengang des Theodoros Studites: Vita (nr.6; 13), ed. *V. Latyšev,* in: VV 21 (1914) 260f., 264.

[61] *F. Cumont,* Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident?, in: Mél. P. Frédéricq, Brüssel 1904 (Nachdr.: Genf 1975), 63–66; *H. Mihaescu,* Die Lage der zwei Weltsprachen (Griechisch und Latein) im byz. Reich des 7. Jahrhunderts als Merkmal einer Zeitwende, in: Studien z. 7. Jahrhundert in Byzanz, Berlin 1976, 95–100; *ders.,* La littérature byzantine, source de connaissance du latin vulgaire, in: RESEE 16 (1978) 195–215.

[62] Zur Wechselbeziehung der dogmat. Sprachen in den ersten vier Jahrhunderten: Metr. Methodios, Ἡ σημασία τῶν ὅρων „πρόσωπον", „φύσις", „οὐσία", „ὑπόστασις", „ὑποστατικὴ ἕνωσις", „περιχώρησις", „κένωσις" καὶ „οἰκονομία" μετὰ τῶν ἀντιστοίχων λατινικῶν ἐννοιῶν ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ, in: Ἐκκλ. Φάρος 60 (1978) 5–32. – Später tadeln die Humanisten (Lorenzo Valla) Boethius, daß er (im Bereich der Christologie) das griechische „οὐσία" nicht mit „essentia", sondern mit „substantia" wiedergegeben habe, was der „ὑπόστασις" entspreche: *G. Holms,* The Florentine Enlightenment, N.Y. 1969, 133; S. Camporeale, Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia, Florenz 1972, 275. – Ein Beispiel für das zunehmende (griech.) liturg. Sprachmonopol in Palästina ist das Typikon des Sabasklosters (6. Jh.): ByZ 3 (1894) 169, Z. 12–17.

[63] Vgl. *H.-G. Beck,* Das byz. Jahrtausend, München 1978, 155f. (Wiedergabe einer Rede des Joh. Mauropus [nach 1055] zum Fest der drei Hierarchen).

des Michael Psellos und seines Schülers Johannes Italos[64]. Ihre theologischen Leistungen stellen aus heutiger Sicht eher Denkanstöße denn fertige Synthesen dar, woraus sich auch die (wohl verfehlte) Anklage des Johannes Italos vor Kirche und Kaiser wegen heidnischer und häretischer Anschauungen erklärt. Die Väter genießen bei diesen und anderen Vertretern einer „humanistischen" Theologie Wertschätzung weniger wegen einzelner dogmatischer Lehraussagen, sondern vor allem als Begründer einer spezifisch „christlichen" Philosophie[65] und Rhetorik[66]. Die Tendenz zur „Verchristlichung" der heidnischen Philosophen des Altertums manifestiert sich auch mit den mittelalterlichen Kirchenmalereien der Balkanhalbinsel[67]. Über das Schulsystem gibt es angesichts des Mangels einer einheitlichen staatlichen oder kirchlichen Organisation (auch wenn sich einige Schulen Konstantinopels im 12. Jahrhundert mit pastoral verändertem Lehrplan in kirchlicher Trägerschaft befinden), nur lokale und damit partikuläre Erkenntnisse[68]. Das beharrende, wenig schöpferische Vorgehen in der Schulentwicklung spiegelt sich in dem (erst im 13. Jahrhundert durchbrochenen) Bestreben wider, die griechische Sprache und Kultur in ihrer Reinheit von allem Fremdstämmigen

---

[64] Dazu: *E. Mutsupulos,* Platon et la philosophie byzantine, in: Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπ. 37 (1969/70) 76–84; *D. J. Constantelos,* Intellectual Challenges to the Authority of Tradition in Medieval Greek Church, in: GOTR 15 (1970) 56–84; *J. Whittacker,* Proclus, Procopius, Psellus and the Scholia on Gregory Nazianzen, in: VigChr 29 (1975) 309–313; *R. Browning,* Enlightment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries, in: PaP 69 (1975) 3–23; *J. Gouillard,* La religion des philosophes: Trav. et Mém. 6 (1976) 305–324; *J. Grosdidier de Matons,* Psellos et le monde de l'Irrationel, in: ebd. 325–349; *V. Paraskevopulos,* Some Aspects of the Phenomenon of Heresy in the Byzantine Empire and in the West, during the 11th and 12th Centuries, New York 1976 (Diss./Mschr.) 59–94; *D. G. Dakuras,* Die Rehabilitation der griech. Studien im 11. Jahrhundert und Michael Psellos, in: Theol(A) 49 (1978) 186–198; 392–411; *Ja. N. Ljubarskij,* Michail Psell. Ličnost' i tvorčestvo, Moskau 1978; *L. Clucas,* The Trial of John Italos and the Crisis on intellectual Values in Byzantium in the 11th Century, München 1981 (= Misc.Byz.Monac. 26).

[65] Vgl. *U. Criscuolo,* Un opuscula inedito di Manuele Karanteno o Saranteno, in: Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπ. 42 (1975/76) 213–221, bes. 218–221; *J. J. Rizzo,* The Encomion of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian, Brüssel 1976 (= SHG 58) 19f. (Z. 21–42); 25 (Z. 1–4).

[66] *P. Levy,* Michaelis Pselli de Gregorii Theologi charactere iudicium, accedit eiusdem de Joannis Chrysostomi charactere iudicum ineditum, Leipzig 1912, 60f. (zu Greg. v. Naz.); 92, nr. 1.3 (zu Joh. Chrys., „unserem Demosthenes und Platon"); *R. Dostálová,* Zur Entwicklung der Literaturästhetik in Byzanz von Gregorios von Nazianz bis Eustathios, in: Beitr. z. byz. Gesch. im 9.–11. Jh., Prag 1978, 143–177.

[67] Vgl. dazu die Forschungen *I. Dujčevs:* Nouvelles données sur les peintures des philosophes et des écrivains paiens à Bačkovo, in: RESEE 9 (1971) 391–395; *ders.,* Drevnoezičeski misliteli i pisateli v starata bŭlgarska živopis, Sofia 1978. – Zu den dahinterstehenden Ideen u. Vorstellungen: *D. Pavlović,* Elementi humanizma u srpskoj književnosti XV veka, in: Prilozi knjiž. 29 (1963) 5–16; *D. Dragojlović,* Filosofske ideje antike u našem srednjem veku, in: Savremenik 1968, 10, 264–273; *ders.,* Platonizam u srpskoj srednovekovnoj filosofskoj književnosti, ebd. 1969, 10, 234–239; *ders.,* Filosofsko nasledje antike u staroj srpskoj književnosti, in: Književna istorija III/32 (1976) 549–585. – Die Ikonographie christlicher Autoren mit dem Beinamen „Philosoph" ist noch nicht im Zusammenhang behandelt worden; vgl. vorläufig: *I. Dujčev,* Images méconnues de Cyrille et Méthode?, in: Medioevo biz.-slavo, II, Rom 1968, 169–190 (SeL 113); *M. Lacko,* Early Iconography of Sts. Cyril and Methodius in Slav Eastern Churches, in: Slovak Studies 12 (1972) 193–200.

[68] Vgl. *U. Criscuolo,* Chiesa ed insegnamento a Bizanzio nel XII secolo: sul problema della cosidetta „Accademia patriarcale", in: SicGym NS 28 (1975) 373–390; *A. Gouillou,* L'Ecole dans l'Italie byzantine, in: Culture et société en Italie byzantine (VIe–XIe s.), London 1978 (VI).

abzugrenzen[69], wobei die im Westen bis zum 12. Jahrhundert andauernde Unkenntnis des Griechischen[70] dieser Intention nur entgegenkam.

Ein wirklicher Neuaufbruch kommt erst mit dem Aufkommen des Palamismus und der griechischen Übersetzung scholastischer Meisterwerke zustande[71]; die Blüte war jedoch nur von kurzer Dauer, da der Palamismus die endgültige Absage der Theologie an den Humanismus und ihren Verzicht auf Wissenschaftlichkeit zugunsten einer irrationalen Erfahrungsspiritualität durchzusetzen entschlossen war[72] (wenn er dieses Ziel auch nicht überall erreichte). Die palamitische Methode selbst, sofern sie sich überhaupt auf Theologie statt Spiritualität bezog[73], war ihren Gegnern von Anfang an unterlegen wegen ihres fehlenden philosophischen Unterbaus und ihrer umstrittenen patristischen Grundlage[74]. Die Eroberung von Konstantinopel durch die Türken (29. Mai 1453) setzte dem Streit um Palamismus und lateinische Theologie ein vorzeitiges und natürliches Ende – für fast zwei Jahrhunderte.

4. Beiträge einzelner Autoren aus Patristik und Mittelalter

Alle notwendigerweise pauschalen Theorien und Kompendien müssen unbedingt auch nachträglich im Detail, d. h. hier: an einzelnen Schlüsselfiguren unter den grie-

[69] Typisch dafür sind z. B. die Vorschriften üb. die Liturgiesprache im georgischen Kloster Bačkovo (Plovdiv/Bulgarien) mit internationaler Besetzung: *A. Šanidze*, Gruzinskij monastyr' v Bolgarii i ego tipik, Tiflis 1971, 264 f. (ferner: 314, nr. 24); vgl. dazu: *G. Podskalsky*, Das Verhältnis von Griechen u. Bulgaren, in: BySl 39 (1978), 31, Anm. 11; 38–41. – Allgemein: *S. Runciman*, Byzantine linguists, in: Προσφορὰ εἰς Σ. Κυριακίδην, Athen 1953, 596–602; *M. Gigante*, Il Latino a Bizanzio, in: Scritti sulla civiltà letteraria bizantina, Neapel 1981, 65–103.

[70] Vgl. *J. Irigoin*, La culture grecque dans l'Occident latin du VIIe au XIe s., in: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo, XXII: La cultura antica nell' occidente latino dal VII all' XI secolo, Spoleto 18–24 aprile 1974, Spoleto 1975, 425–456; *C. Mango*, La culture grecque et l'occident au VIIIe s., in: ebd. 845–860; *B. M. Kaczynski*, Greek Learning in the Medieval West: A study of St. Gall, 816–1022, Yale (Connecticut) 1975 (Diss./Mschr.), bes. 6–12, 263–271; *M. Rentschler*, Griech. Kultur u. Byzanz im Urteil westl. Autoren des 10. Jahrhunderts, in: Saec. 29 (1978) 324–355.

[71] *A. Glycofridou-Leontsini*, La traduzione in greco delle opere di Tommaso d'Aquino, in: Nicolaus 3 (1975) 429–432; *H.-G. Beck*, Geschichte der orth. Kirche im byz. Reich, Göttingen 1980, 218–240 (= KIG I, Lief. D 1).

[72] Zu den philosophisch-theologischen Mängeln des palamitischen „Systems": vgl. *R. D. Williams*, The Philosophical Structures of Palamism, in: ECR 9 (1977) 27–44; *I. Trethowan*, Irrationality in Theology and the Palamite Distinction, in: ebd. 19–26. – Zu den Verkürzungen im Bereich der traditionellen Trinitätslehre (Christologie, Pneumatologie): *D. Wendebourg*, Geist oder Energie, München 1980 (= Münchner Monogr. z. hist. u. system. Theol. 4); vgl. dazu die Rez. in ByZ 83 (1983, im Druck) *(G. Podskalsky)*; KO 25 (1982) 193–206 *(F. v. Lilienfeld)*.

[73] Vgl. *P. K. Chrestou*, Περὶ τὰ αἴτια τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδος, in: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 39 (1956) 128–138; *G. I. Mantzarides*, Ὀρθόδοξος πνευματικότης καὶ θεολογία κατὰ Γρηγόριον τὸν Παλαμᾶν, in: ebd. 51 (1968) 54–66; *A. J. van der Aalst*, Het Palamisme. Geschiedenis en Methode, in: Het christelijk Oosten 30 (1978) 175–196, *G. Podskalsky*, Art. „Gregorios Palamas", in: TRE XI (im Druck).

[74] Zur Philosophie: *C. Kocev*, Kŭm vŭprosa za filosofskata sŭštnost na vizantijskija isichazam: in: DuKul 8 (1979) 8, 21–30. – Zur patrist. Grundlage: *A. de Halleux*, Palamisme et tradition, in: Irén. 48 (1975) 479–493; *K. Ware*, The Debate about Palamism, in: ECR 9 (1977) 45–63. – Zum philos. Hintergrund des Gegners Barlaam: vgl. *R. E. Sinkewicz*, A new Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas, in: JThS 31 (1980) 489–500; *ders.*, The Solutions addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context, in: MS 43 (1981) 151–217, bes. 165ff. – Die intellektuelle Unsicherheit der Byzantiner kommt im Brief 40 des Demetrios Kydones (an Neilos Kabasilos) zum Ausdruck: vgl. *F. Tinnefeld*, Demetrios Kydones – Briefe I, 1, Stuttgart 1981, 257–261 (vgl. Verz. d. Werke: ebd. 62–74).

chisch-byzantinischen Theologen, nachgeprüft werden, und so legt sich zum Schluß ein Kontrollgang durch die Jahrhunderte nahe, gerade auch im Hinblick auf bisher wenig beachtete Hinweise.

Viele für die spätere Theologie fruchtbare Grundoptionen hat Origenes in seinem der Vernichtung entgangenen exegetischen Werk vorgeprägt; die allegorische Deutung des Abschneidens der Haupthaare und der Fingernägel als „toten" Tand bei den kriegsgefangenen Frauen (Deut. 21, 10–13) ist für ihn ein Sinnbild für den „bereinigten", allein möglichen Gebrauch heidnischer Weisheit[75]. Dagegen zeigt sich die totale, fast durchgängige Verachtung weltlicher Weisheit monastischer Kreise schon in der Antoniosvita des Athanasios von Alexandreia[76]. Das wenig nachgeahmte, nuancierte Urteil des „Humanisten" unter den Kirchenvätern, Gregorios von Nazianz, basiert auf der entscheidenden Einstufung der ἐγκύκλιος παιδεία als Vorbereitung der „Christuswissenschaft"[77], und unterscheidet im übrigen scharf zwischen inhaltlich und formalistisch unhaltbaren Auswüchsen heidnischer Sophistik[78] und dem für den menschlichen Intellekt natürlichen Streben nach rationaler Gotteserkenntnis[79]. In nachhaltigen Verruf gerieten die Vernunftbeweise auch, nächst den heidnischen Wortkünsteleien, durch die an profaner Philosophie geschulten Häretiker; hier ist neben den Jungarianern[80] vor allem Apollinaris von Laodikeia[81] zu nennen. Der Terminus „Methode" kommt in der patristischen Theologie ohnehin mehr in spiritueller denn in systematischer Verwendung vor[82]. Dennoch hat auch die orthodoxe Theologie, vor allem in den christologischen Debatten nach Chalkedon (451), den Gebrauch von Syllogismen nicht verschmäht[83]. Maximos Homologetes fand schließlich zu einem gewissen Gleichgewicht zwischen den Beweisen aus Schrift und Vätern und der φυσικὴ θεωρία[84]. Allein, insgesamt fehlte dem zunehmend selbstgenügsamen Osten der kulturschöpferische Beitrag des westlichen Mönchtums[85] (Benediktiner), der den von Boethius ausgedrückten Grundsatz der Römer hätte verwirklichen können: Quod ubicumque gentium pulchrum esset atque laudabile, id magis ac magis imitatione honestare[86].

Aus diesem vorgegebenen Rahmen ist auch die mittelbyzantinische Theologie (bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts) nicht ausgebrochen. Wichtige Aufschlüsse über die im Disput mit Lateinern und Armeniern angewandte Methode gibt das Schrifttum des Ni-

[75] Hom. VII in Leviticum 6 (GCS 29/391, Z. 1–11).

[76] Vita S. Antonii 74 (PG 26, 945B); 77 (949B–952A); 78 (952BC). – Vgl. auch: Eirenaios, Adv. Haer. II, 39, 1.

[77] Poemata II, 4, vv. 59–93 (PG 37, 1510–1512); vgl. or. IV, 30 (PG 35, 556C); 72f. (593C–597B); 118 (657C).

[78] Or. IV, 3 (PG 35, 533B); or. XXV, 2 (PG 35, 1200A); 4 (1204B); 6 (1205A); 7 (1208AB); or. XXVII, 7 (PG 36, 20B–21A).

[79] Or. XXVIII, 4 (PG 36, 29C); 6 (32C); 7 (33BC).

[80] Vgl. Hieronymus, Dialogus contra Luciferianos 11 (PL 23, 174C); 14 (176B).

[81] Vgl. *H. Lietzmann*, Apollinaris v. Laodicea, Tübingen 1904, 233–237 (Ed. der Syllogismen). – Auch der aus dem griech. Süditalien stammende Pelagianer Julian v. Eclanum verteidigt den Gebrauch aristotel. Kategorien in der Dogmatik u. stellt die Ratio über Schrift u. Tradition: *A. Bruckner*, Julian v. Eclanum, Leipzig 1897, 90–101 (= TU XV, 3a).

[82] Vgl. Evagrios Pontikos, Capita pract. 50 (PG 40, 1233AB). Umgekehrt setzt er „Theologie" = „Gebet": De orat. 60 (PG 79, 1180D).

[83] Johannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt, ed. *M. Richard/M. Aubineau*, Turnhout–Leuven 1977, 131–133 (= CChr. SG 1).

[84] Acta II, 14 (PG 90, 152C); Quaest. ad Thal. 5 (ebd. 280B); Ep. 6 (PG 91, 425A); Disputatio cum Pyrrho (ebd. 344A).

[85] Typisch für Byzanz ist die Anweisung an die Mönche (im studistischen Schisma), sich aus Theologie und Kirchenpolitik herauszuhalten (PG 99, 1853D). – Ganz ähnlich lautet ein Jahrhundert später der Rat des Niketas Paphlagon an einen Abt Arsenios: Enthaltung von theol. Spekulation (über Prädestination): Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora, II, ed. *L. G. Westerink*, Leipzig 1972, 175–177.

[86] In categorias Aristotelis, lib. II, praef. (PL 64, 201B).

ketas von Byzanz, eines Zeitgenossen des Photios[87]; neben dem rationalen Argument macht sich Niketas auch Gedanken zur Väterhermeneutik[88]. Den Mönchen galten die asketischen Schriften des Basileios allein schon als die „Gesetzestafeln des Mose"[89]. Eine besondere Intensität gewinnt die Methodendiskussion im 12. Jahrhundert, das durch die Religionsgespräche mit den Lateinern und den vorchalcedonischen Ostkirchen, aber auch durch die innerbyzantinische Kontroverse zwischen „Dialektikern" und „Antidialektikern" gekennzeichnet ist. So polemisiert Niketas Seides heftig gegen die Syllogistik des auch von der Synode wegen Inhalt und Form seiner Lehre verurteilten Eustratios von Nikaia[90]. Theodoros Prodromos dagegen weist die Anklage wegen Gebrauchs der profanen Wissenschaften ab mit der Begründung, daß man dann auch in einem Atemzuge die drei Kappadokier, Johannes Chrysostomos und Maximos Homologetes der Häresie bezichtigen könne[91]. Eine feinsinnige, vermutlich beispiellose spirituell-allegorische Rechtfertigung der φυσική φιλοσοφία bzw. der ἔξωθεν (θύραθεν) φιλοσοφία für die theologische Erkenntnis gibt der süditalienische Prediger und Exeget Philagathos von Cerami[92]; auch seine Auslegung der dreisprachigen Kreuzesinschrift Jesu, die von den Griechen sonst immer zur Verteidigung ihres Sprachmonopols gegen die restlichen Orthodoxen (Slaven usw.) angeführt wurde[93], auf die drei Stufen der Theologie[94] war erst kurz zuvor aufgekommen. Eine Schlüsselfigur im Gespräch mit Lateinern und heterodoxen Orientalen ist der byzantinische Philosoph Theorianos[95], der unter Kaiser Manuel I. Komnenos mehrere Disputationen mit Armeniern und Jakobiten ausgetragen hat. Besonders die beiden Dialexeis mit dem Katholikos der Armenier stecken voller Hinweise auf den Einsatz der (aristotelischen) Philosophie und des Väterbeweises[96]. Sowohl im interkonfessionellen Gespräch wie auch in seinen Auffassungen zur theologia naturalis auf Ausgleich bedacht war auch Theophylaktos von Achrida[97], dem auf lateinischer Seite die versöhnliche Haltung des Anselm von Havelberg bei den Verhandlungen am Bosporos entsprach[98].

---

[87] Refut. epist. regis Armeniae 1 (PG 105, 589A); 21 (657D); 22 (661D); vgl. auch: 6 (604B–608A); 15f. (632D–644A).

[88] Ebd. 12 (624B–625A).

[89] Joh. Mauropus, Hymn. in S. Basilium 3 (PG 96, 1372BC). Vgl. ders., Hymn. in beatum Georgium 4 (ebd. 1396B).

[90] *Th. N. Zeses,* Νικήτα Σεΐδου Λόγος κατὰ Εὐστρατίου Νικαίας, Thessalonike 1976, 40–42 (nr. 9–11). – Zu dessen Debatten mit den lat. Dominikanern: Vgl. *A. Dondaine,* Contra Graecos. Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient, in: AFP 21 (1951) 372–375.

[91] Theodoros Prodromos, Histor. Gedichte, ed. *W. Hörandner,* Wien 1974, 477f., vv. 115–119 (Ged. 59) (= WBS 11). Vgl. ebd. 480 (vv. 183–203).

[92] Hom. 17 (PG 132, 372C); hom. 33 (664B–668A); hom. 34 (673B).

[93] Vgl. *K. Kuev,* Černorizec Chrabŭr, Sofia 1967, 72–84.

[94] Hom. 27 (PG 132, 585B); vgl. vorher: Theophyl. v. Achr., Enarr. in Evang. Joannis (PG 124, 276AB).

[95] Zu seiner Biographie: *R.-J. Loenertz,* Byzantina et Franco-Graeca, Rom 1970, 46f. (= SeL 118); ferner: Anonymus, La lettera del Filosofo bizantino Teoriano sui punti controversi fra Greci e Latini, in: Bess. 8 (1911) 273–280.

[96] Disput. 1 (PG 133, 125CD; 128B–136B; 156D; 165B); Disput. 2 (ebd. 288BC; 289AC; 292AD; 296A). – Vgl. dazu: *P. Tekeyan,* Controverses christologiques en Arméno-Cicilie dans la seconde moitié du XIIe s. (1165–1198), Rom 1939, 21–33 (= OrChrA 124); *B. L. Zekiyan,* Un dialogue oecuménique au XIIe s.: Les pourparlers entre le Catholicos St. Nerses Snorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des églises arménienne et byzantine, in: Actes du XVe congr. intern. d'ét. byz., Athènes sept. 1976, IV. Histoire, Communications, Athen 1980, 420–441.

[97] Expos. in Epist. ad Rom. (PG 124, 353BC).

[98] Zur Methodenfrage: Dialogi, lib. II, 1 (PL 188, 1164D–1165D); II, 15 (1187A); II, 21 (1196AB). Ihm entsprach auf byz. Seite die Behutsamkeit des Patr. Joh. Bekkos: vgl. RSBN 14–16 (1977–79), 214f., 223, 227 (V. Peri).

5. Die theologische Methodik in der orthodoxen Theologie der Gegenwart

Alle bisher erwähnten Beiträge und Forschungen aus der Geschichte des Methodenproblems erhalten ihren vollen Sinn erst durch die Hinordnung auf die Fragestellung der Gegenwart. Ein guter Gradmesser für den Entwicklungsstand der orthodoxen Theologie in diesem Bereich sind die Kongresse der orthodoxen theologischen Fakultäten, die bisher allerdings erst zweimal, und zwar – bedingt durch den Zweiten Weltkrieg – im Abstand von 40 Jahren stattgefunden haben (Athen 1936 bzw. 1976). Stand der erste Kongreß noch ganz im Zeichen der Abgrenzung vom Westen und des Rückzugs auf das scheinbare Spezifikum der griechischen Patristik[99], so ließ der zweite schon deutlich zwei verschiedene, ja gegenläufige Strömungen im Sinne von Aufbruch oder Bewahrung erkennen[100]. Dennoch scheinen vorläufig die vom Palamismus inspirierten Kräfte der Abgrenzung und Bewahrung die Oberhand zu behalten[101], was den Dialog mit den Westkirchen, sowohl der katholischen wie der protestantischen, anglikanischen und altkatholischen, nur erschweren kann. Es bleibt zu hoffen, daß durch die innere Dynamik des Dialogs selbst wieder die ganze Fülle der Tradition mit ihrer spannungsgeladenen Zweipoligkeit in den Blick kommt und den Streit um scheinbar spezifische Sonderüberlieferungen überflüssig macht.

[99] Vgl. *D. Balanos,* Die neuere orth. Theologie in ihrem Verhältnis zur patrist. Theologie u. zu den neueren theologischen Auffassungen u. Methoden, in: Procès-Verbaux du Premier Cong. de théol. orthodoxe à Athènes (29. nov.–6. déc. 1936), Athen 1939, 232–237).

[100] Procès-Verbaux du deuxième Congr. de théol. orthodoxe à Athènes (19–29 août 1976), Athen 1978. Für die Notwendigkeit des Aufbruchs spricht besonders *N. Nissiotis* (vgl. 60 f., 64 f.), für die Beharrung im Sinne einer weltabgewandten hesychastischen Spiritualität: *J. S. Romanides* (413–441). Die letztere Meinung erfuhr allerdings heftigen Widerspruch durch *D. J. Constantelos* (444–453).

[101] Vgl. z. B. *C. Cavarnos,* The Nature and Proper Uses of Reason according to the greek orthodox Tradition, in: GOTR 1 (1954) 30–37; *G. Podskalsky,* Östliche Tradition gegen Dialog mit dem Westen?, in: GuL 49 (1976) 457–460.

ThPh 58 (1983) 88–99

Soziallehre der Kirche im Ideologieverdacht *

von Oswald von Nell-Breuning S. J.

Mehr oder weniger alle Einwände gegen die Soziallehre der Kirche und gegen das, was von Wissenschaftlern als „katholische Soziallehre" vorgetragen wird, lassen sich auf den einen Vorwurf zurückführen, diese Lehre sei *ideologisch.* Genau dies ist denn auch die von *Werner Kroh* in seiner bei J. B. Metz erstellten Dissertation erhobene Anklage. Der Titel des Buches „Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch" läßt seinen Gegenstand nicht erraten; erst der Untertitel „zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie" führt darauf hin, aber auch er trifft nicht genau zu. Zur „Verständigung" würde das Bemühen um gegenseitiges Verständnis gehören, bei dem sich herauszustellen pflegt, daß man schon von Anfang an einander näher war, als man annahm; manche Meinungsverschiedenheiten und Streitpunkte erweisen sich als Mißverständnis oder bloßer Wortstreit und entfallen damit; in der Regel hat jeder Gelegenheit, von dem anderen etwas *zu*zulernen und vielleicht auch in einigen Stücken seine Meinung zu berichtigen, also *um*zulernen; am Schluß stellt man mit dankbarer Freude fest, daß man, wenn auch nicht in allen Stücken zu voller Übereinstimmung, so doch um ein gutes Stück einander näher gekommen ist, einander besser versteht als zuvor. Was *hier* unternommen wird, ist etwas ganz anderes, nämlich die Soziallehre und die an ihr sich ausrichtende katholische Soziallehre am Maßstab der „politischen Theologie" von J. B. Metz zu *messen*; dabei kann kein anderes Ergebnis herauskommen, als sie in allen wesentlichen Stücken als unzulänglich, rückständig, ja grundsätzlich verfehlt darzustellen. Den in der Theologie vor sich gegangenen Wandel von der Neoscholastik zur heutigen pluralistischen und speziell zur „politischen" Theologie habe (die Soziallehre der Kirche und im Anschluß an sie) die katholische Soziallehre nicht erkannt und infolgedessen den Anschluß daran verpaßt, ja noch mehr, mit ihrer Denkweise hänge sie noch immer *hinter der Aufklärung* zurück. Als *Ziel* wird ihr gar unterstellt, die angeblich heile Welt, wie sie vor der Aufklärung und der französischen Revolution bestanden habe, wiederherzustellen. Allerdings, so wird eingeräumt, seit Johannes XXIII. sei da ein gewisser Wandel eingetreten; ganz ohne Wirkung sei der Fortschritt der Theologie also doch nicht geblieben.

Eine besondere Eigentümlichkeit des von K. eingeschlagenen Weges besteht darin, diese dem Ziel und der Absicht nach vernichtende Widerlegung der katholischen Soziallehre an mir bzw. meinem Schrifttum als Schulbeispiel durchzuexerzieren, in der Form durchaus höflich und respektvoll, in der Sache, wie es sich gebührt, hart und unerbittlich. Diese mir erwiesene Ehre nötigt mich, zur Verteidigung der gewissermaßen in mir persönlich angegriffenen Soziallehre der Kirche in die Schranken zu treten, wobei ich mich bemühe, die gleiche Fairneß zu üben. Was K. jedoch sich unter Soziallehre der Kirche vorstellt (er spricht nur von katholischer Soziallehre, meint aber mindestens zugleich auch die Soziallehre der Kirche), und was er folgerecht auch als *meine* Vorstellung davon unterstellt, ist leider so grundverschieden von dem, wie ich die Soziallehre der Kirche verstehe und was ich von diesem meinem Verständnis ausgehend

* *W. Kroh,* Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. München: Kösel-Verlag 1982. 245 S.

als katholische Soziallehre entwickle und vertrete, daß es mir schwer fällt, mich in *sein* Verständnis hineinzudenken und herauszubringen, wie *er* die zahlreichen Textstellen deutet, die er aus den kirchenlehramtlichen Dokumenten und aus meinen Schriften zum Teil billigend, mehrheitlich ablehnend anführt.

Einen ersten Schlüssel zum Verständnis dessen, was K. der Soziallehre der Kirche als vermeintlich typisch zuschreibt und folgerecht als auch von mir vertreten unterstellt, glaube ich zu finden in der Aussage von J. B. Metz gegen Ende des von ihm beigesteuerten Vorworts, der „recht verstandene Naturrechtsgedanke" diene „*nicht* (Hervorhebung von mir) der Legitimierung eines ungehemmten Anspruchsdenkens der Kirche gegenüber der Welt" (14). Worin dieses der Kirche nachgesagte „ungehemmte Anspruchsdenken" bestehe, verdeutlicht K. in Teil 1 seines Buches dahin, mit ihrer Soziallehre, wie sie selbst sie verstehe, ziele die Kirche darauf ab, ihre *vor* der Aufklärung innegehabte Machtstellung wiederherzustellen, der Welt eine gesellschaftliche Ordnung als „Totallösung" aufzudrängen, in der die Kirche oder das Papsttum die vor der französischen Revolution innegehabte Machtstellung wieder einnehme. Träfe das zu, dann wäre die Soziallehre der Kirche wirklich als *Ideologie* entlarvt.

Dazu kommt aber noch ein anderes. Indem die Soziallehre der Kirche der Hierarchie die Befugnis vorbehalte, lehrende und gebietende Weisungen zu erteilen („Theorie"), und die Gläubigen darauf beschränke, diese Weisungen auszuführen („Praxis"), offenbare sie ihren eigentlichen und ursprünglichen *Grund*fehler; sie verkenne das Theorie-Praxis-Problem und schalte sich damit aus der geistigen Auseinandersetzung der Welt von heute aus.

Angesichts solch völliger Verständnislosigkeit für die Soziallehre der Kirche könnte man versucht sein, das Buch als unbeachtlich beiseite zu legen, aber das wäre verfehlt; es verdient, unbedingt ernst genommen zu werden, dies umsomehr als man von niemand mehr lernt als vom Gegner. *Seine* Mißverständnisse zeigen uns, wo wir Gelegenheit gegeben haben, uns mißzuverstehen, und geben uns Anlaß, nach Mitteln und Wegen zu suchen, um sie auszuräumen. Die Einwände des Gegners zeigen uns Schwachstellen unserer Position auf und schärfen unseren Blick für Fehlerquellen; die Diskussion mit ihm kann uns auf von uns noch gar nicht erkannte Probleme aufmerksam machen und uns helfen, über den von uns erreichten Erkenntnisstand hinaus vorzudringen. Gleichviel aber, ob im vorliegenden Fall Aussicht besteht, doch noch zu einem Ergebnis zu kommen, das den Namen „Verständigung" verdient, auf keinen Fall kann ich zulassen, daß dem Verfasser das von ihm gezeichnete *Bild* der Soziallehre der Kirche als zutreffend abgenommen wird, und noch viel weniger, daß das, was er als mit der „politischen" Theologie von J. B. Metz unvereinbar verwirft, damit als rückständig und irrig widerlegt und abgetan sei.

Grundsätzlich wäre genau der entgegengesetzte Weg der richtige, nicht die Soziallehre der Kirche an der Metz'schen „politischen" Theologie zu messen, sondern diese an der Soziallehre der Kirche, und soweit Aussagen eines noch so angesehenen Theologen sich als unvereinbar mit Aussagen oder Weisungen der Soziallehre der Kirche erweisen, den Fehler nicht beim Lehramt der Kirche, sondern bei dem Theologen zu suchen. Hier aber geht es darum nicht, sondern um die schlichte Klarstellung, *was* das Lehramt der Kirche – wenn anders ich es recht verstehe – als *seine* Lehre verkündet. Auch in eine Untersuchung, ob oder inwieweit das Handeln der Kirche, gleichviel ob der Hierarchie oder des Kirchenvolkes („Praxis"), der Lehre („Theorie") entspricht oder hinter ihr zurückbleibt, vielleicht gar ihr widerspricht, trete ich hier nicht ein; in anderem Zusammenhang habe ich mich dazu deutlich genug geäußert.

Aufklärung

Daß die Aufklärung und die geistige Auseinandersetzung mit ihr trotz des bedeutenden Fortschritts, den das 2. Vatikanische Konzil gebracht hat, sowohl vom Lehr- und Hirtenamt der Kirche als auch von der theologischen Wissenschaft noch nicht voll ver-

kraftet ist, dürfte zutreffen, kann aber am allerwenigsten der Soziallehre der Kirche zur Last gelegt werden; im geraden Gegenteil, sie ist es, die am schwersten an dieser Last *trägt*.

Treffend beschreibt K., wie das in der französischen Revolution siegreiche Bürgertum sich mit der Religion und der Kirche „arrangiert" hat; beide wurden auf ein Nebengleis, um nicht zu sagen ein Abstellgleis, abgeschoben. Es kann sehr wohl sein, daß die Kirche gegenüber der Aufgabe, vor die sie durch den Aufstieg und die Selbstbefreiung des Bürgertums gestellt war, ebenso versagt hat wie im 19. Jahrhundert gegenüber der damals neu aufkommenden gesellschaftlichen Großgruppe der Arbeiterschaft. Nichts steht im Wege, ehrlich anzuerkennen, daß sowohl die kirchlichen Oberen als auch die Vertreter der kirchlichen Wissenschaft die durch die Aufklärung und den durch sie ausgelösten politischen und sozialen Umsturz aufgeworfenen Probleme nicht erkannt und noch viel weniger Lösungen dafür vorgelegt haben, daß sie in Vorstellungen verhaftet blieben, die überholt waren, die schlechterdings nicht mehr zutrafen.

Der *Arbeiterschaft* gegenüber hat die Kirche, als sie spät genug die Situation begriff, den Weg eingeschlagen, sie zu *bevormunden*. Das mag dem damaligen Bildungsstand der Arbeiter sogar entsprochen haben. Die Arbeiter mußten entweder durch sozialistische Intellektuelle oder durch die katholischen (roten oder Hetz-) Kapläne, die sich ihrer annahmen, erst auf die Bildungshöhe gehoben werden, die sie zu wirksamer Selbsthilfe fähig machte. Viel zu spät erst hat die Kirche den Arbeitern zugestanden, ihre Angelegenheiten in die eigene Hand zu nehmen. Das war der große Fehler – nicht der „Theorie", sondern der „Praxis"; jedem Bildner und Erzieher fällt es schwer, sein Streben darauf zu richten, sich überflüssig zu machen.

Dem *Bürgertum* gegenüber, das mit der französischen Revolution die beiden bis dahin herrschenden Stände des hohen Klerus und des hohen Adels abgeschafft und sich zum allein den Staat tragenden und beherrschenden Stand aufgeworfen hatte, eine solche Haltung einzunehmen, konnte die Kirche gar nicht versuchen. Im Bürgertum stand ihr ein Machtfaktor, ja im Grunde genommen der einzig übrig gebliebene Machtfaktor gegenüber, und der verlangte ganz entschieden und nachdrücklich, als solcher ernst genommen zu werden.

Sowohl im geistigen Leben als auch im gesellschaftlichen Raum hatte die Kirche ihre Machtstellung eingebüßt; darüber konnte sie sich gar keiner Täuschung hingeben. Nichtsdestoweniger saßen die alten Vorstellungen, wenn man es so ausdrücken darf, „in den Hinterköpfen" der kirchlichen Hirten und Oberhirten noch lange Zeit fest und wirken zum Teil heute noch nach. Diese unbestrittene Tatsache interpretiert K. dahin, Leos XIII. Soziallehre sei *inhaltlich* von der Absicht bestimmt, die überholten Zustände und Einrichtungen *wiederherzustellen*. Sich berufend auf die Autorität von *Jedin* beschreibt er, was Leo XIII. sich *kirchenpolitisch* zum Ziel gesetzt habe. Ich habe mir die Mühe gemacht, Jedins Ausführungen im „Handbuch der Kirchengeschichte", Bd. VI. 1 (1971) und VI. 2 (1973) nachzulesen. Wenn ich Jedin richtig verstehe, dann überstrapaziert K. ihn bei weitem. Gewiß trifft es zu, daß Leo XIII. mehr erstrebt hat, als er zu erreichen vermochte. Aber *eines* hat er bestimmt erreicht, nämlich dem Papsttum eine *moralische* Autorität zu erringen, wie es sie in der ganzen Kirchengeschichte und gerade in der Zeit seiner höchsten politischen Macht (oder Machtansprüche) niemals gehabt hat. Daß die Päpste heute in aller Welt – auch in der nicht-christlichen und antichristlichen, in der a-theistischen und anti-theistischen Welt – diese beispiellose moralische Autorität genießen, hat seinen Grund zwar nicht allein, aber auch nicht zuletzt in der von Leo XIII. und seinen Nachfolgern verkündeten, nicht rückschrittlichen, sondern fortschrittlichen Staats- und Soziallehre; die „Welt" beurteilt sie *nicht* als „ideologisch".

Man wird es beklagen dürfen – und *insoweit* beruft K. sich mit Recht auf Jedin –, daß Leo XIII. seine Staatslehre und seine konkrete Kirchenpolitik insbesondere gegenüber dem italienischen Einheitsstaat und der französischen Republik, in einer Weise miteinander verquickt hat, die es unnötig schwer macht, seine Lehre vom Staat und

vom grundsätzlichen Verhältnis von Kirche und Staat sauber herauszuschälen. Gerade für uns, die wir so übersteigertes Gewicht auf Methodenreinheit legen, ist das bedauerlich. Ganz *un*zweideutig aber vollzieht Leo in seinen Staatsenzykliken den Bruch mit den zeitgeschichtlich bedingten Machtansprüchen, die Gegenstand jahrhundertelangen Ringens zwischen Papsttum und Kaisertum gewesen waren. Nur der Durchbruch zur vorbehaltlosen Anerkennung des weltanschaulich pluralistischen Staates fehlt bei Leo XIII. noch; den hat erst das 2. Vatikanische Konzil zustandegebracht. Leo denkt noch in den Kategorien des (katholischen) Glaubensstaates und argumentiert von diesem Boden aus. Im Glaubensstaat (im islamischen Glauben und im kommunistischen Weltanschauungsstaat gilt das heute noch) sind alle Staatsangehörigen zugleich Gläubige der „Kirche" bzw. Weltanschauung, sind als Gläubige dem Papst (bzw. dem Chefideologen der Partei), als Staatsangehörige dem „Kaiser" zu Gehorsam verpflichtet. Was *dann* gilt, *wenn* diese Voraussetzung entfällt oder von Anfang an nicht zutrifft, darüber läßt Leo XIII. in seinen Enzykliken sich nicht aus; darüber muß man Aufschluß suchen in seiner höchst flexiblen kirchen*politischen* Praxis. Von Wiederherstellung von Vergangenem findet sich keine Spur, weder in seiner Lehre noch in seiner Praxis. Sein und aller Päpste *End*ziel, daß alle Menschen den einen wahren Glauben annehmen, ist keine Wiederherstellung von Vergangenem, sondern ein *Vorgriff* auf das bisher noch niemals erreichte Ziel, das Jesus Christus seiner Kirche vorgegeben hat.

Über Leos Verurteilung der „Volkssouveränität" hat es bekanntlich einen langen Streit unter politisch engagierten Theologen gegeben. Heute ist wohl unbestritten, daß seine Verurteilung nur diejenige Lehre von der Volkssouveränität trifft, die diese an die Stelle der Souveränität Gottes setzt; nicht betroffen ist unser heutiges, bereits von den großen spätscholastischen Autoren erarbeitetes Verständnis der Volkssouveränität, die Pius XI. gerade in diesem Zusammenhang rühmt als ‚doctores, quorum laus est in Ecclesia'.

Was Leos Lehre über den Ursprung der Staatsautorität angeht, ob sie im Sinne der Delegations- oder der Designationstheorie auszulegen sei, wissen wir heute, daß beide Auslegungen die Wahrheit verfehlen; die Frage war falsch gestellt; darum blieb sie ohne Antwort.

In der Staatslehre hat die Kirche nichts zurückzunehmen und wird daher auch nichts zurücknehmen. Leos Sympathie für die monarchische Staatsform hat ihn nicht gehindert, dem Staatsvolk ausdrücklich die freie Wahl seiner Staatsform zuzuerkennen unter der einzigen selbstverständlichen Einschränkung, daß sie den Erfordernissen der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls Genüge tue. Diese Lehraussage seines Vorgängers hat Pius XI. in Quadragesimo Anno auf die gesamte gesellschaftliche Ordnung erstreckt. Der Wechsel der *Sympathie* von der Monarchie zu republikanisch-demokratischen Staatsformen ist ein Ergebnis der Erfahrungen der beiden Weltkriege; er läßt die Lehre völlig unberührt. Seinen deutlichsten Ausdruck fand dieser Wandel in der Weihnachtsansprache Pius' XII. 1943. Nach K. hätten seine „zahllosen Ansprachen zu sozialen Fragen keine Weiterentwicklung gebracht" (57). Dafür dürfte K. bei Kennern dieser Ansprachen wenig Zustimmung finden; für die uns heute so bedrängende Beschäftigungsfrage (Arbeitslosigkeit) könnten unsere Politiker sogar noch einige nützliche Belehrungen bei ihm holen.

Sollte die Kirchenpolitik der Päpste den Erfolg ihrer Soziallehre beeinträchtigt haben – ob das der Fall ist, können, wenn überhaupt, nur die Historiker beurteilen –, dann wäre nicht die Soziallehre der Ideologie zu bezichtigen, sondern diese Art von Kirchenpolitik zu beklagen. Wie dem aber auch sei, die Situation *vor* dem mit so viel Jubel begrüßten, mit Mater et Magistra einsetzenden Wandel sieht erheblich anders aus, als K. sie sieht. Seine ständige Vermengung von vermeintlicher oder auch zutreffend beurteilter Kirchenpolitik mit der von den Päpsten kraft lehramtlicher Autorität verkündeten Lehre ist es, die zu deren *inhaltlichen* Fehldeutung und damit zur Unterschiebung eines kirchenpolitischen *Zieles* und zur Verfälschung der kirchlichen Lehre

zu einer Ideologie geführt hat. Gewiß sind auch die Päpste nicht unbedingt immun gegen die uns Menschen allen eigene Anfälligkeit für Wunschdenken und „falsches Bewußtsein"; den Ideologieverdacht aber sollte man immer an erster Stelle gegen sich selbst oder gegen die eigene Schulmeinung richten.

Neo-Scholastik

An zweiter Stelle legt K. die Schuld an dem seiner Meinung nach verfehlten Ansatz, mit dem die katholische Soziallehre mit Rerum Novarum 1891 ins Dasein getreten sei, der *Neoscholastik* zur Last. Um offen und ehrlich zu verfahren, muß ich darum hier das Bekenntnis meiner Benommenheit ablegen; durch die ganze theologische Ausbildung, die ich noch vor dem 1. Weltkrieg 1910/11 und nach ihm 1920/22 beide Male in Innsbruck erhalten habe, bin ich durchaus neoscholastisch geprägt; auch mein viertes theologisches Studienjahr 1926/27 in Münster hat daran nichts geändert, da ich in diesem Jahr meine Dissertation über die Moral der Börse geschrieben habe, auf Grund deren ich 1928 den theologischen (!) Doktorhut erhielt; das einzig theologische an meiner Arbeit waren die Zitate aus den Werken scholastischer Autoren, allerdings nicht des 19., sondern des 16./17. Jahrhunderts, von denen *Schumpeter* meinte, sie könnten auf Grund ihrer Kenntnis des Wirtschaftslebens ohne weiteres auch heute noch an wirtschaftswissenschaftlichen Fachgesprächen teilnehmen. Zu der Theologie, die ich in meinen jungen Jahren gelernt habe, bekenne ich mich auch heute noch; die Qualifikation, an theologischen Fachgesprächen teilzunehmen und sachkundig mitzureden, schreibe ich mir nicht zu. Einen großen Vorzug der (Neo-)Scholastik sehe ich darin, daß sie zum Denken in klaren Begriffen und zum Gebrauch einer genauen Begriffssprache erzieht. Wollten alle sich darum bemühen, dann würde m. E. ein Großteil unserer Meinungsstreitigkeiten sich erübrigen; *ohne* dieses „schulmeisterliche" Bemühen reden wir immer wieder aneinander vorbei, bekämpfen einander, wo wir in Wirklichkeit gleicher Meinung sind, und vermeinen einig zu sein, wo wir in Wirklichkeit mit den gleichen Worten oder Wörtern völlig Verschiedenes, ja Gegensätzliches meinen. Einen besonderen Vorzug (neo-)scholastischer Schulung sehe ich überdies darin, daß sie eine gute Ausrüstung gibt für die Diskussion mit Marxisten und deren ausgesprochen „scholastischer" Diskussionstechnik.

Dem neoscholastischen Berater Leos XIII., *Liberatore,* wird zur Last gelegt, daß Leo XIII. in Rerum Novarum Fragen, die unter Katholiken strittig waren, nicht entschieden habe, vielmehr mit einer Formel, die den Entscheid offen ließ, darüber hinweggeglitten sei. Soweit das zutrifft, muß es sich wohl um Fragen handeln, die noch nicht entscheidungsreif ausdiskutiert waren. Über solche Fragen werden dem Papst keine Erleuchtungen des Hl. Geistes zuteil; ebenso ist es nicht seines Amtes, ungeklärte Fragen zur abschließenden wissenschaftlichen Klärung zu führen, sondern an das *Ergebnis* der fachwissenschaftlichen Diskussion den letzten prüfenden Maßstab anzulegen, ob es mit dem, was von Gott geoffenbart und der Kirche zu verkünden aufgetragen ist, im *Einklang* steht; dem Ergebnis lehramtlich *vor*greifen kann und will der Papst nicht; demzufolge kann er mit seinen normativen Aussagen nur bis zu der Abstraktionsstufe hinabsteigen, bis zu der bereits sichere Erkenntnis erzielt ist; mit jedem Schritt näher an die konkrete Wirklichkeit heran begäbe er sich in die Gefahr, mit päpstlicher Autorität den Gläubigen einen Irrtum aufzudrängen. Wenn der neoscholastische Berater Leos XIII. den von ihm beratenen Papst davor bewahrt hat, dann gebührt ihm dafür Dank; auch jeder andere gewissenhafte Berater hätte den Papst in gleicher Weise schützen müssen.

Lehre vom Eigentum

Als besonderes Verschulden neben dem umfassenden Vorwurf, die Kirche habe der Aufklärung gegenüber versagt und strebe noch heute hinter die Aufklärung zurück und

sie sei die Antwort auf brennende, unter den Katholiken strittige Fragen schuldig geblieben, wird Liberatore und schon seinem großen neoscholastischen Vorgänger *Taparelli* zur Last gelegt, den Papst *irregeführt* und ihn veranlaßt zu haben, fälschlich und im Widerspruch zu *Thomas v. Aquin* das Eigentum als *naturrechtliche* Institution zu bezeichnen; dadurch sei es zu der Vor- und Überbetonung des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre gekommen.

In der Terminologie besteht unverkennbar eine Differenz zwischen Thomas und Leo XIII.; in der Sache vermag ich keinen Unterschied zu entdecken. Das, was nach Thomas als ‚ius gentium' immer und überall wiederkehrt, kann doch nur etwas sein, das derart in der Menschennatur grundgelegt, auf sie hingeordnet, durch sie erfordert ist, daß es sich immer und überall als Bedürfnis erweist und Geltung verschafft. Das geschieht in einer Vielfalt von *Rechtsfiguren*, von denen *eine* mit Vorzug die Bezeichnung „Eigentum" führt. Alle diese Rechtsfiguren sind ‚ius gentium' Abwandlungen oder Anwendungen eines und desselben naturrechtlichen „Wesensgehaltes", den Leo XIII. und seit ihm die katholische Soziallehre meint, wenn sie das Eigentumsrecht verteidigt, das wir im Sinne haben, wenn wir *sozialphilosophisch* vom Eigentum, von seiner Individual- und Sozialfunktion reden. Alle diese Rechtsfiguren erfüllen die gleiche, für den einzelnen und für die menschliche Gesellschaft unentbehrliche Funktion (vgl. meine Ausführungen in „Gerechtigkeit und Freiheit", 193–196). Nur so kann man vernünftigerweise Leo XIII. auslegen, und so verstanden ist seine Aussage unumstößlich richtig; kein späterer Papst hat sich veranlaßt gesehen, einen Deut daran zu ändern; im Gegenteil, auch *nach* dem Tode Pius' XII. wird der naturrechtliche Charakter des Eigentumsrechts immer wieder betont.

Ob die „Sozialisten", mit denen Leo XIII. es zu tun hatte, das Eigentum schlechthin oder *nur* das private Produktionsmitteleigentum oder auch dieses *nur*, insoweit es durch Indienstnahme fremder „entlohnter" Arbeitskräfte genutzt wurde, abschaffen wollten, darüber kann der Papst unvollständig, ja sogar unzutreffend informiert gewesen sein; das ist kein Gegenstand der Lehre, das ist reine Tatfrage. Zutreffend und vollständig informiert würde er sich wohl darauf beschränkt haben, das Angegriffene und *nur* dieses mit ganzer Kraft zu verteidigen. *Ausdrückliches* Ziel des Angriffs seitens des „wissenschaftlichen Sozialismus" war *nur* das mit entlohnten Arbeitskräften genutzte private Eigentum an Produktionsmitteln. Der Umstand, daß Leo an dem „Stück Boden" exemplifiziert, das der Arbeiter von seinem Arbeitslohn erwerben will, um es durch seine eigene und seiner Familienangehörigen Arbeit wirtschaftlich zu nutzen (unsere „Nebenerwerbssiedlung"!), kann den Eindruck erwecken, er habe eine breitere Front zu verteidigen unternommen, als seitens des „wissenschaftlichen Sozialismus" *dogmatisch* angegriffen war. Tatsächlich aber wird auch von freiheitlich-demokratischen Sozialisten bis zum heutigen Tag diese viel breitere Front angegriffen; das Streben nach *produktivem* Eigentum gleichviel welcher Art wird dem Arbeiter durch Verspottung als „Sozialromantik" verleidet und durch eine Vielzahl von Mitteln und Machenschaften erschwert.

Wirklich schlimm ist, daß die individualistisch-liberalistische *Sinnverfälschung* der Eigentumslehre von Rerum Novarum durch die deutsche Übersetzung jahrzehntelang nicht in Ordnung gebracht und infolgedessen Quadrogesimo Anno unter dem Zwang stand, mit allem Nachdruck deren wahren Sinn klarzustellen. Das hat zur Folge gehabt, daß im deutschen Sprachbereich nicht nur Rerum Novarum, sondern auch Quadragesimo Anno dahin mißverstanden wurden und bis heute in weiten Kreisen immer noch dahin mißverstanden werden, das Eigentumsrecht und dessen Verteidigung seien bis zu der angeblich durch Mater et Magistra eingeleiteten Umkehr das Hauptthema der Soziallehre der Kirche. Daß die *Sozial*funktion des Eigentums in Mater et Magistra nicht stärker, sondern schwächer als in Quadrogesimo Anno betont, seiner Individualfunktion nicht gleichgestellt, sondern nur beiläufig erwähnt wird, scheint weitgehend nicht beachtet worden zu sein. Daß Pius XII. besonderes Gewicht darauf gelegt hat, das Eigentumsrecht der Bestimmung der Erdengüter *für alle* ganz im Sinne von Tho-

mas v. Aquin, S.Th. II.II., q.66 *unterzuordnen,* ist ebenso unbeachtet geblieben. Unter diesen Umständen wirkt das alte Mißverständnis sich noch heute in der weitverbreiteten Vorstellung aus, mit Mater et Magistra beginne eine Verlagerung des Schwerpunktes der Soziallehre der Kirche vom Eigentum zur Arbeit. So liest denn auch K. Rerum Novarum (und im Gefolge denn wohl auch Quadrogesimo Anno) im Sinne der falschen ursprünglichen deutschen Übersetzung, wie er im liberalen bürgerlichen Bewußtsein des deutschen Sprachraums bis heute unausrottbar fortlebt. Die Schuld liegt nicht bei Leo XIII., nicht bei seinem neoscholastischen Berater, sondern beim deutschen Übersetzer und bei den deutschen Kommentatoren und Multiplikatoren, die damals alle der lateinischen Sprache mächtig waren, sich aber nicht der Mühe unterzogen, in den lateinischen Text Einblick zu nehmen, nicht zuletzt bei denen, die aus verfehlter Ehrfurcht von einer vom Verlag als vom hl. Stuhl „autorisiert" bezeichneten Übersetzung sich nicht getraut haben, die notwendige Berichtigung herbeizuführen. Offenbar hat der Übersetzer von Rerum Novarum die allgemein herrschende und ihm als die selbstverständliche und allein möglich erscheinende individualistische Vorstellung vom Eigentum in die Enzyklika hineingelesen und wurde deren vermeintliche Bestätigung durch die Enzyklika in bürgerlichen Kreisen mit Zufriedenheit und Wohlgefallen aufgenommen und sitzt bis heute fest – nicht nur in den Redaktionen unserer Wirtschaftspresse, die jedesmal aufschrecken und es als etwas Neues, ja Ungeheuerliches vermelden, wenn eine kirchliche Verlautbarung sich anders über das Eigentum äußert, sondern auch bei all denen, die glauben, einen grundlegenden Wandel der Soziallehre der Kirche nach Pius XII. von einer Vorbetonung des Eigentums zur Vorbetonung der Arbeit feststellen zu können und ihn mit begeisterter Zustimmung begrüßen.

Soziallehre der Kirche oder katholische Soziallehre

Wie schon im Untertitel seines Buches, so spricht K. ständig von der katholischen Soziallehre, meist ist jedoch die Soziallehre der Kirche gemeint; nur, wenn er auf die Frage, ob katholische Soziallehre eine theologische Disziplin sei, oder auf die Arbeitsteilung zwischen theologischen Disziplinen zu sprechen kommt, kann nur die unter der Bezeichnung „katholische Soziallehre" betriebene wissenschaftliche Forschung und Lehre gemeint sein. Kann man die als wissenschaftliche Disziplin verstandene katholische Soziallehre wirklich als *theologisch* bezeichnen und wenn ja in welchem Sinne?

Nach K. würden ihre Repräsentanten „immer wieder betonen, daß es sich bei ihrer Disziplin um eine theologische handelt" (38). Wie weit diese Behauptung zutrifft, bleibe dahingestellt; daß *ich* das jemals „betont" hätte, ist mir nicht erinnerlich; dagegen habe ich mehrfach den Wunsch geäußert und angeregt auf katholischer Seite größere Anstrengungen zu machen, die Hl. Schrift auszuschöpfen, um biblische Argumente für Lehrstücke beizubringen, die wir bisher nur naturrechtlich begründen.

Um der Klarheit willen wäre hier nach den *Quellen* und nach dem Sachgehalt der Soziallehre der Kirche einerseits und der wissenschaftlichen Disziplin der katholischen Soziallehre andererseits zu unterscheiden.

Die dem kirchlichen Lehramt eigene Autorität entspringt der Stiftung Jesu Christi und ist als solche Gegenstand des Offenbarungsglaubens, ist „theologisch fundiert". Als historisches Faktum ist die Autorität des Hl. Stuhles aber zugleich auch eine Erfahrungstatsache von beachtlichem Gewicht. Gegenstand verpflichtender Lehre ist alles das und kann nur das sein, was durch die „theologisch fundierte" Lehrgewalt gedeckt ist. In den lehramtlichen Dokumenten findet sich aber auch vieles, wofür der Papst nur das Gewicht seines bald größeren, bald geringeren Ansehens einsetzen kann, das er als „moralische Autorität" in der Welt genießt. Die *ethischen Normen* verkündet das Lehramt, auch insoweit es sie nicht dem depositum fidei entnehmen kann, kraft seiner theologisch fundierten Autorität, weil der Kirche aufgetragen ist, das *ganze* natürliche Sittengesetz zu verkünden und auf seine Befolgung hinzuwirken. Konkrete Vorschläge dagegen kann der Papst, soweit überhaupt, nur kraft der auch dem Nicht-Christen und

dem Ungläubigen erkennbaren *faktischen* Autorität vorlegen, weil ethische Normen nur den Raum bezeichnen, innerhalb dessen Lösungen gesucht und gefunden werden können, und ihn auf diese Weise *umgrenzen*, nicht aber ausfüllen. Für konkrete Lösungen sind ethische Normen immer nur norma negativa, ausgenommen den extremen Fall, daß die Norm alle überhaupt erdenklichen Lösungen außer einer einzigen ausschließt, so daß nur diese eine als zulässig übrig bleibt.

Kirche – Instrument der Sozialkritik?

Dadurch, daß die „Anwendung" der lehramtlich verkündeten Normen sich in dieser negativen Funktion erschöpft, wird die Kirche keineswegs zu einem „Instrument der Sozialkritik". Sozial*kritik* kann nur das Ergebnis einer Sozial*analyse* sein; Sozialanalyse aber ist nach Johannes Paul II. *nicht* Aufgabe der Kirche (Laborem exercens Ziff. 1, Abs. 4). Diesbezüglich geht die Kirche bei den einschlägigen Wissenschaften, insbesondere den in Octogesimo Adveniens Ziff. 38–40 behandelten Humanwissenschaften in die Schule. Das kirchliche Lehramt ist und weiß sich darauf angewiesen, die von diesen Wissenschaften ermittelten Ergebnisse zu übernehmen, allenfalls durch Überprüfung sich ihrer Richtigkeit zu vergewissern und diese *unterstellend* sie in Wenn-dann-Sätzen unter sittlich-rechtlicher Rücksicht zu beurteilen. Das besagt nicht, daß die Ausformulierung in Gestalt von Wenn-dann-Sätzen erfolgen müsse; dem Sinngehalt nach *sind* es Wenn-dann-Sätze. Ändert sich die Situation, d. i. entfällt das „Wenn", dann entfällt eben damit auch das „Dann"; die unverändert als Maßstab angewandte Norm führt zu einer anderen konkreten Anwendung. Soviel zur Zuständigkeit des Lehramtes und der von ihm verkündeten Soziallehre.

Subjekt der Soziallehre

Sehr zu wünschen ist, daß die Sozial*analyse* nicht allein von Ungläubigen (Karl Marx und seine Nachfahren) erstellt wird, daß vielmehr auch gläubige Menschen, Glieder des Kirchen*volks*, sich maßgeblich, ja führend daran beteiligen. Nach der sauberen Unterscheidung von Gaudium et Spes (Ziff. 76, Abs. 1) ist das dann aber keine Wirksamkeit der Kirche *als* (verfaßte) Kirche, sondern Wirksamkeit der Gläubigen, die als solche nicht „der" Kirche als Subjekt zugerechnet werden kann (Unterschied von Kirche und Katholizismus", die K. in eins zu setzen scheint).

Verstehe ich K. recht, dann will er sowohl den Glauben als auch die Wirksamkeit der Gläubigen, hier ihre im sozialen Bereich liegende Wirksamkeit, *ein und demselben* als ‚populus Dei' bezeichneten *Subjekt* zurechnen. Dies kann aber doch nicht der Sinn der vom Konzil mit Vorliebe gebrauchten Bezeichnung für die Kirche sein, denn dann hätte das Konzil nicht das Verständnis der Kirche von sich selbst um einen bisher weniger beachteten Zug *bereichert*, sondern das bisherige Selbstverständnis der Kirche durch ein grundlegend anderes *ersetzt*. Ein solches Verständnis der Kirche wäre in meinen Augen ein neuartiger Typ von *Integralismus*, diesmal nicht dezisionistisch-klerikalistischer Integralismus (von oben), sondern laizistischer Integralismus (von unten).

Adressaten der Soziallehre

Ganz eng mit der Frage nach dem Subjekt hängt die Frage nach den Adressaten der Soziallehre zusammen.

Selbstverständlich hat die Kirche die frohe Botschaft *allen* Menschen zu verkünden, aber in verschiedener Weise ihren eigenen Gläubigen und denen, die diesen Glauben oder gar den Gottesglauben überhaupt nicht teilen. Ihren Gläubigen gegenüber kann die Kirche sich auf ihre „theologisch", d. i. auf den sich offenbarenden Gott begründete Autorität berufen; allen anderen gegenüber kann sie das nicht. Dennoch kann sie auch ihnen Einsichten nahebringen, für die sie ihren eigenen Gläubigen gegenüber sich

auf ihre „theologisch" begründete Autorität beruft; ein fruchtbares Gespräch mit den anderen läßt sich jedoch nur führen, insoweit ein gemeinsamer Boden vorhanden ist, den zu betreten und von dem aus zu argumentieren *alle* Gesprächsteilnehmer bereit sind.

In Populorum progressio wendet Paul VI. sich bald an Gläubige, bald an alle *ohne* Unterschied ob gläubig, ungläubig oder am Glauben uninteressiert. Das ‚développement intégral', die vollmenschliche Entfaltung, zu der er einlädt, schließt wesentlich den christlichen Glauben und das Leben nach diesem Glauben ein. Dazu kann der Papst auch die Ungläubigen *einladen;* um dieser Einladung folgen zu können, müßten diese jedoch zuerst den Glauben annehmen und sich taufen lassen. *Vom Boden* dieses Verständnisses des développement intégral aus *argumentieren* kann der Papst nur gegenüber *Gläubigen;* allen anderen gegenüber kann er es nicht. Etwas ganz anderes ist es, wenn er mit Nachdruck einschärft, im Gleichschritt mit der ökonomischen Entwicklung müsse auch die soziale Entwicklung fortschreiten. Das läßt sich mit Vernunftgründen einsichtig machen; insoweit besteht daher ein gemeinsamer Boden, eine gemeinsame Diskussionsbasis auch mit dem Kreml; für die *Gesamt*thematik von Populorum progressio besteht *kein* solcher gemeinsamer Boden. Adressaten, die nicht auf dem Boden des Glaubens stehen oder auch nur von diesem Boden aus nicht angesprochen sein wollen, kann der Papst mit Aussicht auf Erfolg nur ansprechen von dem Boden aus, auf dem *sie* gesprächsbereit sind. Je deutlicher der Papst herausstellt, von welchem Boden aus er spricht, umso leichter finden die verschiedenen Angesprochenen heraus, wer jeweils gemeint ist und worauf er angesprochen wird und brauchen sich nicht zu verdrießen über päpstliche Äußerungen, die sie gar nicht betreffen. Wenn ich einen „Bruch" in Populorum progressio beklage, so ist damit gemeint, daß diese beiden Gesprächsebenen oder in einem anderen Bilde die beiden Bühnen, von denen aus der Papst spricht, mehrfach wechseln, *ohne* daß hinreichend verdeutlicht wird, wer jeweils angesprochen ist. K. scheint mir diese beiden Bühnen unzulässigerweise so eng aneinander zu rücken, daß man, ohne einen Schritt oder gar Sprung zu tun, von der einen zur anderen hinübergleiten kann.

„Sendung" der Kirche

Hinter der Frage nach dem theologischen oder profanwissenschaftlichen Charakter der Soziallehre und im Zusammenhang damit nach ihren Adressaten und zuletzt ihrem Subjekt verbirgt sich die für ihr rechtes Verständnis *entscheidende* Frage, *wozu* die Kirche „gesendet" ist. K. behandelt sie an Hand der lehramtlichen Texte in 1.3 und systematisch in Teil 3.

Hier ist es nicht die (lehramtliche) Soziallehre, sondern die (wissenschaftliche) „katholische Soziallehre", die an der „politischen" Theologie gemessen wird; die Soziallehre der Kirche seit Mater et Magistra wird hier vielmehr im Sinne der „politischen" Theologie interpretiert, und der katholischen Soziallehre wird vorgeworfen, sie habe den in der Theologie, namentlich des 2. Vatikanischen Konzils, vor sich gegangenen Wandel des Selbstverständnisses der Kirche nicht wahrgenommen und den Anschluß daran verpaßt. Insoweit richtet K.s Argumentation sich gegen die angebliche (von ihm behauptete) *Rückständigkeit* der katholischen Soziallehre. Im Gegensatz dazu erscheint mir seine Argumentation als eine *Umdeutung* der Soziallehre der Kirche, ja des vom 2. Vatikanischen Konzils geprägten Selbstverständnisses der Kirche im Sinne der „politischen" Theologie; insofern bleibt es dabei, *diese* Theologie ist der Maßstab; an ihm wird die Soziallehre der Kirche „gemessen", *ihm* wird sie *angepaßt.*

Daß das 2. Vatikanische Konzil sich ein neues Verständnis der Kirche und ihrer Sendung erarbeitet hat (s. oben!), ist unbestritten und wird außer von einigen wenigen Reaktionären allseits freudig begrüßt. Strittig ist, ob die Kirche ihr von Leo XIII. insbesondere in Immortale Dei zum Ausdruck gebrachtes Selbstverständnis durch ein anderes *ersetzt* oder nur *bereichert* hat.

Das ist eine ausgesprochen dogmatisch-theologische Frage, die als solche jenseits meiner wissenschaftlichen Kompetenz liegt. In meiner Eigenschaft als katholischer Sozialwissenschaftler *muß* ich mir aber eine Meinung darüber bilden, denn sie ist, wie schon gesagt, für das Verständnis der Soziallehre der Kirche und damit für das Verständnis einer sie weiter ausbauenden, den Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter erhebenden Soziallehre von entscheidender Bedeutung. So vertrete ich die Meinung über „Sendung" der Kirche, die ich aus den lehramtlichen Dokumenten herauslese und die mir zugleich auch als die einzig mögliche erscheint. Ob allerdings die Meinungsverschiedenheit zwischen K. und mir so groß ist und so tief geht, wie sie im sprachlichen Ausdruck erscheint, oder es sich doch wenigstens zum Teil nur um Mißverständnisse und Aneinandervorbeireden handelt, möchte ich offen lassen. Vielleicht würde manches sich ausräumen lassen, wenn wir über ein Vokabular verfügten, mittelst dessen jeder von uns beiden dem anderen seine Meinung unmißverständlich darlegen könnte. K. selbst weist darauf hin, daß auch die lehramtlichen Dokumente einer konsequent festgehaltenen Terminologie ermangeln.

Um dem gegenseitigen Verständnis näher zu kommen, versuche ich zunächst einmal zusammenzustellen, worüber meines Erachtens unter gläubigen katholischen Christen keine Meinungsverschiedenheit besteht und auch keine bestehen kann:

1. Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt, um das durch die *Sünde* gestörte Verhältnis des Menschen *zu ihm* wiederherzustellen und der erlösten Menschheit wieder Zugang *zu ihm* als ihrem Endziel zu erschließen. Genau das ist auch die Sendung der Kirche („wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch"). Nichts geringeres kann die Menschwerdung des Sohnes Gottes rechtfertigen oder steht in einem angemessenen Verhältnis zu ihr als die Wiederherstellung der durch die Sünde verletzten Ehre Gottes und des ursprünglichen göttlichen Heilsplanes, d. i. die endgültige Vollendung des Menschen in Gott *und* des Reiches Gottes, wenn Christus „die Herrschaft Gott dem Vater übergibt. . ., damit Gott herrscht über alles und in allem". Der Sohn Gottes ist *nicht* in die Welt gekommen, um die „Folgen der Erbsünde" aufzuheben; dafür in die Welt zu kommen wäre seiner schlechterdings nicht würdig.

2. Zum Reich Gottes in dieser Welt gehört, daß Gottes hl. Wille geschieht; dieser hl. Wille Gottes gebietet Wohlwollen und Wohlverhalten gegenüber den Mitmenschen und Widerstand gegen das Böse.

2a. Zum Wohlwollen und Wohlverhalten gegenüber den Mitmenschen gehört, uns ihrer Leiden und Bedürfnisse anzunehmen; es besteht in Zuwendung zu den Armen und Bedrückten, insbesondere zu denen, die Unrecht erleiden, um sie davon zu befreien.

2b. Zum Widerstand gegen das Böse gehört insbesondere der Kampf gegen das Unrecht, nicht allein gegen das Unrecht-*Tun*, sondern – was leider viel zu spät erkannt wurde – ebensosehr oder noch mehr gegen das *institutionalisierte* Unrecht.

Beide Teile von 2 stehen in einem *untergeordneten* Verhältnis zu 1; über die Deutung dieses Verhältnisses gehen die Meinungen auseinander.

Ich für meinen Teil versuche, diese Unterordnung so zu deuten: ‚finis' (letztes und endgültiges Ziel) der Kirche ist das in 1 genannte; es *erschöpft* sich darin. 2 ist nicht *Neben*ziel neben 1 als Hauptziel, ist aber ebensowenig nur nicht-bezweckter oder gar nur widerwillig in Kauf genommener Neben*erfolg*, sondern schlüssige Folge und zugleich notwendige Bedingung von 1. Das bringe ich auf die Kurzformel: 1 ist ein ut *finale*, 2 ist ein ut *consecutivum*. Aktives und institutionalisiertes Unrecht sind malum *morale*, also Sünde; darum zählt der Kampf dagegen zu 1; erlittenes Unrecht ist bloßes malum *physicum* (‚disutility'); „Befreiung" davon ist daher zwar eine Folge der Sendung Christi und der Kirche, zählt aber nicht zu deren substanziellem Inhalt.

Nach meinem selbstverständlich für niemand verbindlichen Verständnis ging es Paul VI. in seinen Ansprachen zu Beginn und zum Schluß der römischen Bischofssynoden 1971 und 1974 und in Evangelii nuntiandi darum, die dieserhalb entstandene Unklarheit und Unsicherheit auszuräumen. Daß das Zwar/Aber in Evangelii nuntiandi weni-

ger präzis ist als die kurz gefaßten Äußerungen zu Beginn und zum Beschluß der beiden Bischofssynoden erklärt sich vielleicht daraus, daß Paul VI. den fortbestehenden Meinungsverschiedenheiten unter den Bischöfen Rechnung tragen wollte und darum vermied, bestimmte Meinungen unzweideutig zu verwerfen. Wir sollten also, meine ich, weiter um Klärung ringen. Ein gewichtiger Beitrag dazu wäre eine eindeutige Begriffssprache, die erst einmal ermöglichen würde, mit Sicherheit zu erkennen, was der Gesprächspartner mit seinen Worten meint. Eine solche Begriffssprache mußte die alte Christenheit sich zuerst erarbeiten, um die christologischen und trinitarischen Dogmen formulieren zu können; die gleiche Mühe bleibt auch uns nicht erspart.

Oberstes Prinzip (‚omnino caput') der Soziallehre der Kirche (MM 219)

Im *italienischen* Entwurf für Mater et Magistra lautete der vielumstrittene Satz und findet sich ebenso in der italienischen Ausgabe der Vatikanischen Druckerei: ‚I singoli essere umani *sono e devono essere* il fondamento, il fine e i soggetti. . .'. Der Latinist hat daraus gemacht ‚singulos homines *necessarie* fundamentum, causam et findem esse. . .'. ‚Necessarie' sagt zwar nicht ausdrücklich, gibt aber immerhin zu verstehen, daß es, weil es nicht anders sein *kann,* wirklich so *ist;* insofern ist diese lateinische Wiedergabe wenigstens *halb*richtig. In der deutschen Übersetzung heißt es, „der Mensch *muß*. . . sein". Dieses „muß" legt das Mißverständnis nahe und ist denn auch allgemein dahin mißverstanden worden, es handele sich um nichts anderes als ein *Gebot,* nämlich die gesellschaftlichen Einrichtungen so zu gestalten, *daß* der Mensch in ihnen als „Träger, Schöpfer und Ziel" behandelt und geachtet wird; die als Schlußfolgerung aus den vorhergehenden Ausführungen gezogene *Wesensaussage* ist damit entfallen. Die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (Ziff. 25, Abs. 1) bringt die Sache in Ordnung, indem sie ‚est et esse debet' schreibt, führt jedoch als Bezugsstelle nicht Mater et Magistra 219 an, sondern verweist auf S. Thomas, I. Eth. lect. 1, eine vielsagende Finesse des Kurialstils.

Dieses „oberste Prinzip" (‚omnino caput') der Soziallehre der Kirche bezeichnet den Platz, den der Mensch „notwendig", d. i. sowohl unmittelbar kraft metaphysischer Notwendigkeit als auch kraft ethischen Müssens (‚debet') in jeder denkmöglichen gesellschaftlichen Ordnung einnimmt und wie er demgemäß behandelt und geachtet werden soll. Das ergibt sich nicht, wie K. annimmt, aus dem „Begriff", sondern aus der *physisch-realen* Natur des Menschen so, wie Gott ihn erschaffen hat, und damit aus dem, was ihn realiter zu einem *Menschen* macht. Dieses Prinzip spricht, wie es bei einem Sozialprinzip gar nicht anders sein kann, den Menschen in seiner *socialitas* an. Daß die Kirche es nicht allein oder einseitig mit dem Menschen in seiner individualitas zu tun hat, sondern mit dem *ganzen* Menschen und daher im gleichen Maß auch mit seiner socialitas und allem, was damit zusammenhängt, daß alles, was da einschlägt, im Pflichtenheft der Kirche steht, zu den Aufgaben der Kirche zählt, das alles ist für die katholische Soziallehre, das ist für jeden ihrer Repräsentanten bare Selbstverständlichkeit. Dafür braucht nicht erst die „politische Theologie" sich ins Zeug zu legen; für so unwissend und töricht darf man uns wirklich nicht halten. Erfreulicherweise bezeugt denn auch K. schon allein indem er, um uns zu widerlegen und eines Besseren zu belehren, so viel Mühe aufwendet, daß er uns gar nicht für so unwissend und töricht hält.

Streitig ist einzig und allein die innere Struktur oder das Gefüge oder das Verhältnis, in dem auf der einen Seite das, was bis Mater et Magistra als „*die*" Sendung, als das alleinige Ziel der Kirche gelehrt wurde, und erstmals in Mater et Magistra als deren *Haupt*ziel bezeichnet erscheint, und auf der anderen Seite das, was bis dahin zwar immer *bejaht,* aber ihm nicht als *Neben*ziel beigeordnet wurde, *zu einander stehen.* Daß beide eine unlösliche Einheit bilden, darüber bestand und besteht keine Meinungsverschiedenheit. In scholastischer Terminologie ließe die Frage sich so stellen: Ist alles, worin die Sendung der Kirche zum Tragen kommt oder was die Kirche in Pflicht

nimmt, pars *constitutiva* oder nur pars *integralis* ihrer „Sendung"? (In einem lehramtlichen Dokument findet sich einmal die Bezeichnung ‚pars constitutiva', und mir selbst ist einmal in schwacher Stunde die Wendung „wesentlicher Bestandteil" entschlüpft; das ist K.s Aufmerksamkeit nicht entgangen, und so nagelt er mich darauf fest.)

Ich beanspruche nicht, in dieser Frage das letzte Wort zu sprechen, behaupte aber mit aller Entschiedenheit, daß es sich nicht um eine Begriffsklauberei handelt, sondern um eine Frage von größtem grundsätzlichen und seelsorglichen Gewicht. Offenbar hängt alles ab vom rechten Verständnis von Natur und Übernatur oder in anderer Sprache von Natur und Gnade und *deren* Verhältnis zueinander. Das ist unstreitig ein Thema der dogmatischen Theologie. Gelänge es ihr, in dieser Frage zu einem voll befriedigenden Ergebnis zu kommen und es uns Sozialwissenschaftlern in unzweideutiger Sprache zu übermitteln, dann wäre uns ein unschätzbarer Dienst erwiesen. Die Soziallehre der Kirche und ihr wissenschaftlicher Ausbau als katholische Soziallehre sind angewiesen auf die von der dogmatischen Theologie gelieferte oder erst noch zu liefernde Grundlage; *dafür* ist K.s Buch der schlagende Beweis.

Buchbesprechungen

1. Antike. Mittelalter

Apuleius, Platon und seine Lehre. Hrsg. und kommentiert von *Paolo Siniscalco,* eingel. u. übers. von *Karl Albert* (Texte zur Philosophie 4). Sankt Augustin: Richarz 1981. 106 S.

Apuleius von Madaura (ca. 125–180 n. Chr.) ist vor allem bekannt durch seinen Roman „Der goldene Esel". Die Geschichte der Philosophie nennt ihn unter den Vertretern des Mittelplatonismus, einer eklektischen Schulphilosophie, in der Platons Lehre von der Mitte des 1. J.s v. Chr. bis zu Plotin (+ 270 n. Chr.), dem Begründer des Neuplatonismus, tradiert wurde. Seine Schrift De Platone et eius dogmate weist viele Übereinstimmungen mit dem Didaskalikos des Albinos auf, die vielleicht auf eine gemeinsame Schülerschaft bei dem Mittelplatoniker Gaios zurückgehen. Das erste Buch bringt nach einer Biographie Platons einen Abriß der Naturphilosophie, der vor allem Platons Timaios und den Didaskalikos benutzt; die Ethik und Staatsphilosophie des zweiten Buches verbindet platonische mit stoischen Elementen. Ph. Merlan sieht in der Ontologie des ersten Buches Plotins Hypostasenlehre vorbereitet. – Das Verdienst des vorliegenden Bandes besteht darin, daß er die erste deutsche Übersetzung der Schrift bringt. Wissenschaftlichen Anspruch erhebt er nicht; er will vielmehr als Grundlage philosophischer und philologischer Seminare dienen (4). Die neueste und beste wissenschaftliche Edition der philosophischen Werke des Apuleius ist die von J. Beaujeau (Paris: Les Belles Lettres 1973, mit französischer Übersetzung). P. Siniscalco bereitet eine lateinisch-italienische Ausgabe vor. Er hat für den vorliegenden Band Text, Kommentar und Bibliographie zur Verfügung gestellt. Der Band verzichtet auf einen textkritischen Apparat; die Anmerkungen zum lateinischen Text verzeichnen lediglich die Abweichungen gegenüber Beaujeau. – Die Einführung behandelt Leben, Schriften und Stil des Apuleius und gibt eine Übersicht über den Inhalt von De Platone (7–15). Die nicht umfangreichen Anmerkungen zur Übersetzung bringen neben kurzen Erklärungen vor allem Parallelen bei antiken Autoren. Die ausgewählte Bibliographie (105f.) beschränkt sich auf Arbeiten zu den philosophischen Schriften des Apuleius; hier wären gezielte Hinweise auf Literatur, die in den größeren philosophiegeschichtlichen Zusammenhang von De Platone einführt, für den Studenten sicher hilfreich gewesen. – Am Ende der Einleitung bezichtigt A. die Schulphilosophie des Hellenismus und die gegenwärtige Epoche der „Verdrängung des eigentlich Philosophischen". Er erhofft sich von der Beschäftigung mit dem Niedergang des philosophischen Denkens im Hellenismus eine „Wiederbesinnung auf die Eigenart der philosophischen Erkenntnis und damit auf die fundamentale Bedeutung des Nachdenkens über das Sein" (15). So interessant das Studium des Mittelplatonismus für den Philosophiehistoriker auch sein mag: Ob gerade Apuleius das geeignete Heilmittel gegen die philosophischen Krankheiten unserer Zeit ist, daran darf wohl mit Recht gezweifelt werden. F. Ricken S. J.

Der Mittelplatonismus. Hrsg. *Clemens Zintzen* (Wege der Forschung 70). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. XXV/544 S.

Die vorliegende Aufsatzsammlung ist gedacht als Ergänzung des ebenfalls von Z. herausgegebenen Bandes „Die Philosophie des Neuplatonismus" (Wege der Forschung 436, 1977; vgl. ThPh 54 [1979] 126f.). Sie umfaßt die Entwicklung des Platonismus von der Mitte des 1. J.s v. Chr. bis zum Beginn des 3. J.s n. Chr.. Die letzten behandelten Philosophen sind Numenios und Ammonios Sakkas, der Vorläufer und Lehrer Plotins, mit dem der Neuplatonismus beginnt. Der Band ist nicht als Einführung gedacht; er wendet sich vor allem an den, der mit dem antiken Platonismus bereits vertraut ist. Die Gesichtspunkte der Auswahl entsprechen denen des Bandes über den Neuplatonismus. Wie dort sind (mit Ausnahme von zwei Aufsätzen K. Praechters) keine Arbeiten aufgenommen, die in den gesammelten Schriften der Forscher zugänglich sind. Für die Bibliographie ist verwiesen auf H. Dörrie, Platonica Minora, München 1976, 524–548 (vgl. ThPh 55 [1980] 114–116). Die kurzen bibliographischen Hinweise des vorliegenden Bandes (519–524) beschränken sich auf eine Orientierungshilfe und die nach 1975 erschienene Literatur. Wichtig ist der Hinweis auf die Bibliografia Medioplatonica von C. Mazzarelli (1980). Für den, der einen Überblick über das unwegsame Gebiet des Mittelplatonismus sucht, dürfte vor allem die Darstellung von Ph. Merlan in A. H.

Armstrong, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967, Kap. 4 (520) zu empfehlen sein. Hilfreich ist die kurze Liste klassischer Arbeiten zum Mittelplatonismus (E. R. Dodds, H. Dörrie, H. J. Krämer, Ph. Merlan, W. Theiler, C. de Vogel, R. E. Witt) (520f.). Besondere Erwähnung verdient die übersichtliche Zusammenstellung der Textausgaben der Mittelplatoniker (521–524).

Die Einleitung bringt nach einer kurzen Charakterisierung des Mittelplatonismus (IX–XI) einen Überblick über die wichtigsten überlieferten Texte und Testimonien einzelner Mittelplatoniker (XI–XIII); ausführlicher behandelt sind Eudoros, Gaios, Albinos, Apuleius, der anonyme Theaitet-Kommentar, Attikos und Kalvisios Tauros. Daß Plutarch in dieser Liste und im ganzen Band fehlt, ist kein Versehen: „er ist eine so vielfältig schillernde Persönlichkeit, daß er einen eigenen Band verdient" (XV). Einem kurzen Hinweis auf die Forschungsgeschichte, der die Namen K. Praechter, W. Theiler, Ph. Merlan, C. de Vogel, H. Dörrie und H. J. Krämer nennt (XIV), folgt ein Überblick über die Aufsätze der Sammlung (XIV–XXII) und ein Nachruf auf E. R. Dodds (+ 8. 4. 1979) (XXIIf.). – Im Zentrum der Auswahl stehen Arbeiten über Gaios (*K. Praechter* 1916), Albinos, Apuleius und den anonymen Theaitetkommentar (*K. Praechter* Rezension [1909] zur Ausgabe von Diels und Schubart). Die meisten Aufsätze befassen sich mit Albinos, dessen Schriften das bedeutendste Zeugnis der mittelplatonischen Philosophie darstellen. Behandelt sind: die Quellenfrage (*H. Cherniss* 1938; *J. M. Rist* 1964); die via negationis (*H. A. Wolfson* 1952; *J. M. Whittaker* 1969); die Herkunft der Lehre, daß die Ideen Gedanken Gottes sind (*R. M. Jones* 1926; *A. N. M. Rich* 1954); die Frage, ob Plotins Hypostasenlehre bei Albinos vorgebildet ist (*J. H. Loenen* 1956/57). *C. Moreschini*, Die Stellung des Apuleius und der Gaios-Schule innerhalb des Mittelplatonismus (1964) untersucht, ob Praechters Unterscheidung zwischen orthodoxen und eklektischen Mittelplatonikern berechtigt ist. *R. Mortley* (1972) diskutiert Ansätze einer negativen Theologie bei Apuleius, und *G. Barra* (1972) befaßt sich mit der eklektischen Antwort des Apuleius auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen.

Die Darstellung der eigentlichen Mittelplatoniker wird abgerundet durch die Einbeziehung der „Ränder" (XIV). Drei Aufsätze gelten dem alexandrinischen Platonismus im 1. Jh. v. Chr.: *J. M. Dillon* (1976/77) über Eudoros, *R. Boyancé* (1963) und *W. Theiler* (1971) über Philon. Plotins Hypostasenlehre ist vorbereitet durch Numenios. Während *H.-C. Puech* (1934) vor allem den Einfluß des Orients auf diesen Denker betont und auf Beziehungen zur Gnosis hinweist, hebt *E. R. Dodds* (1960) seine Leistung als platonischer Ontologe hervor, der Thesen zur Immanenz-Transzendenz-Problematik formuliert habe, die für den Neuplatonismus grundlegend werden. Die umfangreiche Diskussion über das Verhältnis des frühen Christentums zum Platonismus (vgl. die Bibliographie bei Dörrie 538–542) ist durch vier gut ausgewählte Beiträge repräsentiert. *J. C. M. van Winden* (1970) untersucht das Verhältnis von Vernunft und Offenbarungsglauben im mittleren Platonismus und bei Justin und Origenes. Während sich im Christentum eine Strömung vom Glauben hin zur Vernunft abzeichne, zeige sich bei Numenios und vor allem im Neuplatonismus eine Tendenz von der Vernunft zum Glauben. *J. H. Waszink* (1965) vertritt die These, daß in der Begegnung von Christentum und Platonismus, auf deren vielfältige Formen er eingeht, die Unterschiede in den fundamentalen Überzeugungen zahlreicher und bedeutender seien als die Gemeinsamkeiten. *C. Andresen* (1952/53) und *N. Hyldahl* (1966) befassen sich mit der spezielleren, aber vieldiskutierten Frage nach dem Platonismus Justins.

Die Benutzung der Sammlung wird erleichtert durch ein Stellenregister der antiken Autoren (525–538), ein griechisches Wortregister (538f.) und ein Register der antiken Personennamen und der Sachen (539–544). – Der Band ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für jeden, der sich mit dem antiken Platonismus und der Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte beschäftigt. F. Ricken S. J.

Szlezák, Thomas Alexander, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins.* Basel: Schwabe 1979. 235 S.

In seiner frühen Schrift „Über die drei ursprünglichen Wesenheiten" behauptet Plotin von seiner Metaphysik der drei Hypostasen: „Die Lehren sind also nicht neu, nicht erst jetzt, sondern schon längst, wenn auch nicht klar und ausdrücklich, gesagt, und

unsere jetzigen Lehren stellen sich nur dar als Auslegung jener alten, und die Tatsache, daß diese Lehren alt sind, erhärten sie aus dem Zeugnis von Platons eigenen Schriften" (V 1, 8 Übers. Harder). Diese vielzitierte Stelle läßt nach Plotins Verhältnis zur philosophischen Tradition, vor allem zu Platon, fragen. Dabei sind zwei Fragen zu unterscheiden: 1. Wie hat Plotin selbst dieses Verhältnis gesehen? Was läßt sich seinen Selbstzeugnissen dazu entnehmen? 2. Wie stellt das Verhältnis sich aus der Sicht des modernen Interpreten dar? Welche Bedeutung kommt Platon und der übrigen philosophischen Tradition für Plotins Denken tatsächlich zu? Umstritten ist vor allem die zweite Frage. Plotin, so urteilt z. B. A. H. Armstrong, benutze Platon wie die scholastischen Theologen die Bibel; die Zitate dienten lediglich als Autoritätsbeweis oder Ausgangspunkt für die eigene Spekulation; sein Platonverständnis sei vom Mittelplatonismus bestimmt. J. M. Rist spricht einmal vom „historischen Gerümpel über geistige Materie" und meint, die Tradition sei nur eine Belastung, die Plotin an der konsistenten Entfaltung seiner eigenen Gedanken hindere. Ist Plotin, wie H. J. Krämer annimmt, lediglich ein wenig origineller später Vertreter der in der akademischen Tradition fortlebenden sog. ungeschriebenen Lehre Platons? S. mißt dieser Fragestellung großes Gewicht für das Verständnis der Philosophie Plotins bei: „Leistung und Eigenart Plotins", so formuliert er Anliegen und Aufgabe seines Buches, „erschließen sich dem heutigen Betrachter erst, wenn es gelingt, Klarheit darüber zu gewinnen, aus welcher Haltung heraus und mit welchen Mitteln er die Aneignung des philosophischen Erbes von acht Jahrhunderten angestrebt hat" (11). Der Vf. versteht seine Untersuchung als historisch-philologische Arbeit, die auf eine philosophische Auseinandersetzung verzichtet (12).

Kap. 1 „Die Selbstzeugnisse" (14–51) befaßt sich mit der ersten der beiden oben genannten Fragen und untersucht Plotins Aussagen zur Geschichte der Philosophie. Unter allen Denkern sei Platon für Plotin die unumstrittene Autorität. Bei Platon seien, so urteilte Plotin, die entscheidenden Lehren, wenn auch nicht in voller Entfaltung, zu finden; er führe den Suchenden zum selbständigen Verständnis der Sache. Plotin sehe seine Aufgabe darin, Platons Lehren zu voller Eindeutigkeit und Klarheit auszuarbeiten. Wie aber ist es, wenn Plotin sich als Interpret der Philosophie Platons versteht, zu erklären, daß er in seiner Argumentation auch nachplatonisches Gedankengut heranzieht? Dient es lediglich als Hilfsmittel der Platonexegese? Es gilt also, und damit wendet S. sich offensichtlich der zweiten Frage zu, Plotins Selbstverständnis mit einer tatsächlichen Interpretationspraxis zu konfrontieren. Dieser Aufgabe sind die übrigen drei Kap. gewidmet. Als Gegenstandsbereich der Untersuchung wählt der Vf. Plotins Ausführungen über die zweite Hypostase, den Nus. Das sei deshalb berechtigt, weil man in der Ableitung des Nus aus dem Hen und in der Lehre von der Immanenz der Ideen im Nus stets die zentralen Unterscheidungsmerkmale Plotins gegenüber dem mittleren Platonismus gesehen habe; das Urteil der Forscher über Eigenständigkeit und historische Abhängigkeit Plotins sei letztlich immer von der Interpretation der Nus-Lehre bestimmt. S. will deshalb untersuchen, welche Hinweise auf Plotins Quellenbenutzung sich aus den einschlägigen Texten ergeben „und inwieweit die noch erkennbaren Quellen das schließlich erreichte Ergebnis zu erklären vermögen" (54). – Die sorgfältigen und detaillierten Interpretationen von Kap. 2 (52–119), das sich mit den Texten über die Entstehung des Nus befaßt, zeigen, daß hier das Sonnengleichnis (Politeia 507a ff.) und Berichte des Aristoteles über Platons ungeschriebene Lehre Plotins maßgebliche Quellen sind. Sie werden ergänzt durch Sophistes 248a ff., wo Platon nachweist, daß das wahrhaft Seiende Bewegung und Leben hat, und Aristotelische Elemente, die jedoch nur der Verdeutlichung Platonischer Gedanken dienen. Plotins Fragestellung sei von der ungeschriebenen Lehre bestimmt, die eine Ableitung der gesamten idealen und sichtbaren Wirklichkeit aus zwei Prinzipien, dem Einen und der unbestimmten Zweiheit, versucht. Dieser Dualismus werde jedoch korrigiert durch den strengen Monismus des Sonnengleichnisses, nach dem alle Wirklichkeit nicht aus zwei einander entgegengesetzten, sondern aus einem Prinzip, der transzendenten Idee des Guten, hervorgeht. Die Texte über die innere Struktur des voll entfalteten Nus (Kap. 3; 120–166) ziehen Sophistes 248e und die Ausführungen von Metaphysik XII über die noēsis noēseōs heran. S. zeigt, daß hier Aristoteles eindeutig das Übergewicht hat. Widerspricht das aber nicht dem Selbstverständnis Plotins, nur Interpret Platons sein zu wollen? Die Antwort ist für Plotins Interpretationsmethode kennzeichnend: Die Nuslehre des Aristoteles, so interpretiert der Vf. Plotin, sei bei Platon in einer Andeutung in Phaidros 247d und in Sophistes 248e vorweggenommen; Aristoteles verdeutliche hier lediglich

Platons Gedanken, so daß die Berufung auf ihn legitim sei. Die Frage, was Plotin veranlaßt habe, über dem Nus das Hen anzunehmen, führt wieder zum Sonnengleichnis, wo die Idee des Guten Denken und Gedachtes transzendiert. S. zeigt, wie dieser für Plotin zentrale Text zu einer Korrektur der Aristotelischen Lehre vom unbewegten Beweger führt. Letztes Ziel des Strebens bei Plotin sei nicht mehr der Nus, sondern das Hen. „An die Stelle der aristotelischen kosmischen Liebe zum Beweger-Nus tritt die platonische Liebe der Seele zum Ursprung des Schönen" (150). Kap. 4 (167–205) fragt nach den Quellen eines Lehrstücks, für das Plotin gegenüber den anderen Platonikern Originalität beansprucht: Ein Teil unserer Seele sei nicht in den Leib hinabgestiegen, sondern verweile beständig in der Schau der intelligiblen Welt, wenn wir uns dieser Tätigkeit unserer Seele auch meistens nicht bewußt seien (IV 8, 8). Auch diese Theorie gibt sich nach S. als „direkte Platonauslegung" (202); die von Plotin interpretierten Stellen sind Politeia 611b ff., Phaidros 246a ff., Timaios 35a. 41a–d.

Eine kritische Stellungnahme muß zunächst versuchen, die bei S. nicht sehr klar herausgearbeitete Fragestellung und These des Buches zu formulieren. Geht es S. um eine Aussage über das Selbstverständnis Plotins, oder will er darüberhinaus eine Antwort auf die umstrittene Frage nach dem Ursprung von Plotins System geben? Formulierungen wie, daß es darum gehe, „über die historischen Bedingungen der plotinischen Konzeption des Nus Klarheit zu gewinnen" und zu untersuchen, „inwieweit die noch erkennbaren Quellen das schließlich erreichte Ergebnis zu erklären vermögen" (54) sprechen für die anspruchsvollere zweite Alternative. Daß S. auf hohem interpretatorischen Niveau das Selbstverständnis Plotins und die Methode seiner Platonbenutzung untersucht, daran kann kein Zweifel sein. Plotins Selbstzeugnisse werden, wie S. überzeugend zeigt, durch die Art seines Vorgehens voll bestätigt. S. arbeitet eine Fülle sprachlicher und inhaltlicher Beziehungen zu Platon heraus. Er zeigt, welche Bedeutung Platonischen Gedanken in Plotins Argumentation zukommt. Damit ist jedoch die Frage nach der Genese von Plotins System noch nicht beantwortet. Wie im Mittelplatonismus findet sich auch bei Plotin nur ein Plato dimidiatus. Wie die Platoniker vor ihm, argumentiert Plotin mit verhältnismäßig wenigen, oft aus dem Kontext herausgerissenen Stellen. Zitate oder Gedanken aus Platon werden in einen neuen Zusammenhang eingeordnet; sie werden als Bausteine eines Ganzen gebraucht, das als solches bei Platon wohl kaum vorgezeichnet ist. Die Frage nach der Genese von Plotins System darf daher nicht bei den Elementen stehen bleiben; sie muß nach dem Ursprung der Gesamtkonzeption fragen, die die Auswahl der Platonstellen leitet, ihre Interpretation bestimmt und in die sie als Elemente integriert werden. Verdankt Plotin seine *Grundintuition* Platon, oder dient ihm die Berufung auf Platon nur dazu, zu zeigen, daß die einer anderen Quelle entstammende Gesamtsicht sich auch bereits bei Platon nachweisen läßt? Ob S. auf diese Fragen eine Antwort geben will, und welche, ist dem Rez. nicht klar geworden. Der wichtigste Beitrag des Buches in dieser Hinsicht liegt darin, daß S. die große Bedeutung des Sonnengleichnisses für Plotin herausarbeitet. S. schreibt in seiner zusammenfassenden Schlußbemerkung, „daß nicht nur Begrifflichkeit und Ausdrucksweise Plotins platonisch sein wollen, sondern daß weit grundsätzlicher schon der Problemstand seines Systems sich überwiegend aus Interpretationsproblemen seiner Grundtexte ergibt" (207 f.; vgl. z. B. auch 183, 203). Will der Vf. damit sagen, daß Plotins System sich dessen neuem, schöpferischen Zugang zu den Platontexten verdankt? Offensichtlich nicht, denn nur wenige Zeilen später schreibt er: „Die Interpretationsprobleme der platonischen Texte waren jedoch ihrerseits zum größeren Teil im Platonismus tradiert... Plotin behandelte tradierte Fragen des Platonismus mit tradierten Methoden" (208). Unterschieden habe Plotin sich von den anderen Platonikern jedoch durch „eine größere Strenge und Unbeirrbarkeit im Festhalten zentraler Einsichten" (208). Will dieser Satz mehr sein als eine Aussage über Plotins Selbstverständnis, so führt er zu der schwierigen Frage, welches Platons zentrale Einsichten sind.

F. Ricken S. J.

Thrower, James, *The Alternative Tradition. Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World* (Religion and Society 18). Den Haag/Paris/New York: Mouton Publ. 1980. 286 S.

Das Ziel des englischen Religionsphilosophen ist es, wie er selbst im Vorwort schreibt, zwei gemeinhin angenommene Thesen zu widerlegen, erstens die, daß die Zurückweisung des religiösen Weltverständnisses erst mit der Aufklärung einsetzt, zwei-

tens die, daß diese Zurückweisung ein ausschließlich europäisches Phänomen ist. Um dieses Ziel zu verwirklichen, hat sich T. vorgenommen, die von ihm sogenannte „alternative Tradition" aufzuspüren. Er kennzeichnet sie näherhin mit dem Begriff „Naturalismus" und definiert diesen als Weltanschauung, für die der Sinn des menschlichen Lebens, wenn überhaupt, innerhalb dieser Welt liegt (vgl. Vorwort, 9). Um noch klarer herauszustellen, was er unter Naturalismus versteht, widmet sich T. im 1. Kap. seines Werks dem Problem der Abgrenzung der mythisch-religiösen von der (natur-)wissenschaftlichen Weltsicht. Als entscheidend für erstere betrachtet er die Annahme, daß natürliche und übernatürliche Kräfte bei welthaften Vorgängen zusammenspielen, wogegen die wissenschaftliche Weltsicht die Welt als in sich ruhenden Kausalnexus betrachtet. Der mythische Mensch, so T. weiter, sieht die Welt ihm gegenüber als ein Du an, das sich ihm offenbart. Sein Streben nach Harmonie mit ihr ist in vielem der kindlichen Weltauffassung sehr nahe. – So hat T. den religiösen Hintergrund aufgezeigt, von dem sich nunmehr in den nächsten Kap.n die „alternative Tradition" abhebt. Nacheinander behandelt er Indien, China, Griechenland, Rom und in einem Anhang Israel und den Nahen Osten.

Zunächst geht T. auf die schriftlichen Grundlagen der hinduistischen Religion ein. In der Rg Veda spürt er eine Tendenz auf, die er mit F. M. Müller als „Adevismus" bezeichnet und die den traditionellen Polytheismus zu überwinden sucht. Naturalistische Strömungen macht er auch in der Upanishade Swasanved aus. Der Naturalismus aber sezt in voller Schärfe erst mit der Spekulation ein, die den Namen Lokāyāta trägt und deren Ursprünge wahrscheinlich ins 7. vorchristliche Jh. zurückreichen. Im Anschluß an G. Tucci nennt er zehn Hauptmerkmale von Lokāyāta, auch Cārvāka genannt: „1. Die heiligen Schriften sollten als unwahr erachtet werden. 2. Es gibt keine Gottheit noch etwas Übernatürliches. 3. Es gibt keine unsterbliche Seele, und nichts existiert mehr nach dem Tode des Körpers. 4. Karma ist unwirksam und eine Illusion. 5. Alles. . . ist von materiellen Elementen hergeleitet. 6. Materielle Elemente haben eine ihnen innewohnende Kraft. 7. Geist ist von diesen Elementen hergeleitet. 8. Nur direkte Wahrnehmung ergibt wahres Wissen. 9. Religiöse Gebote und die Priesterklasse sind nutzlos. 10. Das Ziel des Lebens ist es, ein Maximum an Lust zu gewinnen" (68).

Diese bemerkenswerte Position, die in vielem das präludiert, ja an Schärfe übertrifft, was nur wenig später der antike abendländische Materialismus hervorbringt, verschwindet gegen 800 n. Chr. aus dem indischen Geistesleben. – Neben Lokāyāta widmet T. noch der Beschreibung von Shamkya größeren Raum, eine Richtung, die anfänglich stark materialistische Züge aufweist und eine bemerkenswerte Lehre von der Seele hat, die diese nicht im Gegensatz zum Körperlichen sieht, sondern als indifferente, letztlich für die Konstitution der Welt unerhebliche Größe. – Nach kurzer Erwähnung von Vaiśesika geht T. zum jainistischen und buddhistischen Naturalismus über. Der Jainismus – in vielem gnostischen Spekulationen erstaunlich ähnlich – ist nach T. ein transpolytheistischer Atheismus, der zwar Götter kennt, sie aber in den Himmel zwischen den Welten verbannt. Der Theravāda-Buddhismus oder auch Hināyāna genannt, in dem Buddhas ursprüngliche Lehre am stärksten weiterlebt, weist eine stark diesseitige Orientierung auf und ist von einem zumindest praktischen Atheismus gekennzeichnet. Auch Buddha selbst zeigt sich an Fragen nach der Existenz der Götter wenig interessiert. – Die chinesische Religion – zunächst wie ihr indischer Nachbar polytheistisch orientiert – weist von Anfang an ebenfalls eine sehr praktische Ausrichtung auf. Eine interessante Parallele zu ungefähr gleichen Vorgängen im Westen entdeckt T. in der Ch'un-Chiu-Periode (722–481 v. Chr.: Leugnung der Existenz übernatürlicher Wesen; Naturprinzipien als letzte Prinzipien; Normenbegründung vom Menschen her), um dann zur konfuzianischen säkularen Weltsicht und insbesondere Ethik überzugehen. Bei Lao-tses Lehre im Tao-Te-King notiert T. eine zwar starke religiöse Gesinnung, die aber dennoch – trotz des Tao – non-theistisch ist. Unter den von ihm weiter beschriebenen späteren chinesischen Denkern ragen Hsun Tsu (298–238 v. Chr.), der manchmal als Lukrez Chinas bezeichnete Wang Ch'ung (27–97 n. Chr.) und Chu Hsi (1131–1200) hervor.

In den nächsten beiden Kap.n widmet sich T. Griechenland und Rom. Die griechische „Aufklärung", mit dem jonischen Naturalismus einsetzend, den er noch stark dem Mythos verhaftet sieht (Thales von Milet), findet in Atomismus und Sophistik ihre Krönung. Die Lehren dieser beiden Strömungen über die Götter – einerseits als „Bilder" bei Demokrit, andererseits als dem Nomos zuzuordnende Größen, denen keine

Realität zukommt (Prodikos, Kritias) oder deren Realität zumindest unerweisbar ist (Protagoras), finden Eingang auch in die Literatur der Zeit, wie T. an eindrucksvollen Beispielen (Euripides, Aristophanes) belegt. Bemerkenswert sind seine weiteren exkursartigen knappen Skizzen naturalistischer Tendenzen in Medizin (seit Hippokrates) und Geschichtsschreibung (Thukydides). Die positive Würdigung Epikurs ist in der Darstellung seiner Lehre unverkennbar. Die akademische Skepsis, insbesondere Karneades, bildet den Abschluß des Griechenland-Kapitels. – Karneades' Gedankengut taucht stark in Ciceros De natura deorum auf, dessen Autor T. humanistischen Skeptiker mit gewisser Sympathie für den stoischen Pantheismus nennt. Lukrez' De rerum natura und die römische Literatur der Kaiserzeit (Horaz, Plinius d. Ä., Seneca) leiten zur schlußendlichen Behandlung von Sextus Empiricus über, dem entscheidenden Überlieferer der gesamten antiken Skepsis. – Die Bemerkungen über naturalistische Strömungen in Israel und im Nahen Osten (Babylon, Ägypten) – sehr knapp gehalten – beziehen sich auf das Buch Kohelet, die Sprüche und Hiob, ferner auf das Gilgamesch-Epos, die ägyptische Dichtung der alten Zeit und die ägyptische Medizin.

T.s Werk ist, wie er selbst sagt, ein Überblick. Entsprechend bleibt es eher an der Oberfläche und geht selten in die Tiefe. In der eindrucksvollen Darstellung des Non-Theismus als interkulturellem Phänomen erscheinen die Kap. über Indien und China besonders informativ. Grundlegende Begriffe des Werks wie Naturalismus und Humanismus werden bisweilen unscharf gebraucht. Sie hätten einer stärkeren Präzisierung bedurft. Der Autor insinuiert offensichtlich die These, echter Humanismus sei mit bewußtem, nicht-skeptischem Theismus unverträglich, was erst zu zeigen wäre. Wenn zudem Atheismus, Deismus und Agnostizismus wechselweise mit dem Naturalismus verbunden werden, so ist dies sachlich sicher teilweise berechtigt, aber welche der drei Positionen ein naturalistischer Denker im Sinne T.s nun einnimmt, ist nicht immer klar und wird durch dieses Prädikat bisweilen eher verschleiert. So erweckt das Werk den Eindruck, eine bestimmte diffus bleibende Geisteshaltung hintergründig als Ideal aufzustellen und dieses – zuweilen erkennbar suggestiv – mit hervorragend ausgewählten Texten zu untermauern, wozu T.s außerordentliche Sprachbegabung ein Ihriges beiträgt. – Insgesamt: eine bemerkenswerte, Überblick gewährende Sammlung, die den Autor als kompetenten philosophischen Essayisten ausweist, der auf Präzision – vielleicht auch von der Komplexität der Materie und dem eher empirischen Charakter der von ihm vertretenen Wissenschaft her – weniger Wert legt. K. Schanné

Schrimpf, Gangolf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit.* Eine Hinführung zu Periphyseon (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters NF 23). Münster: Aschendorff 1982. VIII/305 S.

Vorliegende Arbeit, eine Bonner Habilitationsschrift, versucht, wie es im Untertitel heißt, eine „Hinführung" zu Eriugenas Hauptwerk. Der Verf. geht aus von der bisherigen Forschungsgeschichte, in der er drei Tendenzen unterscheidet: 1. den Versuch, den geschichtlichen Zusammenhang zu rekonstruieren, in den Eriugena und sein Werk gehören, 2. den Rückgang auf die Quellen, auf die Eriugena rekurriert, 3. den Weg der Inhaltsanalyse, die Periphyseon als Einheit verständlich zu machen sucht. Alle drei Ansätze haben nach dem Verf. ihre Schwierigkeiten. Bei den Eriugena-Interpreten des 19. Jh.s, die beim geschichtlichen Kontext ansetzen, bemängelt S. das Fehlen eines historischen Problembewußtseins, was zu den „verwunderlichsten und widersprechendsten Deutungen" (Cappuyns) geführt habe. Aber auch der Ansatz bei den Quellen bleibt bei aller Fruchtbarkeit der aufgezeigten vielfältigen Bezüge auf das Ideengut der lateinischen und griechischen Väter insofern unbefriedigend, als er ungeprüft zweierlei voraussetzt, nämlich „daß es sich bei Eriugenas Denken um philosophische Reflexion handelt und Periphyseon ein in sich einheitliches gedankliches Ganzes darstellt" (12). Was schließlich die Inhaltsanalysen angeht, die bisher vorgelegt wurden, so haben sie zwar als gesicherte Tatsachen erbracht, daß Periphyseon ein systematisch geordnetes theoretisches Ganzes ist; ungelöst blieb freilich noch das Problem, worin denn nun die Grundidee besteht, der es seine systematische Geschlossenheit verdankt. – Auf diese Frage versucht S. im Hauptteil seiner Untersuchung (132–256) eine Antwort zu geben. Dabei erfahren zugleich die Martianglosse (20–71) und das Prädestinationsgutachten (72–131) qua Hinführung zu Periphyseon eine eingehende Analyse. – Ebenso wie die

Martianglosse und das Prädestinationsgutachten von S. „in erster Linie unter dem Gesichtspunkt analysiert" werden, „inwieweit sich in ihnen eine Präzisierung jenes Wissenschaftsverständnisses feststellen läßt, das zur Zeit Eriugenas im karolingischen Bildungswesen vorherrschte", stellt er die „wissenschaftliche Intention" auch in den Mittelpunkt seiner Analyse von Periphyseon (132), das, so läßt sich seine Grundidee bestimmen, „ein auf wissenschaftlicher Exegese der Hl. Schrift beruhendes Lehrbuch der gesamten christlichen Wahrheit" darstellt (246).

Im einzelnen läßt sich die wissenschaftliche Intention von Eriugenas Hauptwerk vor allem aufweisen an dessen Proömium. Hier entwickelt Eriugena ein „logisch-formale(s) Fundament" für seine gesamten Erörterungen in Periphyseon (236). Er operiert mit zwei Einteilungen. Die erste zerlegt alle Dinge in solches, das ist, und solches, das nicht ist. Die zweite stellt die (vierfache) divisio naturae dar. Im Gegenzug zur bisherigen Forschung, die die erste Einteilung in der Regel vernachlässigte und nur die zweite berücksichtigte, versucht S. einen Zusammenhang zwischen beiden Einteilungen herzustellen. Beide liefern ihm zufolge „mit Hilfe des formalen Verfahrens der logischen Einteilung, das bedeutet für Eriugena: auf wissenschaftlich zuverlässige Weise" eine Einteilung für „das Subjekt und Prädikat des allgemeinsten Aussagesatzes über die Wirklichkeit im Ganzen. . . natura est. Seitens des Subjekts dieses Satzes erbringen die beiden Einteilungen, daß jede wissenschaftliche Zuwendung zur Wirklichkeit im Ganzen unter insgesamt vier verschiedenen Gesichtspunkten durchgeführt werden muß, wenn sie dem Anspruch der Vollständigkeit genügen will. Seitens des Prädikats führen sie zu dem Ergebnis, daß jedem dieser vier Begriffe grundsätzlich bestimmte Inhalte entweder zugesprochen werden dürfen oder nicht zugesprochen werden können. Im ersteren Fall werden dem Gegenstand der Aussage mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit solche Beschaffenheiten zugesprochen, die ihm zukommen. Im zweiten Fall werden ihm mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit solche Beschaffenheiten abgesprochen, die ihm nicht zukommen" (160 f.). – Zu dem logisch-formalen Fundament, das im Proömium expliziert wird, gehören weiterhin die 5 Auslegungsweisen (interpretationis modi). Nach S. handelt es sich hier nicht um 5 Weisen oder Stufen von Sein oder Nichtsein, Eriugena intendiere hier also keine „Ontologie im Sinne des ‚Aufbaus der realen Welt'", sondern es geht ihm um „fünf Arten möglicher ontologischer Bedeutungen, die die Kopula ‚ist' oder ‚ist nicht' in wissenschaftlichen Wirklichkeitsaussagen annehmen kann" (163). Die systematische Funktion dieser Überlegungen zu den verschiedenen Bedeutungen der Kopula läßt sich nach S. als die „Bestimmung dessen beschreiben, welche Gegenstandsklassen in welchen Bedeutungsarten wissenschaftlich ausgesagt werden können" (172). Damit aber werde, so S.'s Folgerung „unausgesprochen das wissenschaftlich vorgehende Subjekt zur maßgeblichen Instanz für die Wahrheit aller ontologischen Feststellungen gemacht" (ebd.). Auch wenn er in seinem „Interpretationsvorschlag" (173) nicht so weit geht, bereits bei Eriugena so etwas wie transzendentalphilosophische Reflexion anzunehmen, ist für ihn doch deutlich, daß bei Eriugena „nicht der sich empirisch abspielende konkrete, sondern der sich. . . auf der Grundlage der formalen Kriterien von Wissenschaft abspielende Erkenntnisprozeß dafür konstitutiv ist, als was wir die Wirklichkeit verstehen können" (172). Daher Eriugenas Insistieren auf der Logik als dem „Inbegriff der formalen Kriterien von Wissenschaft" (ebd.).

Mit Hilfe dieses logisch-formalen Instrumentariums unternimmt Eriugena dann in Periphyseon eine systematische Interpretation der ersten drei Kapitel der Genesis. Diese Beschränkung legt sich aus drei Gründen nahe: 1. Ein sukzessiver Durchgang durch die gesamte Hl. Schrift ergäbe eine „unzusammenhängende Vielfalt von Einzelwahrheiten" (175). 2. In den ersten drei Genesiskapiteln sind „die entscheidenden Ereignisse der christlichen Heilsgeschichte enthalten" (ebd.) (Erschaffung, Sündenfall, Vertreibung aus dem Paradies und Verheißung der Rückkehr dorthin). 3. Die ersten drei Genesiskapitel enthalten noch keine geschichtlichen Ereignisse, sondern handeln, indem sie sich der „ungeschichtlichen Erzählweise des Mythos" bedienen, von den „verschiedenen Sinndimensionen der aus Schöpfer und Schöpfung bestehenden Wirklichkeit" (ebd.). – Im Ergebnis führt die systematische Interpretation, welche Eriugena in Periphyseon vornimmt, nicht nur wie im Prädestinationsgutachten zur theoretischen Sicherung einer Einzelwahrheit sondern zur theoretischen Inbesitznahme der gesamten christlichen Wahrheit. S. formuliert pointiert: „Mit Periphyseon hat Eriugena im karolingischen Bildungswesen christliche Theologie als strenge Wissenschaft möglich ge-

macht. Diese stützt sich auf ein in sich stimmiges Begriffssystem, ist sich der grundsätzlichen Grenzen der Verbindlichkeit ihrer einzelnen Aussagen bewußt und geht nach einem methodischen Konzept vor, das die Geltung des Widerspruchssatzes ausdrücklich der Geltung des Autoritätsbeweises überordnet. Ihr Ziel ist es, die Wirklichkeit im Ganzen auf in sich stimmige Weise als das begreiflich zu machen, was sie nach Auskunft der Hl. Schrift tatsächlich ist" (254f.). Diese Zielbestimmung von Eriugenas Hauptwerk versucht S. abschließend an Eriugenas Theorie der Entstehungsgründe (256–295) zu bewähren. – Auch hier dominiert die formale Betrachtungsweise, geht es S. doch darum nachzuweisen, daß „es Eriugena vermocht hat, einen zu einem Begriff verdichteten Gedanken so durchzuführen, daß er eine theoretisch in sich begreifliche Erklärung der mit diesem Begriff gefaßten Wirklichkeit darstellt" (256). Insofern wird die methodologische Orientierung der Untersuchung konsequent bis zum Ende durchgehalten. In dieser methodologischen Orientierung liegt zweifellos auch die Stärke der Untersuchung, die sich im übrigen durch klare Durchführung und eine umfassende Auswertung der Literatur auszeichnet. Die spekulativen Probleme, die Eriugenas Ansatz stellt, bleiben hingegen ausgespart. Einzig der immer wieder erhobene Pantheismusvorwurf wird am Ende der Untersuchung kurz gestreift und als unbegründet zurückgewiesen (294). H.-L. Ollig S. J.

Anselm von Canterbury. Wahrheit und Freiheit. Übers. u. eingel. von *Hansjürgen Verweyen* (Christliche Meister 15). Einsiedeln: Johannes Verlag 1982. 221 S.

Zu einer Zeit, in der die denkende Vergegenwärtigung der abendländischen Traditionen ein mühevolles Ansinnen darstellt, allein schon aufgrund der sprachlichen Barriere, kann man die Übersetzung der Meisterwerke gerade des Mittelalters nur begrüßen! – Der vorliegende Band umfaßt – erstmals in vollständiger deutscher Übersetzung – vier philosophische Traktate Anselms: Über die Wahrheit (De veritate) (39–68), Über die Freiheit des Willens (De libertate arbitrii) (69–94), Vom Fall des Teufels (De casu diaboli) (95–152) und Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade Gottes mit dem freien Willen (De concordia praescientiae et praedestinatione et gratiae dei cum libero arbitrio) (153–203). Anselm äußert in seiner eigenen Einleitung zu den ersten drei Abhandlungen (37–38) den Wunsch, diese immer nur zusammen zu lesen ihrer gemeinsamen Thematik wegen. Der Hrsg. kommt diesem Wunsch nach und fügt darüber hinaus noch den Traktat De concordia hinzu, der gut zwanzig Jahre später (ca. 1107) entstand, aber die gemeinsame Thematik wieder aufgreift. In seiner instruktiven Einleitung (9–33) stellt der Hrsg. die vier Traktate in den thematischen Zusammenhang des – das Mittelalter insgesamt kennzeichnenden – für Anselm zentralen Problems der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie. Des weiteren skizziert er in der Einleitung den Gedankengang jeder der vier Schriften. – Diese Ausgabe Anselmscher Texte verzichtet auf deren lateinisches Original, das leicht zugänglich in der kritischen Ausgabe F. S. Schmitts vorliegt. Der gut lesbare deutsche Text hält sich in einer Weise an den Urtext, daß er wirklich das Prädikat Übersetzung verdient. Die Anmerkungen des Übersetzers zu den Texten und bibliographischen Hinweise (andere Übersetzungen und Sekundärliteratur) runden den Band ab. – Ein gutes philosophisches Studienbuch. Wünschenswert für diese Reihe „Christliche Meister" erscheinen weitere Übersetzungen z. B. noch aus dem Viktoriner-Kreis oder dem 13. Jahrhundert. R. Berndt S. J.

Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi Opera Omnia Tomus V Pars II De Natura Loci. De Causis Proprietatum Elementorum. De Generatione et Corruptione. Edidit *Paulus Hossfeld.* Münster: Aschendorff 1980. XXX/285 S.

Der dem Rez. vorliegende Band der textkritischen Albertus Magnus-Ausgabe, der 15. seit dem Beginn der Edition im Jahr 1951, erschließt der Mediävistik in schon bekannter editorischer und verlegerischer Qualität (vgl. auch die Rez. des 14. Bandes von A. Grillmeier in dieser Zeitschrift 55 [1980] 595–597) drei weitere naturwissenschaftliche Traktate des Kirchenlehrers. Nach der Edition von De caelo et mundo in Band V,

Teil I (1971) setzt dieser neue Band nun die Veröffentlichung der physikalischen Werke Alberts fort. – Die Reihenfolge der hier edierten Traktate entspricht der von Albert selbst in seiner Physik vorgelegten Ordnung. Ihre Entstehungszeit setzt der Editor für die Jahre 1251–54 an, während Alberts Kölner Lehrtätigkeit also. Obwohl Albert die Titel dieser Werke nicht immer gleich angibt, kann die Titelfrage jeweils relativ leicht im Vergleich mit verschiedenen anderen Schriften entschieden werden (Prol. § 3). – In den Prolegomena (§§ 3 und 5) des Bandes erörtert der Hrsg. ausführlich den handschriftlichen Befund für die drei Traktate. Für De natura loci und De causis proprietatum elementorum sieht sich die Albertforschung im Besitz des Autographen (Wien, Nationalbibliothek, cod. lat. 273). Der Text des ersten hier edierten Traktats wird neben dem Autographen noch in 42 vollständigen Hss erhalten und in sechs Fragmenten; De causis proprietatum elementorum überliefern außer dem Autographen 32 Hss (und acht Fragmente). Für De generatione et corruptione sieht sich die Edition verwiesen an 40 vollständige Mss. sowie acht Exzerpte. Gemäß dem neuen Repertorium der Albertus-Handschriften von W. Fauser SJ (Münster 1982) führt der Editor alle heute erreichbaren Handschriften auf. – Ein besonderer Vorzug dieser Edition ist in der Eruierung der Quellen der edierten drei Texte zu sehen. In De natura loci diente dem Kirchenlehrer weitgehend des Pseudo-Aethicus (5. Jh.) „Cosmographia" als Vorlage und die wohl aus dem 9. Jh. stammende pseudo-aristotelische Schrift „De proprietatibus elementorum", die Gerhard von Cremona im 12. Jh. aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzte. Darüber hinaus stellt sie die Hauptquelle von Alberts De causis proprietatum elementorum dar. De generatione et corruptione liegt die lateinische Übersetzung der gleichbetitelten Aristotelesschrift zugrunde. – Zur Textkonstitution der beiden ersten Traktate benutzte der Hrsg. das Autograph sowie jeweils einige weitere Textzeugen, um Fehler des Autographs zu korrigieren. Den Text des Werkes De generatione et corruptione konstituierte der Editor auf der Grundlage von vier ausgewählten Textzeugen (vgl. Proleg. § 6, III), vor allem aber auf der Basis einer Oxforder Hs (Oriel College 21), die auch eine Fassung von Alberts De caelo et mundo enthält, welche weitgehend mit deren Autograph übereinstimmt. – Der vorliegenden Edition ist ein doppelter Apparat beigegeben: ein Variantenapparat für die jeweils benützten Hss und ein Quellenapparat, dessen systematische Erschließung noch die – für jeden Traktat gesondert erstellten – sorgfältigen Indices erleichtern. – Gerade die Freilegung der Quellen läßt Alberts des Großen breite Kenntnis der arabisch-griechischen Tradition hervortreten. Sein Werk unterstreicht so seine Bedeutung als Traditor einer uns anders verschlossenen Geistigkeit. R. Berndt S. J.

Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280/1980. Hrsg. von *Gerbert Meyer* OP u. *Albert Zimmermann* (Walberberger Studien, Philosophische Reihe 6). Mainz: Grünewald 1980. 536 S.

Die zur Rezension vorliegende Albertus Magnus-Festschrift umfaßt 20 Aufsätze zum wissenschaftlichen Werk Alberts. Diese Sammlung wurde von den Hrsg.n zusammengestellt unter zwei Gesichtspunkten: zum einen erschien es wichtig, „diese Festschrift über einen der größten deutschen Gelehrten als einen Beitrag zur Forschung und als eine Anregung zu deren Fortsetzung und Vertiefung zu planen und zu gestalten" (6); zum anderen beschränkt sich der Band thematisch auf „den Bereich der Interessen und Tätigkeiten Alberts. . ., zu dem er, wenn seine weiteren Pflichten und Ämter es erlaubten, immer wieder zurückkehrte und den er auch unter dem Arbeitsdruck dieser Pflichten und Ämter niemals aus dem Auge verlor" (ebd.). – Die thematische Bandbreite der Beiträge dieser FS dokumentiert das weitgespannte wissenschaftliche Interesse Alberts, nicht zum geringsten gerade deshalb der Große genannt. In alphabetischer Ordnung der Autoren (wie in der FS selbst) seien die Titel der Beiträge genannt: *M. Bauer,* „Secundum modum Albertistarum" – ein albertistischer Kommentar zu De Anima (Köln 1482) im Vergleich mit dem Text des Albertus (7–46); *Y. Congar,* „In dulcedine societatis quaerere veritatem" – Notes sur le travail en équipe chez les Prêcheurs au XIII^{e} siècle (47–57); *I. Craemer-Ruegenberg,* Die Seele als Form in einer Hierarchie von Formen. Beobachtungen zu einem Lehrstück aus der De anima-Paraphrase Alberts des Großen (59–88); *I. W. Frank,* Zum Albertus-Autograph in der Österreichischen Nationalbibliothek und zum ‚Albertinismus' der Wiener Dominikaner im Spätmittelalter (89–117); *A. Fries,* Die Entstehungszeit der Bibelkommentare Alberts des Großen

(119–139); *A. Fries,* Albertus Magnus Prosator (141–165); *R. Haubst,* Albert, wie Cusanus ihn sah (167–194); *P. Hossfeld,* Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften (195–204); *P. Hossfeld,* ‚Erste Materie' und ‚Materie im allgemeinen' in den Werken des Albertus Magnus (205–234); *Ch. Hünemörder,* Die Zoologie des Albertus Magnus (235–248); *G. Meyer,* Das Grundproblem der Bewegung bei Albert dem Großen und Thomas von Aquin (249–277); *H. Schipperges,* Das medizinische Denken bei Albertus Magnus (279–294); *J. Schneider,* Die Bestimmung des Tugendbegriffes in den Schriften Alberts „De natura boni" und „Summa de bono" (295–322); *W. Senner,* Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen (323–343); *J. Stannard,* The Botany of St. Albert the Great (345–372); *C. Vansteenkiste,* Das erste Buch der Nikomachischen Ethik bei Albertus Magnus (373–384); *W. A. Wallace,* The Scientific Methodology of St. Albert the Great (385–407); *E. H. Wéber,* L'interpretation par Albert le Grand de la Théologie mystique de Denys PS-Aréopagite (409–439); *J. A. Weisheipl,* The Axiom ‚Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins (441–463); *A. Zimmermann,* Albertus Magnus und der lateinische Averroismus (465–493). Die Präsentation dieses Sammelbandes wird vervollständigt durch eine Bibliographie der „wichtigsten Neuerscheinungen der Albertliteratur von 1960 bis 1980" (495) von *J. Schöpfer* (495–508). Die Kurzbiographien der Autoren, ein ausführliches Abkürzungsverzeichnis, die Gliederung der Beiträge sowie ein Personenregister dienen der raschen Erschließung des Buches. – Es bleibt zu hoffen, daß diese FS tatsächlich das Albert-Studium anregt, besonders unter theologiegeschichtlichem Aspekt. R. Berndt S. J.

Thomas von Aquin, *Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden" und der „Summe der Theologie".* Lateinisch-deutsch. Übersetzung, Einleitung und Kommentar von *Horst Seidl* (Philosophische Bibliothek 330). Hamburg: Meiner 1982. XL/196 S.

Mit diesem Band setzt der Verlag Meiner in dankenswerter Weise die begehrten zweisprachigen philosophischen Textausgaben fort. In der Einleitung gibt der Hrsg. einen kurzen Überblick über Thomas' Gottesbeweise in den beiden Summen; dann kennzeichnet er deren induktive Form – würde man, da der Ausdruck „induktiv" heute leicht mißverstanden wird, nicht besser sagen „reduktiv"? – Weitere Themen der Einleitung sind: Thomas' Kritik an Anselms Argument, der ontologische Ansatz von Thomas und die Gleichsetzung der metaphysischen, ersten Ursache mit Gott. Text und Übersetzung stehen einander gegenüber. Interpretierende Zusätze und notwendige grammatisch-syntaktische Ergänzungen der Übersetzung sind je verschieden gekennzeichnet. Die Übersetzung ist im ganzen getreu und gut lesbar, was einen gelegentlichen Wunsch nach Verbesserung nicht ausschließt. S. 3 ist z. B. „nititur ad" nicht durch „stützen auf", sondern durch „streben nach" wiederzugeben, S. 5 „finis" besser mit „Ziel" als mit „Zweck". Anders als in der früheren Ausgabe von Rolfes ist der Kommentar vom Text als eigener Teil abgehoben, was ein Vorteil ist. Der Kommentar erläutert nicht nur den Gedankengang von Abschnitt zu Abschnitt und erleichtert so den Zugang zu der uns heute manchmal fremden Sprechweise des Textes, sondern gibt auch die bei Thomas nicht vermerkten Fundstellen der von ihm zitierten Gedanken und – in den Anmerkungen – auch Parallelstellen aus Thomas und anderen Autoren an. – In den ‚Beilagen' geht der Hrsg. auf Thomas' Quellen in Aristoteles' „Physik" und „Metaphysik" ein, indem er deren Gedankengang und logischen Aufbau darlegt. Die Beschränkung auf Aristoteles, der hier von entscheidender Bedeutung ist, geschieht aus Raumgründen. Eine weitere Beilage weist die gemeinsame Beweisstruktur der „fünf Wege" bei Thomas auf. Es folgen Bemerkungen zu Kants Kritik der Gottesbeweise, ferner zur gegenwärtigen Kritik an Thomas' Gottesbeweisen, weiter zu gegenwärtigen Versuchen einer symbollogischen Formalisierung des Gottesbeweises aus der Bewegung. Das Werk schließt mit Literatur-Hinweisen. Es bietet ein vorzügliches Arbeitsmittel für Seminarübungen. W. Brugger S. J.

Southern, Richard W., *Das Islambild des Mittelalters.* Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1981. 88 S.

Gegenstand der Untersuchung ist das Islambild in Westeuropa vom 10. bis zum 16. Jahrhundert. Der Verf. gibt einen lebendigen Überblick in drei großen Abschnitten:

das Zeitalter der Unwissenheit, das Jahrhundert der Vernunft und Hoffnung und der Augenblick der Vision. Wichtiges Ergebnis dieses Büchleins ist es, die Diskrepanz sichtbar zu machen zwischen dem Bild, das man sich in Westeuropa vom Islam machte und der politischen Realität, die der Islam für dasselbe Westeuropa darstellte. Das Islambild stammt ganz aus dem Westen und nur zeitweise kommt der wirkliche Islam zu Gesicht. Der Leser ist vielleicht irritiert von dem hier gebotenen Bild des Islam, aber das mag daher kommen, daß seine Vorstellung vom Islam noch genauso wie die mittelalterliche vom Wunschdenken bestimmt wird. Es ist dem Verf. gelungen, den Leser in einen wichtigen Aspekt der Geschichte des Mittelalters einzuführen. Zugleich fordert er ihn auf, über sein Verhältnis zum heutigen Islam nachzudenken, vor allem sich zu fragen, ob er wirklich den Islam kennt. Die nach ihrem Islambild befragten Autoren von Beda Venerabilis bis Luther erlauben übrigens auch einen interessanten Durchblick durch das missionsgeschichtliche Denken. So ist dieses Büchlein auch ein Beitrag zur Theologie der Religionen innerhalb der Missionsgeschichte. Nur einen kleinen Schönheitsfehler möchte ich nennen: statt W. von Rubroek muß es Wilhelm von Rubruck (Rubruc, Rubruquis, Ruysbroeck, Rubrouck) heißen. L. van Bergen S. J.

Göbel, Dieter, *Das Abenteuer des Denkens. Abendländische Geistesgeschichte von Thales bis Heidegger.* Düsseldorf/Wien: Econ 1982. 344 S.

Der Klappentext des Buches verheißt dem Leser „ein mitreißendes Lese- und Denkabenteuer"; fügt allerdings gleich hinzu, das dargestellte Basiswissen werde vor allem von Schülern in den Oberstufen der Gymnasien, von Studenten und allen bildungsbereiten Menschen unserer Zeit benötigt. Das Buch wendet sich also nicht an den Fachmann, sondern an den (philosophischen) Laien. Diese Behauptung soll kein Werturteil einschließen. Im Gegenteil, die vorliegende Philosophiegeschichte hat dem Rez. außerordentlich gefallen; nicht zuletzt deshalb, weil sie beweist, daß Philosophie tatsächlich ein spannendes (Denk-)Abenteuer sein kann. – Natürlich fordert der angezielte Leserkreis, daß der Autor möglichst den philosophischen Fachjargon vermeidet. Schwierige Klippen müssen umschifft werden. Detailfragen muß man ausklammern. Umgekehrt darf der Autor auch hin und wieder Heiteres (308: Heidegger liest den Schwarzwaldbäuerinnen beim Rauschen der Tannen Philosophisches vor) und sogar Pikantes (151: Abaelard entführt die Nichte des Kanonikus Fulbert und wird deshalb entmannt) bringen, das in eine tiefsinnige und hochwissenschaftliche Philosophiegeschichte vielleicht weniger passen würde. – Ein Ziel jedenfalls läßt G. nie aus den Augen: Es soll gedacht werden. Der Verf. möchte nicht nur berichten und erzählen, sondern er will, daß der Leser die großen Probleme der abendländischen Geistesgeschichte mitdenkt. Und damit dies geschehen kann, müssen die Fragestellungen und Schwierigkeiten so einfach ausgebreitet werden, daß der Leser sie verstehen kann. Daß der Verf. zu dieser Einfachheit hinführen kann (ohne allzusehr zu verkürzen), ist allemal ein Vorzug dieses Buches.

Das vorliegende Werk hat 10 Kapitel: der Aufbruch (11–51), der Grund der Wahrheit (53–103), Anweisungen zum Leben (105–115), der Dialog mit Gott (117–148), Vorboten der Neuzeit (149–161), zwischen Metaphysik und Physik (163–214), das selbstgewisse Wissen (215–240), Entwürfe zum neuen Menschen (241–276), die Trümmer der Metaphysik (277–288), die gebrochene Vernunftherrschaft und das befreite Denken (289–319). Die Anmerkungen und ein Personen- und Sachregister schließen die „Philosophiegeschichte für Laien" ab. – Natürlich ist es nicht ganz leicht, sich in dem großen Labyrinth der ungeheuren Gedankenmassen des Abendlandes zurechtzufinden. Aber auch da bietet der Autor einen Ariadnefaden an: Die Einheit von Sein/Welt und Denken wird als *das* große Thema der abendländischen Philosophiegeschichte dargestellt. Deshalb liest sich „Das Abenteuer des Denkens" streckenweise wie eine spannend geschriebene Erkenntniskritik. Schreibt man die „abendländische Geistesgeschichte von Thales bis Heidegger" vor allem unter dem Aspekt der Erkenntniskritik und Erkenntnismetaphysik, dann müssen natürlich andere Gesichtspunkte oft wegfallen. So ist etwa John Locke mit seiner „Abhandlung über den menschlichen Verstand" vor allem Vorläufer der Erkenntnistheorie von Leibniz und Kant (vgl. 196ff.). Die Staatslehre des Engländers und seine Toleranzidee werden nicht erwähnt. Über die *Bewertung* der philosophischen Argumente kann man natürlich anderer Meinung sein als der Autor. Der Rez. hält z. B. den ontologischen Gottesbeweis von Anselm (vgl. 140)

nicht für durchschlagend. Er glaubt auch nicht, daß Kant das „erlösende Wort" (vgl. 202) gesprochen hat. Gar nicht einverstanden ist er mit der Darstellung der sog. Vorsokratiker. Wenn es etwa von Empedokles heißt, seine Lehre entsprach „mehr dem gewohnten Bild der Welt – einer Welt aus Inseln und Küsten, der anschaulichen Welt eines seefahrenden Volkes" (40), so hat uns spätestens Heidegger gelehrt, daß man die sog. Vorsokratiker nicht so vordergründig lesen darf wie sie auf den ersten Blick zu schreiben scheinen. – Aber alles in allem: Göbel zeigt mit seinem Buch, daß Philosophie nicht nur etwas ist für dunkle Bibliotheken und verstaubte Studierstuben, sondern daß sie zum Leben gehört und so spannend ist wie dieses. R. Sebott S. J.

2. Neuzeit. Moderne Strömungen

Burkhardt, Hans, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz.* München: Philosophia 1980. 487 S.

Leibniz, der universale Denker des 17. Jh.s, war seiner Zeit als Wissenschaftler und Philosoph in vielem weit voraus, so daß er zu Lebzeiten nur einen kleinen Teil seiner Gedankenentwürfe veröffentlichen konnte. Auch wurden seine Denkansätze im Gefolge der bald darauf im 18. Jh. einsetzenden kritizistischen und idealistischen Ideenströmungen weitgehend vergessen. Bezeichnend ist, daß sein auf etwa 70 Foliobände veranschlagtes Gesamtwerk noch nicht vollständig herausgegeben worden und daß ein bedeutender Teil seines Nachlasses überhaupt noch nicht veröffentlicht ist. Jedoch kam Leibniz etwa seit Beginn dieses Jh.s immer mehr in den Blickpunkt des Interesses. Im Bestreben, die Denkansätze des Kantianismus und Idealismus zu überwinden, um den modernen mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen ein ausreichendes Fundament zu geben, griff man hinter Kant zurück und fand bei Leibniz Gedankenentwürfe, die erst in Verbindung mit der neueren wissenschaftlichen Entwicklung bedeutsam wurden. Deshalb erklärt man bisweilen – wohl etwas kurzschlüssig – Leibniz zum Urheber für eine Reihe neuerer Wissenschaftszweige, wie etwa der symbolischen Logik, der Computerwissenschaft, der modernen Linguistik usw. Dabei übersieht man gewöhnlich die Tatsache, daß Leibniz selbst eine Vielzahl seiner Ideen aus der vorausgehenden Philosophie, insbesondere der Scholastik, geschöpft hat. Die Unkenntnis und sogar Abwertung der scholastischen Philosophie in weiten Kreisen der modernen Wissenschaften mag dazu beigetragen haben. In dieser Hinsicht ist das Buch von B. ein wertvoller Beitrag, da es sich nicht nur um eine systematische Studie zur Logik und Semantik von Leibniz handelt, sondern um eine Darstellung vor allem der scholastischen Quellen und Ursprünge für Leibniz' eigene Ideen.

In einem 1. Kapitel wird gezeigt, wie sehr Leibniz in seiner Darstellung des logischen Schließens Aristoteles und die Scholastik zum Lehrmeister hat im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen, von denen er das Wort prägte: „Lockius aliique qui spernunt non intelligunt" (Locke und die übrigen, welche die Logik verachten, verstehen nicht). In seiner speziellen kombinatorischen Darstellung der Syllogistik unter Hinzuziehung der Ausschlußregeln ist Leibniz offenbar von der durch Johannes Hospinianus vermittelten Tradition des Raymundus Lullus abhängig. Über Aristoteles und die meisten Scholastiker geht Leibniz insofern hinaus, als er vier syllogistische Figuren mit jeweils sechs Modi anerkennt. Außerdem gelingt ihm die schon von den Stoikern erstrebte Unterordnung der Syllogistik unter einen allgemeineren Kalkül, und zwar arithmetischer wie auch algebraischer Art. Andererseits verweist er, ganz im traditionellen Sinne, asyllogistische Schlußweisen und Relationenschlüsse in die Grammatik, wodurch gerade die Ausweitung der Logik bei ihm verhindert wurde, die für die moderne Entwicklung so entscheidend gewesen ist. Besonders im 2. Kap. über die „Rationale Grammatik" gelingt es B. zu zeigen, wie sich Leibniz bei seinem Projekt, eine regelmäßige, der logischen Denkstruktur angepaßte Idealsprache zu konstruieren, auf viele Ideen in der philosophischen, besonders in der scholastischen Tradition stützen konnte. Viele Zeitgenossen von Leibniz beabsichtigten nämlich, durch grammatische Analyse und durch Vereinfachung der geschichtlich gegebenen Sprachen die allgemeine Sprachstruktur freizulegen, die hinter den speziellen Grammatiken der einzelnen Sprachen vermutet wurde. Auf diese Weise hoffte man, die allgemeine oder rationale Grammatik zu finden, mit deren Hilfe man eine rationale und philosophische Sprache konstruieren konnte, die als allgemeine Wissenschaftssprache verwendbar sein sollte. Indem Leibniz

die grammatische Analyse als Grundlage für den Aufbau einer logischen Syntax und eines logischen Kalküls verwendet, geht er über die Analysen der Scholastiker und seiner unmittelbaren Vorgänger und Zeitgenossen hinaus, da diese niemals versuchten, logische Kunstsprachen zu konstruieren. Im Kap. über die „Semiotik", d. h. die allgemeine Zeichenlehre bei Leibniz, wird wiederum klargestellt, daß ein Großteil der Ansätze bei Leibniz auf älteres Gedankengut zurückgeht. Gleichzeitig weist aber B. auch darauf hin, daß die Verlagerung des Schwerpunktes auf semiotische Untersuchungen bei Leibniz ihren Grund hat in dem plötzlichen Anwachsen des Wissens im Gefolge der naturwissenschaftlichen Entwicklung und in den geglückten Konstruktionen exakter Zeichensysteme für mathematische Teildisziplinen. Was man benötigte, war eine Systematisierung des neu erworbenen Wissens und seine zusammenhängende Darstellung nach dem Modell der mathematischen Wissenschaften. In seinen semiotischen Untersuchungen über Begriffe und Ideen, über die Zeichen und ihre Funktionen, über die Definitionen und über die Wahrheit suchte Leibniz eine Grundlage zu schaffen für die enzyklopädische Erfassung und die systematische Ordnung allen Wissens. Sein Grundgedanke war es, die kleinsten und unanalysierbaren Wissenselemente und ihre Relationen zu finden, diese symbolisch darzustellen und durch Verbindung der Symbole alles Wißbare abbildhaft und systematisch zu erfassen, indem man es aus wenigen Grundprinzipien herleitet.

Im 4. Kap. kommt B. auf das Kernstück der logisch-methodologischen Entwürfe bei Leibniz zu sprechen, auf die Kombinatorik, die Leibniz für wichtiger hielt als die Logik, und auf den sich daraus entwickelnden Kalkül-Gedanken. Auch auf diesem Gebiet, z. B. in seiner allerersten Schrift über die Kombinatorik (1666), konnte sich Leibniz auf Vorgänger berufen, insbesondere auf die Vertreter der lullischen Kunst. Freilich wendet er die Kombinatorik unmittelbar in der Syllogistik sowie in der Begriffszusammensetzung und der Satzbildung an und betrachet sie lange Zeit hindurch als die allen anderen Wissenschaften übergeordnete Wissenschaft, da sie die allgemeinsten Kombinationsregeln für alle jene Wissenschaften liefert, die Zeichen im formalen Sinne verwenden. Später wird die Kombinatorik bei Leibniz zu einer syntaktisch orientierten allgemeinen Lehre, welche die Umformungsregeln für die Charakteristik liefert, die ihrerseits die einfachsten Zeichen (Charaktere) in ihrer semantischen Beziehung zum Bezeichneten darzustellen hat. Indem Leibniz die Kombinatorik mit der axiomatischen Methode verband, die er von Euklid und den „Geometern" nach aristotelischen Gedanken übernahm, die er aber dahingehend modifizierte, daß er alle Axiome auf formale Identitäten (Gleichungen) zurückzuführen beabsichtigte, wird er zur Konstruktion von Zahlen- und später von Buchstabenkalkülen inspiriert, wobei er auch Elemente von Vietas Algebra und Descartes' analytischer Geometrie mitbenützt. Nach B.s Meinung wollte Leibniz auf diese Weise eine Verbindung der neuen mathematischen Methode des Infinitesimalkalküls mit der traditionellen Logik erreichen, um eine Trennung der Naturwissenschaften vom logisch-methodischen Denken zu verhindern. Daher kommt Leibniz zu seinem Begriffsatomismus, wonach alle überempirische Erkenntnis letztlich auf kleinste Denkelemente gegründet und aus wahren Identitätssätzen bewiesen werden muß. In einem abschließenden Kap. über die Auffassung der Logik bei Leibniz geht B. darauf ein, wie sehr Leibniz auf diesem Gebiet der Philosophie der Logik von Aristoteles, den Stoikern und der Scholastik abhängig ist. Nach dem frühesten Verständnis bestimmt Leibniz die Logik mehr psychologistisch als eine Denkkunst wie der Cartesianismus vorher. Später jedoch betrachtet er die Logik als eine Wissenschaft mit einer doppelten, einer analytisch-regressiven, sowie einer synthetisch-progressiven Methode. Über seine Vorgänger geht Leibniz insofern hinaus, als er die Logik zu einer „mathesis universalis", zu einer allgemeinen Wissenschaftstheorie nach dem Modell des mathematischen Schließens ausbilden und in vollständig symbolischer Gestalt darstellen will. Nachdem B. kurz auf das Verhältnis von Logik und Mathematik bei Leibniz eingegangen ist, der zwar eine formale Analogie zwischen beiden Wissenschaften, aber keineswegs wie der spätere Logizismus die Ableitbarkeit der Mathematik aus der Logik behauptet hat, wird noch abschließend das neuerdings vieldiskutierte Problem des Verhältnisses von Logik und Metaphysik bei Leibniz behandelt sowie seine Versuche, die Logik auf verschiedene Bereiche anzuwenden.

Für jeden, der daran interessiert ist, wieviel traditionelles Gedankengut über Leibniz in die modernen Formalwissenschaften hinübergelangt ist, dürfte B.s Buch in Zukunft zur unentbehrlichen Lektüre gehören. R. Carls S. J.

L'heritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. *Marcel Régnier*, Directeur des ‚Archives de Philosophie' (Bibliothèque des Archives de Philosophie NS 34). Paris: Beauchesne 1982. 487 S.

Wenn eines Tages die Geschichte der deutsch-französischen Aussöhnung nach dem 2. Weltkrieg geschrieben wird, die ja keineswegs nur auf der Ebene der politischen und wirtschaftlichen Zusammenarbeit erfolgte, wird darin auch das Lebenswerk des französischen Jesuitenpaters und Philosophieprofessors Marcel Régnier gewürdigt werden müssen. Philosophie ist zwar nur ein minimaler Sektor des Lebens eines Volkes, aber darin doch ein Faktor möglicher Weltoffenheit, über die Grenzen der Nationalkulturen hinweg, – jedenfalls der Möglichkeit nach. Daß es im Verhältnis der französischen zur deutschen Philosophenwelt nicht bei der bloßen Möglichkeit blieb, ist nicht zuletzt das Verdienst von R., der in der von ihm geleiteten Zeitschrift „Archives de Philosophie" – wohl der z. Z. besten philosophischen Revue in Frankreich – immer wieder deutsche Autoren zu Wort kommen ließ, auch zu Zeiten, als dies noch einige Courage erforderte. Er regte als Professor und Herausgeber einer Buchreihe auch immer wieder zum Studium der klassischen deutschen Autoren an, vor allem Kants und der Idealisten. Als Besucher zahlreicher Kongresse und nicht zuletzt als führendes Mitglied der beiden „feindlichen" Hegel-Vereinigungen übte er eine diskrete Vermittlungstätigkeit aus, durch die manche deutsche Philosophen, die unter sich zerstritten waren, wieder ins Gespräch kamen. So steht denn der Name eines deutschen Philosophen auf dem Titelblatt der Festgabe, die – mit leichter Verspätung – von den Freunden und Mitarbeitern zum 80. Geburtstag des noch recht rüstigen Gastgebers und Gastes philosophischer Gespräche gestaltet wurde.

Kant bestimmt – in einer für FS selten geglückten Einheit – das Thema nahezu sämtlicher Beiträge des Bandes. Die Hrsg. (darunter noch der jüngst verstorbene Henri Bouillard) haben die Menge der Aufsätze in 7 Abteilungen gegliedert. – In der I. Abt., zu Kant selbst (27–94), liest man als erstes „freie Bemerkungen zum transzendentalen Schematismus", von *Y. Belaval;* der Autor sucht, in der Linie Fichtes, Schellings und Heideggers, im schematisierenden Gemüt den Einheitsgrund des Subjekts. *J. Moreau* deutet die „Kritik der reinen Vernunft" nicht primär als Zerstörung, sondern als Grundlegung einer neuen Metaphysik. *A. Philonenko* bezieht sich auf die „Kritik der (teleologischen) Urteilskraft": Kant, auf Linné und Blumenbach hinblickend, fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit, das Lebendige in Analogie mit dem Organisierten zu denken. *A. Schurr* zeigt, daß Kant's Fassung des ontologischen Gottesbeweises dessen eigentlichen Gehalt verzeichnet und, aufgrund seiner dogmatischen Ablehnung einer nicht-sinnlichen Anschauung, auch verzeichnen muß. – Die II. Abt. (97–151) ist „Kant und Fichte" gewidmet. *K. Hammacher* deutet die Kategorienlehre Kants als den Ort, wo die antike, platonisch-aristotelische Konzeption der Dialektik übergeht in die moderne, die als erster Fichte entfaltet. *R. Lauth* nimmt die Kritik auf, die Fichte an Kants These geübt hat, daß die Art und Weise unserer Erfahrung nur hingenommen, nicht verstanden werden könne. *J. Widmann* erblickt in einem bisher unveröffentlichten Text Fichtes (Vierte Darstellung der WL, 1805) eine gewisse Vorwegnahme der existenzphilosophischen Meditation über das Nichts als der inneren Form des geistigen Existierens. – In der III. Abt. (155–208) geht es um Schelling und Hegel. *D. Henrich* rekonstruiert in sieben Etappen den Weg, den Hegel von der Schellingschen Identitätsphilosophie bis zu seiner eigenen Konzeption des Absoluten, als des dialektisch sich selbst vermittelnden Geistes, gegangen ist. *M. Buhr* liest die Geschichte des Idealismus am Leitfaden des Problems, wie die Identität des wesentlich Verschiedenen zu denken ist; in Hegels Geschichtsphilosophie sieht er die Ebene einer möglichen Lösung prinzipiell erreicht. *J. Gauvin* untersucht anhand der zehn Stellen in der „Phänomenologie des Geistes", an denen das Wort „Gestaltungen" vorkommt, wie sich die verschiedenen Titel, unter die Hegel dieses Werk gestellt hat, zueinander verhalten. – Die IV. Abt. ist dem Bezug Heideggers zu Kant gewidmet (211–267). *F. Evain* weist auf die Verwandtschaft hin, die Heideggers frühe Kant-Deutung mit dem Versuch Rosminis hat, die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ auf ihre ontologischen Voraussetzungen hin zu durchleuchten. *J. B. Lotz* deutet den Kantischen Phänomenalismus im Lichte Heideggers als Seinsvergessenheit; doch muß der Vorwurf auch auf Heidegger selbst bezogen werden, insofern er nicht sieht, daß sich in der Zeit die Ewigkeit verbirgt und enthüllt. *T. Rockmore* hebt hervor, daß Heidegger in seinem Kant-Buch von 1929 mehr seinen eigenen Intentionen als denen Kants nachgeht. *J. Si-*

mon verfolgt gegen Kant – der den Verstand aus dem Zeithaften heraushalten will, damit er Subjekt des Denkens sein könne – die (Kantischen) Kategorien bis in ihren Ursprung zurück, als welcher sich die Zeit enthüllt, die von sich her in die Wahrnehmungszeit und in die Objekt-Zeit gedoppelt ist. – Die V. Abt. besteht aus zwei Beiträgen zu Heidegger (271–307). Der religiösen Dimension im Denkweg Heideggers spürt *H. G. Gadamer* nach, von dessen Selbstbezeichnung als christlicher Theologe bis hin zur Übernahme des Hölderlinschen Dichtens von den entflohenen und vielleicht neu kommenden Göttern. *O. Pöggeler* stellt dar, aus welchen Zusammenhängen die Frage nach der Zeit in „Sein und Zeit" kommt, und wie sie sich, aufgrund der dort auftretenden Aporien, später – z. T. unter anderen Namen – weiter entwickelt. – Die VI. Abt. (311–394) trägt den Titel „Méditations post-kantiennes". *E. Heintel* zeigt, daß auf der Basis des Begriffs vom Menschen als „daseiender Transzendentalität" sich die scholastische Ontologie und die kritische Transzendentalphilosophie zur Einheit einer Anthropologie finden können und müssen. *H. Kimmerle* gliedert die Geschichte der Metaphysikkritik in sieben systematische Schritte, von Kant über Hegel und Marx zu Heidegger und Derrida. *H. Kuhn* steuert die einleitenden Gedanken zu seinem Werk „Vom Bewußtsein zum Sein" bei, – mit Hegel und gegen Hegel über die transzendentalphilosophische Position hinaus. *P. J. Labarrière* sucht den prekären Ort des Philosophierens zwischen Theorie und Praxis, zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen dem Mut zum Begriff und der Demut in der Selbstbewertung vom Sein der Wahrheit in der Beziehung her zu bestimmen. *L. Sichirollo* charakterisiert den Kantianismus E. Weils, dem R. sehr verbunden war, als eine Position, die durch die Auseinandersetzung mit Hegels Logik-Begründung und mit Webers Dezisionismus hindurchgegangen ist. – Die abschließende VII. Abt. bringt „Varia" (397–487), die nicht mit Kant in einen Zusammenhang zu bringen waren. *H. D. Lewis* befaßt sich mit dem Thema, daß das individuelle Ich all seinen eigenen Beschreibungsversuchen entschlüpft, ohne doch deswegen zu einem Nichts oder einem großen Mysterium gemacht werden zu müssen. *H. Lübbe* stellt dar, warum H. Heine gegen Ende seines Lebens wieder fromm werden konnte, ohne doch die Grundzüge seiner früheren Religionskritik verleugnen zu müssen. *P. Fruchon* skizziert, wie G. Krüger von Heidegger über Kant zu Platon kam, und welche Heidegger-Kritik in seiner Platon- und Kant-Deutung versteckt ist. *H. J. Sandkühler* plädiert für eine geschichtsbewußte Philosophiegeschichte, die die Theorien aus dem sozialen und politischen Kontext heraus versteht und auf ihren Erben, die sozialistische Bewegung, bezieht.

Die einzelnen Beiträge, hier ohnehin in kaum mehr zu verantwortender Knappheit charakterisiert, können im Rahmen einer solchen Besprechung nicht gewürdigt werden. Abgesehen vom Aufsatz von H. D. Lewis, sind sie alle – etwa je zur Hälfte – in Französisch oder Deutsch gehalten, darunter auch französische Texte von deutschen Autoren. Eingeleitet werden sie durch ein „Portrait sur le vif" von *X. Tilliette*, der R. kennt wie nur wenige, und durch den Text der Laudatio, die *R. Spaemann* am 18. 1. 1980 gehalten hat, als R. zum Ehrendoktor der Ludwigs-Maximilians-Universität in München promoviert wurde. Die Freunde, die Tilliette in seinem Portrait nennt, und diejenigen, die damals zur Feier der Ehrenpromotion anwesend waren, bezeugen ebenso wie diejenigen, die an dieser FS mitgearbeitet haben – in ihrer großen Verschiedenheit und sogar Gegensätzlichkeit –, wie groß die verbindende Kraft des Gedankens ist, aus dem R. lebt und Denkende zueinander führt. G. Haeffner S. J.

Schmucker, Joseph, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant* (Kantstudien, Ergänzungshefte 112). Berlin: de Gruyter 1980. 307 S.

1. Das Buch stammt von dem emeritierten Ordinarius für Philosophie an der Universität Regensburg, der als einer der besten Kantkenner, vor allem der vorkritischen Schriften Kants, gilt. In dieser Veröffentlichung hat der Verf. einen Teil seiner langjährigen Bemühungen zu einer umfassenden und abschließenden Form gebracht. Es geht um das von Kant selbst gelegentlich so genannte „ontotheologische" Argument in den beiden Fassungen von 1755 (Propositio VII der „Nova dilucidatio") und von 1762 („Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes").

Der 1. Teil ist der älteren Fassung gewidmet. Der in scholastischer Thesenform abgefaßte lateinische Text wird im Lichte des Gesamtkontextes und der darin besprochenen Thematik (das Prinzip vom zureichenden Grund) erläutert. Der Beweisgang setzt

bei den Realgehalten unserer Möglichkeitsbegriffe an, und kommt zum Schluß, daß sie in einem einzigen, unendlichen Seienden vereint existieren müssen. Der Verf. wird nie müde, darauf hinzuweisen, daß Kant unter der „possibilitas interna" die ontologische Möglichkeit der Dinge versteht. Eine solche Möglichkeit als Gegebensein sinnvoller objektiver Realgehalte – und nicht bloß als Möglichkeit des Denkens – kann nur in einem unendlichen Existenten ihren Grund haben. Es folgt dann die Diskussion abweichender Positionen in der Deutung des Arguments, nämlich die von Kl. Reich, P. Laberge, M. Campo, A. Lamacchia, G. Tonelli. Von besonderem Interesse ist die Widerlegung der von Laberge in seinem Buch La théologie Kantienne précritique (vgl. ThPh 50 [1975] 155f.) vorgetragenen Ansicht über den grundsätzlich spinozistischen Charakter des Beweises. – Der 2. Teil befaßt sich mit dem ontotheologischen Argument im „Beweisgrund". Kant habe das Argument neu formuliert, um es zur vollständigen Dekkung mit der These der Propositio VII zu bringen. Denn jetzt wird nicht mehr behauptet: die Materialgehalte der Möglichkeitsbegriffe müssen existieren, sondern etwas muß existieren, wobei dieses etwas sich als das „notwendige, einige, einfache Wesen" erweist. Der Verf. ermittelt die Unterschiede beider Fassungen, stellt zugleich aber auch ihre wesentliche Übereinstimmung fest. Auch hier kommt das Hauptanliegen immer wieder zur Sprache: der Ansatz der Ontotheologie sei nicht die Möglichkeit des Denkens, sondern der Dinge. Letztere aber kann nicht als etwas schlechthin Ursprüngliches gedacht werden, sondern nur als etwas dem Prinzip des Daseins Nach- und Untergeordnetes. Aufschlußreich sind die Ausführungen, die zeigen, daß die ontotheologischen Grundsätze Kants über die Möglichkeit weitgehend mit denen der Scholastik übereinstimmen, wobei Suarez und Donat eigens angeführt werden: die Possibilien haben ihren Grund im Wesen Gottes. – Im Gegensatz zu den meisten Autoren, die sich mit der Ontotheologie Kants befaßt haben, und die keinen oder keinen größeren Wert auf die Analyse der umfangreichen zweiten Abteilung des Werkes legen, widmet Sch. ein ganzes Kapitel der Untersuchung dieses Teiles. Dies liefert eine entscheidende Interpretationshilfe im Hinblick auf das Argument der 1. Abt.: es wird nämlich peremptorisch ausgeschlossen, daß es sich beim Ansatz des ontotheologischen Beweises formell um die Möglichkeit des Denkens handle; denn in der 2. Abt., die den Weg der Ontotheologie in umgekehrter Richtung geht (vgl. am Ende der 1. Abt.), ist offensichtlich von der Möglichkeit der Dinge die Rede. Gerade in der Auffassung, daß die Möglichkeiten im höchsten Wesen ihren Grund haben, hängen beides – Ontotheologie und Physikotheologie – zusammen. – Der letzte Teil, der allein mehr als die Hälfte des Buches umfaßt, diskutiert andere neuere Deutungen des einzig möglichen Beweisgrundes, wobei die Aufmerksamkeit des Verf. insbesondere auf die jeweilige Methode der acht gewählten Kantinterpretationen geht. Diese Interpretationen weisen alle einen „konstruktiven" Charakter auf (180), insofern ihre Autoren an den Text Kants mit einer vorgefaßten These herangehen, die sie dann durch einen selektiven Gebrauch der Quellen nachzuprüfen versuchen. Natürlich ist das Ausmaß einer solchen Nachkonstruktion verschieden, je nach der Bereitschaft des Interpreten sich doch auch von dem tatsächlichen Kurs des verschlungenen und sich ändernden Denkens Kants leiten zu lassen. So nehme Kl. Reich die „Kritik der reinen Vernunft" als absolute Norm, an der der Wert alles Philosophierens gemessen werden muß, auch einer Gotteslehre, die lange vor der KrV konzipiert wurde. Bei D. Henrich sei das konstruktive Moment noch gesteigert, insofern er die ganze Gottesbeweiskritik Kants als einzig von der Absicht getragen sieht, den Begriff des ens necessarium zu widerlegen. Am schlechtesten schneidet im Urteil Sch.s das Werk von H.-G. Redmann ab, der behauptet, der apriorische Gottesbeweis (der für sich mathematische Evidenz beansprucht) sei von Kant gar nicht als Weg zur Erkenntnis Gottes ausgearbeitet, sondern eher zur Bestätigung der kalvinistischen Lehre von einem schlechthin analogielosen Gott-Welt-Verhältnis. Sch. findet es mit Recht äußerst merkwürdig, daß Kant ausgerechnet einen apriorischen Gottesbeweis entwickelt habe, um das Unvermögen unserer Vernunft unter Beweis zu stellen. Wenn man die jahrzehntelange Akribie bedenkt, mit der Sch. sämtliche Schriften Kants analysiert hat, ist man geneigt, dem Verf. einen Vorschuß an Vertrauen in die Begründetheit seiner manchmal harten Urteile zu gewähren, aber zugleich aufgefordert, sich selbst der Mühe zu unterziehen, anhand eines so erfahrenen Kantkenners die Texte Kants zu studieren, um zu einem persönlichen Urteil zu gelangen.

2. M. E. stellt das, was Sch. bis jetzt und insbesondere in diesem Buch geleistet hat, einen wesentlichen Fortschritt in unserer Kenntnis des Kantischen Denkens dar, vor al-

lem im Hinblick auf die Entstehung der transzendentalen Dialektik. Eine ernste Arbeit über die Dialektik, ihre Stellung innerhalb der KrV, und vor allem über die Grundlage, den Sinn und die Tragweite der berühmten Gottesbeweiskritik wird nicht vom Lebenswerk Sch.s absehen dürfen. – Der Verf. gehört wohl zu der Richtung, die sich seit den 20er Jahren als metaphysische Kantinterpretation versteht. Bekanntlich fiel der Aufstieg dieser Kantinterpretation mit dem abrupten Ende der entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der KrV zusammen, die von Adickes, Vaihinger, Kemp Smith u. a. praktiziert wurde; obwohl von der Sache her die neue Sichtweise die genannte Forschungsmethode nicht ausschloß. Der Kommentar des Oxforder Kantkenners J. Paton, mit seiner polemischen, aber auf schwachen Füßen beruhenden Ablehnung der entwicklungsgeschichtlichen Forschungsmethode, hat Schule gemacht, vor allem in Deutschland. Nicht zum Besten für die Kant-Forschung! Anscheinend wurde Sch. in seiner Bemühung, Inhalt und Werden des Denkens Kants sachgerecht in den Blick zu bekommen, zu einer Forschungsmethode geführt, die sonst als *passée* dekretiert wurde. Die zentrale These Sch.s über den vorkritizistischen Ursprung der Gottesbeweiskritik in der KrV hat sich durch seine Veröffentlichung als ein kaum anfechtbares Stück einer umfassenderen Einsicht erwiesen, daß nämlich die Entwicklung Kants bezüglich der „metaphysica specialis" schon sehr früh zur Entdeckung des dialektischen Charakters unserer reinen Vernunfterkenntnis geführt hat. Wenn die Entwicklung Kants sich direkt auf die Lehre der später so genannten transzendentalen Dialektik hinbewegte, so wundert es nicht, daß sich in derselben Dialektik so vieles findet, das vom transzendentalen Idealismus der Analytik nicht abhängt. Dies bestätigt nur die Grundthese der entwicklungsgeschichtlichen Schule, dergemäß die KrV den Niederschlag von Versuchen und Positionen enthält, von denen nicht alle dem (relativ) letzten Stadium des Denkens Kants angehören, d. h. dem Phänomenismus-Idealismus der transzendentalen Analytik. – Dieses Resultat der Forschungen Sch.s ist höchst wichtig für eine zutreffende Interpretation eines epochemachenden Werkes wie die KrV, jenseits von Triumphalismen und weltanschaulicher Vereinnahmung. Aber von dem, was dieser letzten wie auch früheren Veröffentlichungen zu entnehmen ist, scheint mir, daß Sch. die Bedeutung seiner historisch-philologischen Untersuchungen überschätzt, soweit es um eine Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem Denken Kants geht. In der Tat kündigt Sch. im vorliegenden Buch ein zweites an, in dem die dritte Abt. des „Beweisgrundes", also die Kritik Kants an dem ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Gottesbeweis vom Jahre 1762 in sich selbst und in ihrem Verhältnis zum entsprechenden Dialektikteil der KrV untersucht werden soll. In einem dritten Werk soll schließlich die Rolle der Gottesfrage im System des kantischen Kritizismus zur Sprache gebracht werden. All diese Arbeiten sind von Sch. als „die Vorbedingung für eine neue Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem Kritizismus Kants" gedacht (7 f.). Was dies genau bedeutet, wird man erst dann erfahren, wenn alle drei Arbeiten vorliegen. Aber aus dem, was der Verf. schon publiziert hat, und vor allem aus dem Buch von 1969: „Das Problem der Kontingenz der Welt – Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument", und auch aus dem hier in der Einleitung Gesagten scheint es möglich, im Umriß vorauszusehen, wie diese neue Beschäftigung der katholischen Theologie mit Kants Gottesgedanken nach den Vorstellungen Sch.s aussehen soll. Der neue Dialog soll nicht nur sachlicher, sondern vor allem positiver ausfallen. Die katholische Theologie werde auf weite Strecken in der kantischen Gottesbeweiskritik nicht mehr einen Adversarius, sondern eher einen Verbündeten entdecken. Sch. spricht von einer „wesentlich positiveren Auseinandersetzung mit der Kantischen Kritik an der traditionellen Rationaltheologie" (4). Und er fügt hinzu, seine Einstellung und Absicht bekennend: „Da nach der Meinung des Verf.s die Stellung und Bedeutung des Gottesproblems im System des Kritizismus Kants nur dann voll in den Blick kommen kann, wenn der genuine Ausgangspunkt seiner theologischen Lehre und Entwicklung voll zur Gegebenheit gebracht wird, erklärt sich ein Engagement für dieses letztgenannte Ziel" (10).

3. Zu dieser hoffnungsvollen Aussicht möchte ich einige Bedenken äußern. Den im wesentlichen nicht idealistischen Charakter der Gottesbeweiskritik in der KrV zugegeben, finden sich schon in der „vorkritischen" Gottesbeweiskritik entscheidende Lehrstücke, bezüglich deren ich nicht zu sehen vermag, wie die katholische Theologie zu einem wesentlichen Umdenken kommen könnte. Ich nenne die Kritik am klassischen Beweis „a contingentia mundi", der deshalb nach Kant nicht stichhaltig ist, weil er den

ontologischen Beweis miteinschließt – eine Ansicht, die beinahe einhellig von Autoren verschiedenster Richtungen abgelehnt wird. Oder die immer wieder vertretene These, dergemäß der Kontingenzbeweis nur zu einer „necessitas hypothetica consequentiae" („Beweisgrund"), in „Kant's gesammelte Schriften", Berlin 1902ff., Bd. II 91; Refl. 3731: Bd. XVII 273; Refl. 3712: Bd. XVII 252; KrV A 634) führen kann, weil er auf eine Erstursache schließt, nur „*wenn* die Wirkungen da sind" (Bd. II 91). Oder die These, daß ein „eingeschränktes Wesen. . . unbedingt notwendig" sein könnte (KrV A 588), womit die Kontingenz der Welt, d. h. der Ansatzpunkt des Beweises fragwürdig wird. Diese Einwände gegen einen Gottesbeweis, der in einer langen metaphysischen Tradition und insbesondere im katholischen Denken tief verankert ist, ist bei Kant getragen von einer Forderung, die Sch., anscheinend zustimmend, in den Vordergrund stellt, daß nämlich der Kontingenzbeweis „die Natur einer absoluten Notwendigkeit des Daseins begreiflich machen" sollte – was er freilich nicht vermag (191, 129; „Das Problem der Kontingenz der Welt" 45–48, 56–59). Dem ist entgegenzuhalten, daß es nicht Aufgabe eines rationalen Gottesbeweises ist, die absolute Notwendigkeit der causa prima einsehen zu lassen. Das Dilemma, worauf Kants Beweisführung gründet – entweder verstehen wir das ens absolute necessarium (und dann wird der aposteriorische Ansatz überflüssig! Vgl. Refl. 3812: Bd. XVII 301), oder wir haben einen leeren Begriff von demselben (vgl. KrV A 592f.) – das Sch. so stark hervorhebt (vgl. u. a. in „Archiv für Geschichte der Philosophie" 52 [1970] 298f.; 54 [1972] 79), ist kein vollständiges Dilemma. Denn es ist uns ein *analogischer* Begriff des schlechthin notwendigen Wesens möglich, der, wie er von den kontingenten Dingen her gebildet wird, in denselben auch bewahrheitet werden kann. Genau dies ist es, was ein Kontingenzbeweis leisten soll und tatsächlich leisten kann. – Es stimmt allerdings, daß die landläufige Ansicht, die in der kantischen Gottesbeweiskritik die Spitze des Kritizismus sieht, zu den Halblegenden gehört, die um die KrV hervorgesprossen sind. Mit Recht hat Sch. auf den vorkritizistischen Ursprung und Charakter einer solchen Kritik hingewiesen, die also von der Fragwürdigkeit des transzendentalen Idealismus unberührt bleibt. Damit allein aber wird die Lage, d. h. der sachliche Wert der kantischen Kritik an der rationalen Theologie nicht besser! – Gerade im Hinblick auf die nach Sch.s Dafürhalten noch immer unbewältigte Herausforderung, die die kantische Gottesbeweiskritik an die katholische Theologie stellt, wäre noch folgendes zu bedenken: die genannte Halblegende hat Geschichte gemacht, und zwar nicht ohne einen entscheidenden Anstoß von seiten Kants selbst. Denn er selber hat in der endgültigen Fassung des Theologie-Hauptstückes mehrere Abschnitte eingeschoben, in denen das Problem der Erkennbarkeit Gottes vom Standpunkt der transzendentalen Analytik angegangen wird. So etwa in den letzten drei Absätzen des Abschn. II, in der Fußnote zum Absatz 7 des Abschn. IV, in den Abs. 11–12 desselben Abschn., im Abs. 10 des Abschn. V, in den Abs. 2 und 3 des Abschn. VI, und in den Abs. 7–12 des Abschn. VII. Nun hat die Tatsache, daß die vorkritische Gottesbeweiskritik in die KrV aufgenommen wurde, zusammen mit den hinzugefügten Versuchen Kants, dieselbe Kritik auf den Stand des Phänomenismus der KrV zu bringen, zur Folge gehabt, daß dieselbe Kritik weitgehend unter dem Prinzip der Beschränkung unserer objektiv gültigen Erkenntnis auf den Bereich der sinnlichen Erfahrung (und in diesem sogar auf die Erscheinungen) gesehen und gewürdigt wurde, statt in ihrer tatsächlichen und nicht leicht durchschaubaren Beweisführung. – Mit dieser Wirkungsgeschichte war und ist heute noch die katholische Theologie konfrontiert, da ja ihr direktes Anliegen nicht sein kann, den „wahren" Kant auszumachen. Das Umdenken, zu dem die Kant-Fachleute durch die Ergebnisse der Untersuchungen Sch.s herausgefordert werden, zieht nicht notwendig ein Umdenken für die katholische Theologie nach sich. Denn es bleibt nach wie vor wahr, daß, wie Sch. selbst mehrmals bemerkt, von den Voraussetzungen des transzendentalen Idealismus her das Unternehmen der Vernunft, die Existenz des absolut transzendenten Wesens zu beweisen, von vornherein als sinnlos erscheint. Daß nun die Erkenntnis des Menschen auf die Erfahrungswelt eingeschränkt ist, halte ich für eine These, die so sehr den Kern der KrV wiedergibt, daß daran nichts zu rütteln ist. Nach wie vor bleibt die entscheidende Frage bezüglich des sensualistischen Intuitionismus der KrV die nach dem „Dienstverhältnis" zwischen Sinnlichkeit einerseits und Verstand-Vernunft andererseits. Wer von beiden setzt den Bereich der uns erkennbaren Wirklichkeit fest, und welches ist daher das Kriterium für die Erkenntnis der Wirklichkeit? Die sinnliche Anschauung oder das rationale Urteil? In diesem Sinne scheint mir, daß Sch. in seinem *Plädoyer* zugunsten ei-

ner wesentlich positiveren Stellung der katholischen Theologie zum theologischen Denken Kants am eigentlichen Stein des Anstoßes vorbeiargumentiert.

4. Eine letzte Bemerkung direkt zur Ontotheologie. Es ist zweifellos eine beachtenswerte Leistung des Verf., den apriorischen Beweis Kants genau ermittelt und gegen so viele Mißverständnisse in Schutz genommen zu haben. Der Leser fragt sich aber doch, wie es mit dem sachlichen Wert des Beweises steht. Die Lektüre des Buches vermittelt den Eindruck, die Widerlegung der Ontotheologie Kants sei nur infolge eines ungenügenden, ja falschen Verständnisses derselben erfolgt. Die Berührungspunkte zwischen den Grundsätzen der kantischen Ontotheologie und der scholastischen Possibilienlehre sind eindrucksvoll (97 ff.). Sch. stellt „eine praktisch völlige Übereinstimmung" zwischen der Possibilienlehre nach dem Compendium von J. Donat SJ (Innsbruck 1940) und „den ontologischen Grundpositionen, von denen Kant in der Konzeption seines einzig möglichen Beweisgrundes ausgeht", fest (101). Wieso sind dann die scholastischen Denker, im Gegensatz zu Kant, nicht zu einem *apriorischen* Gottesbeweis gelangt, da doch auf beiden Seiten die These feststand, daß „possibilia in essentia divina fundantur"? Der Leser bekommt folgende Antwort: „der scholastische Gottesbeweis aus den Möglichkeiten ist lediglich [!] ein Beweis der Existenz Gottes als des letzten Fundaments der Möglichkeiten". Kant habe dagegen tiefer reflektiert. Denn nach ihm „würde sich aus dem Nichtsein des Realprinzips der Möglichkeiten nicht nur einfach deren Aufhebung ergeben, sondern die grundsätzliche Aufhebung der *Möglichkeit von Möglichkeiten überhaupt*". Auf diesem Weg sei Kant zu einem *„apriorischen* Argument des Daseins Gottes als des absoluten notwendigen Daseins gekommen" (105). – Trotz der wiederholten Formulierungen Sch.s konnte ich nicht deutlich den genauen Unterschied beider Positionen ermitteln. Daß ohne das absolut notwendige Wesen alle reale Möglichkeit prinzipiell aufgehoben wird, ist ausdrücklich auch scholastisches Lehrgut. Was hat Kant weiter und tiefer eingesehen? Wir bekommen letzten Endes folgende Auskunft: die Scholastiker haben aus der Nichtrealität des notwendigen Daseins „einfach" die Aufhebung der Möglichkeiten erschlossen; Kant hingegen die grundsätzliche Aufhebung der Möglichkeiten von Möglichkeiten. Wenn die zweite Lehre wirklich wesentlich etwas hinzufügt, dann frage ich mich unwillkürlich, wie es mit einer Lehre wäre, die bis zur Aufhebung der Möglichkeit der Möglichkeit von Möglichkeiten. . . vorstoßen würde? Mir scheint, daß, wenn Kant über die allgemein bekannte Possibilienlehre hinausgegangen ist, dann in Richtung auf die Aufhebung ihrer aposteriorischen Basis. Die entscheidende Frage bleibt immer noch die: Wie wissen wir, daß es überhaupt Mögliches gibt oder daß die „innere Möglichkeit" besteht? Es ist einleuchtend, daß Möglichkeit im ontologischen Sinne etwas Abkünftiges gegenüber dem Dasein ist (281), und daß deswegen der Schluß von der ersteren auf die zweite stichhaltig ist (vgl. neuerdings in W. Brugger SJ, „Summe einer philosophischen Gotteslehre", München 1979, 179–193: „Beweis des real subsistierenden Seins und Verstehens aus der Realität des Möglichen und der Ideal-Objekte", der ausdrücklich anerkennt, daß „die Realmöglichkeit aus der Realität der Erfahrung erhoben wird", 188). Aber wir wissen um das Antecedens dieser Schlußfolgerung erst daraus, daß wir logisch vorher zur Erkenntnis gelangt sind, daß etwas existiert (die Welt, wir selber). Da nun letztere Erkenntnis lediglich a posteriori zu erreichen ist, erweist sich der Ausgangspunkt der Ontotheologie als a posteriori. – In seiner eindringlichen Bemühung, das Mißverständnis auszuräumen, die kantische Ontotheologie setze bei der *Denk*möglichkeit an, hat Sch. die Frage nach unserer Erkenntnis des Realmöglichen ausgeblendet. Sch. schreibt schließlich: „Das Entscheidende ist, daß wir nach der (damaligen) Auffassung Kants mit unseren *Begriffen* von den Dingen die Dimension ihrer ontologischen Möglichkeit als eine ontologisch ursprünglichere erreichen, als es die ihres kontingenten Daseins ist, und von dieser Dimension aus schließen wir, daß die Aufhebung aller Möglichkeiten schlechterdings unmöglich ist und andererseits jene Existenz, die als der ontologischen Möglichkeit der Dinge vorausgehend und sie begründend gedacht werden muß, absolut notwendige Existenz und zugleich ens realissimum, d. h. allgenugsames Wesen sein muß" (294). So weist Sch. nicht auf einen gültigen Ausweg aus dem hier erhobenen Einwand hin, sondern legt einfach den wunden Punkt des ganzen ontotheologischen Unternehmens bloß, nämlich seine rationalistische Voraussetzung, die den Begriff, und vielfach den Begriff a priori, in den Mittelpunkt der menschlichen Erkenntnis rückt, und das Tatsachenurteil mit seiner empirischen Komponente als unseren einzigen Zugang zur Wirklichkeit ignoriert.

G. B. Sala S. J.

Kondylis, Panajotis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802.* Stuttgart: Klett-Cotta 1979. 729 S.

Der Begriff „Dialektik" ist wohl für immer unlöslich mit dem Namen „Hegel" verbunden. In der Heidelberger Dissertation von P. Kondylis (K.) wird diese Verbindung zwar nicht bestritten aber doch erheblich gelockert. Indem die unmittelbare Vorgeschichte des großen Satzes aus Hegels Differenzschrift von der „Identität der Identität und Nichtidentität" gründlich und durch ausführliche Textvergleiche der Schriften vor allem Hölderlins, Schellings und Hegels untersucht wird, soll, knapp gesagt, folgendes deutlich werden: Im Tübinger Stift waren die drei Freunde in Auseinandersetzung mit den Dualismen der Aufklärung (Geist – Materie, Sinnlichkeit – Moral, Natur – Kultur u. ä.) und unter Aufnahme gewisser Überbrückungstendenzen bei zeitgenössischen Dichtern und Philosophen zu einer „monistischen Weltanschauung" (11) gekommen, die zunächst eher eine „Grundhaltung" verkörperte als eine ausgebildete Philosophie. Die Grundzüge dieser Grundhaltung nennt K. die „Tübinger Axiomatik". Ihre Aussagen sind etwa: „alles ist eins", „alles ist gut", zusammengefaßt wohl am besten in der gemeinsamen Losung: „hen kai pan". Für die Entwicklung dieser Grundhaltung zu einer Vereinigungsphilosophie kommt nach K. die primäre Bedeutung Hölderlin zu in den Jahren 1795–99. Schelling, der seit 1795 vom Weg des Freundes wußte, bildete im Anschluß an ihn und in Auseinandersetzung mit Fichte eine eigene Konzeption aus, in der ein auf Hegel vorausweisendes Triplizitätsschema verwendet wird. Das etwas überraschende Ergebnis: „Hegels Beitrag zur Herausbildung dieser ersten, aber wegweisenden Form von Dialektik muß als minimal angesehen werden, wollte man einen solchen überhaupt annehmen" (11). Hegels Entwicklung stellt sich für K. folgendermaßen dar: In Bern war Hegel mit seinem Kantianismus der Tübinger Axiomatik ohnehin nicht gewachsen. In Frankfurt rezipierte er Hölderlins Vereinigungsphilosophie, konnte aber dessen Niveau nicht erreichen, und in Jena reproduzierte er, auch mit seiner berühmten Formulierung aus der Differenzschrift, nur Schellings Standpunkt. Erst später bringt Hegel seinen eigenen Akzent hinzu, und zwar durch seine „Entscheidung" für die Erkennbarkeit des Absoluten, bzw. für die Universalität des Wissens (11). Hegels Entwicklung ist also nach K. nicht bruchlos verlaufen. Das Buch schließt mit einem Wort des alten Schelling über die Abhängigkeit Hegels von ihm: „Ohne mich gab es gewiß keinen Hegel und keine Hegelianer wie sie sind. Dies ist nicht hochmütige Einbildung, wovon ich weit entfernt bin, es ist Wahrheit" (712). – Einmal abgesehen von der dezisionistischen Interpretation der Entwicklung Hegels nach 1802, die wenig überzeugt, weil diese Wende Hegels durchaus ihre Logik hat, kann man sich den Thesen des Autors und ihren ausführlichen Begründungen nicht leicht entziehen. Die Arbeit besteht hauptsächlich aus Analysen der einschlägigen Quellentexte und aus dem Vergleich ihrer gedanklichen Strukturen. Im folgenden soll ein kurzer Überblick über den Gesamtgang unter Heraushebung einiger „Schrittsteine" gegeben werden.

Das 1. der drei Kap. behandelt die Herausbildung der Tübinger „Axiomatik". Unter den von den drei „Stiftlern" rezipierten Autoren ist neben Rousseau, Jacobi, Hemsterhuis u. a. vor allem Schiller entscheidend gewesen. Er war „in idealtypischer Hinsicht das Muster der Weltanschauung der Stiftler" (115). In ihm kam besonders deutlich die Spannung zum Ausdruck zwischen den dualistischen Tendenzen etwa der kantischen Moralphilosophie und den monistischen Bestrebungen in der Aufwertung der Sinnlichkeit, der Bedeutung der Liebe, der Verherrlichung der Natur. Damit war die Frage nach der Einheit von Unterschied und Einheit gestellt. Ihre begriffliche Bewältigung war jedoch noch nicht in Sicht. Einerseits wurde von den drei Freunden Kant verehrt und ihm entsprechend die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft gefordert, andererseits wurden alle Trennungen abgelehnt, „alles wird als aktueller oder potentieller Teil der großen, noch strukturell unbestimmten Vereinigung betrachtet" (258). Kennzeichnend ist eine geradezu apokalyptische Stimmung. „Reich Gottes" ist die Abschiedslosung, also die Erwartung einer kommenden Verschmelzung von Himmel und Erde (46). – Das 2. Kap. behandelt die Entwicklung Hölderlins, sowie Hegels Berner und Frankfurter Zeit. Hölderlin nimmt als erster die Herausforderungen an, die aus der Spannung der Tübinger „Axiomatik" erwachsen. In „Urteil und Sein" setzt er sich mit Fichte auseinander. Das Fichtesche Ich kann die Identität nicht begründen, da es mit dem Gegensatz der Selbstdifferenzierung behaftet ist. Im „Hyperion" ist es die Natur, die die Gegensätze zu umgreifen und zu überwinden imstande ist: „kehre wieder

dahin, wo du ausgingst, in die Arme der Natur, der wandellosen, stillen und schönen" (343). Damit ist auch schon das zweite Stichwort gefallen, an das sich für Hölderlin die Überwindung der Gegensätze knüpft: die Schönheit. Es ist dies ein Gedanke Schillers, den er aufnimmt und verarbeitet. In der Schönheit tritt die Differenz in Erscheinung und wird zugleich überwunden, ohne daß die Einheit geschmälert wird oder – wie im Fichteschen „Sollen" – in unerreichbare Ferne rückt. Ebenfalls im „Hyperion": „Das große Wort, das hen diaféron heautó (das Eine in sich selber unterschiedene) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie" (351). Das der Schönheit korrespondierende Ich nennt Hölderlin das „poetische Ich". Es ist dem „Ich" Fichtes durch die Präsenz der die Gegensätze überwindenden Identität in der Schönheit überlegen. In dem Aufsatz „Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes" heißt es: „Entgegengesetztes und Einiges ist in ihr (der Kunst, bzw. der „Identität der Begeisterung") unzertrennlich" (397). Dies ist etwa ein Jahr vor Hegels Formulierung in der Differenzschrift von 1801 geschrieben worden. – Hegel zeigte in den Jahren seines Berner Aufenthaltes (1793–97) keine Ansätze zu einer Aufarbeitung der Tübinger Axiomatik. Er blieb einem Kantianismus verhaftet, von dem er sich erst in Frankfurt durch den neuen Kontakt mit Hölderlin löste. In seinen Frankfurter Schriften tauchen bezüglich der Natur Formulierungen auf, die an Hölderlin erinnern: „und so ist nun: das Einige, die Getrennten und das Wiedervereinigte" (461). Neben der Natur ist es die Liebe, in der die „Vernichtung der Entgegengesetzten in der Vereinigung" geschieht (462). Im „Systemfragment", das K. mit Pöggeler Hegel zuschreibt, heißt es: „das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung" (522). Obwohl hier die Formulierung der Differenzschrift bereits vorweggenommen zu sein scheint, macht K. auf einen Unterschied aufmerksam. Im Systemfragment wird die Formulierung „Produkt der Reflexion" genannt, deren Inhalt nicht von ihr „gesetzt" ist, der sie also übersteigt: „sein für die Reflexion einziger Charakter sei, daß es ein Sein außer der Reflexion ist" (523). In der Differenzschrift dagegen gibt es insofern kein „außer der Reflexion" mehr als hier die Reflexion gerade in der Thematisierung ihrer Widersprüchlichkeit die Identität erreicht. Dies ist eine Aufwertung der Reflexion, die nach K. auf den Einfluß Schellings zurückgeht. So nahe die Formulierung des Systemfragmentes auch Hölderlin steht, sein Niveau wird von Hegel doch nicht erreicht, da bei Hölderlin die Identität nicht „außer der Reflexion" ist, sondern durch die Schönheit in ihr, d. h. im poetischen Ich, gerade zur Erscheinung kommt (523).

Thema von Kap. 3 ist die Entwicklung Schellings und das Verhältnis zwischen Schelling und Hegel in den Jenaer Jahren. Schelling hat früher als Hegel die Vereinigungsphilosophie Hölderlins aufgenommen. Doch versteht er sich weniger in Antithese zu Fichte als Hölderlin. Die Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" (1795) zeigt schon im Titel die Orientierung an Fichte, allerdings geht es in ihr auch um die Selbstbegrenzung des Wissens, insofern das erreichbare Absolute eben nur vom Wissen her, als dessen Prinzip, zu bestimmen ist (530). Das Absolute übersteigt das Wissen. Nicht das Ich begründet das Absolute (Fichte), denn das Ich bedeutet bereits ein Herausgetretensein aus dem Absoluten (542). Allerdings – und dies ist nach K. die Differenz zu Hölderlin – wird das Absolute immer noch vom Wissen her bestimmt, während nach Hölderlin das Absolute das radikal andere des Wissens (der Ur-Teilung) ist, nämlich „Natur", „Sein" (548), von dem das „poetische Ich" durchdrungen ist (523). Welchen Einfluß der Hölderlinsche Naturbegriff auf Schelling hatte, ist an dessen Hinwendung zur Naturphilosophie zu erkennen, wobei freilich die Natur an den Geist rückgebunden bleibt. In den „Ideen zu einer Philosophie der Natur" heißt es: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen" (558). In der „Einleitung zum ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" bildet Schelling ein Triplizitätsschema aus: „Die Differenz ist als Differenz gar nicht aufzufassen, und ist nichts für die Anschauung, als durch ein Drittes, was sie erhält. . .". Aber es gilt auch das Umgekehrte, und dies ist eine neue Wendung in der Problematik, die auf Hegel vorausweist: „Da jenes Dritte selbst den ursprünglichen Gegensatz voraussetzt, so kann dadurch nicht der Gegensatz selbst aufgehoben werden, die Bedingung der Fortdauer des Dritten ist die beständige Fortdauer des Gegensatzes, so wie umgekehrt, daß der Gegensatz fortdauert durch die Fortdauer des Dritten bedingt ist" (581). Auf diesem Niveau setzt Hegels Differenz-

schrift von 1801 an. Ausgangspunkt ist das Absolute selbst (in bezeichnendem Gegensatz zum späteren Hegel, für den dieser Standpunkt erst ein zu vermittelnder ist). Die ursprüngliche Einheit entzweit sich in Subjekt und Objekt. Mit dieser Entzweiung ist das Wissen behaftet. Von ihm aus ist das Absolute nicht mehr zu erreichen, es sei denn der Reflexion wird ihre eigene Widersprüchlichkeit bewußt. Insofern hat die Reflexion die Vernunft an sich, d. h. sie wird von ihr über sich hinaus geleitet. Die Reflexion wird also nicht auf ein Sein „außer" ihr überschritten wie im Systemfragment, sondern indem die Reflexion an ihrem eigenen Widerspruch zugrunde geht, wird sie „vernünftig" und ist so beim Absoluten. „Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist sie ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung; sie besteht, wie alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben" (633). Das Wort von der „Identität der Identität und Nichtidentität" ist also in diesem Sinn zu verstehen. Die Reflexion erkennt ihre antinomische Struktur, die Identität und zugleich Nichtidentität ist, und hebt sich damit in die übergeordnete Identität der Vernunft auf. K. meint dazu: „Es scheint mir unzweifelhaft, daß eine solche Haltung Hegels dem Charakter und den Funktionen der Reflexion gegenüber die Schellingsche Problematik vom Abgeleitetsein des Bewußtseins bzw. des Wissens und der Philosophie, die die Schellingschen Schriften von 1795 an als roter Faden durchläuft, voraussetzt und in sich aufnimmt" (633).

Es konnten hier nur in etwa die Hauptthesen in ihrer Verknüpfung skizzenhaft referiert werden. Schon der Umfang der Arbeit (729 S.) machte es unvermeidlich, daß viele interessante Einzelheiten unerwähnt bleiben mußten. Die breiten Textanalysen sind auch für sich interessant. Sie geben dem Buch fast den Wert eines Nachschlagewerkes. Verschiedene Exkurse und Kontroversen (etwa mit D. Henrich oder K. Düsing) dürften in der Hegelforschung neue Akzente setzen. Besonders interessant scheint mir die Kritik an der verbreiteten These von J. Ritter zu sein, daß die französische Revolution einen wesentlichen Einfluß auf das Denken der Stiftler ausgeübt habe. Demgegenüber zeigt K., daß bei allen diesbezüglich angenommenen Beeinflussungen die Herleitung aus anderen Quellen naheliegender ist (186 ff.). Leider stellt die Breite und überdimensionale Ausführlichkeit auch eine Schwäche der Arbeit dar. Man verliert leicht den Überblick, und die stellenweise angebotenen Zusammenfassungen sind zu knapp, um die Argumentationsgänge in den Griff zu bekommen. Der Autor meint selbst ironisch, seine Arbeit gehöre „zu den Dinosauriern der textscholastischen Gelehrsamkeit, die in alexandrinischen Zeiten gedeihen, um kurz darauf abzusterben" (12). Ich glaube allerdings: Interpretationsbemühungen brauchen ihr Absterben solange nicht zu fürchten, als sie ihren Gegenstand nicht zum Fossil machen, sondern ihn lebendig sein lassen und zum Sprechen bringen. Die Mühe der Lektüre des Buches von K. wird nicht zuletzt durch diese Erfahrung belohnt. J. Schmidt S. J.

Ehlen, Peter, *Marxismus als Weltanschauung. Die weltanschaulich-philosophischen Leitgedanken bei Karl Marx.* München/Wien: Olzog 1982. 198 S.

Der Marxismus verheißt eine total neue menschliche Gesellschaft, die der Mensch in Übereinstimmung mit den Entwicklungstendenzen der Geschichte durch revolutionäre Praxis verwirklichen kann. Die Faszination und der Einfluß, die der Marxismus als „wissenschaftliche Weltanschauung" auch heute noch ausübt, ließen eine erdrückend vielfältige und umfangreiche Literatur entstehen, die nicht ohne Grund vermehrt werden sollte. Dessen ist sich E. sicher bewußt, weil er als Professor für Fragen des Marxismus an der Münchener Hochschule für Philosophie und Leiter der Ostakademie Königstein über umfassende Kenntnisse der Materie verfügt. Bei seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Thema wurde dem Verf. immer deutlicher, daß eine verständliche und gut lesbare Darstellung der Leitgedanken von Marx und Engels fehlt, die doch zur Grundlage aller späteren Marxismen wurden. Deswegen legt E. jetzt ein verständlich und klar geschriebenes Buch vor, in dem er gegen Althusser für die weltanschaulich-philosophische Einheit des Marxschen Werkes eintritt und dessen innere Logik herausarbeitet. Anhand der Religionskritik zeigt der Autor, wie die erzwungene Konversion der Familie, die Diskussion im Kreis der Junghegelianer und das Werk Feuerbachs in Marx die Erkenntnis reifen lassen, daß „die Kritik der Religion die Voraussetzung aller

Kritik ist". Angeregt von Feuerbach, dessen Philosophie er verwirklichen möchte, findet Marx in der weltlichen Beschränktheit den eigentlichen Grund der religiösen Selbstentfremdung des Menschen. Sein Denken wird nun beherrscht von dem anthropologischen Axiom: „Das den Menschen als Menschen auszeichnende Merkmal ist seine schöpferische Produktivkraft" (13). Bei der Anwendung und Entfaltung dieses Grundsatzes formuliert Marx kritische Aussagen über die Gesellschaft und die Geschichte. Die Emanzipation des Menschen ist für ihn ohne Freiheit und Atheismus, die sich gegenseitig bedingen, nicht denkbar. Neben diesen zentralen Themen erläutert E. die Dialektik als die Form des Marxschen Denkens und hinterfragt ihre philosophischen Prämissen. Da Marx alle Verhältnisse umstürzen möchte, in denen der Mensch ein geknechtetes und verächtliches Wesen ist, stellt E. in seinen Ausführungen über den Sinn des Lebens und das sittlich Gute Fragen, die zum Prüfstein für den humanistischen Gehalt des Marxismus werden. Abschließend begründet er, warum es berechtigt ist, den Marxismus als Weltanschauung zu bezeichnen. Da sich der Autor als Christ mit dem Marxschen Werk auseinandersetzt, macht er auf unbeantwortete Fragen und innere Widersprüche aufmerksam, ohne dabei Marx den Respekt zu versagen, der ihm für seine enorme Denkleistung gebührt. Um ein objektives Urteil bemüht, erläutert er in verständlicher Sprache die schwierige Terminologie und die oft verwickelten Leitgedanken von Marx und Engels und vermittelt so wesentliche Einsichten und solide Grundkenntnisse für die weitere Beschäftigung und kritische Auseinandersetzung mit der marxistischen Weltanschauung. Das Buch ist jedem zu empfehlen, der nach einer gründlichen Einführung in das Marxsche Werk sucht. Die kleine Korrektur, daß der Aufsatz über „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach" nicht, wie S. 23 behauptet wird, von Marx sondern von Feuerbach selbst verfaßt wurde, soll den Wert von Ehlens Werk nicht mindern. J. Oswald S. J.

Mörchen, Hermann, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung.* Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 716 S.

Ein Jahr nach dem Erscheinen der aus der Hauptuntersuchung ausgegliederten Arbeit über ‚Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adornos' (vgl. die Besprechung ThPh 1 (1981) 137) legt M. die Hauptuntersuchung selbst vor, die sich mit der Kommunikationsverweigerung zwischen Adorno und Heidegger befaßt und an der der Verf. nach eigenen Angaben zehn Jahre gearbeitet hat. – Im 1. Teil der Untersuchung, der überschrieben ist mit ‚Philologische und biographische Grundlegung', werden zunächst „sämtliche Heidegger-Zitate Adornos zusammengestellt und überprüft" (25). Anschließend geht M. der über die Zitate hinausgehenden Präsenz Heideggers in Adornos verschiedenen Schaffensperioden nach. Schließlich fragt er nach den Motiven der beiderseitigen Kommunikationsverweigerung, wobei er als Grundmotiv bei Adorno „dessen halb-verdrängtes Bewußtsein einer *Nachbarschaft* Heideggers zu seinen Grunderfahrungen und denkerischen Tendenzen" herausstellt, welches zum „stärkste(n) Stimulus seiner ebenso ernsten wie verblendeten Auseinandersetzung mit ihm" wurde (ebd.). – Im 2. Teil der Untersuchung, der überschrieben ist mit ‚Anbahnung eines posthumen Dialogs', behandelt M. zunächst Adornos Haupteinwände gegen Heidegger. Parallel zu den Einwänden werden dann anhand verschiedener Stichworte Beispiele konvergierenden Denkens entwickelt. Da die Heidegger-Schule der primäre Adressat von M.s Überlegungen ist, beschließt er seine Arbeit mit Fragen an die Heidegger-Schule sowie mit allgemeinen Überlegungen zur philosophischen Kommunikation. Soweit der grobe Aufriß der Untersuchung, die neben einer umfangreichen Bibliographie, einem Personen- und Sachregister auch ein Verzeichnis der auf Heidegger bezugnehmenden Stellen Adornos enthält und damit von der Ausstattung her allen Anforderungen genügt, die man an eine solide wissenschaftliche Publikation stellen muß. Was ihre Grundidee angeht, so ist sie, wie M. selbst sagt, maßgeblich motiviert durch die Erfahrungen eines alten Heidegger-Schülers in Frankfurt (649), für den aus der intensiven (und seltenen) Kenntnis des Werkes Heideggers *und* Adornos die gegenseitige Kommunikationsverweigerung, die zwischen beiden zeitlebens bestand, nicht das letzte Wort sein konnte. Daher sein Versuch, einen posthumen Dialog in Gang zu bringen. Er nennt im einzelnen fünf Gründe, die für ein solches Projekt sprechen: 1. Gerade die Tatsache, „daß Adorno sich in seinen Streit mit Heidegger so

leidenschaftlich verstrickt und eingelassen" habe, bedürfe des Verständnisses (135). – 2. Adorno sei im deutschen Sprachraum einer der prominentesten Gegner Heideggers. Seine Gegnerschaft habe für die Wirkungsgeschichte des Heideggerschen Denkens insofern exemplarische Bedeutung, als sich hieran „Widerstände, denen dies Denken begegnet, ... am deutlichsten erhellen" ließen (ebd.). – 3. Charakteristisch für Adornos Gegnerschaft sei gerade, daß sie nicht ausgetragen wurde. Das mache sie als „ein besonders drastisches Beispiel der Kommunikationsverweigerung" und des „Aneinandervorbei-philosophierens" interessant (ebd.). – 4. Adorno sei „einer der beachtenswertesten Denker unserer Zeit", das Grundmotiv seiner kritischen Theorie gehöre zu „den stärksten und ernstesten Impulsen des heutigen geistigen Ringens". Insofern sei die Frage unabweislich, „wie seine Polemik gegen Heidegger mit diesem Grundmotiv zusammenhängt" (ebd.). – 5. Auch die Heidegger-Schule müsse ein Interesse daran haben, daß die „weiterhin wirksamsten Einwände", die gegen Heidegger erhoben wurden, „genau durchdacht und ausdiskutiert" würden, selbst auf die Gefahr einer wesentlichen Korrektur ihrer Grundposition hin (ebd.).

Die Einlösung dieses Projektes eines nachgeholten posthumen Dialogs (486) zwischen Adorno und Heidegger stößt auf nicht geringe Schwierigkeiten. Wenn das Verhältnis zwischen beiden zeitlebens ein Unverhältnis war – die erbitterten Invektiven Adornos erwiderte Heidegger mit Schweigen – dann müssen die Texte beider gewissermaßen gegen den (unkommunikativen) Strich gelesen werden. Ein außerordentliches Maß an philologischer Kleinarbeit ist nötig, an Präzisierung und Differenzierung, an Eingehen auf biographische Details. M. hat solchen langen Atem und er läßt den Leser auch bereitwillig an seinen Mühen teilhaben. Im Blick auf die erste Konfrontation der Aussagen Adornos und Heideggers kann zunächst der Eindruck aufkommen, diese habe zwar „im einzelnen manche Klärungen herbeiführen" können, aber „der philosophische Ertrag dieser Bemühungen" sei gering. Denn „immer wieder fand der Interpret sich in die peinliche Rolle des Apologeten genötigt. Er mußte sich mit kleinlichen Nachweisen und vordergründigen Richtigstellungen aufhalten und konnte nur selten bis in die Region vordringen, in der sich weite Ausblicke auftun und Entscheidungen fällig werden". Die „nächstliegende Folgerung", das Thema Adorno und Heidegger habe sich als „nicht lohnend" erwiesen (134), läßt M. freilich unter Hinweis auf die bereits zitierten fünf Aspekte, die *für* ein solches Projekt sprechen, nicht gelten. Auch im Rückblick auf den zweiten Arbeitsschritt befindet M.: „Der Versuch, sich die kaleidoskopartig in mannigfaltigen Variationen *wiederkehrenden* Einwände Adornos systematisch zu vergegenwärtigen, erweist sich als schwierig, weil die Hauptaspekte einander ständig überschneiden. Alles ist mit allem verbunden; aber die Einheit ist nicht die eines Systems, auf dessen Mitte sich das Einzelne beziehen, von der her sich sein innerer Zusammenhang durchschauen ließe" (289). Ein Generaleinwand, der sich auf eine kurze Formel bringen ließe, ist nicht ohne weiteres greifbar, auch wenn „die Motivation, von der alle Angriffe dirigiert sind, gerade in ihrer Undurchsichtigkeit immer dieselbe zu sein" (ebd.) scheint. Ein Ende der „Frustration" (638) kommt erst in Sicht, wenn Adornos durchweg polemische Anfragen für die Heidegger-Interpretation fruchtbar gemacht werden. Nunmehr werden „Züge und Bezüge seines Denkens, unvermutete Schlaglichter, Divergenzen und Konvergenzen erkennbar, auf die man in der schulinternen Erörterung wohl zu wenig achtet" (ebd.). M. nennt neben den von ihm behandelten sechs Stichworten, anhand deren sich Möglichkeiten konvergierender Diskussion erproben ließen, noch ganze 22 (!) andere Stichworte, deren gesonderte Diskussion sich lohnen dürfte (492), unter der Rücksicht, daß „vielleicht nur bei wenigen dieser Themen die Divergenzen überwiegen" würden (ebd.). Das Konvergierende ist freilich „weniger in ähnlichen Resultaten, Meinungen oder Appellen aufzusuchen" (487), hier bleiben Divergenzen – „Heidegger antwortet dem ‚Ereignis des Seins', dem ‚Geheiß der Sprache', Adorno wird von der Not des ‚beschädigten Lebens' in der ‚total vergesellschafteten Gesellschaft' bedrängt" (484) – das Konvergierende liegt viel mehr „in den motivierenden Erfahrungen" (487). Diese sind „das Gemeinsame, zum Dialog Drängende und ihn Ermöglichende" (488). Allerdings ist M. beim Benennen der Konvergenzpunkte vorsichtig. Beim Wertbegriff etwa registriert er ungeachtet aller terminologischen Blockierungen „einen bedeutsamen Teil-Konsensus" (506). In Sachen Szientismuskritik weist er auf die „weitgehenden Übereinstimmungen" (514) zwischen Adorno und Heidegger hin, ohne doch die „deutliche Divergenz ihrer Wissenschaftskritik" auf dem Boden des gemeinsamen herrschaftskritischen Ansatzes verschweigen

zu können, denn für Heidegger ist am Herrschaftswissen problematisch „primär (und nur?) seine Seinsvergessenheit", für Adorno hingegen sein „gesellschaftlicher Konformismus" (518).

„Adornos hartnäckiges Insistieren auf dem Antisystem" könnte, so vermutet M., „von derselben Grunderfahrung motiviert sein wie Heideggers ebenso unentwegtes Erinnern an die Seinsfrage. Auch Heideggers und Adornos Mißtrauen gegen das Klare und leicht Verständliche führt er auf eine gemeinsame Grunderfahrung zurück, nämlich die Erfahrung der ungeheuren Macht der Verbergung und Verblendung, deren Deutung bei beiden freilich kontrovers blieb, obwohl sie „zur Basis einer ergiebigen Zusammenarbeit an der bedrängendsten Gegenwartsproblematik hätte werden können" (541). Parallel geht Adornos geschichtliche Erfahrung der Verdinglichung der Welt mit derjenigen Heideggers (553). Nur teilweise parallelisieren lassen sich hingegen Heideggers und Adornos Beschreibungen des Sprachgeschehens, obwohl auch hier die Parallelisierungen „beachtlich genug" sind (579). In puncto Seinsfrage äußert M. die „Konvergenz-Vermutung" (629), daß Adorno sich *„entgegen* seiner Seins-Erfahrung die Seins-*Frage* (den Zweifel am traditionellen Seinsbegriff, erst recht dessen Revision) *verstellt"* (626). – M. glaubt, daß solche durchweg vorsichtigen und oft auch nur tentativen Auskünfte ein Weiterdenken Heideggers auf der Basis der Anfragen Adornos nicht nur „reizvoll", sondern auch „ergiebig" erscheinen lassen (638). Als „Grenzen des Heideggerschen Ansatzes, die von Adorno her sichtbar werden", nennt er einmal die Gefahr, daß bei Heidegger die reale Weltgeschichte durch eine abstrakte Seinsgeschichte ersetzt wird, zum anderen die Tatsache, daß dieser „der Bedeutung *aufgeklärter* Rationalität zu wenig gerecht" wird (639 f.). Vor allem aber bringt er als Haupteinwand, dem die beiden erstgenannten leicht zuzuordnen sind, daß bei Heidegger „infolge der Ausklammerung des *gesellschaftlichen Konfliktfeldes* der Phänomenbereich, an dem die Fundamentalontologie sich orientiert, verhängnisvoll eingeengt" ist (640). Auf der anderen Seite, das macht M. nicht minder deutlich, läßt sich Heideggers Anliegen nicht von Adorno her billig abqualifizieren, sondern der Horizont, in dem sich beide Denker bewegen, ist die abendländische Denktradition, mit der sie sich kritisch auseinandersetzen. Ihre Kritik gilt dabei nicht nur Hegels Dialektik, sondern auch einigen zentralen Begriffen der älteren Metaphysik. Mörchen macht das wie folgt deutlich: „Im Identischen sucht, wie Adornos Dialektik das Nicht-Identische, auch Heidegger das Andere mit dem Einen Zusammengehörige, Gleichursprüngliche, und bewegt sich gerade darum am *Rande* des ‚Tautologischen'. *Unmittelbarkeit* gibt es für beide nur in Relation zu diskursiver und geschichtlicher Vermittlung und ist ein Indiz der Angewiesenheit auf diese. Der Begriff des *Ursprungs* ist, möglichkeitsbezogen und zukunftsorientiert, unentbehrlich zur Ausrichtung kritischen Zurückfragens, aber selber als ‚Prinzip' des ‚Grundes' und ‚konstitutive' Funktion des neuzeitlichen Subjekts, der Hinterfragung bedürftig. Preiszugeben ist die totalitäre Tendenz des Ursprungsdenkens, doch ohne dem Begriff des *Ganzen* seine bleibende Berechtigung zu bestreiten (489).

Was die konkreten Aufgaben des Weiterdenkens Heideggers angeht, die M. der Heidegger-Schule zudenkt, so weist er zunächst auf die Notwendigkeit hin, „die *Identität* von ‚Seinsgeschick' und ‚Naturgeschichte', von ‚Ge-stell' und ‚gesellschaftlichen Zwängen'" zu denken (641). Weiterhin ist es wichtig, „daß die Heidegger-Schule dem schwer auszurottenden individualistischen Mißverständnis des an ‚Existenz' orientierten Denkens keinen Vorschub mehr leistet" (642). Außerdem muß sie nach „Kriterien scheinhafter und echter Macht, berechtigter und unberechtigter Herrschaft, verwerflicher und nötiger Gewalt" fragen (646); und schließlich gilt es, das „Eschatologische", das in Heidegers Seins-Erfahrung und Deutung zum Durchbruch kommt (651), gegen alle Verabsolutierungen des „Vorletzten" gerade im politischen Bereich zur Geltung zu bringen. Das entbindet sie allerdings nicht von der Aufgabe, die längst fällige rückhaltlose Aufklärung über Heideggers politischen Irrweg energisch in Angriff zu nehmen. M. will sich in der Frage nach dem Gesamtertrag seiner Untersuchung ebensowenig wie die von ihm behandelten Kontrahenten auf verrechenbare Resultate festlegen lassen. Er betont im Gegenteil: „Die mosaikartige Zusammenstellung zahlloser Zitate hätte das Gespenstische einer gewaltsamen und doch vergeblichen Totenbeschwörung, wenn die Worte nicht mehr *sprächen. Darin,* und nicht kraft der erreichten Systematik haben sie ihre Wahrheit. Den posthumen Dialog können wir nicht erzwingen – ihm höchstens Raum geben. Dies allein ist der Sinn der systematischen Aufbereitung" (529). Implizit ist in diesen Sätzen gleichzeitig eine Charakterisierung von M.s Opus gegeben,

die der Rezensent nur unterschreiben kann. Tatsächlich erweist es sich über weite Strecken als ‚catena aurea' von Adorno- und Heidegger-Zitaten, denen der Autor keine systematische Durchdringung, sondern nur eine systematische Aufbereitung angedeihen läßt, was die Lektüre dieses dickleibigen Buches weniger zu einer spannenden als vielmehr zu einer anstrengenden Angelegenheit macht. Dessen ungeachtet stellt es die materialreichste und gründlichste Darstellung des Verhältnisses Heidegger–Adorno dar, die wir derzeit besitzen. Allerdings läßt sich fragen, ob die Konstellation Heidegger(-Schule) versus Adorno(-Schule), wie sie Ende der 60er Jahre bestand, heute noch so gegeben ist. Die jüngere kritische Theorie zumindest hat, wie die neuesten Veröffentlichungen von J. Habermas zeigen, die Position Adornos deutlich hinter sich gelassen. Adorno und Heidegger erscheinen bei Habermas wegen ihres emphatischen Wahrheitsbegriffs gleichermaßen auf der Anklagebank. Andererseits zeigen sich mancherlei Amalgamierungen Heideggerscher und Adornoscher Gedankengänge mit dem französischen Poststrukturalismus. Diese neuesten Entwicklungen, die M. verständlicherweise nicht mehr berücksichtigen konnte, mindern vielleicht etwas die Aktualität, nicht aber die philosophiehistorische Notwendigkeit und Nützlichkeit der vorliegenden Untersuchung.

H. L. Ollig S. J.

Oswald, Julius, *Revolutionäre Praxis.* Darstellung und Kritik der philosophischen Position der Gründer der Zeitschrift ‚Praxis' unter besonderer Berücksichtigung ihrer Religionskritik (Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf: Patmos 1982. 294 S.

Der Verf. beginnt mit einem instruktiven Überblick über die Geschichte der jugoslawischen Völker und der jüngsten Entwicklung des jugoslawischen Staates. Durch den Bruch mit Moskau 1948 waren Tito und seine Genossen vor die Notwendigkeit gestellt, einen „eigenen Weg zum Sozialismus" zu finden; bald darauf begannen die theoretischen Auseinandersetzungen mit dem Stalinismus, die zugleich auch eine Auseinandersetzung unter den jugoslawischen Philosophen selbst war; 1964 führte sie zur Gründung der Zeitschrift „Praxis" (ab 1965 auch in einer internationalen Ausgabe). Der Rückbesinnung auf einen „humanistischen" Marxismus aber waren seitens der Staatsführung enge Grenzen gesetzt. Nachdem die politischen und zuletzt die administrativen Schwierigkeiten immer stärker geworden waren, mußte die Zeitschrift 1974 ihr Erscheinen einstellen. Die Belgrader Redaktionsmitglieder verloren (bis 1982) ihre Lehrstellen an der Universität. Damit war das im Ostblock einmalige Experiment, eine kritische marxistische philosophische „Schule" mit entsprechendem Publikationsorgan zu schaffen, gescheitert. – In den Hauptteilen seiner Arbeit untersucht O. die anthropologischen Grundgedanken der „Praxis"-Gründer (B. Bošnjak, D. Grlić, M. Kangra, D. Pejović, G. Petrović, R. Supek, P. Vranicki), die sich immer wieder auf die Frage konzentrieren: Was ist der Mensch? G. Petrović antwortet: Das Wesen des Menschen liegt in der „Gesamtheit der geschichtlich geschaffenen menschlichen Möglichkeiten, die auf jeder Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung verschieden sein kann und auch wirklich verschieden ist". Der Mensch als geschichtliches Wesen ist zugleich als „Wesen der Praxis" bestimmt. „Praxis" wird verstanden als „freie schöpferische Tätigkeit", die wesentlich die Dimension des „auch anders Möglichseins" und damit der Zukunft einschließt. „Entfremdung", ein weiterer von Marx übernommener Begriff, als Entfremdung vom menschlichen Wesen, bedeutet folglich, daß der Mensch seine jeweiligen historischen Möglichkeiten nicht erkennt und verwirklicht. Ihren primären Ausdruck findet diese Selbstentfremdung in der Arbeit, in der Existenz der Staatsbürokratie (auch der sozialistischen) und natürlich in der Religion. Die Aufhebung der Entfremdung und damit das voll entfaltete Menschsein ist nur über die „revolutionäre Praxis" zu erreichen. In der Beschreibung der „sozialistischen Revolution" als dem Vollzug dieser Praxis zeigen die jugoslawischen Autoren die gleiche Unverbindlichkeit und Ratlosigkeit, die auch schon bei Marx zu finden ist, wenn er zu erklären unternimmt, wie aus der entfremdeten menschlichen Geschichte eine völlig neuartige Weltordnung hervorgehen soll. Philosophie, Kunst und Kritik werden als Formen der „revolutionären Praxis" vorgestellt, vor allem aber, die von den Praxis-Autoren mitinspirierte „Arbeiter-Selbstverwaltung"; in ihr findet der Mensch zu sich selbst, weil die Arbeit nicht mehr als Ware gegen Lohn verkauft werden muß, weil der Staat durch gesellschaftliche Selbstverwaltung abgelöst wird und, schließlich, weil die Religion durch die neue Er-

fahrung der eigenen schöpferischen Produktivkraft überflüssig geworden ist. – Ein besonderes Kap. widmet der Verf. den religionskritischen Aussagen, wobei gerade der prometheisch-humanistische Glaube der Praxis-Philosophen deutlich wird. Mit diesem Glauben, und darin eingeschlossen auch mit der Anthropologie der Praxis-Schule, setzt sich O. in seinem Schlußkap. auseinander. Er weist auf die Fragen hin, die in dieser Variante des Marxismus enthalten sind und die zu einem Gespräch mit christlichen Denkern Anlaß geben könnten. Seine Feststellung, daß B. Bošnjak, der Hauptsprecher der Praxis-Gruppe in puncto Religionskritik, die gegenwärtige christliche Theologie nicht kennt, sich aber trotz dieser Ignoranz pauschale negative Urteile über den christlichen Glauben anmaßt, läßt von einem solchen Gespräch (sieht man außerdem von den realen politischen Umständen ab) allerdings nicht viel erhoffen. – O.s Studie ist die erste, die eine systematische Übersicht über die philosophischen Grundpositionen der Praxis-Philosophie gibt. Seine Sprachkenntnisse versetzten den Verfasser in die Lage, auch bislang nicht übersetzte Quellen zu verwerten. In der so erreichten Vollständigkeit bei der Darstellung der anthropologischen Thesen der Praxis-Gründer liegt der besondere Wert dieser Untersuchung. Eine gründlich erarbeitete Bibliographie, jeweils mit einem kurzen informativen Lebenslauf der Autoren, erhöht noch den wissenschaftlichen Wert dieser Arbeit. P. Ehlen S. J.

Hofmann, Paul, *Problem und Probleme einer sinn-erforschenden Philosophie.* Stuttgart: Klett–Cotta 1980. 118 S.

P. Hofmann (1880–1947) hat Philosophie als „Sinnerforschung" verstanden. Es geht in seinen Werken letztlich um die Analyse dessen, „was die Subjektivität des Begriffes Subjekt, die Ichhaftigkeit des Ich meint, die als das eigentliche Prinzip des Sinnes menschlicher Existenz, als Sinn des Sinnes herausgearbeitet wird" (10). K. Hamburger hat aus dem ungedruckten Nachlaß und aus Teilen des Hauptwerks von H., „Sinn und Geschichte", das vorliegende Buch zusammengestellt. Sie führt umsichtig in H.s Denken ein und begründet dabei gleichzeitig die Auswahl der Texte in Auseinandersetzung mit den Kernproblemen H.scher Forschung: 1. Begriff des Sinns, 2. Verhältnis zwischen Sinn-Erkenntnis und Ethik, 3. Problem und Kritik des Humanismus in der abendländischen Geschichte, 4. Problem des Staates (9–16). – H. setzt den Begriff „Sinn" als Gegenbegriff zu „Sein", unterscheidet radikal Sinn-Erkenntnis von Sach-Erkenntnis und beabsichtigt, die bislang philosophisch nahezu ausschließlich entwickelte Sachlogik durch eine Sinnlogik zu ersetzen. „Der Sinn, in dem sich das Sach-erkennen vollzieht, bedeutet ein Wissen von Anderem im sich-selbst-wissenden Erlebnis, ein Sich-selbst-transzendieren des letzteren, in welchem dieses zu sich selbst Sachen hinzudenkt . . . Das Sinn-erkennen vollzieht sich im Gegensatz hierzu als ein Sich-selbst-wissen des wissenden Ichsagens in und an einem gegenständlichen Inhalt, der von dem Sinn selbst identifizierend gewußt und dadurch zum Erlebnis beseelt wird" (28). Die Adäquatheit der bestimmenden Begriffe ist das Ziel der Sinn-Erkenntnis. Immer adäquatere Begriffe werden gewonnen durch den Prozeß der Introszendenz. „Introszendenz bedeutet, daß sie in die ‚Tiefe' des Ich-bezeichneten hineinführt, indem sie auf den in ‚mir' (d. i. dem Ich-bezeichneten) lebenden Sinn *zielt*, nämlich den ‚Sinn an sich', der selbst nicht mehr zu einem transzendierend als Objekt gewußten Bestandteil der existenten Welt gemacht werden kann" (28). Hier sind die wesentlichen Ausgangspunkte H.s umrissen. Sie werden von ihm in Richtung praktischer Philosophie gewendet: a) individuell, formal-ethisch: in Richtung der Idee der Freiheit, auf welche nämlich die Selbstbesinnung orientiert ist. Die Willensfreiheit, das Wollen wird nach Hofmann immer freier und sinnvoller, „je unverstellbarer und ‚echter' ich in ihm den Willen meines tiefsten und eigensten Selbst zu verwirklichen glaube" (35); b) staatsphilosophisch, material-ethisch: in Richtung einer Liebesethik und eines humanistischen Staatsideals, wobei es H. darauf ankommt, „das an sich ‚überindividuelle' Gebilde des Staates in den inneren Bereich der menschlichen Existenz hineinzuziehen, und das heißt: seinen menschlichen Sinn zu erhellen" (15, vgl. auch 97 ff.). – Die Problematik von H.s sinnerforschender Philosophie liegt darin, daß der behauptete Zusammenhang von Sinnerkenntnis und Sacherkenntnis über die scharfe Abgrenzung hinaus nicht genügend deutlich wird. H. selbst hat zwar Ansätze zu einem dialogischen Denken (vgl. 97 f. u. 104 f. zum „Vertragsschluß"), einem Denken, das diese Beziehung angemessen aufklären kann, jedoch bleibt seine Position, zumindest in den herausgegebenen Tex-

ten, allzusehr subjektimmanent, als daß die eigentlich gegebene Gleichursprünglichkeit zwischen Ich, alter Ego, Sachwelt und Welt der Medien (die Hofmann gar nicht berücksichtigt) von H.s Ansatz her rekonstruiert werden könnte. Aus subjektivistisch bleibender Sinnhermeneutik kann man nur herauskommen, wenn schon der Sinnbegriff nicht dualistisch vom Sachbegriff abgrenzend gewonnen wird, sondern vielmehr Sinn dialogisch begriffen wird als Gegensatzeinheit von Vollzügen eines Subjekts auf etwas hin und eben diesem gehalthaften Etwas, wenn Sinn also nicht nur in innersubjektiven Vollzügen geortet wird, sondern gerade in der reflexiven Vermittlung von Subjekt- und Sacherkenntnis. Jedoch bedarf auch derartige dialogische Sinnhermeneutik grundlegender Überlegungen zu der ihr eigenen Sinnlogik. In diesem Zusammenhang ist zu hoffen, daß die noch unveröffentlichten Studien H.s hierzu baldmöglichst zugänglich gemacht werden. F. T. Gottwald

Fischer, Franz, Philosophie des Sinnes von Sinn. Frühe philosophische Schriften und Entwürfe (1950–1956). Aus d. Nachlaß mit e. Einl. hrsg. von *Erich Heintel.* Kastellaun: Henn 1980. XXXI/220 S.

E. Heintel (Wien) hat den ersten Band der nachgelassenen Schriften von F. Fischer (1929–1970) herausgegeben und mit einer ausführlichen Einleitung versehen, in der F.s Philosophie als originelle und eigenständige Auflösung des von Heintel sog. Problems „daseiender Transzendentalität" vorgestellt wird. Der Band beinhaltet Veröffentlichungen zu dem Thema „Was ist der Mensch?", die Dissertation F.s „Systematische Untersuchung zum Affinitätsproblem", ferner Referate und Vorträge sowie das bislang unveröffentlichte Werk „Das Freiheitsproblem als System des Sinnes von Sinn". – F.s Denken setzt transzendentalphilosophisch an. Es ist Reflexionstheorie, allerdings in einem Sinn, der die logische Hypostasierung des „transzendentalen Subjekts" vermeidet, indem es, im Durchspielen der Denkbewegungen durch verschiedene Situationen menschlichen Lebens, alles Seiende in seinem jeweils eigenständigen Sinn zu rekonstruieren versucht. F.s philosophische Methode folgt aus der Struktur dessen, was er unter Reflexion und Sinn versteht. ‚Ich' (oder Reflexion) ist begrenzt: Das heißt, es ist ‚bestimmt', es hat zur Voraussetzung, zur Bedingung seiner Möglichkeit den ‚Sinn', der zu ihm unmittelbar (Intuition) ist und der die Immanenz der Reflexion (daß ich dieses oder jenes denke) zu dem, was sie je denkt, transzendiert. Diese Transzendenz vermittelt sich uns aber selbst in der Reflexion auf das Sinnvollsein der Reflexion, und der Sinn, den sie ‚meint', steht also selbst im Zeichen dieser ‚Begrenztheit'. Der ‚unmittelbare Sinn', der als Voraussetzung des Denkens so resultiert, ist nur Sinn des unmittelbaren Sinnes (nicht schon diese oder jene konkrete Intuition selbst) und bleibt zu diesem als solchen begrenzt. – Es erweist sich also eine weitere Reflexion als notwendig, die nun den Sinn des ‚unmittelbaren Sinnes' vermittelt, welche neue Reflexion aber, weil sie selbst den ‚Sinn' voraussetzt, wiederum einer Vermittlung bedarf usw., bis sich das System aller Weisen des Sinnes von Sinn als der Bedingung der Möglichkeit des Ich oder der Reflexion dort in sein Ende konstituiert, wo die Reflexion jene ihrer Voraussetzungen vermittelt, die der unvermittelte Sinn als solcher ist, und die die reflektive Vermittlung als solche aufhebt und damit die Philosophie begrenzt" (93/94). – Die Komplexität von F.s Ansatz ist unübersehbar. Unklar jedoch bleibt, wie nun der qualitative Sprung zur Vermittlung einer vorgegebenen Unmittelbarkeit von Sinn mit dem Selbstbewußtsein in Denken und Handeln gelingen soll, ohne den methodisch grundlegenden Gedanken der selbst reflexiven Stufung von durch Reflexion konstituierten Sinnebenen als Stufen des Selbstbezugs-im-Fremdbezug, als Stufen der Freiheit. Daß damit auch die hierarchischen Reflexionsverhältnisse zwischen sachlich-objektiver Freiheit, ethisch-personaler und interpersonaler sowie medialer Glaubensfreiheit nicht in den Blick kommen können, versteht sich. Trotzdem enthalten F.s Analysen des Freiheitsproblems, die im Zentrum seiner philosophischen Tätigkeit stehen, viel Erhellendes. F. T. Gottwald

3. Metaphysik. Religionsphilosophie usw.

Gethmann, Carl Friedrich, *Protologik, Untersuchungen zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen.* Frankfurt: Suhrkamp 1979. 194 S.

Die Arbeit von C. F. Gethmann (= G.) ist seine Habilitationsschrift, die 1978 von der Universität Konstanz angenommen wurde. In ihr geht es G. darum, einen Beitrag zur Überbrückung des Hiatus von logischer und linguistischer Sprachrekonstruktion zu leisten. Im Laufe der Ausarbeitung verschiedener Logikkonzepte war es zu dieser Trennung gekommen, die auf der einen Seite zur Abbildung einer mathematischen Logik und auf der anderen zur Entwicklung einer Rhetorik führte. Beide aber scheinen miteinander nichts zu tun zu haben. So wurde die Frage, ob es für eine Logik „in dem Sinne eine *pragmatische Rechtfertigung* gibt, daß sie ein Instrument zur Bewältigung von Argumentationsproblemen darstellt, übergangen" (28). Demgegenüber will G. dieser Aufgabe nachgehen, „ob für eine Gestalt der Logik eine argumentative Rechtfertigung (. . .) gegeben werden kann" (29). – In 4 Kap. entfaltet G. sein Programm. Zunächst skizziert er die Aufgabe einer Protologik, indem er über das Problem der Rechtfertigung von Begründungsregeln im Anschluß an das Münchhausentrilemma von H. Albert handelt, dann die Defizite der konstruktiven Logik aufzeigt und schließlich den Gang seiner eigenen Abhandlung darlegt. „Eine *formal-pragmatische Methode konstruktiver Rechtfertigung* folgt. . . der Maxime, aus der unbegriffenen Regelbefolgung der lebensweltlichen Argumentationspraxis schrittweise und zirkelfrei situationsinvariante (‚logische') Argumentationsregeln zu konstruieren" (62). Das entscheidende Problem der Arbeit liegt also darin, zu zeigen, daß die zunächst in konkreten Redesituationen zu beobachtenden Diskursregeln auf einer höheren Abstraktionsebene zu von speziellen Kontexten unabhängigen „logischen" Regeln ausgearbeitet werden können. – Im 2. Kap. folgt die Schematisierung von Begründungsdiskursen. Hier stellt sich für G. das Problem des Anfangs deshalb nicht, weil er auf lebensweltlich gültige Sprechhandlungsschemata zurückgreift. Ordnung entsteht dadurch, daß man versucht, die technischen und/oder sprachlichen Mittel zu finden, diesen an sich beliebigen Anfang verständlich zu machen. So werden durch die lebensweltlich selbstverständlich vollzogenen Handlungen „methodische Linien" gelegt. Im folgenden unterscheidet G. atomare und molekulare Sprechhandlungen in Begründungsdiskursen. – Das 3. Kap. dient der Logisierung von solchen Begründungsdiskursen, indem nacheinander Konsequenzregeln, Performatorenregeln und Propositionenregeln eingeführt werden. Das letzte Kap. handelt in zwei Schritten über die Kalkülisierung von Begründungsdiskursen: Es geht 1. um die Begründbarkeit in einem materialen Begründungstableau und 2. um den Nachweis der pragmatischen Vollständigkeit und Zuverlässigkeit des in den vorangegangenen Kapiteln erarbeiteten Systems.

Will man sich kritisch mit G.'s Arbeit auseinandersetzen, deren innere Geschlossenheit und Konsequenz besticht, so darf man nicht mit den letzten Kapiteln der Abhandlung beginnen. Entscheidend ist, was am Anfang in die Fundamente hineingenommen wurde. Der erste Punkt, der Fragen aufkommen läßt, ist die Auseinandersetzung mit dem Münchhausentrilemma. Dieses besagt, daß die vollständige Begründung irgendeines Systems niemals möglich ist, weil dazu immer eine von folgenden unbefriedigenden Möglichkeiten gewählt werden muß: 1. Abbruch des Argumentationsverfahrens, 2. Zirkelschluß, 3. unendlicher Regreß. Die Alternativen zwei und drei führen in der Regel zur Möglichkeit eins, dem Abbruch des Verfahrens. Diesem Trilemma will G. entgehen durch das, was er „produktive Rechtfertigungsrichtung" (37) nennt. Reduktiv ist ein Verfahren, bei dem zu jeder behaupteten Regel vom Opponenten ein Beweis verlangt wird. Dieses Verfahren erliegt den Fallstricken des Münchhausentrilemmas. Produktives Rechtfertigen besteht darin, „im Ausgang von einem gemeinsamen Einverständnis weitere Regeln zu rechtfertigen. . ." (37). Dies ist ja gerade auch die Aufgabe der Protologik, ein solches allgemeines, für jedermann annehmbares Einverständnis zu formulieren (38). Es ist m. E. jedoch sehr die Frage, ob die Feststellung eines solchen prädiskursiven Einverständnisses nicht im Sinne des Münchhausentrilemmas ein Abbruch des Begründungsverfahrens ist, selbst wenn er in gegenseitigem Einverständnis geschieht. Ebenso problematisch scheint, ob man, ohne eine tiefere Intuition in das Wesen des Menschen ein für jedermann annehmbares Einverständnis für bestimmte Regeln annehmen darf. Auch der Rückgriff auf die Lebenswelt, in der für den Aufbau einer Protologik zwar nicht deren Inhalte konstitutiv sind, sondern ihre meist gelingende Rede-

praxis, wirft Probleme auf. Denn wer entscheidet, daß diese Praxis tatsächlich weithin gelingend ist und in welchem Sinn? Gibt es tatsächlich „anerkannte (präsupponierte) Zwecke umgangssprachlicher Argumentationspraxis" (41)? „Mit dem abstrakten Terminus einer *‚lebensweltlichen Ausdifferenzierung'* von Regeln ist nicht mehr gemeint, als daß mit der Formulierung solcher Regeln ein Rechtfertigungsanspruch erhoben wird derart, daß für jede Regel schließlich gesagt werden kann: wenn wir (über-)leben wollen, dann sollten wir der Regel . . . folgen" (70f.). Gerade hier zeigt sich m. E. wie stark G.s Protologik noch einmal von außerlogischen Voraussetzungen abhängt. Bestreitet jemand das Ziel, überleben zu wollen, oder ersetzt er es durch ein anderes, dann wird man vor dem Problem stehen: Wie entscheidet man zwischen verschiedenen Zwecken? Und dann wird man wieder vor dem Problem stehen: Wie entscheidet man zwischen verschiedenen Zwecken? Und dann wird man wieder vor dem Münchhausentrilemma stehen. – Dennoch: Wenn auch die zuletzt genannten Punkte eine gewisse Infragestellung der Position des Verf. bedeuten können, so bleibt dennoch unbestritten, daß G. an einem wesentlichen Punkt der Logikbegründung ansetzt und ein Konzept konstruktivistischer Logik vorlegt, das unter gewissen Voraussetzungen eine mögliche Antwort – und dazu keine schlechte – bereitstellt. W. Heyden

Schaeffler, Richard, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (Quaestiones disputatae 94). Freiburg: Herder 1982. 126 S.

Im Frühjahr 1980 lautete das Thema des jährlich von der Hochschule für Philosophie/München und der Katholischen Akademie in Bayern veranstalteten 14tägigen Philosophischen Seminars: Das Problem Gott. Die Vormittagsvorlesungen einer Woche legt der Verf. hier in überarbeiteter und erweiterter Form vor, um damit sowohl an seine historische Darstellung der Problematik (Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980 – vgl. ThPh 56 [1981] 453–456) wie an deren methodisch-systematische Erörterung anzuknüpfen (Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, Freiburg 1980). – Es geht um Kontexte sinnvollen Sprechens von Gott und das Problem menschlicher Erfahrung angesichts des Verdachts der Sinnlosigkeit solchen Redens, weil die Einführung dieses „überempirischen Gegenstandes" in jedem Kontext weiteres sinnvolles Sprechen unmöglich mache, d. h. allen Kontext zerstöre, in dem Erfahrung möglich wäre. Bei diesem Problemstand kann nur transzendental weitergedacht werden: die Rechtfertigung eines Sprechens von Gott muß zeigen, daß es die Bedingung nennt, durch die Erfahrung überhaupt möglich wird. Dabei ist zugleich die bisherige Transzendentaltheologie weiterzudenken: im Einbezug der Geschichte. – Das transzendentale Problem hat sich nämlich selber gewandelt, von der Frage nach Erkenntnisformen zu der nach der Möglichkeit aufsprengender Paradoxie-Erfahrung. – Der gesuchte neue Kontext ist so der Bruch alter Horizonte und der Hervorgang neuer Gemeinsamkeit daraus. Ich-Konstanz und Welt-Kohärenz als Erfahrungsbedingungen sind ihrerseits eben keineswegs fraglos; sie werden durch Krisen hindurch und so als kontingent erfahren. Das Wort Gott nun meint die einheitliche reale Bedingung dieser Transzendentalität. – Dies (hier nur aufs knappste, ohne die vorbildliche Gegliedertheit und, auch didaktisch wirksame, Luzidität des Gedankengangs referierte) Ergebnis wird nun als Hermeneutik einer entsprechenden Lektüre ausgewählter Schrift-Texte erprobt (Lk 2,30–35; 1 Kor 1,22–24; Röm 12,2; Phil 2,6–11; 3,10f. u. 21). Sie werden als Zeugnisse einer Befreiung zur Neuheit des Denkens sprechend, die auch den Gegner zum Disput über Wahrheit und Falschheit des Gesagten nötigen, so daß der Vorwurf der Sinnlosigkeit dieses Redens überwunden ist. – Das Schlußkap. blickt auf den Denkweg zurück. Der inzwischen ins Leere geratene Disput zwischen Religionskritik und Verteidigung hat neue Sachhaltigkeit dadurch gewonnen, daß ‚Gott' im Kontext der historischen Bewußtseinskrise eingeführt worden ist. Diese Krise besagt, daß tatsächlich – wie die Kritik erklärt – das Reden im bisherigen Kontext nicht mehr möglich ist; doch es beginnt – in überraschend erfahrener „dialektischer" Identität von Ich und Welt – ein neues Sprechen.

Ein eindrucksvolles Programm, das über die ersten Proben hinaus nach weiterer Bewährung ruft. Eindrucksvoll gerade auch in der methodischen Bewußtheit, mit der hier Philosophie und Theologie ohne Grenzverwischung ins Gespräch geführt werden. Nicht zu diesem Gespräch aber kommt es mit der Transzendentaltheologie; sie wird

vielmehr durchgehend kritisiert, mit Argumenten, die auch andernorts vorgebracht werden. Es scheint Rez. darum erlaubt, ja nötig, auf diese Dimension der Quaestio disputata ausführlicher einzugehen. – Über die Differenz von Heil und Unheil seien wir transzendental stets schon hinaus, weil unsere Gottesbeziehung durch die reine Form des Urteils garantiert sei. Und man frage sich, warum Propheten wie Elia so vehement gegen den Götzendienst gekämpft hätten (42). Ich möchte erstlich antworten: weil sie Propheten waren; anders gesagt, es bedarf angemessener Hermeneutik im Blick auf den Unterschied von Entscheidungsrufen in der zweiten Person (Mt 12,30) und offener Deutung in der dritten (Mk 9,40). Grundsätzlich: auch Sünde und Verwerfung stehen im Horizont fundamentaler Gottesbeziehung, und davon handelt Rahner. – Sch. spricht von Elementen (Buchstaben) und Strukturen (lesbaren Texten), um vor der Herrschaft apriorischer Formen zu warnen, die von allem inhaltlichen Wandel unbetroffen blieben (49). Aber bezeichnenderweise ist doch ansonst nicht der Text die Struktur, sondern er ist das nach oder in Struktur(en) „Gewebte". Die Struktur bleibt tatsächlich. (Und warum sollte etwa ein Todesurteil weniger [be]treffen, wenn es grammatisch korrekt aufgesetzt ist?). – Gerade weil „Geschichte" die entscheidende Anfrage an die Transzendentaltheologie bedeutet, sind Distinktionen (56) hier unerläßlich. Sch. liegt daran, die Kontingenz menschlicher Transzendentalität, die „durch kein Wesensgesetz des menschlichen Geistes gesichert" sei (50), herauszustellen. Rechtens; aber müßte man so nicht zwischen einer Transzendentalität 2. konkreterer Stufe und der 1. grundsätzlichen unterscheiden? Gewiß „hilft es nichts", sich angesichts der Fremdheit der „Welt der Ägypter" auf die eine Erde und das Ich-denke zu berufen (120). Aber dies ist eine Frage der „zweiten Philosophie". Jaspers hat einmal den Nicht-Widerspruch-Satz mit der Luft verglichen, von der man nicht leben kann (sie „hilft nichts") – aber ohne die erst recht nicht. – Will sagen: man sollte Rahner nicht vorhalten, er habe nicht getan, was er gar nicht tun wollte. – Rahner kann darum sehr wohl grundsätzlich über die Heilsbedeutsamkeit institutioneller Religiosität als solcher nachdenken (85 f.), ohne sich auf die konkreten Entscheidungen einzulassen, die „von Fall zu Fall getroffen" werden müssen. Und innerhalb seiner prinzipiellen Reflexion leistet er mitnichten bloß eine immunisierende Verteidigung im Sinn von Wisdoms Gärtner-Parabel (vgl. übrigens seine Stellungnahme zu ihr in: K. Rahner – K. H. Weger, Was sollen wir noch glauben? Freiburg 1979, 75 ff.). – Umgekehrt müßte – wohl nicht bloß aus Rahnerscher Perspektive – Sch. sich fragen lassen, inwiefern schon gleich das Wort „Gott" nötig sei (121), um die Wiederherstellung des Ich im Durchgang durch eine Krise verständlich zu machen. Kann man nicht, solange es „bloß" um Umkehr und Neubeginn geht, auch psycho- und soziologisch argumentieren? In einem Großteil der Lyrik nimmt die Stelle Gottes der Name der Geliebten ein, in Befreiungsbewegungen, Revolutionen u. ä. wird das Volk zum Quell der Neugeburt. Muß die sich nun ergebende Diskussion nicht schließlich doch über solch sekundäre Kontingenzen konkreter Welt„anschauungen" auf die primäre Kontingenz endlichen Bewußtseins überhaupt zurückgehen? Ob man damit hinter Kants Argumentation auf Descartes zurückfällt (76), sollte uns nicht kümmern – ist es (abgesehen davon, daß sich wohl auch von einem Fortgang zu Fichte sprechen ließe) im Denken doch um die Fortschrittskategorie noch fraglicher bestellt als ansonst schon. – Die meisten Philosophen hätten recht mit ihren positiven Aussagen, nicht so in dem, was sie negieren, hat Leibniz bemerkt. So käme es auf gegenseitige Ergänzung an. Transzendentale Erfahrung ist selber gestuft (entsprechend die Erfahrung ihrer Kontingenz): einmal als Erfahrung der Krise einer bestimmten Welt(sicht), worauf dankenswerterweise konkretisierend Sch. abhebt und damit ein fruchtbares Arbeitsfeld auftut, sodann die Erfahrung des Angefangenhabens (als „Angefangenwordenseins", ich sage: Angerufenseins) überhaupt, was Rahner im Blick hat. Wie jenes dies konkretisiert, fundiert dieses jenes. – Und wie, wenn im Gegenüber und Zueinander von beidem sich nochmals ein Kontext zeigte, in dem man sinnvoll von Gott sprechen könnte? J. Splett

Mercier, André, *Metaphysik eine Wissenschaft sui generis. Theorie und Erfahrung auf dem Gebiet des Inkommensurablen* (Erfahrung und Denken 61). Berlin: Duncker und Humblot 1980. 229 S.

Der Verf., Prof. der theoretischen Physik an der Universität Bern, hat, wie seine zahlreichen Veröffentlichungen zeigen, nicht nur von Anfang an sein Augenmerk auch

auf die philosophischen, namentlich die erkenntnistheoretischen Grundlagen der exakten Wissenschaften gerichtet, sondern sich auch immer wieder Fragen der Metaphysik zugewandt, weil er mit Unamuno der Überzeugung ist, daß diese Wissenschaften, wie wichtig sie auch für unser Leben sein mögen, „doch in einem gewissen Sinn uns fremder sind als die Philosophie (verstehe: als die Metaphysik)" (197). Mit Recht wendet sich M. gegen die Haltung vieler Naturwissenschaftler, die allein deshalb die Metaphysik von vornherein ablehnen, weil sie nicht den methodischen Forderungen entspricht, die heute für eine Physik, die als Wissenschaft anerkannt werden will, als wesentlich gelten. Mit Recht wendet er sich auch gegen die Vernachlässigung alles geschichtlichen Denkens, die sich mit dem einseitigen Geltenlassen der empirischen Methoden verbindet. Darum gibt M. in der Einleitung zunächst eine allerdings „sehr gedrängte Zusammenfassung der Geschichte des menschlichen Denkens" auf ganzen 7 Seiten. Im Hinblick auf die Metaphysik wird diese Zusammenfassung im 2. bis 5. Hauptteil in einem geschichtlichen Überblick über die orientalische, die griechische, die christliche, die moderne und die zeitgenössische Metaphysik breiter dargelegt. Zwischen diese beiden vorwiegend historischen Darlegungen schieben sich im 1. Teil systematische Überlegungen zur Frage „Was ist Metaphysik" (22–48). Diese werden durch vielerlei kürzere oder längere Erwägungen in den folgenden historischen Teilen ergänzt.

Ohne auf diese Erwägungen einzugehen, sei zunächst ein Überblick über die historischen Darlegungen gegeben. Der 2. Teil behandelt zunächst kurz die orientalische, vor allem die indische Metaphysik (49–55), die mit dem Mythologischen vermengt ist. Die westliche Dichotomie von Religion und Philosophie hat in Indien nie Fuß gefaßt. Sie ist Werk der griechischen Philosophie, vor allem des Aristoteles. Die Vorsokratik wird nur sehr kurz behandelt (56 f.), ausführlicher die Sokratische Erörterung von Tod und Liebe (59–67). Die noch ausführlicheren Darlegungen über Platon (67–85), der zugleich Metaphysiker und Mystiker sei, führen zu breiten Ausführungen über Unterschied und Vereinbarkeit von Metaphysik und Mystik, der M. den „Mystizismus" als unechte Mystik entgegenstellt wie den Kitsch echter Kunst. Im Anschluß an Platon spricht M. zuerst von Plotin, dessen Metaphysik des Seins er der Metaphysik sowohl Platons als Aristoteles' den Vorzug gibt (85–92). Erst dann folgt die Darstellung der Aristotelischen Metaphysik (92–103); wenn M. von ihr einmal sagt: „Die Sache ist nicht sehr befriedigend" (97), so ist die Frage wohl erlaubt, ob dies nicht dem Telegrammstil zuzuschreiben ist, mit dem diese Metaphysik dargestellt wird. – Im folgenden 3. Teil „Christliche Metaphysik" (104–127) werden unter dem etwas befremdlichen Titel „Hohes Mittelalter" Augustinus, Joh. Scotus Eriugena, Anselm und Abaelard behandelt und im Zusammenhang mit ihnen Probleme wie die der Zeit, der Universalien, des Leibes und der Seele. Unter dem Titel „Scholastik" folgen Albertus Magnus, Thomas (dessen Philosophie als „undynamisch" gekennzeichnet wird), Roger Bacon („dynamisch"), Raimund Lull, Duns Scotus, Meister Eckhart. – Der 4. Teil „Moderne Metaphysik" (126–184) meint die Periode, die sich ungefähr über drei Jh.e zwischen 1600 und 1900 erstreckt. Die Zwischenzeit zwischen dem Mittelalter und dieser Periode scheint M. einerseits durch den antimetaphysischen Humanismus der Renaissance, andererseits die a-metaphysische Reformation gekennzeichnet. Daß gerade das 16. Jh. auch, vor allem in Spanien, eine Neublüte der Scholastik brachte, kommt nicht zur Sprache. In der modernen Philosophie unterscheidet M. drei bzw. vier Phasen: die des Cartesianismus, der Aufklärung, des deutschen Idealismus und die nachhegelsche „dialektische" Philosophie (143 f.). Vier große Gestalten bewirkten je einen Übergang: Descartes, Leibniz, Kant und Hegel. Das 19. Jh. bringt die „angebliche Überwindung der Metaphysik" im Positivismus Comtes und im Marxismus, der für M. eine „veraltete Denkweise" ist (204). Das späte 19. und beginnende 20. Jh. bezeichnet er als die Zeit der „-ismen" bzw. „Neo-ismen" (178). – Der 5. Teil behandelt die „zeitgenössische Metaphysik", die zunächst durch den „Zerfall der alten Metaphysik" gekennzeichnet wird. Die Metaphysik kann es sich jedenfalls „nicht mehr leisten, in Konflikt mit den Ergebnissen der anderen Wissenschaften zu treten" (185). Als Metaphysiker unseres Jh.s werden ausführlicher nur H. Bergson, M. Unamuno, M. Blondel und G. Marcel behandelt; Marcels Metaphysik werde zu Unrecht als „Christlicher Existentialismus" bezeichnet (202). Auf Heideggers „Verwindung" der Metaphysik und das darin enthaltene Verständnis der Metaphysik geht M. nicht ein. Den Existentialismus will er kaum als Metaphysik gelten lassen, weil er nur dem Menschen gilt, nicht aber „der ursprünglichen metaphysischen Fragestellung" (203).

Eben diese Frage nach dem Wesen und eigentlichen Gegenstand der Metaphysik und dazu die Frage nach ihrer Geltung als Wissenschaft, obwohl sie im Vergleich mit dem, was man heute Wissenschaft zu nennen pflegt, etwas wesentlich Verschiedenes, also im besten Fall eine „Wissenschaft sui generis" ist, das sind die Fragen, auf die es M. ankommt und dem auch alle historischen Darlegungen dienen sollen. Was ist also Metaphysik oder zunächst: Was ist Metaphysik nicht? Metaphysik ist nicht Mystik; beider Gleichsetzung bezeichnet M. als „terrible simplification" (188). Sie ist aber auch nicht irgend eine spezielle Wissenschaft und kann darum auch nicht nach der Methode einer solchen beurteilt werden (84). Auch ein bloßer Humanismus genügt nicht (203). Metaphysik fragt vielmehr nach dem Sein alles Seienden und forscht nach den Ursachen des Seins überhaupt (27). Darum kann sie zumindest die Frage nach dem göttlichen Ursprung alles Seienden nicht vermeiden, ohne in eine Antimetaphysik zu entarten (42). Eine Wissenschaft, die grundsätzlich nur im endlichen Bereich bleibt, ist keine Metaphysik (29).

Nun scheint aber all unsere Erfahrung, auch wenn sie nicht als bloß sinnliche, sondern wie sie es als menschliche Erfahrung in der Regel ist, als sinnlich-geistige Erfahrung stets nur endliches Seiendes zu erreichen. So liegt die Frage nahe: Gibt es außer dieser Erfahrung, die in der „Wissenschaft", wie sie gewöhnlich verstanden wird, allein gilt, eine andere Art von „Erfahrung", eine „metaphysische Erfahrung"? Der Verf. kommt auf diese Frage häufig zurück. Als eine erste derartige Erfahrung nennt er die Erfahrung des „Weltschmerzes" (30). Wir erfahren die Unzulänglichkeit alles dessen, was uns in der sinnlichen Erfahrung gegeben ist. Gewiß kann in uns dadurch eine Sehnsucht nach „Höherem", im gewöhnlichen Sinn des Wortes ‚Erfahrung' Unerfahrbarem geweckt werden. Aber damit allein ist keineswegs ein Wissen des wirklichen Daseins dieses Höheren gewonnen. Gelegentlich (122) spricht M. auch von religiöser Erfahrung, ja von der metaphysischen Erfahrung des Seins und Wirkens Gottes (140) oder der mystischen Erfahrung. Daß es sie gibt, soll gewiß nicht geleugnet werden. Aber sie unterscheidet sich in zweifacher Hinsicht wesentlich von der „Erfahrung" der Erfahrungswissenschaft. Zunächst ist sie keine Anschauung (etwa Gottes), so wie der Wissenschaftler die beobachteten Phänomene sieht, wahrnimmt. Unmittelbar wahrgenommen wird das eigene innere Erlebnis; daß es göttlichen Ursprungs ist, kann unter Umständen mit Recht angenommen werden, kann aber auch einmal eine Täuschung sein. Sodann werden solche Erfahrungen nicht von jedermann gemacht; vor allem aber: sie können nicht nach Belieben wiederholt werden, wie das grundsätzlich für eine wissenschaftliche Erfahrung gefordert wird. Metaphysik als Wissenschaft wird also auf solche Begründungen verzichten müssen, auch wenn solche Erfahrungen für den einzelnen hinreichender Grund seines Gottesglaubens sein können.

Gibt es also keine Erfahrung, die mit Recht „metaphysische Erfahrung" genannt werden und Grundlage einer Metaphysik als Wissenschaft sein kann? M. selbst deutet zumindest klar an, daß es nur unter der Bedingung Metaphysik als Wissenschaft sui generis geben kann, daß es eine Erfahrung gibt, die nicht die sinnliche Erfahrung ist (47). Als „Organ der übersinnlichen Erfassung" nimmt er die Seele an. Wenn man fragt, welches übersinnliche Objekt durch dieses Organ erfahren werde, wird wieder auf den „Weltschmerz" zurückgegriffen (48). Gewiß wendet sich M. mit Recht gegen die „Behauptung, wonach Metaphysik sich rein nur auf die Anwendung der Vernunft stützt" (ebd.), d. h. keiner Erfahrung als Ausgangspunktes bedarf. Aber wenn er meint, diese Auffassung werde „von der Scholastik von Thomas von Aquin an bis in unsere Tage" vertreten, so irrt er. Alle Gottesbeweise des Thomas gehen von Erfahrungstatsachen aus, wenn er auch in dem klassischen Text S.th.1 q.2 a.3 diese Erfahrungen nicht auf ihre letzten Grundlagen zurückführt; jedenfalls sind diese (trotz des „sensu constat" bei dem „ersten Weg") nie rein sinnliche Erfahrungen. Die letzte Grundlage aller menschlichen Wahrheit, d. h. aller Erkenntnis von wirklich Seiendem als solchem, findet er vielmehr in der vollkommenen Rückkehr (reditus completus) der Geistseele (intellectus) zu sich selbst (De ver. q.1 a.9). Dadurch ist ein erstes geistiges Seiendes als Seiendes erfahren, eine Erfahrung, die man mit Recht „metaphysische Erfahrung" nennen darf.

Freilich, mit dieser metaphysischen Erfahrung allein ist das Ziel der Metaphysik keineswegs erreicht, das auch nach M. die Lösung der Frage nach dem Ursprung allen Seins ist. Gewiß, er berichtet über mancherlei Lösungsversuche, zeigt für manche Sympathie, bemängelt andere mit Recht. Was man aber leider vermißt, ist ein Versuch, die

wesentliche Struktur des gedanklichen Weges von einer ersten metaphysischen Erfahrung zu den nicht im gleichen Sinn erfahrbaren metaphysischen Gründen aufzuweisen. Es ist klar, daß dieser Weg nicht eine bloße Analyse des in der metaphysischen Erfahrung Gegebenen sein kann, sondern eine Synthese erfordert, eine Einsicht, daß das Erfahrene als Bedingung seiner Möglichkeit etwas anderes voraussetzt, auch wenn dieses andere sich empirisch nicht aufweisen läßt. D. h. also: Es ist eine „Synthesis a priori" erforderlich. In diesem Sinn schreibt Kant: „So besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori" (KrV B 18). Indem Kant allerdings eine solche Synthese allein im Bereich der Erscheinungen gelten läßt, hat er sich den Weg zu einer Metaphysik als Wissenschaft verbaut. Die Vernunft als noûs im Sinne Platons und Aristoteles' und als intellectus (im Unterschied zur ratio) des Thomas ist geleugnet. Der Verf. leugnet sie nicht, sondern schweigt sich über sie und ihre Bedeutung aus. Und so fürchte ich, daß mancher Leser zwar gern zugeben wird, daß die Metaphysik im Vergleich mit den empirischen Wissenschaften etwas „sui generis" ist; ob aber auch „*Wissenschaft* sui generis"? Im Rahmen einer Besprechung ist es natürlich unmöglich, die Begründung dieses Anspruchs darzulegen. Der Verf. dieser Besprechung hat sich in seinem Buch „Grundfragen der Erkenntnis" um eine solche Begründung bemüht.

J. de Vries S. J.

Scherer, Georg u. a., Studien zum Problem der Identität (Forschungsberichte des Landes Nordrh.-Westf., hrsg. v. Minister f. Wissenschaft und Forschung 3098; Fachgruppe Geisteswissenschaften). Opladen: Westdeutscher Verlag 1982. XIV/629 S.

Im Vorwort stellt *G. Scherer* das Ergebnis der Forschungen vor, die 1975–1980 zum Thema der Identität getätigt wurden. Er zeigt, wie sich die ursprünglich intendierten Fragerichtungen geändert haben und wie sich dieser Band von dem von Marquard und Stierli zum selben Thema herausgegebenen Sammelband unterscheidet: durch stärkere Konzentration, aber geringere inhaltliche Fülle. Wer an Teamarbeit interdisziplinärer Art interessiert ist, wird das Vorwort mit Nutzen lesen.

Scherer selbst schreibt über „Identität und Sinn" (1–203) in ihrer Einheit und ihrem Unterschied. Er stellt die Frage vom Menschen her. Dennoch kann das Thema nach ihm nicht ohne ontologischen Ansatz bewältigt werden. Zu diesem Zweck sucht er die Transzendentalien-Lehre von Thomas von Aquin in der Richtung seiner Frage weiterzudenken. Es ist ein Weiterdenken, das aus der Tiefe des zu Denkenden geschieht, ohne es zu verfälschen. Identität und Sinn gehören trotz ihrer Differenz (wer bin ich – wozu bin ich) zusammen: sie umgreifen sich gegenseitig. Dieses Zusammenspiel behandelt Sch. durch die transzendentalen Namen des Seins bei Thomas von Aquin, insbesondere in Bezug auf die Wahrheit, das Gute und das sie mit sich vermittelnde Schöne, die alle auf das absolut Wahre, Gute, Schöne verweisen. Im folgenden sei auf einiges hingewiesen, was dem Ref. besonders bemerkenswert erschien. Es zeigt sich u. a., daß die Seinshöhe eines Seienden, z. B. des Menschen im Vergleich zu anderen Lebewesen, in erster Linie nicht durch größere Komplexität, sondern durch größere Identität mit sich bedingt ist (38/9). Selbstbesitz des Seins ist aber nicht Verschlossenheit; Offenheit im Gegenüber zu anderem Seienden gehört vielmehr zur selben Seinsaktualität (56). Mit Recht wendet sich Sch. gegen die Auffassung Pöltners, der den Wechselbezug von Intellekt und Wille dem Verhältnis von Wesenheit und Sein entsprechen läßt. Wesenheit ist keine dem Sein äußere Begrenzung (102–3). Von größter geschichtlicher Tragweite ist der Zusammenhang von Sinnerfassung des Seins mit dem biologischen Trieb der Selbsterhaltung, der dem Menschen ohne jene Sinnerfassung keine Sicherheit gewährt, was für den Einzelnen und die Menschheit als Ganzes gilt (110). Die in der Kultur sich zeigende Ungebundenheit der vernünftigen Kreatur beruht auf ihrer Zuweisung zum absolut Guten (138). Ohne Transzendenzerfahrungen werden Mensch und Natur um eine wesentliche Dimension verkürzt und zum bloß auszubeutenden Material (131). Sch.s Überlegungen, die auch in Beziehung zu heutigen Denkbewegungen gesetzt werden, münden aus in die begriffliche Unterscheidung von Identität als teleologische Sinnidentität (die geglückte Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst), von logischer Identität (des Gedachten mit sich selbst), die auch in jeder Dialektik vorausgesetzt wird, von ontischer Identität, die auf dem die Subsistenz eines

Seienden begründenden Seinsakt beruht. Sch. nennt diese ontische Identität, weil sie der teleologischen uneinholbar vorausliegt, auch archäologische Identität. – Leider enthält Sch.s Text, zumal von der Mitte ab und in den lateinischen Zitaten, eine Menge oft auch sinnstörender Schreibfehler; ich sage Schreib- nicht Druckfehler, da es sich um einen Lichtsatz handelt. – *C. F. Gethmann* untersucht in seiner Abhandlung „Transzendentalphilosophie – Fundamentalontologie – Anthropologie" (205–259) die Aporetik der transzendentalphilosophischen Subjekttheorie im Hinblick auf die Frage nach dem Sein des Konstituierenden. Die Subjektivität des Subjekts bleibt bei Kant anonym. Bei Fichte aber führt sie in eine unaufhebbare Aporie. Die Denkbemühungen des 19. und beginnenden 20. Jh.s sind Lösungsversuche der Frage nach der Subjektivität des Subjekts. Bei Heidegger stellt sie sich als Frage nach dem Sein des Daseins dar. Sorge, fundamentalontologisch verstanden, erweist dieses Sein als In-der-Welt-sein, nicht als Setzung. Das Wesen des Subjekts ist das Sich-als-Gesetztsein-Setzen, und zwar in der Offenheit zum Horizont des Seins. Die weitere Analyse der Sorge führt zur Zeitlichkeit in Auseinandersetzung mit Kants Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft. Nach G. ist eine phänomenologische Philosophie im Sinne einer Rekonstruktion von Ausgrenzungsgenesen unter Vermeidung der Paradoxie einer nichtmundanen Subjektivität denkbar. – *W. Krewanis* Untersuchung „Dasein, Ich und Welt" (261–443) kreist um das Problem von Ich und Welt in Heideggers „Sein und Zeit" und bei Descartes. Mehr kann darüber hier nicht gesagt werden, da der unzumutbare Kleindruck für ältere Leute nur mit der Lupe zu lesen und Augen-schädlich ist. – *H. J. Heckelei* stellt „Erfahrung und Identität im Denken Franz Rosenzweigs" (466–478) dar. Das Problem der Identität entsteht immer im Anblick und an der Erfahrung von Nichtidentität. So auch bei Rosenzweig. Das erste Anliegen seines Werkes „Der Stern der Erlösung" ist die Zerstörung der idealistischen These, das Denken vermöge das All zu erkennen, eben weil alles Eines sei (455). Mit seiner Kritik schließt er sich an Kierkegaard und Nietzsche an. Philosophie sei nicht bloßes Denken, sondern Sache des ganzen Menschen, zu dem auch die Erfahrung von Offenbarung und Glaube gehöre (450). Der Mensch bleibe als dieser Einzelne und dem Tod verfallene außerhalb des gedachten Alls. Das Denken selbst aber stehe als Vielheitliches einer Vielheit des Weltseins gegenüber. Es ist nur die Einheit zweier Vielheiten (455). Das aber gebe Platz für ein Absolutes außer der Welt und dem Menschen, für Gott (460), damit aber auch Platz für eine trotzige Leugnung Gottes und der Macht seiner Freiheit (461). Unbedingte, absolute Einheit ist allein in Gott zu finden. Gott, Welt, Mensch werden als drei erfahren. Wie aber kommt es zur Einheit des All dieser drei? (462). Durch die Erfahrung, daß sie alle drei als Tatsächlichkeiten in ihrer Beziehung zueinander erfahren werden (464). Diese Beziehungen sind Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Auf diesem Grund entwirft R. eine Anthropologie, Ethik und Geschichtstheologie (466–478). Am Ende steht die ‚beseelte Allheit' von Welt und Mensch end-gültig in der Allheit des namenlosen Einen Gottes. – H. stellt R. dar, ohne selbst Stellung zu nehmen.

St. M. Wittschier schreibt über „Partizipative Identität. Ein theologischer Versuch zum ‚ICH BIN' nach dem Johannes-Evangelium" (479–530). Das ICH BIN als Präsenz im absoluten Sinn, nicht nur im Bezug auf bestimmte Prädikate, durchzieht das gesamte Joh Evangelium (481). Dieser ICH BIN ist in dieser Welt und zugleich nicht von dieser Welt: er ist vom Vater in dieser Welt und geht mit den Seinen im Geist zum Vater: er ist Weg von her und zu hin (485). Verankert ist das ICH BIN in Ex. 3,14. Trotz allen Mitschwingens anderer Bedeutungen, wie etwa der absoluten Geschichtsmächtigkeit, sieht W. darin mit Recht die Erscheinung absoluter Identität (489). Mitgeprägt wurde das johanneische ICH BIN vom ICH BIN (es) des Deutero-Jesaia (490). Im Hinblick auf die Prädikatsaussagen geht aber die Ich-Rede auch auf eine nicht auf die Bibel beschränkte altorientalische Stiltradition zurück (493). Vor allem aber knüpft das johanneische ICH BIN an die ICH BIN-Prädikation der synoptischen Evangelien an (495). – Der wahren Identität des ICH BIN Jesu steht bei Johannes die falsche Identität der Welt gegenüber, die nicht im Absoluten, sondern im je Eigenen wurzelt. Sie bringt Finsternis, Sünde und Tod mit sich (497). Die wahre Identität Jesu ist partizipativ. Die hypostatische Union ist partizipative Zeitigung, durch die Zeit sich eröffnende Sinn-Identität: teleologische Dimension (518); sie ist vor und in der Zeit gegebene Person-Identität: ontische Dimension (520); sie ist durch, vor und in der Zeit bewußte Ich-Identität: ontologische Dimension (523). Der Name, der alle drei Dimensionen

umfaßt, heißt ICH BIN: ICH (Der-Ich-war-und-Sein-werde)BIN (530). – Die Anmerkungen bringen das Gesagte in vielfältige Beziehungen zur einschlägigen Literatur. Hinderlich ist hier wie in den anderen Beiträgen die Trennung von Text und Anmerkungen. W. Brugger S. J.

Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Hrsg. *Trutz Rendtorff.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 257 S.

Schon der Titel dieses Sammelbandes enthält ein Programm: Er kehrt die übliche Fragestellung um und betrachtet die Religion als ungelöstes Problem für die Aufklärung, denn „weder ist Religion in dem uns bekannten machtvollen Einflußbereich neuzeitlicher Aufklärung verschwunden noch ist es gelungen, Religion in die Wirklichkeitserklärungen der der Aufklärung verpflichteten Wissenschaften aufzuheben" (7). Die Vielfalt der Teilnehmer an dem hier dokumentierten Kolloquium sichert eine umfassende Behandlung des thematisierten Problems.

Den Einsatz bilden Überlegungen zur Phänomenologie der Religion bzw. zur Religionswissenschaft. Dabei dürfte *A. Vergote* den wohl informativsten Beitrag beigesteuert haben, in dem er „neue Perspektiven in den Religionswissenschaften" umfassend darstellt (36–51). Ein äußerst interessanter Disput findet seinen Niederschlag im umfangreichen II. Teil, der die Frage „Religion – Produkt des Menschen?" zum Gegenstand hat und in der Behandlung dieses Problems soziologische wie theologische Religionstheorie zur Sprache bringt. Sehr anregend, gelegentlich allerdings (trotz seines beachtlichen Umfangs!) allzu aphoristisch geraten sind die Überlegungen *G. Sauters,* der sich der „Sinnfrage" in religionstheoretischer wie theologischer Hinsicht annimmt (69–106). Die dabei angebrachten Differenzierungen des vielschichtigen Sinn-Begriffs gehören zum Besten, was dieser Band zu bieten hat. Mit unvermittelter Härte skizziert sodann *G. Dux* in einer wissenssoziologischen Kritik den historischen Stand der Religion bzw. deren „Ende" (107–129). Sein eher subjektivistisches Schema, das Religion letztlich als Produkt und vergegenständlichte Projektion menschlichen Handelns versteht und so als überholt bezeichnet, findet in verschiedenen anschließenden Äußerungen deutliche Kritik. Klärend und ordnend, kompetent wertend und zugleich in sympathischer Weise um Verständnis bemüht zeigt sich der (leider sehr kurze) Diskussionsbeitrag *W. Pannenbergs* (151–157). – Ein III. Teil problematisiert die „Religion ‚nach' der Aufklärung". *H. Lübbe* orientiert sich an N. Luhmanns Funktionsbestimmung der Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis", welche sich als ebenso „aufklärungsresistent" wie „säkularisierungsresistent" zeige (175 u. ö.; insgesamt 165–184). In einem engagierten Beitrag präzisiert *T. Rendtorff* schließlich die (im Thema deutlich angesprochene) Infragestellung der Aufklärung selbst durch das sich durchhaltende Phänomen der Religion: „Religion nach der Aufklärung macht auf den kontingenten und insofern begrenzbaren Charakter von Aufklärung selbst aufmerksam und kann insofern dazu beitragen, unseren Begriff von Aufklärung zu erhellen. In diesem Sinne ist es nützlich, Aufklärung selbst als ein Ereignis innerhalb der Religionsgeschichte des Christentums zu begreifen." (201; insgesamt 185–201). Die hier ansatzweise geforderte, jedoch kaum geleistete „Aufklärung über die Aufklärung" führt *G. Rohrmoser* in seiner Besinnung auf die Zusammenhänge von Politik und Religion am Ende der Aufklärung ein wenig weiter (202–217). Den Beschluß bilden zwei programmatische Beiträge über die schwierige Erforschung der Religion als „empirisches Datum" von *A. Vergote* und *G. Schmidtchen.* – So wertvoll die einzelnen Beiträge dieses Bandes auch im einzelnen sein mögen, so legt man das Buch doch insgesamt recht unbefriedigt zur Seite. Die zuvor von Rendtorff und Rohrmoser angesprochene und im Thema formulierte Rückfrage der Religion nach Struktur und Würdigung von Aufklärung ist nur ansatzweise geleistet. Dabei wird man zugleich bemängeln müssen, daß sowohl „Religion" als auch „Aufklärung" nur unzureichend in den einzelnen Beiträgen geklärt und umschrieben werden, zumal man auf Schritt und Tritt spürt, daß in dieser Hinsicht mit sehr unterschiedlichen Konzepten gearbeitet wird. Das kann kaum verwundern, da zugleich ein gewisses historisches Defizit bemerkbar wird; weithin präsent ist die Religionskritik des 19. Jh.s, weniger aber die originelle (und mit späteren Zeiten nicht unbedingt vergleichbare bzw. vereinbare) Fragestellung der frühen Aufklärung im 18. und beginnenden 19. Jh. Wenigstens ein Beitrag hätte sich dieses bedrängenden Problems annehmen müssen,

um so auch ein historisches Profil der Frage zu gewinnen. Der Gerechtigkeit halber muß man freilich einräumen, daß vor allem Rohrmoser und Lübbe sich um einige historische Reminiszenzen mühen. Vielleicht könnte es einem weiteren Kolloquium auf ähnlich hohem Niveau vorbehalten sein, die hier oft nur angerissenen Fragen noch weiter zu vertiefen und in mehr geschichtlicher Perspektive zu erörtern. A. Schilson

Breton, Stanislaus, *Unicité et Monothéisme* (Cogitatio Fidei 106). Paris: du cerf 1981. 168 S.

B.'s rethinking of the relation between monotheism and unicity builds upon the perennial philosophical problem of the one and the many. At the end of a dialectic, influence by Hegel and Marx, emerges a Plotinian world view in which unicity and monotheism lose their traditional Christian meanings.

The initial chapter, following Frege, sees unicity as a concept of second level, or, ultimately, an affirmation of the existence of a first level concept, or essence. In such a conceptual context not only does the notion of perfection not involve necessarily a unique existence but also uniqueness always implies the existence of the contrary by which it is defined. In the second chapter B. defines religious thought as fundamentally relational, or functional; the unique God guarantees the uniqueness of His chosen people who find their "need of security" (51) fulfilled in Him. The third chapter traces the development of Biblical monotheism from Moses to the prophets. The experience of slavery forced Moses to appeal to the God of his forefathers for liberation, thus transforming a God of nature into a God of liberation: "the being of God is only the conclusion of His ought-to-be." (62) He provides the unexpected hope to unite and galvanize a people. The prophets universalized this vision, seeing God's care for justice extended beyond a particular people. They did not see far enough since they limited the insight to the privilege of the Jews. B. nevertheless prefers this moral insight to philosophical monotheism whose transcendent use of concepts does not escape from man's immanence. The fourth chapter focuses on the mediation of Jesus Christ in the Passion, which is the nothingness of the human and divine forms, and in the Resurrection, which causes the existence of the mediator in a transfigured human-divine condition. Christianity has traditionally assigned a unique, absolute value to Christ's mediation, even if such uniqueness is rationally justifiable only with difficulty. For „ab-solute" means a separation from others, hence is defined by others who question its exclusivity. Moreover, since Christ is unique in terms of His function, Christology must be functional, not primarily ontological. Thus the path is openned to relativizing the historical Christ through B.'s interpretation of the resurrection as the passage from a carnal, historical substance to a universal function, as Jesus' "becoming Christ". The empty tomb reveals the nothingness from which the elevation to universal significance arises, a return to the *ex nihilo* of creation, where the weakness and power of God are revealed, a nothingness capable of accepting all forms. Thus many writings can be inspired and many mediators discovered in a universal history. Thus faith need not be tied to any historical proof of Jesus' existence but allows the believer the play of his imagination to concretize faith in one or various symbols of universal mediation. Only such a pneumatic freedom prevents the idolatry of a unique image.

In the fifth chapter monotheism's alleged superiority over polytheism is criticized. The religions of manifestation (polytheism) complement the religions of revelation (monotheism). Reality, or Life, seems to consist in a fertile dialectic between the two. This perpetual circle of reciprocal becoming is grounded in some original Heraclitean "fire" beyond representations of the personal Unique. The perennial religious schema involves a procession-creation and a return-conversion that comprises the unity of all religion, "the simultaneous becoming of the one in the many and the many in the one" (147). Within this vision Christian becoming involves the cross as the sign of the recognition of one's nothingness, an intuition granted in suffering, which opens the soul to the fullness of form represented by the resurrection. Ultimately the "circulation without end" (136) between cross and resurrection, nothingness and being, is grounded in "the christic" (once called Christ), the metahistorical and metapsychological depth of becoming. A concluding chapter urges Christians to accept their uniqueness as one religion alongside many complements and to adopt humility in dealing with other religions.

In short B. offers a Buddistic or Plotinian critique of Christianity. Since his analysis of uniqueness is founded on concepts, to which existence is subsequently predicated, it is hardly surprising that uniqueness applies only to material individuality, the insignificance of number. Perhaps a deeper mediation on the paradox of the one and the many would lead him not to oppose these poles, but to see their reconciliation in terms of divine omnipotence and human freedom. The infinite one embraces the many without destroying them. Moreover, despite the Buddhist critique of "power" pervading his work, B. seems ultimately to conceive God as a non-personal force. In Judaism and Christianity God is not a mere power enabling an exodus from present injustice. He is the personal God of love. No less than any human person may God (and His Son) be completely relativized to human becoming (a one-sided interpretation of the one-many paradox in terms of the Heraclitean flux). He is not unique to guarantee power to privileged individuals or peoples. He demands sacrifice. Man can only dedicate himself totally to God in love, if there is one God to ground that dedication. So Abraham abandoned his past (Ur) and prepared to surrender his future (Isaac), so Jesus surrendered His life to the Father. Only in the surrender of love is the gift of life received. Christianity does not lose itself in a metahistorical, contemplative circle. Rather than a symbol of nothingness (*materia prima*), the cross is the point of decision where human love should respond to the divine love; one assumes the cross of finitude and sin in the here and now of history. Humility does not consist in reducing the claims of Christ, but in accepting the love of the crucified one who raises men to a share in His everlasting life.

J. M. McDermott, S. J.

Tsujimura, Kōichi/Ohashi, Ryosuke/Rombach, Heinrich, *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens.* Basel/Freiburg/Wien: Herder 1981. 71 S.

Bereits in seinem Bilder-Buch „Leben des Geistes" (1977) hat Heinrich Rombach die hier erneut veröffentlichte Strukturanalyse (13–27) der „Krönung Mariens" von Hans Baldung genannt Grien (Anfang 16. Jh.) vorgelegt, in der sich nach *K. Tsujimura* nicht nur „der Grundstandort seines Denkens... enthüllt..., sondern zugleich auch seine Forderung der ‚intermundanen Kommunikation'" (31): des entsprechenden Gesprächs zwischen unvergleichlichen Welten ohne gemeinsamen Verstehens-Horizont, d. h. vor allem zwischen Ost und West. Denn das Altarbild auf dem Hochaltar des Freiburger Münster zeigt nicht nur den dialektisch vermittelten Ausgleich eines nicht versiegenden Widerstreites zwischen Vater (Macht) und Sohn (Sinn), der sich in die Auseinandersetzung zwischen Petrus (Katholizismus) und Paulus (Protestantismus) in die Geschichte (die beiden Seitenflügel) hinein fortsetzt. Vielmehr macht die strukturanalytische Betrachtung eine ‚neue Trinität' von Unendlichem Geist (Taube), erscheinender Liebe (Antlitz Mariens) und Demut der Endlichkeit (betend gesenkte Hände Mariens) sichtbar, die sich mit der ‚älteren Trinität' zum ‚Wesenskreuz' einer doppelten Vermittlung verbindet. Als Kreuzpunkt dieses Kreuzes und als Mitte der Vermittlung erscheint aber der unscheinbare Zwischenraum zwischen Krone und Haupt Mariens, d. h. der *‚Augenblick'* der Krönung, Erhöhung und Vollendung des Menschlichen, der sowohl ewig ist (in der Horizontalen der beiden ‚Ewigen Gestalten'), als auch epochal ‚augenblicklich' geschieht (in der Vertikalen der Einstrahlung des Geistes in die irdische Wirklichkeit). Mit dieser ‚Augenblicksstätte' der Ruhe für alle Bewegung ist dann aber auch der „gemeinsame Punkt der Entsprechung" (9) gefunden, von dem her das ‚Weltengespräch' zwischen östlichem und westlichem Weg in Gang gebracht werden kann, und zwar so, daß gerade die unüberbrückbare Verschiedenheit beider Wege *„in Bildern* sich selbst bekundet" (63). – Von dieser Absicht geleitet wird deshalb dem Grundbild des abendländischen Denkens das Kakemono „Der den Berg hinabgehende Sakyamuni" des alt-chinesischen Malers L'iang K'ai (Anfang 13. Jh.) als analoges Grundbild des ostasiatischen Denkens zur Seite gestellt, dessen Struktur Tsujimura analysiert (31–45). Die Differenz der beiden Bilder beschreibt das Referat *Ohashis* eben vom „Ort des Augenblicks" her (47–62). Dieser ‚atopische Ort' (Platon) steht im ‚Augenblick' des Abstiegs des Sakyamuni-Buddha als das ‚absolute Nichts' im Vordergrund und beläßt die trinitarische Struktur von Oben, Unten und Mitte eher sekundär im Hintergrund, während das Bild „Krönung Mariens" umgekehrt „das Wesenskreuz als Kreuz der Trini-

tätsstrukturen" und damit den ‚absoluten Geist' (Hegel) thematisiert, die Augenblicksstätte dagegen, „worin das Wesenskreuz augenblicklich besteht", nur „sozusagen hinter dem Wesenskreuz" erblicken läßt (61).

So geht es – wie *Rombach* in einem Nachwort (63–71) anmerkt – in beiden Bildern „um ein Herniedersteigen des Absoluten, das sich mit dem Endlichen vereint" (64), wobei aber die Weise dieser Vereinigung als dem ursprünglichen ‚Hervorgang', dessen Zeitform ja der ‚Augenblick' ist, einmal aus seinem unvermittelten *Nichts,* das andere Mal aus seiner vermittelten Vollendung oder dem *Sein* heraus verstanden und gelebt wird. Doch „jede ‚ursprüngliche' Handlung ist so, daß sie von Anfang an schon alles hat und nicht mehr vergrößert oder ergänzt werden kann, so wie sie auch die ganze Zeit anfänglich bleibt und immer jung ist" (68). Besteht die Wesensgefahr des östlichen Denkens darin, die Unmittelbarkeit als solche unvermittelt zu wollen und festzuhalten, so die des westlichen Fortschrittsdenkens darin, nicht mehr der Vollendetheit in jedem Punkt der Bewegung gewahr zu werden und damit in die Zeitform linearer Erstreckung zu stürzen. Einander von diesen Gefahren zu befreien und zur eigenen Ursprünglichkeit zu verhelfen, wäre daher der Sinn des ‚Weltengesprächs' zwischen Ost und West, wozu die vorliegenden Bild-Betrachtungen selbst einen wesentlichen Schritt getan haben. K. W. Hälbig S. J.

Hubbeling, Hubertus G., *Einführung in die Religionsphilosophie.* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (UTB 1152) 1981. 219 S.

Der Verf., Prof. für Religionsphilosophie und Ethik in Groningen/Niederlande, will mit dieser Einführung einen Abriß zentraler Themen, Probleme und Ergebnisse wichtiger Strömungen in der neueren Religionsphilosophie vorlegen. Sein besonderes Interesse gilt dabei den Anregungen, die von der modernen Sprachlogik ausgehen, und der Einbeziehung jener Daten, die die religionsphänomenologische Forschung bereithält. Nach einer kurzen Vorklärung von Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie und ihres besonderen Formalobjektes gegenüber Theologie und Religionswissenschaft (11–15) folgt ein stark geraffter geschichtlicher Überblick zu einigen ‚klassischen' Ansätzen und Infragestellungen dieser Disziplin (16–42). Als Gliederungsprinzip dieses Abschnitts dient die Frage, wie in der Tradition das Verhältnis von Vernunft und Glaube gesehen werde bzw. „welche Funktion die Vernunft bezüglich der Religion hat" (17). Auf wenigen Seiten werden sodann die jeweiligen Optionen von Anselm v. Canterbury, G. W. F. Hegel, Thomas v. Aquin, I. Kant, S. Kierkegard, E. Brunner, K. Barth, B. Spinoza, F. Schleiermacher, L. Wittgenstein und der Religionskritiker L. Feuerbach, K. Marx, S. Freud zitiert. Im nachfolgenden, stärker systematisch orientierten Kap. umreißt H. das Profil seines eigenen Ansatzes zunächst an der Frage nach dem Proprium religiöser bzw. mystischer Erfahrung und dem Problem ihrer Verifizierbarkeit (43–76). Religiöse Erfahrung ist nach H.s tautologisch anmutender Definition „ein Erlebnis, das religiös interpretiert wird. Sprachlich zeigt sich das darin, daß bestimmte religiöse Begriffe verwendet werden oder daß bestimmte religiöse Spracheigentümlichkeiten auftauchen" (59). Im Mittelpunkt seiner anschließend u. a. im Gespräch mit J. M. Bocheński, Th. v. Baaren, W. de Pater und I. T. Ramsey entwickelten Überlegungen steht für H. die Aufgabe, zunächst jene Situationen und logischen Regeln zu ermitteln, die für die Formulierung religiöser Aussagen bzw. die Verwendung religiöser Begriffe konstitutiv sind. Erst dann wird der Wahrheitsanspruch religiöser Sprachspiele thematisiert. Dessen Problematik folgt nach H. aus der Nichteindeutigkeit, Unerzwingbarkeit und Nichtuniversalität religiösen Erlebens sowie aus der Pluriformität religiöser Weltbilder, wodurch eine Entscheidung der Wahrheit und Authentizität des Behaupteten nur jeweils innerhalb eines bestimmten logischen und empirischen Kontextes möglich sei. – Anders verhält es sich für H. mit der Rechtfertigung von Aussagen, die das mystische Erleben wiedergeben. „Mystische Erfahrung ist diejenige Erfahrung, in der man mit Hilfe einer gewissen Reihe von Kontemplationstechniken wie Gebet, Yoga, Tanz zu immer höheren Bewußtseinszuständen kommt, in denen die Welt, das Leben, das eigene Ich und auch Gott immer tiefer erfahren und erlebt werden" (58). Den Weg einer möglichen Verifikation beschreiben in diesem Fall das Erlernen und Nachvollziehen der angeführten Praktiken. – Das Verfahren, in dem die Berufung auf religiöse Erfahrung sich durch rationale Argumentation stützen will, sucht H. im folgenden Abschnitt zur philosophischen Gotteslehre (77–104) anhand einer Rekonstruktion der klassi-

schen Gottesbeweise mit der Anwendung moderner logischer Systeme (Modallogik, Quantorenlogik, Mengen- und Verbandslehre u. a.) nachzuzeichnen. Hierbei werden nacheinander Anselms ontologisches Argument, der kosmologische sowie der teleologische Gottesaufweis nach Thomas von Aquin referiert und formallogisch reformuliert. Einige Thesen zum philosophischen ‚Beweis' der Eigenschaften Gottes und zum Verhältnis der philosophischen Gotteslehre zum biblischen Gottesbild stehen am Ende dieses Kap.s. – Anhand vielfältigen Materials aus der vergleichenden Religionswissenschaft bietet H. im folgenden eine gedrängte Zusammenschau einiger Themen aus dem Spektrum religiöser Welt- und Lebensanschauung (105–168). Unter der Überschrift „Der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott" werden die wichtigsten Gottesvorstellungen (u. a. Polytheismus, Dualismus, Monotheismus, Panentheismus) präsentiert. Im Rekurs auf G. W. Leibniz und die Erzählung des atl. Hiobbuches schließt sich eine Erörterung des Theodizeeproblems an. Danach werden die unterschiedlichen Erlösungsvorstellungen, Heilswege und Endzeitbilder der verschiedenen Religionen dargestellt. Einige Reflexionen zum Verhältnis von Religion zu Kultur, Moral und Wissenschaft sowie einige Ausführungen zu religionswissenschaftlichen Einzelthemen (Mystik, Mythos, Opfer, Symbol, Wunder) beschließen den systematischen Teil des Buches. – In dem nachfolgenden ‚Appendix' (169–196) werden nochmals einige Gedankengänge aus den zurückliegenden Abschnitten aufgenommen und an einigen Beispielen in ihrer logischen Stringenz erprobt. Man findet hier u. a. Exkurse zur Aufnahme linguistischer Methoden in die Theologie, zur Reformulierung der Analogielehre, zur Prozeßphilosophie und zur modalen Rekonstruktion der Gottesbeweise.

Ein Gesamturteil über H.s Veröffentlichung abzugeben, ist wegen der Vielzahl und Heterogenität der angesprochenen Themen, Probleme und Methoden kaum möglich. Zweifellos macht gerade die Fülle der angesprochenen Fragen den Reiz dieses Buches aus, wenngleich dies auch auf Kosten der Deutlichkeit und Ausführlichkeit der Darstellungen geht. Wer sich für die mögliche Relevanz neuerer philosophischer Ansätze zur Deutung des facettenreichen Phänomens ‚Religion' interessiert, findet hier zweifellos eine Anzahl informativer Hinweise, vermißt aber eine kritische Reflexion über die Grenzen dieser Denkrichtung und auch darüber, worin für die Religionsphilosophie der eigentliche Fortschritt in der Übernahme dieser Methoden bestehen soll. Daß von seiten des Lesers keine besonderen Vorkenntnisse der Logik und Philosophie vorausgesetzt werden, wie der Verf. in seinem Vorwort verspricht, trifft nur selten zu. Was z. B. Quantorenlogik, Verbandslehre oder Prozeßphilosophie genauerhin bedeuten, muß weitgehend mühsam aus dem Text erschlossen werden oder bleibt gänzlich unklar. Andernorts ist eine unzulässige Vereinfachung komplizierter Sachverhalte und historischer Zusammenhänge beobachtbar. So meint H., heute eine Renaissance der Gottesbeweise feststellen zu müssen, die darauf zurückzuführen sei, „daß Kants Widerlegung heute als unzureichend betrachtet wird. Seine Kritik gründet sich auf seine Erkenntnistheorie (. . .), die sich ihrerseits auf die euklidische Geometrie, die Arithmetik von Peano, die newtonsche Mechanik und die aristotelische Logik stützte. Da alle diese Wissenschaften nach moderner Ansicht überholt sind, hat Kants Erkenntnistheorie ihren sakrosankten Charakter verloren" (77)? – Die entscheidende Schwäche in H.s Entwurf, die besonders in den Ausführungen zu den Gottesbeweisen, zu den ‚Eigenschaften' Gottes und zum Gott-Mensch-Verhältnis hervortritt, ist nach Meinung des Rez. die ontologisch und erkenntnistheoretisch unsachgemäße Anwendung der Analogielehre, die auch durch den hohen Aufwand logisch-abstrakter Denkoperationen nicht aufzuheben ist. So behauptet H. z. B.: „Auch mit Hilfe der modernen Logik läßt sich zeigen, daß man über die Welt des Dinges an sich, über die Welt Gottes also, zumindest logische Aussagen machen darf" (77); und folgerichtig wird an anderer Stelle die These aufgestellt: „Wenn wir also die Wahl haben, Gott die Eigenschaft A oder Nicht-A zuzuschreiben, müssen wir diejenige Eigenschaft wählen, die auf eine kreative Kraft hindeutet" (99). Eine solche, angeblich logisch vorangehende Spekulation ignoriert sämtliche Ergebnisse der erkenntnis- und sprachkritischen Philosophie seit I. Kant und macht die philosophische Gotteslehre zu einer unzulässigen Projektion: Gott und Welt werden unter ein gemeinsames Denksystem gebracht, so daß plötzlich Aussagen über Gottes ‚An-Sich' möglich werden. Daß menschliche Denkprinzipien nur welthafte Sachverhalte umfassen, Gott aber zumindest in der christlichen Tradition kein Teil der welthaften Wirklichkeit ist und somit nicht ‚unter' menschliche Begriffe fallen kann, wird hier offenbar nicht zur Kenntnis genommen. In deutlicher Überdehnung der Ana-

logizität menschlicher Rede kann darum H. fortfahren: „Ebenso läßt sich nachweisen, daß Gott die Selbstreflexion kennt, weil ein Wesen, das sich selbst reflektieren kann, mehr kreative Kraft hat als ein Wesen, das das nicht kann" (116). Die Wirklichkeit Gottes wird hier unversehends mit einer ins Unendliche gesteigerten welthaften Größe und Qualität gleichgesetzt; von der in der Tradition vertretenen wechselseitigen Verschränkung von ‚via affirmativa', *‚via negativa'* und ‚via eminentiae' findet man keinen Hinweis. Leider fallen auch viele der übrigen historischen und systematischen Ausführungen so knapp aus, daß dem Leser wohl geraten werden muß, die im Anhang des Buches aufgeführte Literatur zur Religionsphilosophie zu studieren, um das, was H. nur skizzieren konnte, wirklich nachvollziehen und kritisch verarbeiten zu können.

H.-J. Höhn

Nygren, Anders, *Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie.* Mit einem Vorwort von Ulrich Asendorf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 478 S.

In diesem ursprünglich englisch verfaßten Werk hat der 1978 verstorbene evangelische Theologieprofessor und frühere Bischof von Lund/Schweden Anders Nygren, der in Deutschland besonders durch seine Arbeit „Eros und Agape" (1930) bekannt geworden ist, seine religionsphilosophischen und „fundamentaltheologischen" Grundideen zusammenfassend dargestellt. Die deutsche Übersetzung erschließt N.s recht eigenwilligen Denkansatz der deutschen Leserschaft und eröffnet damit den Zugang zu einem Denken, das sich von dem der gegenwärtigen mitteleuropäischen Theologie stark unterscheidet. Gleichzeitig gibt das Werk einen Einblick in eine kulturgeschichtlich geprägte Denkform, die im skandinavischen Raum stark verbreitet ist. Zwei charakteristische Züge mögen von Anfang an genannt werden, die stark antimetaphysische Grundeinstellung und die Aufsplitterung der Wirklichkeit und des Menschen in klar gegeneinander abgegrenzte apriorische Bereiche. – Der antimetaphysische Zug kommt insbesondere in der ersten Hälfte des Buches zur Sprache. Dort wird nach einer kurzen Einleitung (Kap. I) und nach einer Darstellung des religionsphilosophischen Grundproblems (Kap. II) eine unüberbrückbare Kluft aufgerissen zwischen einer „metaphysischen Philosophie" und einer „wissenschaftlichen Philosophie" (Kap. III). Darauf wird die Besonderheit der wissenschaftlich-philosophischen Argumentation (Kap. IV) und das Wesen der wissenschaftlichen Philosophie als Sinn- bzw. Gültigkeitsanalyse (Kap. V und VI) sowie als logische Voraussetzungsanalyse (Kap. VII und VIII) dargestellt.

N. beabsichtigt, den Wissenschaftscharakter von Religionsphilosophie und Theologie zu erhärten, und das ist seiner Meinung nach nur möglich, wenn man Philosophie und Theologie von der historisch gegebenen unglücklichen Vermengung mit metaphysisch-ontologischen Ideen befreit. Metaphysisches Denken ist zwar gewöhnlich mit einem universellen wissenschaftlichen Anspruch aufgetreten. Aber gerade das hat zu einer illegitimen Vermischung von Religion und wissenschaftlichem Denken geführt. Im Grunde ist Metaphysik nämlich nichts anderes als eine „Begriffsdichtung", in der man durch letztlich sinnleere Substantivierungen wie „Sein", „Realität" usw. eine Aura von scheinbarer Wissenschaftlichkeit schafft. „Je strenger die wissenschaftliche Forderung erhoben wurde, desto mehr mußte ein zweifelhaftes Licht auf die Metaphysik fallen" (46). – Erst die von aller Metaphysik befreite Philosophie kann als echte Universalwissenschaft verstanden werden in dem Sinne, daß sie die Aufgabe hat, „die Grundvoraussetzungen, die in der Wissenschaft und in der Erfahrung überhaupt implizit gegeben sind, streng wissenschaftlich zu analysieren" (81). Da N. sich nicht das positivistische Wissenschaftsideal zu eigen machen will, bestimmt er die Wissenschaftlichkeit als die Möglichkeit von objektiver Argumentation. „Eine Frage, die der objektiven Argumentation nicht zugänglich ist, mag noch so wichtig und lebensentscheidend sein – Wissenschaft ist sie nicht" (86). Schon die gewöhnlichen Wissenschaften mit ihrer axiomatisch-deduktiven oder empirischen Methode haben es nach ihm eigentlich nicht mit Wahrheiten zu tun, da sie entweder von angenommenen Axiomen oder wissenschaftlichen Hypothesen ausgehen und nur zu Konsequenzen aus diesen Annahmen gelangen. Darüber hinaus soll es auch noch die Methode der wissenschaftlichen Philosophie geben, die freilich auch nicht zu irgendwelchen evidenten und absoluten Wahrheiten über die Wirklichkeit führt. Wissenschaftliche Philosophie ist vielmehr Analyse und Klarstellung des Sinnes und der Voraussetzungen von Aussagen z. B. in partikulärwis-

senschaftlichen Zusammenhängen. „Philosophie ist Sinnanalyse – und nichts anderes. Ihre Aufgabe ist es, Klärung, Begriffsklarheit zu schaffen – und nichts anderes" (180).

Die philosophische Sinn- und Voraussetzungsanalyse muß von allen traditionellen ontologisch-metaphysischen Implikationen befreit sein, was N. am besten, aber keineswegs konsequent bei Wittgenstein verwirklicht findet. „Jeder gültige Satz. . . enthält ein philosophisches Problem, jedoch nicht durch seinen Inhalt, sondern hinsichtlich der ‚Voraussetzungen', die daraus hervoranalysiert werden können" (201). Philosophische Sätze enthalten nämlich nicht Aussagen über die Wirklichkeit, sondern sind „propositions about presuppositions". Die Nähe N.s zu Kant wird hier sehr deutlich. Die Voraussetzungen, von denen N. spricht, sind nämlich weder objektiv ungerechtfertigte Vorurteile, noch ein psychisch-sozial bedingtes Vorverständnis, noch bloß angenommene Axiome oder empirisch widerlegbare Hypothesen. Vielmehr sind sie die absoluten und logisch notwendigen Möglichkeitsbedingungen a priori z. B. für wissenschaftliche Aussagen und theoretisch relevante Erfahrungen. Diese aller Erfahrung zugrundeliegenden Voraussetzungen können nach N. weder bewiesen noch widerlegt werden. Vielmehr sollen sie in sich selbst unbezweifelbar klar sein. „Grundvoraussetzungen müssen ihre Legitimation dadurch erbringen, daß die von niemandem bezweifelte ‚Erfahrung' sie als notwendige Voraussetzungen impliziert" (249). Im Gegensatz zu Kants „erkenntnistheoretischem Subjektivismus" soll die Voraussetzungsanalyse zu solchen grundlegenden „Kategorien" gelangen, die keineswegs „der Natur ihre Gesetze vorschreiben", sondern die „schlicht und einfach vorausgesetzt" sind.

Aus diesen mehr vorbereitenden Gedanken zieht N. in der zweiten Hälfte des Buches seine Konsequenzen für eine wissenschaftliche Religionsphilosophie und Theologie. Nachdem er in Kap. IX klargestellt hat, daß der Sinn z. B. einer wissenschaftlichen Aussage stets in einem größeren Zusammenhang steht und damit das positivistisch-atomistische Sinnkriterium abgewiesen hat, stellt er, inspiriert von der Hermeneutik Schleiermachers und der Sprachkritik Wittgensteins, in Kap. X dar, wie es neben dem wissenschaftlich-theoretischen Sinnzusammenhang auch noch andere in sich geschlossene „Sinnzusammenhänge" gibt. Einer von diesen ist der religiöse Sinnzusammenhang (Kap. XI), von dem man außerdem noch den religiösen „Motivzusammenhang" unterscheiden muß (Kap. XII). – Die verschiedenen Zusammenhänge sind nach N. entscheidend für den spezifischen Sinn von Aussagen und für die spezielle Argumentationsweise in den verschiedenen, prinzipiell in sich geschlossenen autonomen Bereichen. „Autonomie der Sinnzusammenhänge bedeutet eine gegenseitige Befreiung voneinander. Keiner braucht sich dem andern gegenüber zu legitimieren oder sich mit seinen Maßstäben messen zu lassen" (317). Die wissenschaftliche Wahrheitsfrage hat in der Religion nichts zu suchen, und die Welt der religiösen Erfahrung ist vollständig ohne Einfluß auf den Bereich des wissenschaftlich-theoretischen Denkens. Jede Vermischung der Bereiche führt nach N. zu Sinnlosigkeiten. „Die Sinnlosigkeit der Metaphysik hat ihren Grund darin, daß sie prinzipiell verschiedene Sinnzusammenhänge miteinander vermischt" (323). Das Verhältnis der Sinnzusammenhänge beschreibt N. mithilfe der chalkedonensischen Formel: „ohne Vermischung und Verwandlung, unauflöslich und untrennbar vereint" (339). Nach innen besteht Integrität, nach außen Integration.

Solche umfassenden Sinnzusammenhänge findet N. wieder in den großen „Totaleinstellungen", wie sie in der Geschichte gegeben sind. Das Wahre, das Gute, das Schöne sind als „Grundkategorien" je für sich mit einem autonomen Sinnzusammenhang verbunden, dem die Wissenschaft, die Ethik bzw. die Ästhetik entsprechen. Nach N. hat es die Religion mit einem weiteren solchen Sinnzusammenhang zu tun, der mit dem Ewigen als seiner spezifischen Grundkategorie verbunden ist. Das Ewige als apriorische Grundkategorie der Religion ist keiner Definition fähig, sondern gehört zu den notwendigen logischen Voraussetzungen jeder religiösen Erfahrung und der religiösen Sprache. Jeder Versuch, das Wahre, Gute und Schöne in religiöse Zusammenhänge hineinzunehmen, führt zu einer „Kategorienvermischung" und letztlich zu metaphysisch-ontologischen Scheinproblemen, wie sie N. sowohl in der Entmythologisierungstheologie Bultmanns, in Tillichs Onto-Theologie und in der modernen theologischen Hermeneutik entdeckt. – Trotz der Integrität aller Sinnzusammenhänge will N. doch der wissenschaftlichen Philosophie eine Art „Clearing-Funktion" in bezug auf alle Bereiche und deren gegenseitige Beziehungen zubilligen. Die eine Philosophie hat es also mit den jeweiligen verschiedenen Sinnzusammenhängen zu tun. Diese autonomen Bereiche und Sinnzusammenhänge sind ihr „Gegenstand". Die eine Philosophie mit ih-

rer spezifischen Methode kann in Bezug auf einen der Bereiche, z. B. den der Religion, zu einer speziellen Philosophie, etwa einer Religionsphilosophie, werden mit der „Aufgabe, den religiösen Sinnzusammenhang einer philosophischen Analyse zu unterwerfen" (341). Der Gegenstand der Religionsphilosophie ist also nicht etwa Gott oder das Heilige oder das Ewige, sondern der religiöse Sinnzusammenhang. Letzten Endes geht es in ihr um die Möglichkeit religiöser Aussagen, die jedoch ihrerseits weder wahr noch falsch sein dürfen, da die Wahrheitskategorie zum wissenschaftlichen, nicht aber zum religiösen Sinnzusammenhang gehört. Religiöse Aussagen sind nach N. wesentlich metaphorisch, symbolisch und paradoxal und dürfen nicht mit den Mitteln des Wahrheitsanspruches und der logischen Widerspruchsfreiheit gemessen werden. Erst die Religionsphilosophie kann wissenschaftlich-theoretische Aussagen über den religiösen Sinnzusammenhang und über die religiösen Ausdrucksmittel sowie über deren Grundvoraussetzungen machen.

Freilich sieht sich N. gezwungen, neben dem Sinnzusammenhang in dem autonomen Bereich der Religion auch noch mit einem Motivzusammenhang zu rechnen, um den wissenschaftlichen Charakter der Theologie neben dem der Religionsphilosophie zu sichern, da es ja beide mit dem Problem der Religion zu tun haben. Während sich die Religionsphilosophie mit den logisch notwendigen Voraussetzungen und dem religiösen Sinnzusammenhang befaßt, hat es die Theologie mit den historisch selbstverständlichen Voraussetzungen zu tun, die in den Motivzusammenhang der konkreten Religion eingehen. Während Religionsphilosophie die mehr formale Seite des religiösen Zusammenhanges herausanalysiert, analysiert die Theologie den konkreten Inhalt der Religion und die damit gegebenen Grundmotive. „Mit dem Grundmotiv einer bestimmten Anschauung meinen wir die Grundantwort, die sie auf eine Frage kategorialer Natur zu geben hat und wodurch einzelne Urteile, Wertungen und Stellungnahmen dieser Anschauung zu einer sinnvollen Einheit zusammengehalten werden" (407). Nach N. ist Theologie ihrem Wesen nach Motivforschung mit der Aufgabe, den christlichen Glauben in seiner charakteristischen Eigenart zu verstehen und klarzumachen. Natürlich ist der Glaube etwas Vorgegebenes und die Wahrheitsfrage darf nicht an ihn gestellt werden. Erst die Theologie, die sich mit den historisch gegebenen Äußerungen des Glaubens befaßt, kann objektive Untersuchungen in Bezug auf den Motivzusammenhang des vorgegebenen Glaubens machen.

Es lohnt sich, N.s Werk zu lesen, wenn man einen theologischen Ansatz kennenlernen will, welcher einer in Skandinavien weitverbreiteten religiösen Grundeinstellung Ausdruck verleiht und der auch das Denken vieler neuerer Theologen im Norden geprägt hat. Freilich lassen sich drei kritische Fragen an das Buch N.s stellen: 1. Ist die Aufsplitterung der Wirklichkeit und des Menschen in mehrere autonome Bereiche selbst eine wahre und objektive Theorie oder nur ein subjektiver Reflex des neuzeitlichen Menschen, der durch Reformation und Säkularisierung seine ursprüngliche existentielle Einheit verloren hat? 2. Ist N.s antimetaphysische und antiontologische Grundeinstellung nicht gerade die Folge eines historisch gegebenen „Vorurteils" und „Vorverständnisses", das letztlich bei ihm jede „objektiv-wissenschaftliche" Voraussetzungsanalyse verhindert und es ihm unmöglich macht, gerade auf das Sein als die alle Bereiche zusammenhaltende „Grundkategorie" aufmerksam zu werden? 3. Ist eine Religion, die nichts mehr mit dem Wahren, Guten und Schönen zu tun hat, nicht totale Willkür, und macht N. nicht umgekehrt seine Religionsphilosophie und Motivforschung letzten Endes doch zum urteilenden und wertenden Richter der religiösen Sinn- und Motivzusammenhänge? R. Carls S. J.

Grabner-Haider, A., *Ideologie und Religion.* Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft. Wien/Freiburg/Basel: Herder 1981. 171 S.

G.-H. möchte einen Beitrag zur Frage leisten, „ob und auf welche Weise sich Ideologiekritik und Religionskritik ergänzen können" (7). Seine Grundfrage richtet sich neben der „rationalen" auch auf die „emotionale" und auf die „Handlungsebene" von ideologischer im Gegensatz zu ideologiefreier Kommunikation (10). – Zunächst gibt G.-H. einen materialreichen Überblick über systematische und historische Positionen und Wertungen zum Ideologiebegriff. Darüber hinaus referiert er auch die Ergebnisse der sozialpsychologischen Ideologieforschung im Hinblick auf die Genese „ideologi-

schen" Denkens und Verhaltens im Individuum. Den spezifischen Analogien und Differenzen von Mythos, Religion und Ideologie ist das folgende Kap. verpflichtet. Religiöse Strukturen bestimmt der Autor als polyvalent: Sie können, müssen aber nicht „ideologisch gebraucht" werden (61). – Während ideologisches *Denken* für G.-H. ein „teilrationales oder scheinrationales Denken" bedeutete (31), wendet er im Mittelteil seines Buches erhebliche Mühe auf, im Anschluß an die „Transaktionale Analyse" (E. Berne) kommunikationstheoretische und sozialpsychologische Gesichtspunkte ideologischen *Verhaltens* zu vertiefen. Aufgabe der „Transaktionalen Analyse" sei die Befähigung des Menschen zu „emotionaler Intimität" und zu „gefühlsoffener Kommunikation", da „diese am stärksten seine elementaren Bedürfnisse befriedigen" (75). Die „ideologische Kommunikation" verzerre dagegen „sehr geschickt" die emotionale Dimension durch „Hervorhebung der rationalen Ebene" (126). Daher müsse sich eine „Ideologieforschung, die sich den Abbau, die Minderung und die Überwindung ideologischen Denkens und Verhaltens zum Ziel gesetzt" habe, auch im kommunikationstherapeutischen Sinn „mit der emotionalen Ebene und der Verhaltensebene" befassen (154). Eine konkrete Folgerung der Überlegungen von G.-H. ist, „daß die primäre emotionale Sozialisation bereits den Regeln einer relativ offenen Kommunikation entspricht" (143) und daß die „vorwiegend ideologisch-autoritär" vermittelten „herkömmlichen Religionen" von nun an „offen mitgeteilt werden" (155). Denn die „Kritik-Offenheit" sei „ein entscheidendes Kriterium zwischen wissenschaftlicher und ideologischer Kommunikation" (155). Der Zusammenhang zwischen Ideologiekritik und Religionskritik bestünde insgesamt also darin, auf zunehmend „offene Kommunikation" der Religion und in der Religion hinzuwirken. – Die Thesen des Vf.s sind zweifellos anregend. Sein Anwendungsversuch der Transaktionalen Analyse betritt Neuland im Bereich der Ideologieforschung. Doch ergeben sich auch kritische Anfragen und Vorbehalte. – So übernimmt G.-H. ohne erkennbare kritische Distanz den Wissenschaftsbegriff des falsifikationistischen kritischen Rationalismus, speziell im Sinn von H. Albert. Daraus folgt beispielsweise ein durchaus nicht selbstverständlicher „Wissenschaftsoptimismus", der m. E. dazu tendiert, die Reichweite von Wissenschaft gerade auf sozialem Gebiet (wie der Ideologieforschung) zu überschätzen. Die oft genannten Kriterien der „Testbarkeit" und der „Kritik-Offenheit" sind selbst methodologisch und wissenschaftstheoretisch auf ihre Leistungsfähigkeit in speziellen Wissenschaftsbereichen zu prüfen. Für einen Juristen, einen Theologen oder Philosophen werden sie einen anderen Stellenwert haben als für Physiker oder Bauingenieure. – Der fallibilistische Wissenschaftsoptimismus verleitet G.-H. schließlich zum Glauben, eine klare und realdistinkte Grenzziehung zwischen den Bereichen von Ideologie und Wissenschaft oder einer „Überwindung ideologischen Denkens und Verhaltens" seien tatsächlich durchführbar. Abgesehen von begrifflichen Ad-hoc-Konstruktionen halte ich die Austreibung von Mythos und Ideologie aus der Wissenschaft für unvorhersehbar schwierig und – vielleicht selbst für einen mythologischen Topos gegenwärtigen Wissenschaftsbetriebs. (Bedauerlicherweise setzt sich G.-H. im Kapitel über Mythos nicht mit H. Blumenberg auseinander.) – Weiterhin vermute ich, daß eine stets „offene Kommunikation" im Sinn des Autors und der Transaktionalen Analyse zwar wünschenswert, aber für Menschen gedacht ist, die anderswo als auf dieser Erde leben – trotz aller kommunikationstherapeutischen Ideologieforschung. Doch das sind bereits Fragen zugrundeliegender Anthropologie. – Insgesamt ist dem Verf. einzuräumen, daß er auf eigenständige Weise empirische wie theoretische Fragestellungen der Ideologieforschung aufgreift und zur Weiterforschung befruchtet. U. Hemel

4. Anthropologie. Psychologie

Schipperges, Heinrich, *Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes.* Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 484 S.

Das umfangreiche Werk stellt zwischen Einführung und Ausblick drei Monographien zusammen, wobei die 1. und 3. überarbeitete Fassungen bereits erschienener Bücher darstellen (Paracelsus, 1974; Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches, 1975). Dazugekommen ist – samt Überleitungsabschnitten zwischen den Büchern – das Mittelstück: Novalis. Einst ist alles Leib. – Ort

des Buchs ist das Unbehagen über die „vergessenen Dimensionen der Leiblichkeit" (15), vor allem in einer sich naturwissenschaftlich verstehenden Medizin, welche die Lebenswelt verloren hat. Ein Unbehagen, das sich inzwischen ja breiter und vernehmbar artikuliert. Es geht um den integralen Menschen, wider „unsere moderne ‚Medizin mit Schlagseite'" und die „nicht minder einseitige moderne ‚Theologie mit Schlagseite'" (19). (Der Albertus-Magnus-Satz über den homo animal magis coniugale quam politicum – 21 – weist übrigens wohl ebenfalls auf Aristoteles zurück: NE 1162 a.) Und der Verf. ist als Geistesgeschichtler in seinem Philosophieren allererst Arzt, in Verpflichtung dem Kernsatz des Hippokrates gegenüber: „Wohlgetan ist es, die Gesunden zu führen" (24). (Womit allerdings gleich eingangs Grenzen sichtbar werden: Gesundheit sei das höchste Gut [ebd]? Entweder müßte man das Wort dann – ähnlich wie die rechtens kritisierte WHO – bis zur beatitudo hin ausweiten oder es kommt jene Einseitigkeit heraus, wie sie Teil III – unkritisiert – bei Nietzsche vorführt.) – Das Vorgehen hält sich in den drei Teilen mehr oder weniger ans selbe Schema. Zuerst wird das „Phänomen Paracelsus – Novalis – Nietzsche" umrissen, und nach der Vorstellung von Leben und Werk erhält der Leser so etwas wie ein Zitaten-Brevier des Autors in einem lockeren Gliederungsgefüge von Darlegung und Kommentar. Dabei nimmt Sch. jeweils die Perspektive seines Autors auf Welt und Mensch sowie auf die z. T. ja gegnerischen Zeitgenossen ein. – Vielleicht das Thema, wohl auch die Autoren rechtfertigen, daß dabei das bildhafte und oftmals kräftige Wort vor den Begriff, der Appell vor den argumentierenden Gedanken tritt, wie überhaupt das ganze Buch eher ein temperamentvolles (Mammut-)Plädoyer ist als eine wissenschaftliche Untersuchung. (Es scheint mehr diktiert als geschrieben, was nicht etwa eine leibfeindliche Ausstellung sein soll – obwohl eingestandenermaßen der rhetorische Duktus auf die Dauer ermüdet, und Rez. auch angesichts so mancher Wiederholung immerhin das Lektorat behaften möchte.) Es führt nicht einmal eine Auseinandersetzung mit den dargestellten Autoren, was man sich doch wünschte – während es dies tatsächlich nicht – explizit – mit der (im Anhang aufgeführten) Sekundärliteratur tun muß. – Hier bleiben also Wünsche offen. Aber die wollte Verf. offenbar gar nicht erfüllen; sondern er scheint sein Ziel darin gesehen zu haben, die Zeitgenossen mit drei Vertretern eines Nebenstrangs der Denkgeschichte anregend bekannt zu machen. So hat Rez., der selbst über Novalis und Nietzsche gearbeitet hat, aus den ihnen gewidmeten Teilen wenig gewonnen, außer hier und da die Erinnerung an ein nicht mehr präsentes Fragment sowie reizvolle „Seitenlichter" auf manche Texte; umso mehr Gewinn hat er aus der Darstellung des Paracelsus gezogen, den er vorher weniger gut kannte: aus dem „Dom", den Peuckertschen „Geheimnissen" und einigen theologischen Schriften. Das Zitatengewebe Schipperges' „bereitet" hier den Autor stärker „auf", als es die Lesebücher tun, und diese Hilfe leistet Verf. dem Leser auch in den beiden anderen Teilen. – Es sei darum auch darauf verzichtet, zu einzelnem Fragen an den Verfasser und seine Autoren zu stellen (etwa nach den Möglichkeitsbedingungen der Leibmetaphorik im Zarathustra und einer ihr angemessenen Hermeneutik). Ein nicht geringer Mangel indes bei einem Werk solchen Inhalts, Genres und Umfangs ist das Fehlen eines Sachregisters. Er wäre nicht einmal dadurch behoben, daß man das Inhaltsverzeichnis durch die Abschnitt(zwischen)überschriften bereicherte.

„In Umrissen angedeutete Entwürfe einer Philosophie des Leibes" (472): dankenswerte Vermittlung eines reichen Angebots. Nun wäre das in einen heutigen Entwurf zu integrieren. Oder nicht? Gehört vielleicht zum Ernst einer Philosophie des Leibes die systematisch irreduzible Vielfalt der Viel-Einheit Anthropos Kosmos? J. Splett

Leroi-Gourhan, André, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst.* Frankfurt: Suhrkamp 1980. 532 S.

Der bekannte französische Paläontologe, Prof. für Vorgeschichte am Collège de France, gibt uns in diesem Buch eine Darstellung der Entwicklung von Technik, Sprache und Kunst, die sich durch die Verbindung naturwissenschaftlicher und geistesgeschichtlicher Betrachtungsweise (französisch „sciences" und „lettres") vor anderen ähnlichen Werken auszeichnet. Wenn im 1. Teil mit dem Titel „Technik und Sprache" (1.–6. Kap.) die naturwissenschaftliche, paläontologische Betrachtungsweise überwiegt, so im 2. und 3. Teil „Das Gedächtnis und die Technik" bzw. „Die ethnischen Symbole" (7.–9. und 10.–15. Kap.) die geistes- bzw. kulturgeschichtliche Betrachtung. Im französ-

sischen Original haben die im 2. Band zusammengefaßten Teile 2 und 3 den Gesamttitel „La mémoire et les rythmes". – In einem einleitenden 1. Kap. versucht der Verf. die Vorstellungen nachzuzeichnen, die sich die Menschen vom Mittelalter her bis heute von den Menschen in ihrer Verschiedenheit bzw. später von ihrer Entwicklung gemacht haben. Die erste, vorwissenschaftliche Periode (ohne Geologie, Paläontologie und Evolutionstheorie) ist gekennzeichnet von einem noch kaum geöffneten irdischen Universum und der Annahme einer sehr kurzen Zeitspanne. Veränderung ist Metamorphose, Entstehen wird als unverminderte Schöpfung verstanden, und was wir uns der Vorstellung zugänglich machen, indem wir die verschiedenen Wesen in ihrer zeitlichen Folge auseinanderfalten, muß dort „als phantastische und einzigartige Naturgegebenheit hingenommen werden. Für den mittelalterlichen Geist wäre der Pithecanthropus keine Überraschung gewesen, er hätte den Affenmenschen hingenommen wie den hundsköpfigen Menschen, den Einfüßler und das Einhorn" (15). Die Anschauung dieser Zeit war wesentlich ethnozentrisch, das heißt: man sieht das menschliche Wesen nur in denen verwirklicht, die den eigenen ethnischen Kern bilden. Um diesen Kern herum erscheinen in immer weiteren Kreisen Wesen, deren Menschlichkeit von geringerem Grad ist und sich immer fremdartigeren Zwischenformen nähert.

Im 17.–18. Jh. werden die Naturwissenschaften zu exakten Wissenschaften. Der Verf. beschreibt die Folgen für das Menschenbild. Schon am Ende des 18. Jh.s kommt das Bild des Menschen dem unsrigen nahe. Das Wissen um die wirkliche Tiefe der Zeit steht aber noch aus. Am Ende des 19. Jh.s, als die ersten Schädel des Neandertalers und des Pithecanthropus auftauchen, ist das Bild des Menschen das des affenartigen Vorfahren, der sich im Laufe der Zeit langsam verbessert. Der hartnäckigste Irrtum bestand darin, unter Einschaltung des Neandertalers eine Verbindung zwischen uns und den vier Anthropoiden (Gorilla, Schimpanse, Orang-Utan und Gibbon) herzustellen. Der Bericht über den gegenwärtigen Stand der Forschung deckt leider nur die Jahre 1950 bis 1963, da die französische Originalausgabe („Le geste et la parole") schon 1964/65 erschienen ist. Dennoch ist der Bericht wichtig, da er die bedeutenden Australopithecinen behandelt. In diesem Zusammenhang kommt der Verf. zur Frage, was von den neuen Erkenntnissen her als Kriterien für das Menschsein zu betrachten ist.

Das 2. Kap. behandelt den Problemkreis „Hirn und Hand" eingehender (42–83). Die Beziehung hat schon Gregor von Nyssa (Sermones de creatione hominis, 379 n. Chr.) erkannt. Die Paläontologie kommt zu keiner anderen Erkenntnis: Die Hand setzt die Sprache frei. Die evolutive Höherbewegung (Anagenese) ist tatsächlich ein Weg von Befreiungen: zuerst des ganzen Körpers vom flüssigen Element, dann des Kopfes vom Boden, der Hand von der Fortbewegung und schließlich des Gehirns von der Gesichtsfront. Die Paläontologen haben jedoch meist die vorrangige Bedeutung des Hirns herausgestellt. Diese „cerebralistische Sicht der Evolution" hat, wie der Verf. meint, auf Irrwege geführt, weil es scheint, daß die Fortschritte in der Anpassung des Bewegungsapparates eher dem Gehirn genützt haben, als daß sie von diesem hervorgerufen worden wären. – Beim Gang durch die Evolutionslinien unterscheidet der Verf. bei den Wirbeltieren ein „vorderes Relationsfeld", das in zwei komplementäre Bereiche (Kopf – vordere Extremität) aufgeteilt ist. Gesichtspol und manueller Pol wirken eng zusammen. Alle bekannten Primaten zeigen eine enge Verbindung von vorderer Extremität und vorderem Relationsfeld. Der Mensch ist die einzige lebende Art, bei der die Verbindung zwischen Gesichtspol und manuellem Pol ohne Beteiligung der vorderen Extremität bei der Fortbewegung besteht. Der Verf. schildert nun den evolutiven Weg vom Fisch zum Menschen und versucht dabei eine Art funktioneller Paläontologie zu entwerfen (56).

Das 3. Kap. behandelt eingehend Archanthropus und Paläanthropus. Das grundlegende Merkmal der Familie der Anthropinen liegt in der Anpassung des Knochengerüstes an die Zweifüßigkeit. Diese Anpassung erfolgt über eine besondere Anordnung des Fußes, einige Konstruktionsmerkmale der Fußwurzel und der Knochen der unteren Extremität und vor allem über eine Anpassung des Beckens, das das gesamte Gewicht des Oberkörpers im Gleichgewicht hält. Die Hand besteht aus den gleichen Teilen wie bei den Affen, in ihren Proportionen entfernt sie sich jedoch beträchtlich davon. Ein weiteres entscheidendes Merkmal zeigt der Kopf, der in einer Gleichgewichtslage auf der Spitze der Wirbelsäule gehalten wird (84). Ferner wird festgestellt, daß die Verwandtschaft des Affen mit dem Menschen heute als äußerst problematisch gelten muß und daß man unterhalb der Gabelung, welche die Pithecomorphen von den zweifüßi-

gen Primaten sondert, einen hypothetischen zweifüßigen Vorfahren annehmen muß. Die Merkmale des Menschen sind in der Tat nicht auf die der Affen zurückführbar, denn die gesamte Evolution von den Fischen zum Gorilla zeigt, daß die Körperhaltung ein grundlegendes Merkmal bildet: die Affen, und zwar alle, sind durch eine gemischte, vierfüßige und sitzende Haltung gekennzeichnet und durch die Anpassung ihrer Füße an diese Lebensbedingungen. Die Anthropinen dagegen sind grundlegend durch eine gemischte, zweifüßige und sitzende Haltung gekennzeichnet, und ihr Fuß ist daran vollständig angepaßt.

Der Verf. konnte sich mit den in den siebziger Jahren gemachten aufsehenerregenden Funden der Homo-habilis-Gruppe nicht mehr auseinandersetzen. Für ihn war die Entdeckung des Australopithecinen „Zinjanthropus boisei" (12. 7. 1959) das für die Wissenschaft des fossilen Menschen wichtigste Ereignis. Der Entdecker Leakey stieß hier auf einen Australopithecus von menschlicher Gestalt und vor allem auf zwar sehr primitive, aber nicht zu bezweifelnde Werkzeuge. Wir müssen also mit einer Menschheit rechnen, die schon am Ende des Tertiärs ihre Körpergestalt gewonnen hatte, aber in der mentalen Entwicklung noch längst nicht so weit war. Zusammenfassend kann man sagen: „Das Bild dieser ‚ersten' Menschen stimmt fast überhaupt nicht mehr mit dem überein, was zwei Jahrhunderte philosophischen Denkens im Menschen zu sehen gelehrt haben. Die Tatsachen zeigen, daß der Mensch nicht . . . eine Art Affe ist . . ., sondern, sobald er zu fassen ist, bereits etwas ganz anderes als ein Affe. In dem Augenblick, da er uns erscheint, bleibt ihm noch ein langer Weg zurückzulegen, aber diesen Weg wird er weniger in der Richtung der biologischen Evolution zurücklegen als in Richtung auf die Befreiung von seinem zoologischen Rahmen – in einer völlig neuen Organisation, bei der die Gesellschaft fortschreitend an die Stelle des phyletischen Stromes tritt" (152).

Das 4. Kap. behandelt die Neanthropus-Gruppe. Seit der Evolution der Reptilien ist der Mensch Erbe jener Lebewesen, die einer anatomischen Spezialisierung entgangen sind. Weder seine Zähne, noch seine Hände, noch sein Fuß, noch endlich sein Gehirn haben jenen hohen Grad der Perfektion erreicht, den das Gebiß des Mammut, Hand und Fuß des Pferdes und das Gehirn mancher Vögel gewonnen haben; „so blieb er zu beinahe allen möglichen Handlungen fähig, er kann praktisch alles essen, er kann laufen, klettern und das unglaublich archaische Organ, das in seinem Skelett die Hand darstellt, für Operationen einsetzen, die von einem nur in der Generalisierung überspezialisierten Gehirn gelenkt werden" (155). Das 5. Kap. beschreibt den sozialen Organismus. Das Verhältnis Individuum – Gesellschaft ist beim Menschen direkt abhängig von den techno-ökonomischen Strukturen. Der Verf. versucht die Etappen der technischen und ökonomischen Entwicklung zu bestimmen. Er vertritt hierbei die Auffassung, daß die Techniken im Zeitablauf sich wie lebende Arten verhalten. „Wir bräuchten also eine wirkliche Biologie der Technik, die den sozialen Körper als ein vom zoologischen Körper unabhängiges Wesen betrachtet, das zwar vom Menschen beseelt wird, jedoch eine solche Vielzahl von unvorhersehbaren Wirkungen zeitigt, daß seine innere Struktur die Wahrnehmungsfähigkeit der Individuen bei weitem übersteigt" (188). Bei der Darstellung der Entwicklungsstufen verfolgt der Verf. die Leitidee, daß die gesellschaftlichen Institutionen in engster Übereinstimmung mit der techno-ökonomischen Organisation stehen. Die Gesellschaft formt ihre Verhaltensmuster mit den Instrumenten, die ihr die materielle Welt bietet.

Das 6. Kap. behandelt die sprachlichen Symbole, d. h. die Fähigkeit des Menschen, das Denken in materiellen Symbolen zu fixieren. Dabei kommt es dem Verf. darauf an, die wenig untersuchten Beziehungen zwischen bildender Kunst und Schrift zu verfolgen. Es geht ihm darum, auf welchen Wegen sich jenes System herausgebildet hat, das es ermöglicht, die Produkte individuellen und kollektiven Denkens auf Dauer zu bewahren. Die Untersuchung beginnt mit der „Geburt des Graphismus". Neue Beziehungen treten auf, in denen der Gesichtssinn eine Vorrangstellung erhält: Gesicht – Lesen und Hand – Zeichnen. „Diese Beziehungen sind ausschließlich menschlich, . . . bis zum Erscheinen des homo sapiens gibt es nichts . . . Vergleichbares. So kann man sagen: wenn in Technik und Sprache sämtlicher Anthropinen die Motorik das Ausdrucksverhalten determiniert, so bestimmt in der Bildersprache der jüngsten Anthropinen die Reflexion den Graphismus" (238). Die ältesten Spuren reichen bis ans Ende des Moustérien; um 35 000 v. Chr. gibt es schon eine Fülle davon. Die Deutungen sind schwierig.

Aber über einen Punkt gibt es Gewißheit: der Graphismus hat seinen Ursprung nicht in der naiven Darstellung der Wirklichkeit, sondern im Abstrakten.

Der 2. Teil des Buches (273–333) beginnt mit der „Befreiung des Gedächtnisses" (7. Kap.). Die Gruppe überlebt durch die Existenz eines „Gedächtnisses", in das sich die Verhaltensweisen einschreiben. Beim Tier beruht dieses artspezifische Gedächtnis auf einer sehr komplexen Instinktausstattung, bei den Anthropinen gründet das den Ethnien eigene Gedächtnis auf der Sprache (275). Der Verf. plädiert in diesem Zusammenhang für ein artspezifisches Gedächtnis und unterscheidet drei Instinkt-Typen (niedere Wirbellose, Insekten, Wirbeltiere). Leider hat er von den wichtigen Ergebnissen der modernen Verhaltensforschung (Ethologie) wenig Notiz genommen. – Im 8. und 9. Kap. wird die Frage „Geste und Programm" und die „Expansion des Gedächtnisses" (Weitergabe von Programmen, mündliche und schriftliche Überlieferung, „Gedächtnis" der Elektronengehirne) untersucht. Das Werkzeug existiert real nur in der Geste, in der es technisch wirksam wird (296). Das Zusammenwirken von Werkzeug und Geste setzt aber die Existenz eines Gedächtnisses voraus, in dem das Verhaltensprogramm niedergelegt ist. Beim Menschen kommt es aufgrund der Abgelöstheit von Werkzeug und Sprache zu einer „Exteriorisierung der Operationsprogramme". „Wir müssen also die Entwicklungsstufen dieser Befreiung der Operationen verfolgen, die in den heutigen Gesellschaften so weit fortgeschritten ist, daß sie nicht allein das Werkzeug, sondern in der Maschine auch die Geste, im mechanischen Automaten das operative Gedächtnis und in den Elektronengehirnen sogar die Programmierung betrifft" (297). Die Bedeutung der Hand in direkter und indirekter Motorik wird dadurch geringer.

Der 3. Teil des Buches behandelt die ethnischen Symbole. Zuerst wird eine Einführung in die Paläontologie der Symbole und des ästhetischen Verhaltens gegeben. Das Wort ‚ästhetisch' wird sehr weit gefaßt und genau erklärt: „Erforscht werden soll . . ., wie sich . . . ein Code jener Gefühle herausbildet, die dem ethnischen Subjekt die klarste Eingliederung in seine Gesellschaft ermöglichen". Dieser Code der ästhetischen Gefühle gründet auf biologischen Eigenschaften, die allen Lebewesen gemein sind, solchen der Sinne nämlich, die eine Wahrnehmung der Werte (valeurs) und Rhythmen ermöglichen und schon bei den einfachsten Wirbellosen eine reflexhafte Teilhabe an den Rhythmen und eine Reaktion auf Veränderungen . . . gestatten. Die fortschreitende Intellektualisierung der Empfindungen führt beim Menschen zur reflektierten Wahrnehmung und Produktion von Rhythmen und Werten, zu Codes, deren Symbole eine ethnische Bedeutung tragen, wie es bei der Musik, der Poesie oder den sozialen Beziehungen der Fall ist" (337). – Die Kap. 11–14 behandeln die physischen Grundlagen der Werte der Rhythmen, die sozialen Symbole und die Sprache der Formen. Das Schlußkapitel „Die Freiheit der Imagination und das Schicksal von homo sapiens" (489 ff.) könnte man als Zusammenfassung des ganzen Werkes betrachten. Der Verf. geht von der zoologischen Seite der menschlichen Natur aus. Im folgenden sucht er seine Stellung zu rechtfertigen. Schon bei den primitiven Anthropinen sieht es so aus, als entwickle sich auf der „tierischen Pyramide", die die Grundlage allen menschlichen Verhaltens bleibt, die Spitze einer anderen, umgekehrten (nach Teilhards Bild) reflektierten Pyramide, die immer gigantischere Ausmaße annimmt. Ein weiteres Ergebnis dieser Erforschung des Menschen unter biologischer und ethnologischer Perspektive ist die Erkenntnis, daß die motorische Aktivität von sprachlicher Aktivität nicht zu trennen ist. Technik und Sprache sind also „ein umfassendes mentales Phänomen" (491). Einerseits fließt vernünftiges Denken in die technische Operation ein – andererseits nimmt die Sprache die Hand im graphischen Symbolismus in Dienst und gelangt so zur Schrift. Von daher stellt der Verf. eine letzte Frage: Wohin geht es mit dem homo sapiens als „denkendem Tier"? Die Antwort auf die hier gestellte Frage ist nicht in einem Satz zu geben. Nach einigen hunderttausend Jahren der Evolution hat homo sapiens ein Gleichgewicht erreicht, in dem der sprachliche Ausdruck des Denkens sich in zweifacher Weise veräußerlicht hat, nämlich in der Fixierung durch Mythogramme und durch die Schrift. Der Autor ist nun der Meinung, daß die Schrift bis in unser Jahrhundert nur einen statistisch sehr geringfügigen Teil der Menschheit erreicht. „Die Masse der Menschen findet ihr Gleichgewicht noch in der, wie man sagen könnte, normal menschlichen Formel einer Existenz, in der die Imagination noch auf dem Niveau physischer Teilnahme an Zeremonien und auf der Ebene des Mythogramms in der Figuration beruht" (491 f.). Im folgenden wird diese Aussage durch konkrete Hinweise be-

leuchtet. Die Schrift, meint der Verf., wird wohl binnen kurzem zum Aussterben verurteilt sein und durch Diktaphone mit automatischer Aufzeichnung ersetzt werden. Darin sieht er einen Aspekt des allgemeinen Phänomens der Regression der Hand. Der Verlust der manuellen Aktivität wirft natürlich größere Probleme auf, die der Verf. nicht im einzelnen erörtert. – Mag man auch zu manchen Hypothesen des Verf. eine kritische Stellung beziehen, so muß doch das vorliegende Buch als eine der bedeutendsten Veröffentlichungen über das Problem der Evolution von Technik, Sprache und Kunst angesehen werden. † Adolf Haas S. J.

Kahle, Henning, *Evolution. Irrweg moderner Naturwissenschaft?* Bielefeld: Moderner Buch Service 1980. 200 S.

Wer die Bücher von A. E. Wilder-Smith über Evolution, besonders „Die Naturwissenschaften kennen keine Evolution" (1978) gelesen hat, greift mit einiger Skepsis zum vorliegenden Werk. Erfährt die Evolutionstheorie auch hier wieder eine so kategorische Ablehnung wie bei dem vorgenannten Autor? Doch schon der Untertitel deutet in eine andere Richtung: Das Werk stellt eine Frage an die Evolutionstheorie, erteilt ihr aber keine schmetternde Absage. Entsprechend geht es einem bei der Lektüre des Buches selber: Man ist angenehm überrascht über den nicht polemischen Stil und die sachliche Art der Auseinandersetzung. Der Verf. verfügt über eine enorme Literaturkenntnis, in diesem so zentralen Thema in der Biologie. Wohltuend ist ebenfalls, daß der Verf. bei den naturwissenschaftlich überprüfbaren Aussagen bleibt und sich bewußt naturphilosophischer und theologischer Überlegungen enthält. Die Wahrheit über ein Fächer übergreifendes Problem kann nur dann gefunden werden, wenn jeder Autor zunächst bei seiner Fachkompetenz bleibt und dann auf dieser Grundlage der verschiedenen Aussagen ein Dialog interdisziplinärer Art entsteht.

Da das Evolutionsgeschehen, wenn es stattgefunden hat, in den langen Zeiträumen der Erdgeschichte vor sich ging, und von daher der direkte Abstammungszusammenhang nicht beobachtet werden kann, bleibt für einen Naturwissenschaftler nur übrig, indirekt zu argumentieren. Das kann auf doppelte Weise geschehen: die fossilen Funde im Verlauf der Erdgeschichte werden zeitlich datiert und untersucht, ob eine abgestufte Ähnlichkeit vorhanden ist. Der Verf. beschreibt diesen methodischen Zugang in dem III. Kap. „Evolutionstheorie und Ergebnisse der Paläontologie" (109–157). Da K. die Grundunterscheidung beim Problem der Evolution nicht klar durchhält, nämlich die Frage, ob *tatsächlich* Evolution stattgefunden hat und die zweite davon zu trennende Frage, welche *Ursachen* für eine eventuell stattgefundene Evolution vorgetragen werden, steht dieses Kap. in dem Buch eigentlich an falscher Stelle. Man kann durchaus ein geschichtliches Ereignis als Faktum anerkennen, sich aber über die vorgeschlagene Ursachenanalyse nicht einig sein oder große Zweifel daran haben. Bei den paläontologischen Beweisen für die Evolutionstheorie wird auf die „systematische Diskontinuität des Fossilberichts" (110) hingewiesen und das sprunghafte Auftreten weltweiter Floren und Faunen. Nach dem Autor sind Lücken „nicht die Ausnahme, sondern die Regel" (135). Mit Recht wird in diesem Zusammenhang Kritik an der Gültigkeit des biogenetischen Grundgesetzes von Haeckel geübt. Das Problem der „lebenden Fossilien" ist eigentlich nur eines für die Ursachenfrage des Neodarwinismus, nicht aber wenn man von der Ursache zunächst abstrahiert und nur nach dem Faktum der Evolution fragt. Es können sich ja auch bei einer tatsächlich stattgefundenen Evolution durchaus bestimmte Lebewesen auf einem bestimmten Niveau erhalten haben. Das trifft übrigens ja nicht nur für die lebenden Fossilien zu, sondern auch z. B. für alle Einzeller, die ja offensichtlich mehr oder weniger auf dem Stadium geblieben sind, auf dem sie entstanden sind. Evolution heißt ja zunächst nur, daß zwischen allen Lebewesen ein Abstammungszusammenhang besteht, nicht aber, daß alle Lebewesen sich höher entwickeln müssen. Dann allerdings dürfte es heute keine einfachen Formen mehr geben. – Als zweites Argument für das Faktum der Evolution vermißt man die biochemischen Ähnlichkeiten, dieselben 20 Aminosäuren im Bereich der Lebewesen, dieselben Basen in den Nukleinsäuren und der stufenweise abgeänderte Aufbau von Enzymen z. B. des Atmungsenzyms Cytochrom C, das von der Bäckerhefe bis zum Menschen teilweise identische Aminosäuresequenz hat. – Zweitens gehört zur Evolutionsproblematik die Frage nach ihren Ursachen. Auch hier sind natürlich keine direkten Beobachtungen

und Experimente in der Paläontologie möglich, sondern nur Modellversuche an heute lebenden Organismen. Mit dem Instrumentarium der Genetik müssen die vorgeschlagenen Ursachen experimentell geprüft werden. Es sind Mutation, Selektion und Isolation und Artbildung. Das sind auch die Hauptpunkte des II. Kap. „Evolutionstheorie und Ergebnisse der Genetik" (11–107). Dieser Teil nimmt fast die Hälfte des Buches ein. In sachlicher Weise werden die genannten Ursachen untersucht und auf ihren Beweischarakter hinterfragt. Dabei wird überzeugend nachgewiesen, daß Mutationen mit Anpassungseffekt an spezielle Umweltbedingungen und Selektion der nicht Angepaßten zu einem Verlust genetischer Variabilität führt. Alle bisher unternommenen Mutationsexperimente haben es nicht vermocht, Höherentwicklung zu beweisen, sondern nur Veränderungen innerhalb der Artgrenzen. Also ist allerhöchstens die Mikroevolution durch Mutation und Selektion zu erklären, nicht aber die Makroevolution (= über Artgrenzen hinaus). Interessant sind auch die Ausführungen über den „neodarwinistischen Artbegriff" (76) und die Aussage, daß eine neodarwinistische „Artbildung" keine Evolution ist. Hier versteht K. aber wieder Evolution als Höherentwicklung. Ausführlich werden ebenfalls die für die neodarwinistische Evolutionstheorie schon immer schwierigen Probleme der Entstehung komplexer Organe und der Koaptation behandelt. In diesen Zusammenhang gehörte das Problem des sprunghaften Auftretens weltweiter Floren und Faunen zu Beginn des Kambriums. Es müßte eine sehr hohe Mutationsrate zu dieser Zeit bestanden haben, die über jegliche Erfahrungswerte weit hinausgeht, sollte das „plötzliche" Auftreten der großen Stämme und Baupläne der Tier- und Pflanzenwelt zu dieser Zeit auch nur einigermaßen erklärt werden.

Ein wichtiger Verbesserungsvorschlag ist noch zum Schluß zu machen. Auf S. 152/153 wird behauptet, daß die Argumentation mit Ähnlichkeiten als Beweis für stammesgeschichtliche Verwandtschaft einem Zirkelschluß gleichkomme. Zuzugeben ist, daß diese Ähnlichkeiten *unmittelbar*, wie der Verf. mit Recht schreibt, in keinem Zusammenhang mit Verwandtschaft stehen. Aber so wird ja auch gar nicht argumentiert. Man sollte wenigstens den Gedankengang der Gegner richtig wiedergeben. Hier fehlt – und das ist dem Autor auch zuzugeben – bei vielen Evolutionstheoretikern tatsächlich ein gedankliches Zwischenglied. Bei allen beobachtbaren Lebewesen, die überprüfbar wirklich voneinander abstammen (Eltern- und Tochtergenerationen) besteht in der Tat Ähnlichkeit. Also kann ich dann umgekehrt bei Lebewesen, deren direkten Abstammungszusammenhang ich nicht beobachten kann, aufgrund anatomischer, biochemischer und Verhaltens- Ähnlichkeiten schließen oder zumindestens vermuten, daß unter ihnen ein Abstammungszusammenhang bestanden haben muß. Dabei müßte man natürlich auf das Problem der Konvergenz achten. – Im ganzen lohnt es sich, die Diskussion auf diesem sachlichen Felde weiterzuführen und die Evolutionsproblematik einer größeren Klarheit zuzuführen. R. Koltermann S. J.

Wir sind Evolution. Die kopernikanische Wende in der Biologie. Hrsg. *Gerd-Klaus Kaltenbrunner* (Herderbücherei Initiative 4/). München: Herder 1981. 192 S.

Die Frage der Evolution ist noch immer aktuell. Auch scheint sie nicht ausdiskutiert zu sein. Sonst erschienen in den letzten Jahren nicht so viele Bücher zu diesem Thema. Das vorliegende Taschenbuch mit Beiträgen von 9 Wissenschaftlern gibt in gedrängter Kürze einen sehr guten Überblick über den heutigen Stand und die Probleme der Evolutionsforschung. – *H. Sachsse* schreibt „Über die Richtung der Naturprozesse" d. h. die alte Frage von Entropie und Negentropie in der Biologie. Der 1982 verstorbene Biologe *J. Illies* versucht „Fakten und Deutungen" in der Evolution des Lebendigen zu trennen. Dem entspricht die wichtige Unterscheidung, auf die nicht oft genug hingewiesen werden kann, zwischen der Tatsache und der Ursache der Evolution in dem Abschnitt „Evolutionismus ist nicht gleichbedeutend mit Darwinismus" (31). Illies zeigt auf, wie Materialismus als kurzschlüssige Vereinfachung anzusehen ist (41). – *R. Kaspar*, ist Schüler von R. Riedl, nimmt sich in dem Artikel „Die Evolution des Erkennens" vor über die „Geschichte, Grundlagen und Konsequenzen der evolutionären Erkenntnistheorie" zu berichten. Hier hätte man sich eine sachlichere Auseinandersetzung mit den Problemen gewünscht. Von den übrigen 6 Beiträgen sind besonders 4 herauszuheben: *R. Huber* weist in „Die humane Alternative" (Cerebralisation oder Animalisation) in interessanter Weise auf die verschiedenen Entwicklungstendenzen der Humanevolu-

tion hin. *M. Mohr* befaßt sich in dem Aufsatz „Gleichheit und Ungleichheit – biologisch gesehen" mit der alten Frage, worauf die nicht zu übersehende Ungleichheit unter Menschen zurückzuführen ist. Überzeugend ist der Beitrag des Verf.s aus der Zwillingsforschung, der zeigt, daß die biologische Ungleichheit (was nichts mit Gleichheit der Personenwürde zu tun hat) aus genetischen Unterschieden resultiert. – Die beiden letzten Beiträge von *H. F. Geyer:* „Neodarwinismus und brutale Genetik" und von *M. Thürkauf* „Gedanken zu einer Deszendenz (vom klassischen zum molekularen Darwinismus)" nehmen kritisch Stellung zur synthetischen oder neodarwinistischen Evolutionstheorie. Manche naive Evolutionstheoretiker sollten gerade diese beiden Kapitel gründlich lesen.

Besonders lobenswert ist das ausführliche weiterführende Literaturverzeichnis. Dem Verlag und Herausgeber ist hier ein sehr guter Wurf zur Evolutionsproblematik gelungen.

R. Koltermann S. J.

Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen. Hrsg. *Philipp Kaiser / D. Stefan Peters* (Eichstätter Beiträge 2; Abt. Philosophie und Theologie). Regensburg: Pustet 1981. 236 S.

In allen Bereichen menschlichen Zusammenlebens werden wir auf ethische Fragen gestoßen. Etwas überrascht ist man allerdings, ethische Fragestellungen mit der Evolutionstheorie verknüpft zu finden wie in vorliegendem Buch. Das Werk ist der Biologin und Journalistin Beatrice Flad-Schnorrenberg gewidmet, einer Initiatorin des interdisziplinären Gesprächs, die leider zu früh durch den Tod am 30. 9. 1980 aus ihrem Bemühen um gegenseitige Verständigung zwischen den verschiedenen Disziplinen gerissen wurde.

Das Buch beginnt mit einem Beitrag von *D. Mollenhauer*: „Gibt es sichere Erkenntnis in der Naturwissenschaft?" Die vorangestellten Motti von Augustinus und ein Zitat aus dem Zauberberg von Th. Mann sollen die Vorläufigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis dartun. Es ist denn auch das Bemühen des Verf. in diesem Beitrag, das im einzelnen aufzuzeigen. Besonders klar wird aus der Geschichte naturwissenschaftlichen Forschens, „naturwissenschaftliche Aussagen gelten auf Widerruf" (18) und der Wandel und die Unsicherheit sind noch einmal durch das induktivistische Prinzip der Wahrheitsfindung der Wissenschaften gegeben (20). Als Pendant dazu gibt *Ph. Kaiser* in dem Aufsatz „Anspruch und Bedingtheit theologischer Aussagen" an, wie die theologische Wissenschaft in ihren Aussagen wandelbar ist. Das ist schon grundlegend dadurch gegeben, daß die „Vermittlung im menschlichen Wort" (34) geschieht und Theologie auf die menschliche Geschichte verwiesen ist und sich auch auf andere Wissenschaft beziehen muß. Man denke in diesem Zusammenhang an die „Evolutionstheorie und die Frage nach Sinn- und Normenfindung" (45). – *W. F. Gutmann* untersucht in seinem Beitrag „Der Eingang essentialistischer Philosopheme ins Evolutionsdenken seit Darwin" (59–95) das „Bündel von logisch und theoretisch nicht geordneten Annahmen" der Evolutionstheorie (59). Erstaunlich für einen Naturwissenschaftler ist das erklärte Ziel „aufzuzeigen, daß die bisherige Evolutionstheorie im Gefolge ihrer anfänglichen Formulierungen durch Darwin und Wallace ... trotz ihrer zutreffenden Aussagen nicht ausreicht, um die Evolution von Organismen erklärbar zu machen" (59). Das ist natürlich auf dem Hintergrund der eigenen Evolutionstheorie des Verf. zu sehen. Gutmann und Mitarb. versuchen in ihrer „physikalischen Evolutionstheorie" die Gefahren falscher metaphysischer Folgerungen zu vermeiden.

Ganz entscheidend für den Ansatz von Gutmann ist, was er selbst in seiner Zusammenfassung (85 ff.) schreibt: „Eine rein naturwissenschaftlich begründete Evolutionstheorie läßt sich nur auf der Grundlage des Hypothetikkodeduktionismus entwickeln, der Voraussetzung, daß die gesamte Wissenschaft auf Theorien beruht, die logisch strikt formuliert sein müssen und an Beobachtungen überprüft, aber nie endgültig bewiesen werden können" (85). Bis diese klare Einsicht in das Verständnis der Biologen allgemein aufgenommen werden wird, vergeht sicher noch eine lange Zeit. Aber ohne die Zustimmung dazu wird man in der Diskussion um die Evolutionstheorie wohl nicht weiter kommen. – In dem kurzen Aufsatz von *G. Viohl* „Der Beitrag der Geologie zur Evolutionstheorie" (97–106) geht es um den Einfluß Lyells auf Darwin und das Prinzip des Aktualismus, wieweit nämlich die Veränderung in der früheren Erdgeschichte auch

heute noch einen Einfluß auf den Wandel der Arten ausübt (100). Die Ausführungen über „Das Problem der Zeit" (102) sind eher etwas knapp geraten. Hier hätte man nicht nur eine geschichtliche Reminiszenz der Zeit um Darwin erwartet, sondern auch heutige Problematik der Zeitmessung ausführlich behandelt gewünscht. – In dem langen Beitrag von *A. Gläßer:* „Theologie und Evolutionstheorie im 19. Jahrhundert" wird ein geschichtlicher Überblick über die Auseinandersetzungen zwischen der Theologie und der ersten Zeit nach Veröffentlichung von Darwins Werk 1859 „Über den Ursprung der Arten" gegeben.Wenn auch viele dieser Diskussionen heute überholt sind, so wird doch unbewußt das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie von den anfänglichen Mißverständnissen der beiden Wissenschaften und den gegenseitigen Verdächtigungen belastet. Dankenswerterweise bleibt der Verf. jedoch nicht beim 19. Jh. stehen (wie der Titel es vermuten läßt), sondern bringt in einem letzten Abschnitt („Probleme des zwanzigsten Jahrhunderts") auch die heute noch offenen Fragestellungen. Bei der Beantwortung ist auf die „Komplementarität exakter Forschung und sinndeutender Naturbetrachtung" zu achten (131). Das gilt ganz besonders für die Frage nach dem Menschen, seiner Stellung in der Welt der Organismen und der Frage nach seinem Wesen. – *B. Fraling* prüft die „Begründung ethischen Verhaltens" (141–162). Dabei legt er besonders Wert auf die „Rationalität ... der Normenbegründung", der sich auch das „Ethos als Zeugnis für den Glauben" (157) zu stellen habe. – Gut ist auch die kritische Prüfung des altruistischen Verhaltens (163–188) von *D. S. Peters.* Er zeigt auf, daß viele Verhaltensweisen, die man als altruistisch bezeichnet, zu Unrecht so genannt werden. – Der herausragende Artikel des ganzen Buches ist sicher der von *R. Mosis*: Alttestamentliches Reden von Schöpfer und Schöpfung und naturwissenschaftliche Methodenproblematik. Mosis zeigt, daß es wissenschaftstheoretisch viele Parallelen zwischen Naturwissenschaften und Theologie gibt. Sehr geistreich sind die Ausführungen über „Naturerkenntnis und Theologie im Alten Testament" (209–218) und der letzte Teil „Weltanschauung und Naturwissenschaft" (218–226).

Das ganze Buch ist eine Veröffentlichung der Referate, die im Oktober 1979 in Eichstädt als interdisziplinäres Gespräch zwischen Wissenschaftlern des Forschungsinstituts Senckenberg in Frankfurt und Philosophen und Theologen der damaligen Kirchlichen Gesamthochschule Eichstädt gehalten wurden. Man sollte diesen Vortragscharakter bei der Beurteilung berücksichtigen. Als Artikel geschrieben hätte man sicher eine schärfere Durcharbeitung und Straffung im Stil erwartet. Die Lektüre ist aber sehr zu empfehlen, um den heutigen Stand des Gespräches zwischen Theologie und Naturwissenschaft kennenzulernen. Fragen kann man allerdings, ob der Titel „... ethische Fragestellungen" wirklich dem Inhalt entspricht. R. Koltermann S. J.

Psychologische Grundlagenforschung: Ethik und Recht. Hrsg. *Lenelis Kruse / Martin Kumpf.* Bern/Stuttgart/Wien: Huber 1981. 365 S.

Die Fragen, die die psychologische Grundlagenforschung an Ethik und Recht stellt und die Richtlinien, die von dieser Seite her der psychologischen und imgrunde jeder Forschung angeboten bzw. auferlegt werden, die sich mit dem Menschen beschäftigt (vor allem Sozialwissenschaften und Medizin) waren Gegenstand des interdisziplinären Kolloquiums, dessen Beiträge in diesem Band veröffentlicht werden. Für die rechtliche Seite der hier vorliegenden Probleme gelten zwei Formulierungen des Grundgesetzes, die die Freiheit der Wissenschaft in Forschung und Lehre sowie die Unantastbarkeit der Würde des Menschen garantieren. Zu den ethischen Problemen, die sich aus diesen Grundsätzen für die psychologische und überhaupt jede humanwissenschaftliche Forschung und Praxis ergeben, hat die American Psychological Association „Ethical Standards", die hier auszugsweise im Anhang mitgeteilt werden (345 f.) formuliert. Auch die in diesem Zusammenhang unmittelbar einschlägige revidierte Fassung von Helsinki (Tokio) 1975 („Empfehlung für Ärzte, die in der biochemischen Forschung am Menschen tätig sind") ist im Anhang des Buches abgedruckt (353 f.). – Über den Stand der Diskussion von ethischen Problemen in der psychologischen Forschung berichtet *Schuler* (13–39). *L. Kruse* geht dem Problem von möglichen Alternativen zu ethisch fragewürdigen Techniken in der psychologischen Forschung nach (69–106). Gegenüber der „modernen Variante des psychologischen Experimentes", dem Rollenspiel, bei dem Täuschungen der Versuchsperson vermieden werden, meldet sie Bedenken an, da sie in ihren Konsequenzen („neuer Mensch" und „heile Welt")

auch Zweifel auslösen kann. Auf ethische Probleme psychologischer Forschung unter dem Aspekt von Vorkonstrukturierung des Erlebens und des Verhaltens durch neuartige Situationen und deren Auswirkungen weist *H. Fieger* hin (107–116). – In seinem Beitrag „Forschung als Handlung – Zur Moralpsychologie von Wirkung und Verantwortung" (117–137), behandelt *C. F. Graumann* ein Thema, das eingehender Diskussion nicht nur experimentell arbeitender Psychologie, sondern auch der Ethik empfohlen werden kann. Hier seien nur die Hauptgesichtspunkte angeführt: Handlung, Wirkung und Nebenwirkung, die Zuteilung von Verantwortung, Modalitäten des Unvorhergesehenen. Auch die Neben- und Folgewirkungen können aus den Überlegungen zur Grundlagenforschung der Psychologie nicht einfach ausgeschlossen werden – man denke an die ökologischen Veränderungen, die z. B. durch die Schädlingsbekämpfung als Folgewirkungen eingetreten sind. Für die Attribuierung von Verantwortlichkeit auf dem Boden der Grundlagenforschung in der Psychologie, speziell in ihren Anwendungen in klinischer und pädagogischer Psychologie, ergibt sich damit die Frage: Was konnte oder mußte der Forscher voraussehen? Dabei sind die jeweils verschiedenen „Modalitäten des Unvorhergesehenen" (129 f.) zu beachten. – Über die „Sittlichen Grenzen psychologischer Forschung" sprach *O. Höfer* (237–261, vgl. auch seine Diskussionsbeiträge). *H. Lenk* und *E. Fulda* haben einen wohldurchdachten Beitrag zum Thema „Zur ethischen Problematik von Humanexperimenten und in der sozialpsychologischen Grundlagenforschung" geliefert (263–301). Daß „eine sehr genaue Voraussage des Verhaltens von Versuchspersonen aufgrund situativer Bedingungen trotz bestehenden Freiheitsbewußtseins" (323) gegen die Juristen ein schlüssiges Argument gegen die Freiheit der Willensentscheidung sei, erscheint uns zweifelhaft (vgl. 100). – Drei Referate behandeln die juristische Seite des Forschungsgebietes: *E. Deutsch,* Persönlichkeitsrechtliche Aspekte der Soziopsychologischen Forschung (163–171); *A. Esser,* Legitimationsprobleme sozialwissenschaftlicher Forschung am Menschen (173–199); *G. Wiese,* Persönlichkeitsrechtliche Grenzen sozialpsychologischer Experimente (201–236). L. Gilen S. J.

Amelang, Manfred / Bartusek, Dieter, *Differentielle Psychologie und Persönlichkeitsforschung* (Kohlhammer Standards-Psychologie Basisbücher). Stuttgart: Kohlhammer 1981. 568 S.

In den 5 Hauptteilen dieses Basisbuches behandeln die Verf. in z. T. sehr ausführlichen Referaten und kritischen Stellungnahmen zu den vorliegenden Forschungen folgende Themen: Grundlagen der Differentiellen Psychologie (17–69), Forschungsmethoden der Differentiellen Psychologie (70–164), Bereiche interindividueller Differenzen (165–400), Dimensionen interindividueller Unterschiede (401–453), Auswirkungen interindividueller Differenzen (454–475). Die Hauptteile sind wieder vielfach untergliedert. So umfaßt der 3. Teil den Leistungs- (165–239) und den Persönlichkeitsbereich (239–400) und schließt mit einer zusammenfassenden Kritik. Unterabschnitte sind den Persönlichkeitstheorien von Guilfort (248 f.), Cattell (256 f.), Eysenck (269 f.), Psychodynamischen Persönlichkeitskonstrukten (300 f.) gewidmet. Dabei ist besonders auf die Stellungnahme gegenüber Freud und der Psychoanalyse hinzuweisen. Starke Bedenken werden gegen den Wissenschaftscharakter der Psychoanalyse vorgebracht, weil die Überprüfbarkeit ihrer Annahmen durch empirische Beobachtungen kaum möglich ist. So kann etwa aggressives Verhalten wie auch dessen Ausbleiben, das man erwartet hatte, mit der psychoanalytischen Theorie übereinstimmen (308). Eingehend spricht das Buch über die Ängstlichkeit (324 f.) sowie über Aggression und Aggressivität (345 f.). In der Behandlung der Ängstlichkeit geht die Schrift auf die klinisch-psychologischen, die allgemein-psychologisch-experimentiellen und die differentialpsychologischen Aspekte des Problems ein. Die Aggressivität wird als Folge von Trieben und Instinkten, aber auch als Folge von Lernprozessen dargestellt. In diesem Teil des Buches werden sodann verhaltenstheoretische Persönlichkeitskonstrukte vorgestellt (561 f., unter anderem Mischel) sowie einige kognitive Persönlichkeitstheorien (384). – Im 4. Teil beschäftigt sich das Buch mit Determinanten interindividueller Unterschiede (400–453): Frage der Vererbung unter besonderer Berücksichtigung der Zwillingsforschung, Umwelteinflüsse (in zusammengedrängter Form, 420–426), das Geschlecht (442 f.) mit einem kurzen Überblick über die biologischen Grundlagen, hormonaler Ausprägung und Erziehungsfaktoren. Ein Abschnitt beschäftigt sich mit

der physischen Attraktivität und ihrer Bedeutung nach ihren sozialpsychologischen Grundlagen und ihren differentialpsychologischen Implikationen. Die Befundlage auf diesem Gebiet der Forschung ist recht unbefriedigend. Zu den Gründen für diese Situation nimmt das Buch kritisch Stellung (453). Sie liegen z. T. darin, daß die Versuchsplanung als unzureichend bezeichnet werden muß, z. T. auch darin, daß den Versuchspersonen keine präzise Definition an die Hand gegeben worden ist. Eine solche Definition von Attraktivität dürfte auch sehr schwierig sein, zumal eine saubere Trennung zwischen „physischer" und psychisch begründeter Attraktivität kaum möglich erscheint. Man denke z. B. an die sehr komplexen Phänomene von Sympathie und Antipathie, die hier eine Rolle spielen. – Der 5. Teil des Buches (454–475) fragt unter den Gesichtspunkten von polar entgegengesetzten Persönlichkeitstheorien nach den Auswirkungen interindividueller Differenzen: Personismus versus Dispositionismus und Situationismus versus Interaktionismus. Dabei wäre bei konkreten empirischen Untersuchungen auf die je wechselnde Dimensionierung der Umwelt und ihrer Einflüsse zu achten (vgl. 420 f.). – Aus dem 1. Teil des Buches über Grundlagen der Differentiellen Psychologie sei hier besonders der Abschnitt über den Antagonismus zwischen Differentieller und Allgemeiner Psychologie genannt (45 f.). Bei den Forschungsmethoden behandeln die Verf. eingehend die Analyse empirischer Daten (70) nach den Gesichtspunkten der Variations- und der Korrelationsforschung sowie der Faktorenanalyse. Ein auch erkenntnistheoretisch interessierender Abschnitt beschäftigt sich mit der Aussagekraft empirischer Daten (112 f.). Auch unter diesem übergreifenden Aspekt haben die Ausführungen über Anforderungen an empirische Forschungsdaten, ihre Reliabilität und ihre Validität (121 f.) ihr Gewicht. – Dem Buch ist ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie Sachwort- und Autorenregister beigegeben (488–548).

L. Gilen S. J.

Sader, Manfred, *Persönlichkeitspsychologie.* München: Juvena 1980. 239 S.

Der Verf. dieser Einführung in die Persönlichkeitspsychologie warnt, an das Buch übertriebene Anforderungen zu stellen. Er wünscht sich „geduldige Leser mit einer mittleren Erwartungshaltung" (8). Wer mit dieser Einstellung an das Buch herantritt, wird aus dem in ihm besprochenen und kritisch beleuchteten Begriffssystemen und Strukturierungsversuchen eine gewisse Überschaubarkeit in der Komplexität psychischer Phänomene und menschlichen Verhaltens finden. Als Beispiel für die kritische Darstellung mancher empirischer Arbeiten und auch theoretischer Konzeptionen sei hier sein Urteil über den Zustand der Forschung im Bereich des Selbstbildes und der Selbstbewertung angeführt: Abgesehen von einigen hoffnungsvollen Ansätzen „läßt sich doch der zahlenmäßig größte Teil der empirischen Selbstkonzeptforschung am ehesten als eine Mischung von überzogenen Ansprüchen, Mangel inhaltlicher Interessen und experimenteller Einfallosigkeit charakterisieren" (205). Besonders in den 4 ersten Kap. geht des dem Verf. um Reflexionen und Ordnungsversuche. Er will damit die Vielfalt der Phänomene einigermaßen überschaubar machen, eine Intention, die durch das ganze Buch geht. Es ist ja als Einführung in die Persönlichkeitspsychologie gedacht. Er versucht einen Überblick über den heutigen Stand der Persönlichkeitspsychologie zu geben (57–72). Die verallgemeinernden Aussagen über die Persönlichkeitspsychologie findet der Verf. vielfach als „falsch" oder „schief" (58). Trotzdem will er solche Verallgemeinerungen vornehmen, weil er keinen anderen Weg der Darstellung sieht. Dabei besteht ein Unterschied zwischen dem, was in Lehrbüchern und in Sammelreferaten gesagt wird: die letzteren sind „eher negativ, melancholisch oder gar sarkastisch" (58). Man muß sich hier vor Augen halten, daß der wissenschaftliche Weg von der Charakterologie zur heutigen Persönlichkeitsforschung geführt hat (40–78). In dieser Forschung gibt es „beliebte und vernachlässigte Themen" (72 f.). Für die Beurteilung dieses Erscheinungsbildes und evtl. auch zu einer Verlagerung der Forschung wird man mit Nutzen Gedanken und Anregungen aus dem 1. Kap. des Buches heranziehen: Was ist Persönlichkeitspsychologie? Was kann und was sollte sie leisten? (11–49) „Sie soll Beiträge liefern für unsere Beurteilung menschlicher Individuen" – eine Intention, die vielfach auch den Bemühungen mancher Charakterologen zugrunde lag. Bei den Darlegungen von Aufgaben und Möglichkeiten der Persönlichkeitspsychologie liegt eine Schwierigkeit darin zu bestimmen, welche Definition von Persönlichkeit man annehmen soll (11 f.; vgl. die 50 Definitionen von Persönlichkeit, die Allport

zusammengestellt hat). Die größte Schwierigkeit aber liegt in der Komplexität des Forschungsgegenstandes (79, 98), die auch in der Vielfalt der Definitionen zum Ausdruck kommt. Auf die hohe Komplexität der seelischen Vorgänge wird zwar in den meisten Lehrbüchern hingewiesen, sie wird aber dann in vielen Fällen „ignoriert" oder verdeckt (83). – Im 2. Teil des Buches bespricht S. einige Persönlichkeitstheorien amerikanischer Forscher, die in Deutschland noch weniger bekannt sind oder doch nur geringen Einfluß gehabt haben. Er geht dabei von dem didaktischen Grundsatz aus, daß es „viel sinnvoller (ist), einige wenige gründlich kennenzulernen und nicht lexikalische Kenntnisse über möglichst viele Theorien zu erwerben" (22). Er beschreibt dabei zunächst die Psychologie der personalen Kontrukte von Kelly (119–155) und weist dabei auf Möglichkeiten und Grenzen hin (153 f.). In einem weiteren Kap. geht er auf die von H. H. Kelley aufgeworfene Frage ein, ob man die Persönlichkeitspsychologie als einen Attributionsprozeß auffassen könne (156–171). Die Theorien beider Autoren sind formale Ansätze, die eigentlich als Methoden anzusehen sind, die von der Empirie her mit Inhalt zu füllen und auch diskutiert werden sollten. Sodann werden vom Verf. noch zwei weitere Strukturierungsversuche vorgestellt und kritisiert: Der Ansatz von Mischels mit seinem Rückzug auf allgemein psychologische Konzepte (172–188), der Gedanke, Selbstkonzepte und Selbstbewertung in den Mittelpunkt der Bemühungen um Übersichtlichkeit und Systematisierung der Psychologie zu stellen (189–221). Als Beispiel einer Selbst-Theorie wird Eppsteins Entwurf einer integrativen Persönlichkeitstheorie vorgeführt (202 f.). Wie in anderen Bereichen der Psychologie macht sich auch hier die Verschiedenheit der Begriffe und der Forschungsansätze bemerkbar: Die „Ergebnisse (der Forschung) sind nicht auf gemeinsame Objektbegriffe oder Leitlinien zu vereinigen" (192). Der Verf. beschänkt sich deshalb auf die Hauptbegriffe und macht auf die häufigsten Denkfehler aufmerksam (192 f.). Er legt ein relativ einfaches Begriffsgerüst vor und gibt Hinweise auf weiterführende Literatur. Dem Buch ist ein Literaturverzeichnis und ein Sachregister beigegeben (223–236). L. Gilen S. J.

5. Rechtsethik

Was halten wir für Recht? Hrsg. *Wolfgang Böhme* (Herrenalber Texte 29) Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden 1981. 104 S.

Der Hrsg. ist Direktor der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb. Eine von ihm veranstaltete und mitgestaltete Tagung bemühte sich darum, das Menschenbild zu erhellen, welches der Verfassung und Gesetzen zugrundeliegt. So untersuchte *W. Geiger*, Bundesverfassungsrichter a. D., „Das Menschenbild des Grundgesetzes", Botschaftsrat a. D. *H. Neumann* fragte nach den Menschenbildern „im Spannungsfeld zwischen Verwaltungsgerichtsbarkeit und Gewaltenteilung". *Martina Hertmann*, seit vielen Jahren im Strafvollzug tätig, stellte „Das Menschenbild des Jugendgerichtsgesetzes in der Praxis des Jugendstrafvollzuges" vor, und *H. Hattenhauser*, Professor für Rechtsgeschichte zeigte die „Elternleitbilder im Familienrecht" auf. An die Thesen des Rechtstheoretikers *R. Dreiers* zum „Menschenbild im Recht" schloß *W. Böhme* die Antwort auf die Frage an „Ist Gott ein Richter?" – Das Thema hätte auch so lauten können: wofür hält die Rechtsordnung den Menschen? und wäre so dem Inhalt der Beiträge näher gekommen. Es soll hier kurz auf den Beitrag von Geiger eingegangen werden, in dem er die These aufstellt, „daß unser Grundgesetz charakteristische Elemente eines christlichen Menschenbildes enthält" (13). Unter „Menschenbild" wird hierbei nicht ein nach der Verfassung Gesolltes, sondern eine erklärende Figur für den Sinnzusammenhang zwischen einzelnen Verfassungsvorschriften verstanden (13). Das Grundgesetz sehe den Menschen als religiöses Wesen (Präambel, Art. 4,7 III, 140 GG) an, als sittliches Wesen (Art. 2 u. a.), als ein nach Gerechtigkeit verlangendes Wesen (Art. 3 III, 19 GG), als politisches und als unvollkommenes, immer sich und die anderen gefährdendes Wesen (Art. 18,20 III, 21 II GG). – Dazu erscheinen mir jedoch als Anmerkungen angebracht: daß G. sich zur Vorrangigkeit einer bestimmten Interpretation bekennt. Dreier ist vorsichtiger, vermeidet eine solche Etikettierung, und hebt die verschiedenen politischen Gestaltungskräfte im Parlamentarischen Rat hervor (liberale, sozialistische und natürlich auch christliche). Auch darf betont werden, daß G. von „christlichen" Merkmalen spricht. Die starken Vorbehalte der katholischen Kirche gegenüber dem Grund-

gesetz, die sich auf die ihrer Anischt nach ungenügende Berücksichtigung der Ehe-, Familien- und Bildungsgrundsätze im GG bezog, legten sich erst aufgrund der wohlwollenden Auslegung des GG durch das Bundesverfassungsgericht. Auch wird man den „Subsidiaritätsgrundsatz" vergeblich im GG suchen. – Problematisch erscheint mir jedoch folgende Aussage: „Das Menschenbild der Verfassung... entzieht... jedem Versuch, gegen das Grundgesetz ein übergesetzliches Recht auszuspielen und durchzusetzen, den Boden. Man kann auch sagen: Die Verfassung mit dem gezeichneten Menschenbild macht ein Rekurrieren auf überpositives Recht überflüssig" (22). Wird hier nicht die Haltung des Gesetzespositivismus auf einer hohen Ebene wieder eingeführt? Mit einer Verfassung leben, heißt doch mit einer von Menschen angefertigten und ausgelegten Verfassung leben. Kann dabei auf das kritische Messen verzichtet werden oder soll jenes „Was gesetzt ist, ist Recht" das letzte Wort haben? Ein solches kritisches Messen (anhand eines Naturrechts?) ist ebenfalls an dem von Dreier zu Recht als notwendig betonten anthropologischen Grundkonsens vorzunehmen, aus dem heraus das Grundgesetz lebt (88). Auch die anderen reichhaltigen Beiträge steuern eine Klärung zur Verfassungsentwicklung der Bundesrepublik bei und zeigen Einsatzfelder christlichen Handelns.

N. Brieskorn S. J.

Rechtsstaat und Christentum. Besinnung auf Identitäten – Besinnung auf Differenzen. Hrsg. *Ethel Leonore Behrendt.* 2 Bde. München: Behrendt 1982. 523/455 S.

B. ist bereits mehrfach mit dem Anliegen an die wissenschaftliche Öffentlichkeit getreten, die ethische und religiöse Rechtsbesinnung neu zu beleben. Auf ihre Werke „Gott im Grundgesetz" (vgl. ThPh 57 [1982] 145f.) und „Recht auf Gehör" (1978) kann hierbei hingewiesen werden.

Dieses Engagement setzt sie nun auf einer breiteren Basis fort, indem sie als Hrsg. in 2 Sammelbänden der Reflexion über das Verhältnis von „Rechtsstaat und Christentum" einen Rahmen verlieh. Die Beteiligung der Autoren zeigt, daß ein solches Angebot in Dankbarkeit angenommen wurde. Erst eine solche Sammlung verdeutlicht das Spektrum der Ansätze, befreit diese aus ihrer Vereinzeltheit und ist imstande, „eine Debatte in Gang zu bringen", um „zu einer konsensfähigen Antwort zu ermutigen" (XIX). Ja, B. will nicht ausschließen (und zielt wohl auch darauf ab), daß die christlichen Kirchen durch eine solche Arbeit ermutigt werden könnten, ihren bislang fehlenden Rechtsentwurf für die staatliche Zukunft vorzulegen (XXII). Sie selbst problematisiert diesen Wunsch; die Spannweite der Beiträge verdeutlicht trefflich zu diesem Punkt der Aufsatz *Ch. Müllers* (Bd. I, 443–483), der dem kirchlichen Rechtsstaatsverständnis unverhohlen skeptisch, ja mißtrauisch gegenübersteht. Aus der Fülle der Anregungen lassen sich nur einige Ausführungen herausgreifen, die sich um die „Legitimationsfrage des Rechtsstaates" (XXII) bemühen. Unter Rechtsstaat wird ein Gemeinwesen verstanden, das sich zu Gesetz und Recht bekennt (nicht nur es an sich bindet!) und auf die Würde des Menschen als Höchstwert ausgerichtet ist (XIIIf.). – B. weist darauf hin, daß auch unter der Herrschaft des Grundgesetzes die kritische Funktion des Naturrechtsgedankens nicht überholt ist. Es sei zwar in der Rechtsliteratur die Gegenüberstellung von positivem Gesetz zu Naturrecht weitgehend der von positivem Gesetz zum Grundgesetz gewichen. Werde damit aber nicht eine von Menschen gesetzte und von ihnen auszulegende Ordnung zum letztrangigen Kriterium erklärt? Gelte sie, weil gesetzt, oder aufgrund der Werte, für die sie eintrete und zu denen sie sich bekenne? *E. L. Behrendt* bekennt sich zu Recht zu einem Rechtbewußtsein, das auf der Suche nach der Gerechtigkeit auch die Verfassungsauslegung zu messen hat (Bd. II, 373ff., bes. 380–390). – *R. Dreier* (Bd. I, 63–87) treibt die Überlegungen in den Raum der Theologie vor. Der in der abendländischen Entwicklung von der Rechtstheologie ausgesteckte Raum sei verwaist; die von ihr geleistete Aufgabe einer universalen Theoriebildung und umfassenden Sinndeutung müsse von heutiger Rechtstheorie wieder in Angriff genommen werden. Insofern sei Rechtstheorie „theologiebedürftig" (Bd. I, 74). Auch dürfe eine Rechtstheorie weder auf eine Theorie der Triebfedern moralischen Handelns verzichten, noch sich um eine Klärung des Verhältnisses von Vernunft- und Liebes- bzw. Mitleidsethik drücken. – Die Legitimationsfrage verbindet sich vor allem in den zwei Aufsätzen von *H. Simon* mit dem praktischen Auftrag an die Christen, sich für den Rechtsstaat einzusetzen (Bd. I, 51–61 und 223–240). Der Rechtsstaat baue auf

dem Recht auf, er versuche den Anfälligkeiten des Menschen gegenzusteuern (etwa durch die Gewaltenteilung und die Verfassungsgerichtsbarkeit), ohne die Initiativen zu unterbinden, er wahre zudem mit der Würde des Menschen seinen Gottesbezug. In dem Plädoyer ruft S. aus: es ist „geradezu Christenpflicht, die Wohltat der rechtsstaatlichen und sozialen Demokratie als der relativ besten aller unvollkommenen Menschenordnungen mit Zähnen und Klauen zu verteidigen" (s. 234). S. ruft nach streitbaren Demokraten und warnt vor übermäßigem institutionellen Schutz, der das Schutzobjekt selbst ersticke.

Es bleibt noch zu vermerken, daß dieser neue Ansatz zu einer ethischen und theologischen Rechtsbesinnung von einer ökumenischen Basis aus erfolgt, sich nicht in abstrakten Höhen verliert, sondern die mitteleuropäische Staatsentwicklung und Kirchengeschichte vor Augen hat und holt und daß weitere Bände geplant sind. Die Aufforderung zur Mitarbeit an ihnen sei hier weitergegeben. Denn nicht nur die Hrsg. und die Autoren dürfen sich eine Vertiefung und Profilierung dieser Rechtsbesinnung wünschen, sondern diese tut unserer Rechtskultur bitter not. N. Brieskorn S. J.

Handwörterbuch der Deutschen Rechtsgeschichte. HRG. Hrsg. *Adalbert Erler* u. *Ekkehard Kaufmann*. 21. Lfg. Gr. 8° (Sp. 1025–1280). Berlin: Erich Schmidt 1982.

Das Alphabet bringt es mit sich, daß diese Lfg. verhältnismäßig wenig Themen von grundlegender Bedeutung enthält; im Vergleich mit den beiden vorhergegangenen (vgl. diese Zs 57 [1982] 143/4) finden sich darin auch nur ganz wenige Personal- und Städte- bzw. Länder-Artt, die zudem erfreulich kurz gehalten sind und sich auf das rechtsgeschichtlich Bedeutsame beschränken. – Gewichtig sind mehrere Beiträge zu Zusammensetzungen mit „Not", insbesondere „Notstand" und „Notwehr". – „Notstand" ist unterteilt in I. strafrechtlich, II. staatsrechtlich und III. privatrechtlich; die zahlreichen Wiederholungen aus I. in III. zeigen, daß hier kein eindeutiges Unterscheidungsmerkmal vorhanden ist. – Bei „Nötigung" sähe man gern vermerkt, daß noch bis in die jüngste Zeit der Streik strafrechtlich als Nötigung angesehen wurde. – Haben wir in der Nazizeit uns bemüht, das Prinzip ‚nulla poena sine lege', wenn schon nicht als zwingend einsichtig, so doch mindestens als nicht mehr rückgängig zu machende Errungenschaft der Rechtskultur zu erweisen, so wird hier überzeugend dargetan, daß es aus zwingenden Rechtsgründen eng umschriebene Ausnahmen zulassen muß. – Die ‚oblatio puerorum' sähe man gern nicht nur aus dem zeitgeschichtlichen Verständnis erklärt, sondern auch mit unserem heutigen Verständnis der Menschenreche konfrontiert. – „Öffentliches Recht" wird in 2 selbständigen Beiträgen behandelt: I. bis 1750, II. seit 1750; in rechtsgeschichtlicher Sicht leuchtet diese Einteilung ein; Rechtssystematik und Rechtsvergleichung kommen dabei aber zu kurz. – Nicht einzuleuchten vermag die Dreiteilung von „Orden" in „Orden = Auszeichnungen, Dekorationen" (1264–1277), „Orden = Mönchsorden" (1278–1280) und (für eine spätere Lfg. angekündigt) „Orden = Ritterorden". Bereits unter „Auszeichnungen, Dekorationen" wird von geistlichen Ritterorden (III) und von weltlichen Orden (IV.1) gehandelt, die mindestens als wirkliche Ordens*gemeinschaften* entstanden sind, mag dieser Charakter auch im Lauf der Zeit bei manchen von ihnen mehr oder weniger fiktiv geworden sein und die nominelle Mitgliedschaft faktisch nur noch „dekorativen" Charakter behalten haben. – Der Beitrag „Orden = Mönchsorden" versucht, die bevorstehende kirchenrechtliche Neuordnung vorwegzunehmen; dieser Vorgriff in die Zukunft geht weniger zu Lasten des geschichtlichen Rückblicks als der derzeit bestehenden und voraussichtlich auch künftig fortbestehenden sachlichen und sprachlichen Regelung. – Für diese Lieferung als Ganzes kann man nur wieder seinen Dank und seine Anerkennung aussprechen und den Wunsch wiederholen, das Erscheinen des Werkes zu beschleunigen und nicht nur *eine* Lfg. jährlich herauszubringen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Petrig, Dieter, *Emil Erich Hölscher (1880–1935) und Karl Otto Petraschek (1876–1950) im Zusammenhang des katholischen Rechtsdenkens:* Ein Beitrag zur Geschichte der juridischen Neuscholastik und der Rechtsphilosophie in Deutschland (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 36). Paderborn: Schöningh 1981. 264 S.

Wer heute danach forscht, was katholischerseits in der Rechts- und Staatsphilosophie des 19. und 20. Jh.s geleistet wurde, wird trotz der Arbeiten von E.-W. Böckenförde, A. Hollerbach und H. Maier entdecken, daß vieles im Dunkeln liegt. Das vorliegende Werk erhellt diesen Zeitraum und stellt in gründlicher Weise zwei Rechts- und Staatslehrer dieser Zeitspanne vor. – In der 1. Hälfte des 19. Jh.s bemühten sich katholische Juristen wie F. J. von Buß, C. A. Droste zu Hülshoff, C.-E. Jarcke, G. J. Lechleitner und E. von Moy de Sons Fragestellungen des kritischen und idealistischen Denkens aufzugreifen und von ihm her eine Rechts- und Staatsphilosophie zu entwickeln; auch wurden Ansätze von Donoso Cortes und F. J. Stahl übernommen (41 f.). – Eine Absage an solche Versuche, die weder ausreifen konnten noch zu einer einheitlichen katholischen Rechtsphilosophie führten, stellte die juridische Neuscholastik (jNS) dar, „die innerhalb der seit dem 1. Drittel des 19. Jh.s heraufkommenden Restauration der Scholastik sich neben einer theologischen und philosophischen Neuscholastik in Deutschland etablierte, eine Rechts- und Staatslehre im Geiste und nach Prinzipien der scholastischen, im besonderen der aquinatischen Theologie und Philosophie aufbauend" (33). Sie „verkündete ein theistisch-metaphysisches Naturrecht, eine darauf aufbauende konservativ-organische Staatslehre und richtete sich auf die Anforderungen aus, die von Papst und Kurie für die Restauration der Scholastik aufgestellt wurden" (34). Die jNS fand ihre ‚Kodifikation' (H. Maier) im „Staatslexikon" der Görres-Gesellschaft; entwickelt wurde sie hauptsächlich von Jesuiten. An Namen sind zu nennen: Theodor Meyer SJ, dessen „Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts" 1868 die jNS eröffneten, Victor Cathrein SJ, Julius Costa-Rossetti SJ, Georg von Hertling und Joseph Mausbach, denen noch Josef Biederlack SJ und Augustin Lehmkuhl SJ zur Seite zu stellen sind. – In der Weimarer Zeit läßt sich ein Erschlaffen dieser Denkrichtung feststellen, welche es zwar zu eindrucksvoller Geschlossenheit und Prägnanz gebracht hatte, aber in keinen fruchtbaren Austausch mit nichtkatholischen Denkrichtungen hatte eintreten können. – Das große Verdienst der jNS ist ihre stete Betonung, daß sich die menschliche Rechtssetzung und -handhabung an dem Naturrecht, bzw. dem Sittengesetz ausrichten müsse, um gerechte Ordnung zu sein. Die jNS „verfehlte indessen ein großes Ziel, das zu erreichen die thomanische Methodik den Zugang eröffnete, es gelang der jNS nicht, die profanen Rechtslehren, die auf der profanen Philosophie der Neuzeit aufbauten, in das Geistessystem des katholischen Denkens zu integrieren, so wie Thomas von Aquin die aristotelische Philosophie einst in seine Theologie integriert hatte" (34). P. hebt noch einen anderen Punkt hervor, in den die jNS ihrem Vorbild nicht gerecht wurde: sie sei von den Prinzipien der schöpferischen Vernunft abgerückt und habe sich einer starren objektiven Gesetzlichkeit unterworfen (67, 117). Zeitlos Gültiges habe sie verkünden wollen und sich doch Zugeständnisse an einen bestimmten Zeitgeist geleistet, so wenn man sich gegen die Volkssouveränität und den Parlamentarismus ausgesprochen und eine Vorliebe für die Monarchie gezeigt habe (76). P. ist weiter zuzustimmen: In der Staatslehre waren Autorität und Herrschaft unbezweifelte Grundelemente. Ein Widerstand gegen ein ‚Führerprinzip' war von hierher nicht zu erwarten. Die – notwendige – Auseinandersetzung mit Prinzipien war zudem nicht von dem Erlernen einer kritischen Gesellschaftsanalyse begleitet; das Entlarven des Unrechts war sehr erschwert.

Bedauerlich ist, daß P. sich nach der Einführung zwei Rechtsphilosophen zuwendet, die am Ende der jNS ihre Werke verfassen, ohne daß die Vorgeschichte bereits eine ausführliche und nuancierte Behandlung erfahren konnte, wie sie beiden zuteil wird. – Emil Erich Hölscher (1880 in Ostfriesland geboren, 1935 in Anacapri verstorben) und Karl Otto Petraschek (1876 in Weyr, Oberösterreich geboren und 1950 in München verstorben), versuchten jeder auf seine Weise einen Brückenschlag zwischen der jNS und der profanen Rechtsphilosophie, „der Rechtskrise eine grundlegende Lösung entgegenzustellen" (134). – Hölscher radikalisierte das Verhältnis von Recht, Sittlichkeit und Gottesgesetz und gelangte zu einer „extrem theonomen Ausrichtung... (sie) entfremdete die katholische Lehre vom Naturrecht – nach profanen Ansätzen und anfänglich profaner Durchführung – der Tradition der jNS und übersteigerte gleichzeitig de-

ren Metaphysik" (94). Nicht zufrieden damit, daß es kein positives Recht gebe, das im Widerspruch zum Naturrecht stehe, wird für Hölscher das Naturrecht zum eigentlichen Recht, das positive Recht zu dessen Erscheinungsform. Da das Naturrecht sich aus dem göttlichen Recht ableite, dieses sich aber in der Kirche darstelle, gehe das Kirchenrecht dem staatlichen Recht vor (107, 126). Indem Hölscher sich zur Lehre von der unmittelbaren göttlichen Stiftung der menschlichen Sozialsphäre verstieg (121), sprach er dem Staat die Naturnotwendigkeit ab und leitete ihn nicht aus der sozialen Menschennatur her. Als Fazit sei P. zitiert: „Wenn auch bei Hölschers Staatsbetrachtung katholische Gedanken virulent waren, so gewann letztlich das Irreale und Irrationale in seiner Anschauung die Oberhand. Aus dem Versagen der Gesellschaft und ihrer Glieder zog er die radikale Konsequenz der ethischen Überwindung von Gemeinschaft und Staat, die auf Mystik und Utopie gegründet, den sittlich-religiösen Gottesstaat hervorbringt" (126). – Während Hölscher seine „Sittliche Rechtslehre" apologetisch einer unsittlichen Welt entgegenhielt, strebte Petraschek die Vermittlung an, in verwirrender Weise, worauf P. mehrfach hinweist. „Der ethischen Rechtsbetrachtung der katholischen Lehre verpflichtet, andererseits der profanen Jurispudenz zugewandt, bereitet Petraschek. . . in seiner Untersuchung der pessimistischen Rechtsphilosophie einen Rechtsbegriff vor, der positivistische, ethische und metaphysische Elemente zu einer Einheit zu bringen versuchte, eine Einheit, die aus notwendiger Unterschiedenheit einen Charakter des Kompromisses bedingt" (159). Das Machtprinzip und den Zwangscharakter des Rechts stellte Petraschek gleichrangig neben das sittliche Prinzip (160), die sittliche Anbindung des Staates versuchte er mit der ‚Staatsräson' zu synthetisieren (227). Doch wurde Petraschek nur vereinzelt Anerkennung aus den beiden ‚Lagern' zuteil. Die Nähe zu nationalsozialistischem Gedankengut führt P. an (201, 209, 213, 218ff., siehe aber auch 199). – Wir schulden P. Dank. Durch ein umfangreiches Schrifttum hat er Schneisen gelegt, eine uns teilweise fremd-schwülstige Terminologie aufgearbeitet und dabei eine im Ganzen geglückte Einordnung zustande gebracht. Manchmal entstand dem Rez. der Eindruck, daß P. sich zuviel vorgenommen hat; vielleicht hätte die Beschränkung auf Hölscher oder auf Petraschek mehr gebracht, beide erarbeiteten ihre Systeme ja ohne gegenseitige Beeinflussung. Ob in jedem Falle beiden Gelehrten eine zutreffende Beurteilung zuteil wurde, konnte hier nicht überprüft werden; dort, wo eine Nachforschung möglich war, wie bezüglich der Ausführungen zum Rechtsgefühl, muß P. höchste Korrektheit bescheinigt werden, zugleich aber muß er sich wegen des beschränkten Raumes einer solchen konzisen Ausdrucksweise bedienen, daß sich nur Fachleuten der Reichtum der Aussagen erschließen wird. – Unklarheiten oder Unsicherheiten – der Rez. möchte nicht von Widersprüchen sprechen – bleiben nicht aus: wie steht es um die Legitimationsfunktion des Naturrechts (107 und 135)? wie um die Beurteilung von ‚Sicherheit' und ‚Zwang' in der katholischen Rechtsphilosophie (161 und 179)? Hat nach katholischer Lehre der Staat das natürliche Recht lediglich in die jeweils gültige positive Rechtsform umzusetzen (188), oder gibt es auch das eigenständigere Hinzufügen und Ergänzen des Naturrechts durch das positive Recht (so in Andeutung 69)? – Trotz dieser Bemerkungen ist P.'s Arbeit unverzichtbar für die Erhellung einer bestimmten Denkgeschichte, der juridischen Neuscholastik.

N. Brieskorn S. J.

Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963 (Beiträge zur Katholizismusforschung B) Hrsg. *Anton Rauscher.* Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1981. 181 S.

In einer Reihe von Arbeitstagungen hat der eng mit der Kathol. Sozialwiss. Zentralstelle Mönchengladbach zusammenarbeitende Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. u. 20. Jahrhundert" speziell die Zeit 1945 bis 1963, d. i. die Ära Adenauer, behandelt. Besonders wohlgelungen erscheint mir diese 5. Tagung (1980) über „Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion". Niemals ist die katholische Position gegenüber dem Rechtspositivismus stärker, um nicht zu sagen glanzvoller dagestanden als damals; seither hat sie wieder stark an Ansehen und Einfluß verloren, aber vieles davon ist auch erhalten geblieben und wirkt im Grundgesetz der Bundesrepublik und in Länderverfassungen auch heute noch in hohem Maße fort und prägt die Rechtsprechung, namentlich des Bundesverfassungsgerichts. – *Th. Maunz* gibt eine übersichtliche Darstellung der „rechtsethischen Positionen in den Nachkriegsverfassungen des Bun-

des und der Länder" (9–28). – Ganz besonders instruktiv ist der Überblick über die „Abkehr vom Rechtspositivismus in der Rechtsprechung der Nachkriegszeit" von *W. Geiger* (29–64); da hat man wirklich alles, was man braucht, komplett und mit souveräner Sachkunde beurteilt beisammen. – Nicht eigentlich zum Thema scheint mir das Referat von *G. Ermecke* zu gehören, worin er seine persönliche Vorstellung von „katholischer Sozialwissenschaft" darlegt (65–76). – Über die „Demokratiediskussion unter den deutschen Kaholiken 1949 (sic!) bis 1963" gibt *M. Spieker* einen knappen, aber ausreichenden Überblick (77–98). – Nicht ebenso aufschlußreich ist der Überblick, den *W. Löhr* über „Staat und Demokratie in bischöflichen Verlautbarungen 1945–1963" vorlegen kann (99–122); immerhin werden irrige Vorstellungen und Verallgemeinerungen berichtigt. – Außerhalb des Thema steht, aber eine hochinteressante Ergänzung dazu ist das Referat von *A. Stein* (übrigens des einzigen Ausländers) über „Evangelische Rechtsethik 1945–1963" (123–146). – Schade, daß diese ausgezeichneten Tagungsberichte erst mit so großer zeitlicher Verzögerung erscheinen!

O. v. Nell-Breuning S. J.

Die Österreichische Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft veranstaltet in der Zeit vom 15. August bis 21. August 1983 in Kirchberg am Wechsel, Niederösterreich, das

8. Internationale Wittgenstein-Symposium

zum Thema „Ästhetik – Religionsphilosophie", mit folgenden Sektionen:

1. Wittgenstein.
2. Neuere Entwicklungen in der Ästhetik.
3. Methoden in der Ästhetik und in der Religionsphilosophie.
4. Glaube und Wissen.
5. Religion und Wissenschaft.

Personen, die auf dem Symposium ein Referat halten wollen (Referate für die Sektionen 2–5 müssen nicht mit Wittgensteins Philosophie in Verbindung stehen), werden gebeten, sich entweder an die Österreichische Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft, per Adresse Dr. A. Hübner, Markt 234, A-2880 Kirchberg am Wechsel/Austria, oder an Professor Werner Leinfellner, University of Nebraska, Department of Philosophy, Lincoln, Nebraska, 68508/USA, zu wenden. Ein Formblatt für die Kurzfassung des Vortrages wird zugesandt. Annahmeschluß für Kurzfassungen ist der 15. Juni 1983. Das Organisationskomitee muß sich im Falle zu zahlreicher Einsendungen eine Auswahl vorbehalten. Eine Verständigung über die Annahme des Vortrages erfolgt bis spätestens 15. Juli 1983. Konferenzsprachen sind Deutsch und Englisch.

Anfragen und Anmeldungen zur Teilnahme sind (möglichst bald!) erbeten an Dr. A. Hübner (Adresse wie obenstehend). Anmeldeformulare und weitere Informationen werden zugesandt. Die Konferenzgebühr beträgt öS 800,–, für Studenten öS 250,–.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

BASILIUS. HEILIGER DER EINEN KIRCHE. Regensburger Ökumenische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 16. 7. bis 21. 7. 1979 (Koinonia Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg I). Hrsg. *Albert Rauch/Paul Imhof* S. J., München: Kaffke 1982. 231 S.

BLACKWELL, ALBERT L., Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy (Harvard theological studies 33). Chico/Kalifornien: Scholar Press 1982. 327 S.

COOPERATION BETWEEN THEOLOGIANS AND THE ECCLESIASTICAL MAGISTERIUM. A report of the Joint Committee of the Canon Law Society of America. Edited by *Leo J. O'Donavan* S. J., Washington/D. C.: Canon Law Society of America and the Theological Society of America 1982. 189 S.

LA CROYANCE (Institut Catholique de Paris – Philosophie 7). Hrsg. *Jean Greisch.* Paris: Beauchesne 1982. 235 S.

DANIELSON, DENNIS RICHARD, Milton's good God. A Study in Literary Theodicy. Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press 1982. XI/292 S.

DELIKOSTANTIS, KONSTANTINOS, Der moderne Humanitarismus. Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee (Tübinger Theologische Studien 17). Mainz: Grünewald 1982. XII/232 S.

HOBART, MICHAEL H., Science and Religion in the Thought of Nicolas Malebranche. Chapel Hill: University of North Carolina Press 1982. X/195 S.

JUNOLD, ERIC/KAESTLI, JEAN-DANIEL, L'Histoire des Actes Apocryphes des Apôtres du III^{e} au IX^{e} Siècle: Le cas des actes de Jean (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 7). Genf/Lausanne/Neuchâtel: La Revue de Théologie et de Philosophie 1982. 154 S.

KIJOWSKI, RICHARD, Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit Fridolin Wiplingers Philosophieren. Wien: Herder 1982. 144 S.

KNAUER, PETER, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. 2. überarb. Auflage. Als Ms gedruckt. Bamberg: Schadel 1982. 382 S.

KRABBEL, GERTA, Caritas Pirckheimer. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 7). Münster: Aschendorff 1982. 260 S. 2 Abb. auf Tafeln.

LORTZ, JOSEPH, Die Reformation in Deutschland. Unveränderte Neuausgabe. Mit einem Nachwort von *Peter Manns.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 848 S.

O'MEARA, THOMAS F., Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press 1982. VIII/231 S.

SCHÖPF, ALFRED, Sigmund Freud (Becksche Schwarze Reihe 502) (Große Denker: Leben, Werk, Wirkung. Hrsg. von Ottfried Höffe). München: Beck 1982. 244 S.

SEEBASS, HORST, Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 256 S.

SPIRIT AND NATURE. Papers from the Eranos Yearbooks (Bollingen Serien XXX. 1). Hrsg. *Joseph Campbell.* Princeton/N. Y.: Princeton University Press 1982. 498 S.

STRACK, FRIEDRICH, Im Schatten der Neugier. Christliche Tradition und kritische Philosophie im Werk Friedrichs von Hardenberg (Studien zur Literatur 70). Hrsg. von *Wilfried Barner* u. a., Tübingen: Niemeyer 1982. 292 S.

ThPh 58 (1983) 161–180

Die Gottesfrage in der Philosophie Nicolai Hartmanns

Von Alois Joh. Buch

Im Blick auf die Geschichte der Philosophie, aber auch bezogen auf die Entwicklung seines eigenen, zunächst vom Neukantianismus der Marburger Schule geprägten Denkens[1], sieht Nicolai Hartmann (1882–1950) das philosophische Bemühen seiner Zeit in der Suche „nach einer philosophischen Grundwissenschaft auf dieselbe Disziplin hinausgeführt, die schon einst bei Aristoteles die Rolle der prima philosophia gespielt hat: die Lehre vom ‚Seienden als Seiendem'."[2] Daß die Ontologie Hartmanns die eigentliche Grundlage für sein „kühnes Noch-einmal-Ausgreifen auf beinahe *alle* Sachgebiete der Philosophie"[3] bildet, und daß jene von ihm später als „Umwälzung"[4] charakterisierte Wende zur Ontologie mit einer zunehmenden Kritik am Neukantianismus einhergeht, dokumentiert sich in dem programmatischen Grund-Satz der „Metaphysik der Erkenntnis": „Die nachstehenden Untersuchungen gehen von der Auffassung aus, daß Erkenntnis nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist ..., sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist."[5] Gerade für

---

[1] Cf. hierzu ausführlich die schon kurz nach Hartmanns Tod erschienene Darstellung von *J. Klein*, Nicolai Hartmann und die Marburger Schule, in: Heinz Heimsoeth / Robert Heiß (Hrsgg.), Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk, Göttingen 1952, 105–130; neuerdings auch *J. Stallmach*, Einführung zu: Nicolai Hartmann, Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, = Philosophische Bibliothek, Bd. 347, Hamburg 1982, IX–XXXIX, hier IX–XI.

[2] *N. Hartmann*, Neue Ontologie in Deutschland (1940/46), in: Kleinere Schriften, Bd. 1: Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin 1955, 51–89, hier 56. – Die Schriften N. Hartmanns werden im folgenden jeweils mit Abkürzungen zitiert: AdrW = Der Aufbau der realen Welt, 3. Aufl. Berlin 1964; E = Ethik, 4. Aufl. Berlin 1962; GdO = Zur Grundlegung der Ontologie, 4. Aufl. Berlin 1965; KS I–III = Kleinere Schriften, Bde. 1–3, Berlin 1955/57/58; MdE = Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 5. Aufl. Berlin 1965; NWdO = Neue Wege der Ontologie, 5. Aufl. Stuttgart 1968; PdgS = Das Problem des geistigen Seins, 3. Aufl. Berlin 1962; PdN = Philosophie der Natur, 2. Aufl. Berlin 1980; Sd = Selbstdarstellung, in: Philosophen-Lexikon, Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, hrsg. v. Werner Ziegenfuß, Bd. 1, Berlin 1949, 454–471; TD = Teleologisches Denken, 2. Aufl. Berlin 1966.

[3] *H. Wein*, Der Streit um Ordnung und Einheit der Realwelt. Für und wider Nicolai Hartmann, in: PhN 5 (1958/59), 174–220, hier 183.

[4] Im Jahre 1949 formuliert *Hartmann*: „Was es damit auf sich hat, die Erkenntnis im Lichte der Ontologie neu zu sehen und zum Problem zu machen, davon gewinnt man einen Eindruck, wenn man sich vergegenwärtigt, was für eine Umwälzung sich in ihrer Auffassung seit dem Anfang unseres Jahrhunderts vollzogen hat." (Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie, in: KS I 122–180, hier 122).

[5] MdE 1.

das Erkenntnisproblem ist Hartmann zufolge eine ontologische Grundlegung in besonderer Weise erfordert, und so kann „Erkenntnis-‚Theorie' ... nicht philosophia prima sein."[6]

Da Hartmann in allen Bereichen des Wissens letztlich unlösbare, irrationale, d.h. in seinem Verständnis metaphysische Problemreste annimmt, ist seine neue Ontologie zugleich auf spezifische Weise mit einem metaphysischen Interesse verbunden. Allerdings ist es auffällig, daß trotz der ausdrücklichen Einbindung seines Philosophierens in die perennierenden Problemgehalte, die „durch die Jahrhunderte" gehen, „ohne sich wesentlich zu ändern"[7], die Gottesfrage als eine in der traditionellen Metaphysik zentrale Problematik in Hartmanns Philosophie keine eigentliche Berücksichtigung findet: So ist es etwa bezeichnend, daß die Gottesfrage nicht zu jenen, in der „Grundlegung der Ontologie" einleitend entfalteten metaphysischen Problemgehalten gehört[8]. Dieser Sachverhalt hat in vielfältiger Weise kritische Anfragen an Hartmanns Philosophie befördert[9]; die Ausschau nach seinen Ursachen wird auf die Grundlagen der Hartmannschen Philosophie verwiesen und läßt zunächst deutlich werden, daß die Nichtberücksichtigung der Gottesfrage in besonderer Weise mit einem spezifischen Verständnis von Metaphysik verbunden ist: Zwar sind nach Hartmanns Überzeugung in dieser Hinsicht „die wirklichen, ewig unvermeidlichen Probleme der Metaphysik ... erst sichtbar geworden. Aber sie liegen nicht mehr im Jenseits der Welt, auch nicht jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit, sondern in nächster Nähe, greifbar, mitten im Leben."[10]

I. Philosophie als Problemdenken

Hartmann beabsichtigt also mit jener Wende in der Wiedergewinnung des primär ontologischen Problemzuganges nicht einfach eine Erneuerung traditioneller Ontologie. In Unterscheidung zu den Ausprägungen der letzteren, die sich nach seinem Urteil häufig mit einer vorschnell auf die ‚Einheit' bzw. auf das ‚System' des Ganzen, der

---

[6] KS I 179; diesbezüglich hat sich Hartmanns Problemsicht seit den frühen zwanziger Jahren durchgehalten, cf. etwa den Beitrag ‚Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?' (1923), in: KS III 268–313, bes. 270. – Wenn auch Hartmann um das Jahr 1919 den „Durchbruch zu einer neuen Ontologie vollzogen" (Sd 454) sieht, so finden sich doch bereits im Jahre 1912 wichtige Ansätze zu seiner späteren Position, etwa in ‚Systembildung und Idealismus', in: KS III 61–78.

[7] Sd 454; cf. auch GdO 28, 26f, sowie ‚Systematische Selbstdarstellung' (1933), in: KS I 1–51, hier 11.

[8] Cf. GdO 6–27.

[9] Zur Literatur bezüglich des Gottesproblems in Hartmanns Philosophie cf. die Hinweise bei *A. J. Buch*, Wert – Wertbewußtsein – Wertgeltung. Grundlagen und Grundprobleme der Ethik Nicolai Hartmanns = APPP 164 (1982) 417f, 447ff.

[10] GdO 26; cf. auch KS I 13.

Welt oder des Seins ausgreifenden metaphysischen Theorie verbanden, geht es ihm – vornehmlich auf dem Wege der Kategorialanalyse – um eine *kritische, neue* Ontologie, die sich nicht an „konstruktiven Willkürlichkeiten"[11] orientiert, sondern die vor allem die mit solchen Willkürlichkeiten zusammenhängende „metaphysische Problemlast"[12] abwirft. So verstanden steht das *Problemdenken* der neuen gegen das *Systemdenken* der alten Ontologie, jedenfalls jener alten Ontologie, mit der eine spekulative Systemkonstruktion einherging. Für das Verständnis des im vorliegenden Zusammenhang befragten Verhältnisses von Gottesfrage und Metaphysik bietet dieser Akzent der neuen Ontologie einen wichtigen Zugang. Dabei ist das neue Problemdenken keine un-systematische Philosophie. Auch Problemdenken „will auf Zusammenschau hinaus. Sein Ziel wird ihm immer als System vorschweben müssen. Es nimmt nur das System nicht vorweg."[13] Während im Systemdenken Hartmann zufolge das jeweilige System (etwa einer Welteinheit) antizipiert und demgemäß die (künstlichen) Problemstellungen konstruiert werden – mit der Konsequenz der Abweisung unabweisbarer Probleme –, geht es in der neuen Ontologie als Problemdenken gerade darum, „daß eine zum Voraus angebbare Einheit für sie gar nicht in Frage kommt. ... Wirklich in Frage kommt nur ein Einheitstypus, der sich aus der Vertiefung in den vorliegenden Problembestand von selbst ergibt."[14]

Mit dem Hinweis auf den ‚vorliegenden Problembestand' gelangt das Gegebene, die Phänomenbasis, und mit ihr das methodisch wie inhaltlich für Hartmanns Philosophie zentrale Verhältnis von Phänomen, Problem und System in den Blick. Suchten die konstruierten bzw. konstruierenden Systeme auf der Grundlage eines ‚antizipierten Schemas des Weltzusammenhanges' von diesem aus „die Phänomene zu sichten, wiesen (sie) ab, was nicht hineinpaßte, verallgemeinerten (sie), was ihnen konvenierte"[15], so bewegt sich das systematische Problemdenken wie „alles wissenschaftliche Vordringen"[16] über die Stufen der Phänomenologie, Aporetik und Theorie: „Die Philosophie muß auf allen Gebieten im Ausgang getreue Beschreibung der Phänomene sein. Sie muß sodann entsprechend dem Stande jeweiliger Forschung die Probleme herausarbeiten, sofern sie das Unverstandene in den Phänomenen ausmachen, also die natürlichen Aporien klarstellen. In diesem Stadium ist sie Aporetik. Erst an dritter Stelle kann sie an die Lösung der Aporien herantreten, d. h. zur Theorie fortschreiten."[17] Die Phänomenologie am Beginn dieses Stufenganges darf

[11] KS I 65.
[12] KS I 68.
[13] KS I 2.
[14] GdO 29.
[15] KS I 2.
[16] KS I 125.
[17] KS I 8.

nicht von vorgefaßten Standpunkten beeinflußt werden, ihr „müssen alle Phänomene als gleichwertig gelten“ [18], sie muß um das *„größtmögliche Maximum an Gegebenheit“* [19] bemüht sein. Die Kategorialanalyse als das Verfahren der neuen Ontologie setzt sonach „die ganze Breite der Erfahrung voraus, sowohl des Alltags und des praktischen Lebens, als auch der wissenschaftlichen“; zur „Ausgangsebene des Gegebenen“ – dies ist bedeutsam – gehört ebenso „die philosophische Erfahrung ..., diejenige nämlich, welche in dem geschichtlichen Gange menschlicher Denkarbeit als eine lange Reihe von Versuchen, Fehlschlägen und Selbstkorrekturen verzeichnet ist.“ [20]

Für die Metaphysik im Rahmen solchen Problemdenkens ergibt sich: Sofern die Kern- bzw. Grenzfragen letztendlich auf allen Gebieten auch einen unlösbaren irrationalen Rest beinhalten, so gewinnt die Theorie in Fortführung der Aporetik metaphysischen Charakter [21]; als „naturgewachsene Metaphysik“ [22], die sich allein an dem herausgearbeiteten Problemgehalt orientiert, muß sie in Hartmanns Verständnis auf ein in der Problemkonsequenz notwendiges, aber „kritisch abgewogenes“ *„Minimum an Metaphysik“* [23] beschränkt werden – auf jenes Minimum, das allein die neue Ontologie im Problemdenken als Grundlage auch der Metaphysik zuläßt.

II. Metaphysik ohne ‚Gott‘

Dieses kritische Minimum an Metaphysik, um das es einer Metaphysik der Probleme zu tun sein muß, sieht Hartmann in jenen philosophischen Denkweisen überschritten, in denen dem Gottesdenken bzw. einer Gottesvorstellung Bedeutung zukommt. Besonders deutlich tritt dies für Hartmann in den vielfältigen Typen des sogenannten teleologischen Denkens hervor, das, konsequent zu Ende gedacht, jeweils mit einer (personalen) Gottesvorstellung verbunden ist: „Teleologische Metaphysik führt unausweichlich auf ‚Gott‘ hinaus“ [24]; wie im übrigen auch umgekehrt nach Hartmanns Überzeugung in der Vorstellung göttlicher Vorsehung ein „finaler Determinismus“ [25] impliziert ist. Dabei zeigt Hartmann zufolge die Analyse des teleologischen Denkens, das er vor allem in den ‚spekulativen Systemen‘ sieht,

[18] MdE 43.
[19] ebd.
[20] NWdO 18.
[21] Cf. Sd 454f, KS I 10f.
[22] KS I 8.
[23] MdE 8.
[24] E 202; cf. auch für die ‚Naturteleologie des Mittelalters‘ PdN 636: „es muß dann auch in irgendeiner Form eine Vernunft (...) angenommen werden, welche die Zwecke setzt und über ihrer Verwirklichung wacht. Damit läuft die Naturteleologie auf einen metaphysisch primitiven Theismus hinaus ...“; ähnlich TD 39.
[25] E 814, cf. auch TD 36f.

wie sehr zum einen dieser Denktyp gerade im Wesen der (vom Problemdenken fundamental unterschiedenen) Spekulation selbst begründet liegt: „Dieses Denken eben hat den Drang zur Einheit, Ganzheit und Überschau, die Zweckvorstellung aber gibt mit spielender Leichtigkeit faßliche Einheitsaspekte, wo die Phänomene sonst in verwirrender Mannigfaltigkeit zerfließen ..."[26] Zum zweiten erhellt aus dieser Analyse, daß namentlich die Annahme eines die Welt insgesamt bestimmenden Teleologismus die Inversion des ‚kategorialen Grundgesetzes' beinhaltet, wonach die niederen Kategorien des Seins die stärkeren sind. „Die meisten der großen Systeme übertragen spezifische Kategorien des geistigen Seins (Vernunft, Zwecktätigkeit, Vorsehung) auf die niederen Seinsschichten; sie machen also die höheren Kategorien zu den stärkeren und kehren damit die kategoriale Dependenz um. ... Alle Naturteleologie, alle Geistmetaphysik begeht diesen Fehler."[27] Diese Inversion des kategorialen Grundgesetzes ist zudem Hartmann zufolge verbunden mit einer Bestimmung des Gegenwärtigen durch das Zukünftige, was nicht nur eine Umkehrung der kausalen Folge der Prozesse, sondern auch der Zeitfolge bedeutet[28]. Bezüglich der näheren Bestimmung des Gottes-‚Begriffs' im teleologischen Denken ergibt sich schließlich drittens für Hartmann, daß die ‚Attribute der Gottheit' im Grunde nur eine menschliche Projektion, mithin einen Anthropomorphismus darstellen: „Genauer besehen ist nun dieser teleologische Gottesbegriff in allem das getreue Abbild des Menschen, nur ins Absolute gesteigert ... Gott als Vehikel der Weltzwecke ist in allem die Projektion des menschlich-personalen Wesens ins Übermenschliche und Kosmische hinaus."[29] Damit trägt das Gottesdenken der teleologischen Metaphysik jene Merkmale an sich, die gerade dem Problemdenken in Hartmanns Verständnis widerstreiten: Die im Menschen vorfindliche Teleologie – „die einzige, die wir mit Sicherheit kennen"[30] – wird im Dienste eines standpunktlich antizipierten Systems der Einheit auf eine phänomenal nicht grundgelegte Gottesvorstellung übertragen. Eben so gerät es als konstruierendes Systemdenken in Konflikt mit dem aus der Kategorialanalyse sich ergebenden kategorialen Grundgesetz – ein Kon-

[26] TD 3.

[27] Sd 458; cf. auch KS I 30 f, E 815; ausdrücklich im ethischen Kontext auch E 205 f, 674 f.

[28] Cf. TD 3 f.

[29] E 203; cf. auch PdN 635. In diesem Zusammenhang verdeutlicht Hartmann mit einer ambivalenten Formulierung die wechselseitige Bezogenheit von Teleologie und anthropomorphistischem Gottesbegriff: „Philosophischer Anthropomorphismus kann auch den eigentlichen Gottesbegriff vermeiden, kann sich begnügen mit der Hypostasierung axiologisch postulierter, im übrigen aber ohne Vehikel dastehender und gleichsam in der Luft schwebender Weltzwecke – obgleich darin, streng genommen, schon eine Inkonsequenz liegt." (E 203).

[30] E 214.

flikt, der erst aus der standpunktlich-spekulativen Vorentschiedenheit für die allgemeine Teleologie einschließlich des mit ihr verbundenen Gottesbegriffs entsteht[31].

Erkenntnistheoretisch gesehen vertritt Hartmann demgegenüber in gewisser Weise einen ‚agnostischen Atheismus' dergestalt, daß er prinzipiell die Frage nach Gott als für menschliches Erkennen unzugänglich erachtet. Bezogen wiederum auf die Implikation eines göttlichen Wesens im teleologischen Denken führt er aus: „Philosophisch gesprochen, die Teleologie ist das Eigentümliche des Menschenwesens. Ob es sie sonst noch in der Welt gibt, wissen wir nicht; denn sie ist nur möglich in einem bewußten, erkenntnis- und strebensfähigen Wesen. Ob es außer dem Menschen noch Wesen mit solchen Fähigkeiten gibt, ist Sache bloßer spekulativer Mutmaßung."[32] Die Spekulation, dennoch ein solches Wesen anzunehmen, bedeutet etwas zu akzeptieren, „was kein menschlicher Gedanke rechtfertigen kann"[33]. Bezüglich der Vorsehung Gottes, wie sie im Gottesdenken mitgedacht ist, formuliert Hartmann noch schärfer: „niemand weiß dies und niemand wird es jemals erweisen"[34]; und hinsichtlich des ‚religiösen Denkens' tritt der Agnostizismus Hartmanns besonders deutlich hervor, wenn er betont: „Ist doch das Dasein Gottes um nichts mehr erweisbar – und um nichts mehr widerlegbar."[35] Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang schließlich vor allem die Bemerkungen Hartmanns zum Gedanken eines ‚intellectus infinitus'. Zum einen nämlich vertritt er auch hier – bei aller Anerkenntnis der Fruchtbarkeit dieses spekulativen Gedankens – seine agnostische Position: „Aber es bleibt damit wie mit allen rein spekulativen Hypothesen, sie sind *ebenso unbeweisbar als unwiderlegbar.* Sie sind um nichts gewisser als ihr Gegenteil ..."[36] Zum zweiten aber bindet Hartmann an dieser Stelle die Frage auch zurück an die oben erläuterten Grundlagen seiner Philosophie: Der Gedanke des intellectus infinitus hat keinen Platz in der philosophischen Systematik, weil solche Hypothesen „Überschreitungen des kritischen Minimums an Metaphysik sind"[37]. Eine Rechtfertigung des intellectus infinitus wäre allein aus dem Phänomen- bzw. Problembestand zu gewinnen: „*Wenn* es irgendein Phänomen, irgendein Problem gibt, das gebieterisch diese Deutung verlangte, so wäre nichts gegen sie einzuwenden."[38]

---

[31] „Aus der an ihrer Stelle berechtigten Teleologie des Menschen wird der allgemeine Teleologismus gemacht. Er teilt natürlich die Schwächen aller Gebietsüberschreitung, aller philosophischen ‚Ismen'." (E 206).

[32] E 199. [33] E 202.

[34] E 199; cf. auch E 244, sowie in einer kritischen Einlassung zu M. Scheler, dessen (auf ‚Gott' bezogenes) Argument sich Hartmann zufolge „am denkbar Unbekanntesten und Undurchdringlichsten orientiert (an dem, was nie Gegenstand bestimmten Wissens ist) ..." (E 234).

[35] E 817, cf. auch E 809. [36] MdE 311. [37] ebd. [38] MdE 312.

Wenn also die Metaphysik ohne ‚Gott' eingebunden bleibt in die Grundsätze kritischer Metaphysik, so sind die mit der Ausschaltung der Gottesfrage verbundenen Probleme, auf die in der Kritik an Hartmanns Philosophie etwa bezüglich des Seinsdenkens oder auch der Begründung des Sittlichen hingewiesen wurde, keineswegs geschmälert. Für eine kritische Rückfrage, will sie sich nicht selbst standpunktlicher Voreingenommenheit schuldig machen, wäre es allerdings, sozusagen im Sinne Hartmanns, hilfreich, sich u. a. an der Frage zu orientieren, ob der von Hartmann herangezogene Phänomenbestand in konsequenter Verfolgung der aus ihm gewonnenen Problemgehalte tatsächlich keine Bezüge zur Gottesfrage mit sich führt.

III. Der ‚postulatorische Atheismus' in der Ethik

Zuvor ist jedoch im Blick auf die Gottesfrage in Hartmanns Philosophie eigens einzugehen auf die Verhältnisbestimmung von Ethik und Gottesfrage, genauer: von Ethik und Gottesbegriff der (alten) Metaphysik bzw. Gottesvorstellung der Religion. Denn hier wird der agnostische Atheismus ein Stück weit überschritten hin zu einem von Scheler in Anlehnung an Nietzsche so bezeichneten und im folgenden noch näher zu bestimmenden „postulatorischen Atheismus"[39].

Was Hartmann in den Antinomien zwischen Ethik und Religion im „Anhang zur Freiheitslehre"[40] ausführt, stellt sich dar als Ausfluß gewichtiger Grundelemente seiner Ethik. So etwa die Bemerkungen zu den beiden besonders bedeutsamen „Freiheitsantinomien", der ‚Antinomie der Vorsehung' bzw. ‚der Erlösung'[41]. Bezüglich der Konsequenzen aus der Annahme einer göttlichen Vorsehung heißt es: „Alle Initiative und alle Teleologie ist auf Gott übertragen. ... So hebt der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung die ethische Freiheit auf. Läßt man aber die Freiheit der Person gelten, so hebt sie unfehlbar jenen auf."[42] Nicht weniger deutlich formuliert Hartmann zur ‚Antinomie der Erlösung': „Man kann den Widerstreit auch als den von Schuld und Sünde charakterisieren, oder als den von Wahrung der Freiheit und Preisgabe der Freiheit, von Erlösungswille und Erlösungabwehr, von Verantwortungswillen und Verantwortungswiderwillen."[43] In dieser Sichtweise erscheinen die für jede Ethik entscheidenden Elemente – nämlich die Freiheit des Menschen und sein

[39] *M. Scheler,* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus = Max Schelers Gesammelte Werke, Bd. 2, 4. durchges. Aufl. Bern 1954, 23.

[40] E 801–821, hier bes. 808–821.

[41] E 814.

[42] E 815. [43] E 820.

verantwortliches Handeln – durch einen mit unbegrenzter Vorsehung und demgemäß durchgehender Vorbestimmung (finaler Determinismus) gedachten Gott prinzipiell gefährdet. Die aus dem teleologischen Gottesbegriff sich ergebende Perspektive für die Ethik überhaupt bezeichnet Hartmann denn auch als „geradezu katastrophal. Der Mensch ist hier metaphysisch aller Verantwortung und Zurechnung überhoben; Gewissen und Schuldbewußtsein sind Täuschungen. ... In einer durchgehend teleologisch determinierten Welt ist ein sittliches Wesen ein Ding der Unmöglichkeit. Die konsequente Weltteleologie hebt die Ethik schlechterdings auf."[44] Wird schon hieran erkennbar, wie in solchem Verständnis das teleologisch geprägte Gottesdenken und die Gottesvorstellung der Religion in einen grundlegenden Gegensatz zur Ethik geraten, so verschärft sich dieser Gegensatz im Blick auf die zentrale Stellung des Menschen – zugleich verdeutlicht sich darin Hartmanns Stellungnahme zur Gottesfrage in der Ethik: Um einen ‚postulatorischen Atheismus' handelt es sich in Hartmanns Ethik in dem Sinne, als hier nicht etwa die nicht eigentlich in Frage stehende Existenz Gottes geleugnet, sondern die unauflösbare Antinomie zwischen Ethik und philosophischem Gottesdenken bzw. religiöser Gottesvorstellung behauptet und auf diesem Hintergrund eine (philosophische) Ethik ohne (Vereinnahmung oder Vernichtung durch) den Gedanken göttlicher Vorsehung und Vorbestimmung gefordert wird. Näherhin postuliert Hartmann diesen Atheismus in der Ethik um des Menschen willen: Die Ethik beabsichtigt nämlich nicht die „Entmündigung und Einspannung des Menschen in ein Schema ..., sondern seine Erhebung zur vollen Mündigkeit und Verantwortungsfähigkeit. Die Mündigsprechung des Menschen ist erst seine wahre Menschwerdung. Aber nur die ethische Besinnung kann ihn mündig sprechen. ... Sie ist seine Erziehung zu seinem Weltberuf, die Anforderung an ihn, Mitbildner des Demiurgen, Mitschöpfer der Welt zu sein. ... Die Schöpfung, die ihm obliegt in der Welt, ist beschlossen in seiner Selbstschöpfung, in der Erfüllung seines Ethos."[45]

Die Sonderstellung des Menschen in der Welt, sein ‚Weltschöpfertum im Kleinen'[46], und die sich darin dokumentierende besonders ausgeprägte Anthropozentrik der Ethik lassen deutlich werden, daß

---

[44] E 204, cf. auch E 663 sowie ‚Diesseits von Idealismus und Realismus' (1922/24), in: KS II 278–322, hier 321. – Ähnlich argumentiert Hartmann bezüglich der Werte: die Aufhebung der Autonomie der Werte gefährde die „Selbständigkeit des Ethischen" (E 249); cf. auch E 255 – im übrigen hierzu *A. J. Buch*, Anm. 9, 163–197.

[45] E 4f; cf. auch Hartmanns Absage an die ‚Vereinnahmung' der Ethik durch Religion: E 66ff, 631ff, 809.

[46] Cf. hierzu E 181, 404, vor allem auch PdgS 164: „Die Freiheit vollends ist die Fähigkeit zum Machtspruch, zum ‚Es werde', das den Schöpfer kennzeichnet."; ähnlich PdgS 166.

ein als unbegrenzt zwecktätig vorgestellter Gott – wie dies Hartmann in aller Gottesvorstellung des teleologischen Denkens wie der Religion sieht – nicht nur mit der Freiheit auch jede Ehtik vernichten, sondern zugleich die einzigartige Stellung des Menschen überhaupt zerstören müßte[47]. Diese Stellung des Menschen unterscheidet sich gerade von einer falschen Anthropozentrik; letztere ist allein vom Gesichtspunkt der Ethik her angemessen, für diese allerdings auch von grundlegender Bedeutung: „Naive Weltanschauung sieht die Welt anthropozentrisch ... Die kritisch-wissenschaftliche Ansicht bildet hierzu die Antithese: der Mensch ist ein Stäubchen im All, eine ephemere, nichtige Erscheinungsform. Die Ethik stellt die Synthese dieser Extreme her: die kosmische Nichtigkeit des Menschen ist nicht das letzte Wort, es gibt neben der ontologischen noch eine axiologische Determination der Welt, und in dieser spielt der Mensch eine integrierende Rolle. Hier ist seine Nichtigkeit aufgehoben – ohne Restitution des anthropozentrischen Größenwahns. ... Man kann diese Rehabilitation des Menschen das Wunder des ethischen Phänomens nennen, das Erhabene in ihm, nämlich das den Menschen wahrhaft über sein bloßes Dasein in der Welt Erhebende."[48]

Die Folgerungen hieraus im Sinne der Ausschaltung der Gottesfrage – eines Gesichtspunktes, der trotz der auch von Hartmann gesehenen Bezüge ethischer Probleme zum Problemfeld religionsphilosophischer Analyse in den ethischen Untersuchungen „ausgeschaltet bleiben mußte"[49] – lassen schließlich den engen Bezug zwischen dem ‚postulatorischen' Atheismus der Ethik und dem oben skizzierten ‚agnostischen' Atheismus der Hartmannschen Philosophie überhaupt hervortreten. Grundlegend ist auch hier der Agnostizismus: Denn zum einen sind, wie gezeigt, Vorbestimmung und Vorsehung als „Attribute der Gottheit"[50] allein beim Menschen als Phänomen gegeben; die Vorsehung des Menschen ist eben „nicht bloßes Ideal, sondern Tatsache, greifbares Phänomen im menschlichen Leben ... Die Zwecksetzung des Menschen ist die Tatsache"[51], wogegen eine Übertragung solcher Attribute auf einen umfassend zwecktätig vorgestellten Gott nur als spekulative Projektion erscheinen kann. Zum ande-

[47] Zur Teleologie, hinter der immer ein ‚Geist' als zwecksetzender zu denken ist, führt Hartmann TD 81 aus: „Indem sie die geistlosen Prozesse für Finalprozesse erklärte, beraubte sie den Menschen seiner Sonderstellung in der Welt, seiner ihm eigenen Überlegenheit und Machtstellung, ja mittelbar sogar seiner hohen Aufgabe als sittlich handelndes Wesen ... Hier erweist sich der Fehler der Teleologie als wahrhaft verhängnisvoll, noch viel mehr für das Verständnis des Menschen als für das der Natur: er eben bedeutet mittelbar die Herabsetzung des Menschen." Cf. auch E 206, KS I 39f.

[48] E 149f.

[49] E 810, cf. auch E 808f.

[50] E 199, 208, auch E 357 und ‚Vom Wesen sittlicher Forderungen' (1949), in: KS I 279–311, hier 282.

[51] E 199.

ren aber steht Hartmann zufolge jedem irgendwie gearteten theistischen Teleologismus unvereinbar eine, das eigentliche Zentrum der Sittlichkeit (Gewissen, Verantwortung, Zurechnung, Schuld) betreffende breite Phänomenbasis gegenüber: „Die nackte Sachlage ist, daß das Phänomen des sittlichen Bewußtseins, des Menschen als personales Wesens, sich mit der Weltteleologie nicht verträgt. ... Auf der einen Seite der Alternative steht eine Theorie, auf der anderen ein Phänomen. Dem Phantasten mag die Theorie wichtiger sein, dem Philosophen wird unter allen Umständen das Phänomen schwerer wiegen."[52] Auf diesem Hintergrund ist die entschiedene Ausschaltung des ‚Gottesdenkens' in der Ethik Hartmanns zu sehen: „Die Ethik tut – und muß tun – was in den Augen des Frommen Gotteslästerung ist: sie gibt dem Menschen die Attribute der Gottheit. Sie gibt ihm wieder, was er, sein eigenes Wesen verkennend, von sich abgetan und Gott beigelegt hat."[53] Sie muß dies tun, weil nach Hartmanns Überzeugung die Phänomene nur dies zulassen. Der Ethik kann es dann nur darum gehen, die „Antinomien zwischen Ethik und Religion, soweit beide den gleichen Gegenstand haben, herauszuarbeiten."[54] „Aber nicht die Ethik hat den Widerstreit zu lösen, wie nicht sie ihn heraufbeschwört, sondern die Religionsphilosophie."[55] Der notwendigen Anthropozentrik der Ethik steht die Theozentrik der Religion als für menschliches Denken unvereinbar gegenüber.

IV. Anthropomorphismus und Agnostizismus

Wenn sich Hartmann vor allem auch unter Berufung auf die Phänomenbasis gegen die Einbeziehung der Gottesfrage bzw. des Gottesproblems in die Philosophie wendet – etwa in aller Deutlichkeit bezüglich der durch den Gedanken göttlicher Vorsehung entstehenden Antinomie der sittlichen Freiheit, die er eben deswegen als eine ‚künstliche Antinomie' bezeichnet, da sie „keine in Tatsachen und Phänomenen gegebene"[56] sei, so ist es für eine Kritik des skizzierten Befundes zur Gottesfrage in Hartmanns Philosophie angezeigt, nunmehr zunächst zu fragen, ob und gegebenenfalls in welchem Sinne es sich als zutreffend erweist, daß die von Hartmann herangezogenen Phänomene keinen Hinweis auf die Gottesfrage beinhalten. Diese Frage läßt vorderhand die von Hartmann in der Ontologie wie in der

[52] E 204 f. Für die Theorie gilt: „Erst ihre Übereinstimmung mit sämtlichen Phänomenen, die sie direkt oder indirekt berührt, kann ihr Halt geben." (E 205).
[53] E 199.
[54] E 810.
[55] E 821.
[56] TD 133, cf. ebd.: „Die Antithese dieser Antinomie ist Menschenwerk, ist, wenn schon nicht vom philosophisch-spekulativen, so doch vom naiv-spekulativen Bewußtsein erfunden."

Ethik mit Blick auf das Gottesdenken aufgezeigten inhaltlichen Probleme außer acht und zielt im Sinne des Problemdenkens auf die Phänomene. Diese, sofern überhaupt sie philosophisch bedacht werden, sind allerdings je schon auf irgendeine Weise ‚verstandene' bzw. interpretierte Phänomene. Dies gilt es ausdrücklich festzuhalten. Denn wenn auch Hartmann von der Phänomenologie als von einem ‚Beschreiben' oder einer ‚Analyse' spricht[57], so muß doch gesehen werden, daß demgegenüber seine Hinweise auf das ‚Hinnehmen' und ‚Geltenlassen' der Phänomene[58] doch die Gefahr in sich bergen, dem mit dem Postulat der ‚getreuen Beschreibung der Phänomene'[59] nur angedeuteten Verstehensproblem zu geringe Beachtung beizumessen. Zudem läßt Hartmann bezüglich der Begriffe ‚Phänomen' und ‚Gegebenheit' eine eigentliche Präzision vermissen[60]. Wenn also in die kritische Anfrage zu Hartmanns Abweisung der Gottesfrage die ‚Phänomene' einbezogen werden, so ist es gerade im Wissen um dieses Interpretationsproblem sinnvoll, nur solche Phänomene in den Blick zu nehmen, die auch Hartmann selbst gesehen hat.

Obwohl zu der anstehenden Frage Johannes B. Lotz eine bemerkenswerte Erinnerung festhält, wonach Hartmann ihm sagte, „er wolle Gott keineswegs leugnen, aber er habe Gott noch nie in den Phänomenen, die er analysiert habe, entdecken können"[61], so ist doch auf einige Aspekte aufmerksam zu machen, die zumindest diese Einschätzung in ihrer Eindeutigkeit in Frage stellen.

1. Zunächst ist das „Phänomen des Gottesbewußtseins" zu nennen: „Diesem kann man die Berechtigung so wenig absprechen wie dem Freiheitsbewußtsein. Aber beide sind nur Bewußtseinstatsachen; aus ihnen folgt in keiner Weise die Realität des gemeinten Inhaltes."[62] Aufschlußreich bleibt gerade diese Entsprechung zum Freiheitsbewußtsein: Während Hartmann für dieses nach ausführlichen Erörterungen zu der Feststellung findet, die Realität der Freiheit sei „noch die bei weitem annehmbarste Hypothese"[63], bleibt das Phänomen des

---

[57] Cf. KS I 9, MdE 38, GdO 215.

[58] Cf. etwa MdE 43, aber auch MdE 38.

[59] Cf. KS I 9f.

[60] Damit gerät das Hartmannsche Verständnis von Phänomenologie in den Blick – cf. hierzu etwa KS I 9, aber auch MdE 38f, 43. Speziell zum Begriff des Gegebenen führt z. B. Hartmann im Zusammenhang seiner Forderung eines ‚Maximums' an Gegebenheit aus: Der ‚Sinn des Gegebenheitsbegriffs' „wurzelt eben darin, daß es in aller Gedankenarbeit etwas gibt, was sich als Ausgangsbasis vom Gesuchten und Aufgegebenen deutlich unterscheidet. Das Gegebene ist also gerade nicht das Aufgegebene, sondern ein anderes." (MdE 42).

[61] *J. B. Lotz*, Nicolai Hartmann und sein Werk, in: StZ 147 (1950–51), 222f, hier 223. Interessant diesbezüglich auch die ‚Biographische Notizen zu Nicolai Hartmann (1882–1950)' von *Frida Hartmann*, in: Frida Hartmann / Renate Heimsoeth (Hrsgg.), Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel, Bonn 1978, 317–321, hier bes. 320.

[62] E 700. [63] E 736.

Gottesbewußtseins überhaupt außer näherem Betracht. Dies ist insofern problematisch, als Hartmann trotz der These der Unvereinbarkeit von Gottesbegriff bzw. Gottesvorstellung mit der ethischen Theorie auf dieses von ihm selbst als ‚berechtigt' anerkannte und in diesem Sinne unabweisbare Phänomen des Gottesbewußtseins nicht zurückkommt. Wenn prinzipiell gilt, daß die Theorie das Phänomen zu deuten hat[64] und Phänomene „allemal stärker als Theorien"[65] sind, so hätte dieses offenkundige Problem des Widerspruchs zwischen ‚atheistischer' Theorie und unabweisbarem Phänomen des Gottesbewußtseins einer Erörterung bedurft.

2. Wird Hartmann also hier dem Phänomen nicht gerecht, so zeigt sich dies noch deutlicher bezüglich der vornehmlich abweisenden Interpretation des traditionellen Gottesdenkens: Diesem Denken begegnet Hartmann weitgehend nur mit pauschaler Ablehnung und mit wenig differenzierender Kritik; vor allem aber ist er um einen Ausweis seiner Kritik aus den Inhalten des von ihm kritisierten Denkens nicht bemüht[66]. Wenn er im Zusammenhang einer Skizze der alten Ontologie etwa einerseits festhält, „daß man der mittelalterlichen Metaphysik mit einer so summarischen Betrachtung nicht gerecht wird"[67], andererseits sogleich anfügt, ihm gehe es hingegen auch „um heutige Dinge", und für diese sei „es unerläßlich, gewisse Grundzüge der ontologischen Anschauungen klar zu übersehen, die jener Metaphysik zugrundelagen"[68], so ist grundsätzlich zu fragen, erstens, ob solche ‚Grundzüge' aus einer ‚summarischen Betrachtung' überhaupt gewonnen werden können, und zweitens, ob dies ein angemessener Weg sein kann, die ‚Fehler' der alten Ontologie herauszuarbeiten, gegen die „sich ein jeder Versuch neuer Ontologie eindeutig und bewußt abheben"[69] muß. Jedenfalls, und dies besitzt besondere Bedeutung, wird das in seiner prinzipiellen Relevanz für das Problemdenken ausdrücklich bestätigte sekundäre Phänomen[70] der Denkgeschichte im Falle des Gottesdenkens in all seiner Vielfalt und Differenziertheit nur unzureichend berücksichtigt. Vor allem auch

---

[64] Cf. MdE 43.

[65] KS I 8; cf. auch E 801 für die ethische Theorie (der Freiheit): „Den allein rechtmäßigen Maßstab bilden natürlich die aufweisbaren ethischen Phänomene, und nichts außer ihnen. Ihnen muß die Theorie gerecht werden. Jeder andere Maßstab ist willkürlich."

[66] Cf. hierzu etwa die pauschale Beurteilung teleologischen Denkens, so TD 1–4, aber auch E 203 ff, und vor allem die Zuordnung einzelner großer Denker der Philosophiegeschichte zu den beiden Bereichen des Problem- bzw. Systemdenkens (KS I 3).

[67] NWdO 9. [68] NWdO 9 f.

[69] NWdO 10.

[70] Cf. hierzu die bereits zitierte Bemerkung Hartmanns in NWdO 18, auf deren Bedeutung im Teil I der vorliegenden Überlegungen aufmerksam gemacht wurde: auch die ‚Denkgeschichte' gehört zum Gegebenen der neuen Ontologie; zu den ‚sekundären' Phänomenen cf. etwa E 64.

die in den jeweiligen Denkvoraussetzungen liegenden Probleme und Maßstäbe einer angemessenen Interpretation geraten nicht in den Blick[71]. Die generelle, mit dem Vorwurf standpunktlicher Konstruktion und speziell anthropomorphistischer Projektion einhergehende Abweisung jenes Gottesdenkens wird auf diese Weise der Breite der traditionellen Metaphysik nicht gerecht[72]. Hartmann ist hier nicht um das Maximum an Gegebenheit bemüht, er weist zudem offenkundig (gerade auch in Bezug auf seine eigene Theorie sich ergebende) Problemgehalte des philosophischen Gottesdenkens ohne angemessene und um eine detaillierte Phänomenanalyse bemühte Erörterung ab.

3. Die standpunktliche Voreingenommenheit bezüglich des Gottesproblems, wie sie sich nach dem Bisherigen zu vermuten nahelegt, tritt schließlich bezüglich primärer Phänomene in besonderer Deutlichkeit im Kontext der Ethik hervor. Hinzuweisen ist hier zunächst auf die Analyse der ‚eigentlich ethischen Phänomene' (Gewissen im allgemeinen, Verantwortung, Zurechnung, Schuldbewußtsein im speziellen), die Hartmann mit personalen Kategorien beschreibt – etwa bezüglich des Sollens, das als sittliche Instanz dem Menschen „Verantwortung ... auferlegt"[73], oder im Blick auf das (‚anklagende') Gewissen[74], das als Stimme „ungerufen ... spricht"[75]. Obwohl Hartmann das von ihm selbst so genannte „Rätselhafte" der „Stimme des Gewissens" zum Anlaß nimmt, es als „Einwirkung einer ‚höheren' Macht, eine Stimme aus einer anderen Welt – aus der idealen Welt der Werte" zu beschreiben, „das der fromme Sinn zu allen Zeiten ... als Stimme Gottes im Menschen aufgefaßt hat"[76], findet der in dieser Phänomenbeschreibung sich verdeutlichende Charakter einer personalen Grundstruktur des Sittlichen einschließlich eines darin zumindest als Problem auftretenden personalen Gegenübers des sittlich handelnden Menschen in der ethischen Theorie keine weitere Beachtung. Der in diesem Problemzusammenhang nicht unangemessene Gedanke, die gemäß Hartmann über den Menschen hinausliegende

---

[71] Vor allem auch in TD wird dies besonders deutlich, cf. etwa TD 19ff, 37f, 133f.

[72] Diesen Einwand erhebt mit anderer Akzentuierung James Collins: „Here a certain ambiguity creeps into the discussion, since Hartmann fails to distinguish clearly between Aristotelian Scholasticism and the rationalist metaphysics of Wolff. Most of the defects he attributes to the pre-Kantian theory of being are found only in eighteenth century rationalist metaphysics, leaving untouched the older tradition." (*J. Collins*, The Neo-Scholastic Critique of Nicolai Hartmann, in: PPR 6 (1945/46), 109–132, hier 111). Ähnlich hierzu *E. Th. van den Vossenberg*, Die letzten Gründe der Innerweltlichkeit in Nicolai Hartmanns Philosophie = AnGr, Vol. 130, Series Facultatis Philosophicae: sectio B, n. 12, Roma 1962, 90f, 227, auch 54ff, 108, 222f.

[73] E 133.

[74] E 741.

[75] E 135.

[76] Alle Zitate E 135.

und seiner Verfügbarkeit entzogene ‚absolute' Sollensinstanz etwa im Sinne eines personalen (göttlichen) Gegenübers des sittlich handelnden und sich ver-antwortenden Menschen zu interpretieren, wird nicht eigentlich diskutiert. Vielmehr verbleiben die in den Phänomenen enthaltenen personalen Aspekte außerhalb der ethischen Theorie, so z. B. in der Identifizierung der letzten sittlichen Sollensinstanz mit den Werten[77]. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, daß Hartmann einerseits die „Sehnsucht nach Erlösung" als „tief berechtigt"[78] bezeichnet, sogar über eine mögliche Grenze menschlichen Tragenkönnens von Schuld nachdenkt[79], andererseits aber, wie oben dargelegt, keine Möglichkeit sieht, dieser im Phänomen vorfindbaren Sehnsucht und dem mit dem Erlösungsgedanken verbundenen Gottesgedanken in der ethischen Theorie gerecht zu werden.

Daß in alledem die Phänomene verkürzt bzw. Phänomenaspekte abgewiesen werden, im Phänomen Gegebenes also seine Geltung einbüßt, ist offenkundig. Eine konsequente Verfolgung der aus den Phänomenen aufkommenden Problemgehalte geschieht jedenfalls nicht. Angesichts dieses Befundes bleibt, bezogen auf die Ethik Hartmanns, prinzipiell zu fragen, wie er mit dem eigenen Phänomenbefund überhaupt bei der gänzlichen Abweisung jeglichen Gottesdenkens bleiben konnte, ohne diesen Standpunkt entschiedener zu problematisieren. Da zudem der mit den (auf das Gottesproblem verweisenden) Phänomenen verbundene Problemgehalt auf Schritt und Tritt in Konflikt gerät mit seiner (das Gottesdenken abweisenden) philosophischen Theorie, ist Hartmann gegenüber an seine eigene Maßgabe zu erinnern: „eben das Phänomen ist es, was die Theorie zu deuten hat."[80] Es bleibt aber schließlich auch die *Selbstverständlichkeit* der (Hartmann zufolge allein von der Religionsphilosophie ‚heraufbeschworenen') antinomischen Verhältnisbestimmung von Ethik und Religion im Blick auf die skizzierten Problembezüge in den Phänomenen fragwürdig – auf dem Hintergrund der genannten kritischen Anmerkungen nun gerade auch angesichts Hartmanns eigener Feststellung, wonach nicht nur „ein tiefinnerlicher Zusammenhang beider Gebiete besteht" und die „Perspektive der Ethik über ihre eigenen Probleme ... geradlinig auf die religiösen Probleme" hinausführt, sondern sogar „die Thesen der Ethik ... inhaltlich zugleich als im höchsten Maße religiös-relevant"[81] zu bezeichnen sind.

---

[77] In der – u. a. gegen eine ‚Verzweckung' der Werte gerichteten – Betonung der (letzten) Autonomie der Werte wird jede Möglichkeit, ‚Gott' als personales Gegenüber des Menschen in diese Wert-Ethik einzubringen, verneint (cf. E 255, 249).

[78] E 353. [79] ebd., E 817f.

[80] MdE 42, cf. KS I 8. „Phänomene können nicht von Theorien bestritten, sondern nur aufgegriffen und erklärt werden. Wer sie bestreitet, setzt sich ins Unrecht." (KS I 131).

[81] E 809.

Wenn sonach Hartmanns Phänomenabweisung nicht nur seinem Postulat widerstreitet, das Maximum an Gegebenheit im Problemdenken zu berücksichtigen, sondern wenn sich die Gottesfrage aus einer Reihe von Phänomenen innerhalb seiner Philosophie selbst nahelegt, wenn sich darüberhinaus aber sogar die Art der Auseinandersetzung Hartmanns mit der Tradition des philosophischen Gottesdenkens als frag-würdig erweist, so steht nunmehr nochmals die *Begründung* für die (sozusagen ‚dennoch' vorgenommene) Ausschaltung des Gottesdenkens in Hartmanns Philosophie grundsätzlich zu befragen an. Hierfür können die beiden Stichworte ‚Anthropomorphismus' und ‚Agnostizismus' (erneut) als Leitlinie dienen. Was zunächst den Anthropomorphismus angeht, so handelt es sich in ihm, wie gezeigt, um einen entscheidenden Einwand Hartmanns gegen den Gottesbegriff: „Es ist nicht anders möglich: alle Teleologie der Natur, des Seins und der Welt ist notwendig Anthorpomorphismus."[82] Nun geht in diese Beurteilung zugleich in gewissem Sinne Hartmanns eigene Interpretation der ‚göttlichen Attribute' ein, d.h. seine Sichtweise und sein Verständnis des Gottesbegriffs der Metaphysik bzw. der Gottesvorstellung der Religion und der in ihnen vorfindlichen ‚göttlichen Attribute'. Diese Interpretation ist gemäß dem Ansatz des Problemdenkens ausschließlich durch die Phänomenbasis geprägt, so etwa die Interpretation von Vorsehung und Vorbestimmung allein durch die am konkreten Menschen vorfindlichen Attribute[83].

Und dies bedeutet: Wenn Hartmann im Gottesbegriff der Metaphysik bzw. in der Gottesvorstellung der Religion gewiß etwa auch umfassende Vorsehung und Vorbestimmung als Attribute der Gottheit antrifft, so kann er sie *allein* vom Menschen her und somit nur als quantitative Steigerungen von qualitativ Gleichem verstehen. Genau genommen kann auf diese Weise Hartmann selbst die vorgefundenen ‚göttlichen Attribute' nur anthropomorphistisch verstehen und *muß* in gewissem Sinne generell jede ihm begegnende, inhaltlich so geartete Gottesvorstellung als Anthropomorphismus bezeichnen. So heißt es in diesem Verständnis folgerichtig, daß das „getreue Abbild" des Menschen in der Teleologie auf Gott übertragen wird: „Zumal Vorsehung und Vorbestimmung sind als gesteigerte, unendliche, vollkommene gefaßt (mens infinita, ratio perfecta)."[84] „Diese Prädikate erscheinen nur verkleinert, verendlicht am endlichen Geiste. Grund-

[82] E 203.

[83] Cf. E 199: „Es mag nun eine Vorsehung Gottes geben oder nicht ... – aber dies wissen wir, daß es eine Vorsehung des Menschen gibt. Und ebenso eine Vorbestimmung des Menschen." Diese menschliche Vorsehung „hat den Vorzug, nicht bloßes Ideal, sondern greifbare Tatsache ... zu sein. Die Zwecksetzung des Menschen ist die Tatsache."; ähnlich E 214.

[84] E 203.

sätzlich aber sind es dieselben."[85] „Im handelnden und moralisch verantwortlichen Leben ist der Mensch in der Tat vorsehend und vorbestimmend; beides zwar in sehr begrenztem Maß, aber doch grundsätzlich in derselben Weise, wie die Gottheit es absolut ist."[86] Das Maß der inhaltlichen Bestimmtheit gibt aber allein das konkrete und greifbare Phänomen, hier das am Menschen phänomenal Gegebene. Mit diesem (sozusagen notwendigerweise) anthropomorphistischen Verstehenszugang zu den Attributen ‚der Gottheit' ändert sich dann auch konsequenterweise die Blickrichtung: Nicht eigentlich interessiert etwa in der Ethik die Projektion menschlicher Fähigkeiten auf Gott, sondern es geht derEthik vielmehr umgekehrt darum, „dem Menschen die Attribute der Gottheit" zu geben. „Sie *gibt ihm wieder,* was er, sein eigenes Wesen verkennend, von sich abgetan und Gott beigelegt hat. Oder, wenn man es anders ausdrücken will, sie läßt die Gottheit herabsteigen von ihrem Weltenthron und im Willen des Menschen wohnen. Dem Menschen fällt das metaphysische Erbe Gottes zu."[87]

Der Anthropomorphismus wird sonach, wo aus ihm ein generelles Argument der Kritik gewonnen wird, auch zum Einwand gegen Hartmann selbst. Denn mit der alleinigen inhaltlichen Orientierung allen Verstehens an den konkreten, greifbaren Phänomenen verstellt er sich bezüglich der Gottesfrage jede Möglichkeit, jene wie im einzelnen auch immer zu fassende qualitative Differenz zwischen dem am Menschen und in menschlicher Erfahrung phänomenal Gegebenen und den im Gottesdenken vorfindlichen ‚göttlichen Attributen' zu berücksichtigen, jene mit dem Problem der ‚Analogie' angezeigte Nicht-Eigentlichkeit des auf Gott bezogenen Redens bei aller Ähnlichkeit mit den kategorialen Verstehenselementen[88]. Hierin liegt auch der eigentliche Einwand gegen Hartmanns generalisierende ablehnende Kritik des traditionellen Gottesdenkens begründet: Auch wenn man davon auszugehen hat, daß alles Gottesdenken (selbstverständlich) zunächst notwendigerweise seinen Ausgang beim Menschen und seinen Verstehenskategorien nimmt, so muß aber doch bezweifelt werden, ob unter der Rücksicht auf die in der traditionellen Metaphysik, zumindest für eine Reihe ihrer großen Vertreter, sehr bedeutsame Betonung der genanntenVerstehensdifferenz Hartmann mit seiner einlinigen anthropomorphistischen Interpretation und mit der aus ihr resultierenden Kritik das Gottesdenken der metaphysischen Tradition in seinem Kern überhaupt treffen konnte. Eine

[85] PdgS 164.
[86] KS I 39.
[87] E 199 (Hervorh. v. Verf.).
[88] Hartmann nennt gelegentlich den Begriff ‚Analogie', aber er wertet diesen inhaltlich letztendlich nicht aus: cf. etwa TD 1, 3, 36, E 206 sowie MdE 311.

eingehende, eben nicht verallgemeinernde kritische Befassung mit dem sekundären Phänomen des philosophischen Gottesdenkens hätte auf dieses Problem aufmerksam machen können.

Es zeigt sich nun aber schließlich auch, wie eng der Standpunkt des Anthropomorphismus in Hartmanns Interpretation des Gottesdenkens einhergeht mit dem erwähnten Agnostizismus: Da gemäß dem Ansatz des Problemdenkens philosophisches Erkennen allein angewiesen bleibt auf die konkreten Phänomene, in denen Gott als solcher jedenfalls nicht einfachhin zu entdecken ist, muß es sich auch in der Interpretation göttlicher Attribute (sollen sie überhaupt vernunftgemäß zugänglich sein) allein an das für Erkenntnis Zugängliche halten: D. h., menschliches Denken und Erkennen bleibt jeweils, also auch in jeglichem Gottesbegriff wie in jeder Gottesvorstellung der Religion, auf diejenigen inhaltlichen Bestimmungen allein angewiesen, die sich aus den konkreten Phänomenen gewinnen lassen. Worauf also auch immer Phänomenaspekte, etwa wie oben aufgezeigt, hinweisen mögen: Eine Gottesvorstellung kann in solcher Sichtweise in inhaltlicher Differenz zu den Kategorien konkreter Welterfahrung, da phänomenal nicht gegeben, nicht in den Blick kommen. Das Denken muß allein von rational zugänglichen Phänomenen her im Bereich des Rationalen verbleiben – und zwar des so bestimmten Rationalen – und kann, wenn überhaupt, die sogenannten ‚göttlichen Attribute' *nur* aus den Bestimmtheiten des konkreten Phänomens interpretieren. Das heißt aber: streng genommen besteht in dieser Sichtweise für das der Rationalität verpflichtete Denken überhaupt kein auf irgendeine Weise ‚adäquater' Zugang zur Gottesfrage. Das Gottesproblem gehört recht eigentlich in den Bereich der Irrationalität von Religion. „Sieht man genauer hin, so hat es das religiöse Denken auf der ganzen Linie seiner Probleme mit lauter solchen Irrationalitäten zu tun."[89] Jeder dennoch unternommene Versuch eines Gottesbegriffs *muß* sich in solcher Perspektive nach dem Maß des Problemdenkens als Anthropomorphismus herausstellen. Demnach besteht ein letztlich unübersteigbarer Hiatus zwischen philosophischer Rationalität einerseits und Gottes-‚Denken' bzw. Religion andererseits. Erst so kann Hartmann sowohl den Gottesbegriff der Metaphysik wie die religiöse Gottesvorstellung nahezu *unterschiedslos* als Anthropomorphismus kritisieren. Hartmanns Philosophie bleibt, da es ihr als Philosophie hinsichtlich des Erkennbaren nur um Rationalität gehen kann, in diesem Sinne diesseitsbezogen: allein und ausschließlich auf die greifbaren und auswertbaren Phänomene.

Angesichts der These gänzlicher Irrationalität des Gottesdenkens ist Hartmanns Agnostizismus hinsichtlich der Existenz Gottes folge-

[89] E 817.

richtig. Aber zugleich gilt es festzuhalten: Erst die völlige inhaltliche Identität der so nur quantitativ unterscheidbaren Zwecktätigkeit von Mensch und ‚Gott' und die damit verbundene Ausschaltung jeglicher qualitativer Differenz führen zu jenem fraglosen Gegeneinander von Weltteleologie und kategorialer Gesetzlichkeit, haben jene für das menschliche Denken klare antinomische Struktur von Ethik und Religion zur Folge (wie Hartmann sie darstellt), und bringen nicht zuletzt (über die prinzipielle Schwierigkeit hinaus, umfassende göttliche Macht und menschliche Freiheit zusammen zu denken) jenes eindeutige, sich gegenseitig gänzlich ausschließende Gegenüber von unendlich zwecktätigem Gott und zwecktätig handelndem Menschen mit sich. So fügt sich auch der postulatorische Atheismus in den Kontext von Anthropomorphismus und Agnostizismus ein.

V. Die Gottesfrage als Grenze der Philosophie

So gilt schließlich auch für Hartmanns Philosophie, was er gegenüber spekulativem Denken einwendet: Die unausgewiesene Standpunktlichkeit der verabsolutierten anthropomorphistischen Interpretation des Gottesdenkens hat nicht nur die Abweisung von Phänomenen und die Ausschaltung von Problemgehalten zur Folge. Die Theorie gerät vielmehr unweigerlich auch in Widerspruch zur Phänomenbasis, was einen Widerstreit zu den auf die Gottesfrage verweisenden Phänomenen, die Hartmann selbst zur Kenntnis genommen hat, sozusagen in der Sache unumgänglich werden läßt. Aber der Widerstreit ist auch unaufhebbar: Hartmann kann, da ihn das von ihm so verstandene Gottesdenken in der Tat sowohl in der Ontologie wie in der Ethik in prinzipielle Schwierigkeiten (kategoriale Gesetze, menschliche Freiheit) bringen müßte, die auf die Gottesfrage verweisenden Phänomene bzw. Phänomenaspekte in seine Philosophie nicht als Problemgehalte einbringen und – auch und gerade unabhängig von der Frage nach dem Maß oder gar nach der prinzipiellen Lösbarkeit – diese Probleme nicht angemessen diskutieren. Er muß sie abweisen. So bildet also nicht einfach die Wende zur neuen Ontologie mit ihrem Anspruch einer kritischen Metaphysik den Ausgangspunkt und die Begründung der Abweisung des Gottesproblems in Hartmanns Philosophie, sondern jener Hiatus zwischen dem rationalen Erkennen des Menschen in Orientierung am Phänomen und der behaupteten gänzlichen Irrationalität des Gottesproblems, das eben *keine* Bezüge zum Rationalen besitzt und *insofern* auch nicht als eines unter den metaphysischen Problemen mit irrationalem *Rest* gelten kann. Für Hartmanns Philosophie kann so die Gottesfrage als Problem nicht aufkommen, da sich diese entweder rationaler Erörterung entzieht, oder aber im „Gottes-‚Denken'" sich nur als anthropomor-

phistische Interpretation erweist. Da aber im Blick gerade auf die konkreten Phänomene die Position dieser Trennung von Rationalität und Gottesproblem unausgewiesen bleibt, deutet sich hier eine eher vor-philosophische, eben *philosophisch* nicht ausgewiesene Vor-Entschiedenheit bzw. Standpunktlichkeit an, die allzu selbstverständlich jene Irrationalität von Religion und der mit ihr verbundenen Probleme unterstellt (wie Hartmann dies im Schlußteil der Ethik tut), und die im vorliegenden Falle die Gottesfrage schon als Frage oder Problem über die Grenze der Philosophie hinausverlegt. Hartmanns Parallelisierung von Vorsehungsglaube und teleologischem Denken wie auch von metaphysischem Gottesbegriff und religiöser Gottesvorstellung stützt diese Vermutung.

Abschließend und zusammenfassend ist festzuhalten: Wenn es im vorliegenden Zusammenhang vornehmlich um eine zuletzt kritische Auseinandersetzung mit dem Problem der Abweisung der Gottesfrage ging, so darf trotz der geltend gemachten Einwände nicht übersehen werden, daß es Hartmann in alledem auch, und im Blick auf die Geschichte der Philosophie zunächst auch zu Recht, um die Betonung der prinzipiellen Rationalität der Philosophie geht. Insofern ist es gerade unter geschichtlicher Perspektive Hartmanns Verdienst, sehr nachdrücklich auf das Problem einer Vereinnahmung der Philosophie (und insbesondere der philosophischen Ethik) durch religiöse Interpretamente aufmerksam gemacht zu haben, deutlich etwa in der Hartmannschen Gegensetzung von Diesseitsorientierung der Ethik und Jenseitstendenz der Religion[90]. Beide Aspekte sind gegenüber jedem Versuch zu betonen, unkritisch die Differenz von Philosophie und Religion bzw. Theologie zu verwischen und damit vor allem auch im Bereich der Ethik die Unabhängigkeit und den Eigenwert philosophisch-rationaler Problemverfolgung zu gefährden.

Gegen die berechtigte Heraushebung dieser Aspekte wandte sich die vorgelegte Kritik nicht. Auch ging es ihr nicht darum, Hartmann gegenüber etwa die philosophische Erweisbarkeit der Existenz Gottes zu behaupten oder für eine in Hartmanns Verständnis unkritische Spekulation zu plädieren. Da (auch Hartmann zufolge) die Phänomene als solche keineswegs einfachhin das ‚Sein' des im Phänomen Gegebenen ‚beweisen'[91], galten die vorstehenden Überlegungen nur der Analyse der Begründung und der Problematik der Abweisung der Gottesfrage als einer aus dem Phänomen- und Problembestand auch der Hartmannschen Philosophie sich selbst aufdrängenden Frage. Bezüglich des letzteren ist zu sagen: Die Wende Hartmanns hin zur neuen Ontologie und von ihr her zu den perennierenden Grundfra-

[90] Cf. E 811f.
[91] Cf. hierzu E 713, 714, 700f, 718, 749, 765f.

gen der Philosophie blieb trotz der philosophiegeschichtlichen Bedeutung gerade systematisch und problemgeschichtlich beschränkt. In dieser Beschränkung liegt eine im aufgezeigten Sinne bedeutsame Grenze der Philosophie Nicolai Hartmanns. Eine unvoreingenommene Zuwendung zu den Phänomenen hätte Hartmann darauf aufmerksam machen können, wie sehr die Gottesfrage zwar in ihrer Eigenart auf eine prinzipielle Grenze des Denkens hinweist, die sich aber zugleich als Problem nicht gänzlich vernünftigen Zugang verschließt. Vielleicht liegt aber auch in jener kritisierten Inkonsistenz des Hartmannschen Denkens ein Grund, weswegen Hartmanns Philosophie – bei aller breiten Beachtung, die ihr zuteil geworden ist[92] – jedenfalls dann nur begrenzt hilfreich ist, wenn es ihm um die (auch ihm zufolge) unabweisbaren, aber an einem entscheidenden Punkt standpunktlich abgewiesenen ‚Grenzfragen' der Philosophie[93] zu tun ist. Wenn die Erörterung der Gottesfrage in Hartmanns Philosophie auf die Grundlagen dieser Philosophie verwiesen bleibt und auch die Kritik dieser Grundlagen zur Folge hat, so bestätigt sich auch darin der von ihm selbst so bezeichnete Sinn von Kritik: „Der Sinn der Kritik ... ist es immer gewesen, Vorurteile als solche zu erkennen und unter Wahrung des hinter ihnen verborgenen positiven Gedankengutes auszuschalten."[94]

---

[92] Cf. die Bibliographien zu Hartmanns Philosophie, abgeschlossen im Jahr 1952, von *Th. Ballauf* (Bibliographie der Veröffentlichungen Nicolai Hartmanns und zur Philosophie Nicolai Hartmanns, in: Heinz Heimsoeth / Robert Heiß [Hrsgg.], Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk, Göttingen 1952, 286–321), bzw., abgeschlossen im Jahre 1963, von *Ingeborg Wirth* (Bibliographie der seit 1952 über Hartmann erschienen Arbeiten, in: *Dies.*, Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie = QSP VIII [1965] 141–148), ergänzt und bis zum Jahr 1982 fortgeführt von *Petra* und *A. Joh. Buch* (Bibliographie der seit 1964 über Nicolai Hartmann erschienenen Arbeiten, in: Alois Joh. Buch [Hrsg.], Nicolai Hartmann 1882–1982 [mit einer Einleitung von Josef Stallmach], Bonn 1982, 326–344).

[93] Cf. hierzu Sd 454.

[94] AdrW 67.

ThPh 58 (1983) 181–193

Referenztheorie und Geschichtlichkeit*

Zum Objektivitätsstreit

Von Fernando Inciarte

I. Das Problem der transkulturellen Übersetzbarkeit

In einem seiner Bücher zum Kulturvergleich[1] schreibt Octavio Paz: „Für den Augenblick können wir nur wiederholen, daß Seele und Leib, Antlitz und Geschlecht, Tod und Leben verschiedene Wirklichkeiten sind, die verschiedene Namen in den einzelnen Kulturen haben und folglich auch verschiedene Bedeutungen. Nicht nur das: Es ist unmöglich, die zentralen Ausdrücke einer jeden Kultur von einer zur anderen angemessen zu übersetzen: weder heißt *mukti* wirklich Befreiung noch *nirvana* Auslöschung. Dasselbe gilt für das *tê* der Chinesen, die *Demokratie* der Griechen, die *virtus* der Römer und das *yugén* der Japaner. Wenn uns scheint, daß wir über dieselben Dinge mit einem Araber oder mit einem Eskimo sprechen, sprechen wir vielleicht von verschiedenen Dingen; und es könnte sein, daß das Gegenteil auch zuträfe. Die Paradoxie dieser Situation besteht in folgendem: Wir können nicht die verschiedenen Bedeutungen aller dieser Ausdrücke auf ein einziges und eindeutiges Muster zurückführen, aber wir wissen, daß sie bis zu einem gewissen Grad analog sind. Wir wissen auch, daß sie die gemeinsame Sorge aller Menschen und aller Gesellschaften ausmachen. Sobald man diese Schwierigkeit aufmerksam prüft, stellt man fest, daß wir es dabei nicht so sehr mit einer Verschiedenheit von Realitäten wie mit einer Vielfalt von Bedeutungen zu tun haben."

In diesem Text stellt Paz präzis das Problem, das uns beschäftigen wird: Kann man sagen, daß zwei verschiedene Kulturen von derselben Sache sprechen, zumindest wenn es sich um eine zentrale Frage handelt wenigstens für eine von ihnen? Es genügt, diese Frage aus der synchronischen in die diachronische Dimension zu transponieren, um vor der Frage nach der historischen Wahrheit und Objektivität zu stehen. Sprechen wir von denselben Dingen wie die Antiken? Können wir folglich ihre Behauptungen kritisieren, sie aus der Perspektive von Wahrheit ünd Irrtum beurteilen?

Die letzten Worte Paz' („Sobald ... Bedeutungen zu tun haben")

---

* Der Beitrag wurde unter dem Titel „Übersetzbarkeit" vorgetragen am 11. Juni 1982 an der Technischen Universität Braunschweig.

[1] „Conjunciones y Disyunciones", Mexiko 1972, 41 u. ff.

scheinen sogar eine erste Antwort auf diese Frage zu geben, und zwar eine positive Antwort. Wenn dasjenige, womit wir es bei der Schwierigkeit der transkulturellen Kommunikation zu tun haben, nicht so sehr „eine Verschiedenheit von Realitäten" wie vielmehr „eine Vielfalt von Bedeutungen" ist, dann ist es lediglich so, daß über dieselbe Sache, ob *nirvana, virtus, Demokratie* oder was auch immer, die verschiedenen Kulturen verschiedene Auffassungen haben. Das historische Bewußtsein von Paz ist dennoch viel zu entwickelt, um sich ohne weiteres mit dieser ersten Antwort zufrieden zu geben. Er fügt eine bezeichnende Bemerkung hinzu: „Man wird mir mit Recht sagen, daß, wenn wir nicht genau wissen, was die Worte bedeuten, wir um so weniger wissen können, worauf sie sich beziehen". Mit diesen Worten weist Paz hin auf das Problem dessen, was man heutzutage Referenztheorie nennt: Hängt die Referenz der Wörter, dasjenige, worauf sich diese beziehen, von ihrer Bedeutung ab oder ist sie unabhängig davon?

Diesbezüglich liegen gegenwärtig zwei Theorien im Streit miteinander. Nach der sogenannten kausalen oder auch sozialen Theorie der Referenz ist diese völlig unabhängig von der Bedeutung der entsprechenden Wörter. Nach der klassischen Theorie hingegen, die in der Gegenwartsphilosophie auf Frege zurückgeht, ist es umgekehrt so, daß die Referenz von der Bedeutung (oder, mit Frege gesprochen, von dem Sinn) der Wörter gänzlich abhängig ist. Denn, wie uns Paz zu Bedenken gab, als er sich selbst einen Einwand machte: wenn wir nicht wissen, was die Wörter bedeuten, „um so weniger werden wir wissen, worauf sie sich beziehen." Die der klassischen entgegengesetzte Referenztheorie antwortet darauf, daß es für die Referenz grundlegende Ausdrücke gibt, wie zumal die Eigennamen, die nur scheinbar eine Bedeutung (oder einen Sinn) haben. „Sokrates" bedeutet in diesem Sinne (Bedeutung also als Sinn) weder Ehemann der Xanthippe noch sonst irgendetwas, was wir mit diesem Namen assoziativ verbinden. Mit ihm beziehen wir uns auf eine bestimmte Person in einer Weise, die nicht wesentlich von der Weise abweicht, in der wir uns, hätten wir sie vor uns, auf dieselbe Person mit einem Demonstrativpronomen beziehen würden. Und dasselbe gilt grundsätzlich für Namen von natürlichen Arten wie „Mensch", „Hase", „Rose" usw. Das heißt natürlich nicht, daß diese Namen keine Bedeutung (keinen Sinn) hätten, das heißt nur, daß die jeweilige Bedeutung nicht einem jeden der Sprecher, die diese Namen benützen, bekannt zu sein braucht. Das Attribut „sozial", womit man diese sogenannte kausale Theorie der Referenz zustäzlich qualifiziert, weist gerade auf diesen Umstand hin, darauf nämlich, daß in einer Sprachgemeinschaft, in einer bestimmten Kultur (wobei beides nicht in jedem Fall zusammenzufallen braucht), es eine linguistische Arbeitsteilung gibt zwischen

Sachverständigen und Laien, Experten und Nichtexperten, dergestalt, daß, wenn überhaupt, nur die ersten genau wissen, was diese Ausdrücke bedeuten. Nichtsdestoweniger können auch die Nichtexperten, auch wenn sie nicht einmal im entferntesten die genaue Bedeutung zum Beispiel des Wortes „Asbest" kennen, sich trotzdem genauso gut auf den hier in Frage kommenden Stoff beziehen, vorausgesetzt nur, daß sie derselben Sprachgemeinschaft angehören wie gewisse sagen wir mal Textilingenieure[2].

Aber der Text von Paz verbleibt nicht in der interkulturellen Dimension. Das Problem stellt sich auch innerhalb ein und derselben Kultur. Daher fährt Paz, nachdem er implizit die Verfechter der sozialen Theorie der Referenz, für die diese nicht bestimmt ist durch die Bedeutung der Wörter oder zumindest nicht durch die Kenntnis, die man von dieser Bedeutung hat, kritisiert hat, folgendermaßen fort: „Es stimmt, daß diese Kritik auch unsere eigenen Ausdrücke betrifft und nicht nur die fremden. Auch für uns sind Wörter wie „Leben", „Seele" oder „Leib" wechselnde Namen mit wechselnden Bedeutungen, die wechselnde Wirklichkeiten bezeichnen."

Wird das Problem nicht nur aus der interkulturellen, sondern auch aus der intrakulturellen Perspektive gestellt, so verschärft es sich nur. Denn wenn nach der klassischen Referenztheorie, der sich Paz selbst anschließt, zumindest in bezug auf fundamentale Fragen wie die des Lebens, der Seele, der Tugend usw. wir nicht nur in unseren Auffassungen über die Dinge nicht übereinstimmen, sondern – dies ist die eigentliche Konsequenz aus der Abhängigkeit der Referenz gegenüber der Bedeutung – selbst mit den Angehörigen unserer eigenen Kultur nicht einmal über dieselben Dinge sprechen, dann schrumpfen die Chancen einer Verständigung – geschweige denn eines Einverständnisses – mit anderen Personen auf ein Minimum. Das Beste unter diesen Umständen wäre dann zu schweigen. Zu dieser Folgerung gelangt auch Paz: „Wenn wir den Hinweis der modernen Sprachphilosophie akzeptieren, müssen wir ihm bis zum Schluß folgen: wozu er uns rät, ist, daß wir schweigen, aber daß wir endgültig schweigen. Vielleicht ist dies das Rationalste, aber nicht das Weiseste. So fahre ich fort, ohne die Logiker deshalb zu verachten, dennoch fort ..." Meines Wissens empfiehlt die „logische", d. h. hier wohl die analytische Philosophie der Gegenwart das Schweigen nicht. Ich vermute daher, daß an dieser Stelle Paz einer Kontamination zum Opfer gefallen ist. Denn die Philosophie, die doch zum Schweigen riet und darin am Ende mit dem Beispiel voranschritt, ist die Philosophie Heideggers gewesen, die nichts weniger als eine logische Philosophie ist.

[2] Vgl. dazu v. a. *H. Putnam*, „The meaning of ‚Meaning'", in: Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge 1975, 215–271. (Deutsch: Die Bedeutung von „Bedeutung", Frankfurt 1979).

Ich sagte soeben, Paz wäre möglicherweise einer Kontamination, ich sagte nicht: einer Konfusion, zum Opfer gefallen. Denn auch wenn die Kunst des Schweigens, die Sigetik, bei Heidegger am Ende die Logik vollkommen ersetzte und insofern man kaum zwei gegensätzlichere Positionen annehmen kann als die seine einerseits und die Freges andererseits, gibt es trotz dieser Unvereinbarkeit ein stillschweigendes Einvernehmen zwischen beiden, was Paz auch in diesem Punkt am Ende Recht gibt. „Recht" in einem rein historisch-interpretatorischen Sinne, nicht in dem Sinne, daß Paz Recht zu geben wäre, wennn er sich – wie wir gesehen haben – der klassischen Referenztheorie im Stil etwa eines Frege anschließt und sich damit gegen die kausale oder soziale Referenztheorie eines Putnam oder eines Kripke entscheidet.

II. Bestimmt die Bedeutung die Referenz oder diese jene?[3]

Das stillschweigende Einvernehmen zwischen Frege und Heidegger ergibt sich, trotz aller Unterschiede zwischen Logik und Sigetik, daraus, daß beide sich auf den Boden dessen stellen, was man mit Frege Sinn im Unterschied zur Bedeutung oder in dem üblichen Sinn Bedeutung im Unterschied zur Referenz nennt. Selbstverständlich kann man fragen, wie weit nicht umgekehrt die zweite Komponente bei Frege wichtiger als die erste ist, da, wie er selbst sagt, unser Bestreben (versteht sich: als Wissenschaftler) es ist, vom Sinn zur Bedeutung (was hier nicht nur Referenz, sondern auch Wahrheit heißt) zu gelangen[4]. Aber die Grundthese der klassischen Referenztheorie ist die, daß der Weg zu dieser (zur Referenz) immer über den Sinn führt; daß dieser letzte (der Sinn) es ist, der die Referenz bestimmt, und niemals umgekehrt; daß es sich dabei sozusagen um eine Einbahnstraße handelt; daß die Referenz niemals den Sinn bestimmt; daß – da Referenz auch das Stehen der Wörter für Dinge ist, eine der Arten von *suppositio* also – die Bedeutung der referentiellen Ausdrücke schließlich niemals abhängig ist von den Dingen selbst. Es geht dabei, mit einem Wort, um die Alternative Idealismus/Realismus bzw. Realismus/Nicht-Realismus[5].

Eine der Konsequenzen, die sich aus der idealistisch gefärbten Priorität des Sinnes gegenüber der Referenz in der klassischen Refe-

[3] Als Gegenbegriff zu „Referenz" (ebenso wie für sich genommen) bedeutet „Bedeutung" dasselbe wie „Sinn", als Gegenbegriff zu „Sinn" wieder dasselbe wie „Referenz".

[4] „Das Streben nach Wahrheit also ist es, was überall vom Sinn zur Bedeutung vorzudringen treibt" („Über Sinn und Bedeutung", wiederabgedruckt in: *G. Frege*, Funktion, Begriff. Fünf logische Studien, hrsg. u. eingel. von *G. Patzig*, Göttingen 1969, 48 (Originalpaginierung 33).

[5] Vgl. z. B. den Abschnitt „Let's be realistic" in *Putnam* Anm. 2, 235–238.

renztheorie ergibt, ist die Unmöglichkeit, nicht nur in zwei verschiedenen Kulturen oder in zwei verschiedenen Epochen derselben Kultur, sondern bereits bei zwei beliebigen Menschen, gleich welcher Sprachgemeinschaft sie angehören, dieselbe Sprache zu sprechen. Das geht gerade aus einem der letzten von Frege veröffentlichten Aufsätze hervor. Im „Der Gedanke" betitelten Aufsatz vertritt Frege tatsächlich die These, daß die Kommunikation zwischen zwei Menschen schließlich auf dem Wege einer Approximation zwischen zwei verschiedenen Sprachen erfolgt, daß die Priorität mit anderen Worten immer dem Idiolekt gegenüber einer gemeinsamen Sprache gebührt. Zu dieser These gelangte Frege, indem er das Prinzip des Primats des Sinnes sogar auf die sogenannten indexikalischen Ausdrücke anwendete wie z. B. und vor allem auf das Pronomen der ersten Person Singularis „ich", was im übrigen der Eliminierung gerade ihres indexikalischen Charakters gleichkommt. Ihr indexikalischer Charakter besteht darin, daß bei diesen Ausdrücken (Demonstrativa, Pronomina, usw.) ohne Veränderung des Sinnes die Referenz wechselt. Jeder Mensch, der „ich" sagt, ist verschieden von jedem anderen, auch wenn dabei anscheinend alle dasselbe sagen. Aber das ist gerade, was die Priorität des Sinnes nicht zuläßt. Daß der Sinn die Referenz bestimmt, bedeutet ja gerade: Zu einem einzigen Sinn gehört ein einziger Referent. Doch hier haben wir es anscheinend zu tun mit einem einzigen Sinn und mehreren Referenten, mehreren Personen oder mehreren Ichs. Um sich aus dieser Lage zu retten, haut Frege sozusagen den Knoten durch und bestreitet, daß „ich" einen einzigen Sinn habe. Jeder wird sich selbst auf eine ursprüngliche Weise gegeben. Da nun aber die Art und Weise, wie uns etwas gegeben ist, gerade den Sinn ausmacht, wird so das Prinzip „bei einem einzigen Sinn ein einziger Referent" selbst für die indexikalischen Ausdrücke wieder hergestellt[6]. Dafür werden sie aber nicht mehr als rein indexikalisch betrachtet. Die Folge davon ist, daß kein Mensch absolut dieselbe Sprache wie die anderen sprechen kann: Wenn „ich", von mir gesagt, etwas anderes bedeutet als „ich" von irgendeinem anderen gesagt, dann sprechen weder Sie noch ich, noch Sie untereinander, was dieses Wort betrifft, absolut dieselbe Sprache. Dann kann sich die Kommunikation, wie gesagt, wenn überhaupt nur auf dem Wege über eine Annäherung einzelner Idiolekte einstellen. Es sei denn, man ziehe es

[6] „Der Gedanke: Eine logische Untersuchung", wiederabgedruckt in: *G. Frege,* Logische Untersuchungen, hrsg. u. eingel. von *G. Patzig,* Göttingen 1966, 39 (Originalpaginierung 65f.). Vgl. dazu v. a. das Kap. 6 „Indexicality and oratio obliqua (bes. 118–128) in *M. Dummett,* The Interpretation of Frege's Philosophy, London 1981. Wichtig auch die Hinweise *P. Geachs* im Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen logischen Untersuchungen *Freges:* Logical Investigations, edited with a Preface by *P. T. Geach,* Oxford 1977, s. VIII.

vor, angesichts der Neigung zum Mißverständnis, die sich aus dieser Lage zwangsläufig ergibt, tatsächlich lieber zu schweigen.

Damit bestätigt sich die vorhin behauptete grundlegende Gemeinsamkeit zwischen der Logik eines Frege und der Sigetik eines Heidegger. Denn was wir soeben bezüglich jener gesehen haben, gilt auch für diese. Die Differenz ist sozusagen eine Differenz des Maßstabs. Heidegger stellt im Großen, nämlich in der Dimension der Geschichte, dasjenige heraus, was auch Frege nur im Kleinen oder im einzelnen, d.h. auf der propositionellen Ebene, herausstellt. In beiden Fällen wird am Prinzip der Priorität der Bedeutung gegenüber der Referenz festgehalten. Beim Heidegger von *Sein und Zeit* tritt dieses Primat vornehmlich in Gestalt des Unterschiedes zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen auf, die er bald danach – wie seine posthum erschienenen Marburger Vorlesungen aus demselben Jahre 1927 zeigen – „ontologische Differenz" nennen wird. Beim späten Heidegger, nach der Kehre also, wird die Terminologie zwar komplexer. Wesentlich dabei ist jedenfalls die Gewinnung der Dimension der Geschichtlichkeit. Es ist aber gerade in dieser Dimension, wo das Primat der Bedeutung gegenüber der Referenz seine ganze Virulenz für das Problem von Objektivität erhält.

III. Die geschichtliche Diskontinuität der Referenz

Dieses Primat führt zunächst zu einer radikalen Transformation des Wahrheitsbegriffes[7] und im Gefolge dessen zu dem, was man, negativ und anachronistisch gesprochen, den Verlust der Objektivität nennen könnte. In der historischen Dimension der Perspektive, die durch das Primat der Bedeutung gegenüber der Referenz eröffnet wird, erscheint bereits beim Husserl der *Krisis* und noch expliziter bei Heidegger selbst die Objektivität als ein spätes Produkt der abendländischen Wissenschaft. Objektivität meint so einen Begriff, der einer bestimmten Kultur bzw. Kulturepoche angehört und so keineswegs als Vergleichs- oder gar Beurteilungsnorm gegenüber anderen Kulturen oder Kulturepochen dienen kann. Das impliziert seinerseits, daß Wahrheit nicht mehr einen transkulturell anwendbaren, vielmehr einen Begriff darstellt, der, wenn überhaupt, einer jeden Kultur der Kulturepoche eigentümlich ist. Ich sage „wenn überhaupt", weil in seinem für uns traditionellen Sinne von Adäquation der Wahrheitsbegriff demnach nur Geltung hat innerhalb einer dieser Kulturen oder Epochen, nämlich für die metaphysisch-technische Kultur der Modernität[8].

[7] Vgl. darüber v. a. *E. Tugendhat*, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967.

[8] Der *möglicherweise* merkwürdigste Fall in dieser Hinsicht dürfte bei Bultmann be-

Die These der Diskontinuität der geschichtlichen Referenz entspricht in der synchronischen Dimension der These des Primats des Idiolekts über die gemeinsame Sprache. Sie stellt sich jenseits oder diesseits der Disjunktion „Widerspruch oder Nichtwiderspruch", ohne schon deshalb in eine Art Dialektik zu geraten. Wie schon Aristoteles im 4. Kapitel des IV. Buches der *Metaphysik*[9] sagte, hängt die Widerlegung der Gegner des Widerspruchssatzes davon ab, daß man mit den Worten, die man gebraucht, eine bestimmte Bedeutung verbindet, schließlich also von dem Begriff der Identität, der bei Heidegger dementsprechend völlig verwandelt erscheint. Wollten wir nun sagen, daß Frege, ebenso wie Heidegger, den Satz vom Widerspruch oder den traditionellen Begriff der Identität hinter sich gelassen habe, so würde der möglicherweise sinnvolle Vergleich zwischen beiden geradezu ins Unsinnige abgleiten. Dies ändert – auch unabhängig von der Möglichkeit solcher Vergleiche, ihrem Sinnvollsein oder Nichtsinnvollsein, was uns hier geade beschäftigt – jedoch nichts an der Tatsache, daß im Verfolgen seiner These des Primats des Sinnes vor der Bedeutung Frege am Ende seiner Laufbahn völlig konsequent zu dem Schluß gelangte, daß wir alle verschiedene Sprachen sprechen. „Verschiedene Sprachen sprechen", ob es sich dabei um individuelle Personen, zeitgenössische Kulturen oder aber geschichtliche Epochen innerhalb ein und derselben Kultur handelt, bedeutet aber nach der These, wonach die Bedeutung die Referenz bestimmt, daß diese Personen, Kulturen oder Epochen nicht nur unterschiedliche Auffassungen über dieselben Dinge haben, sondern auch, daß sie in verschiedenen Welten leben bzw. daß sie von verschiedenen Dingen

---

gegnen. Um die Evangelien zu beurteilen (ich beziehe mich hier ausschließlich auf die Entmythologisierungsthese), nimmt Bultmann als Sohn seiner Zeit den Begriff der Wahrheit im gängigen Sinne von wissenschaftlicher Objektivität zum Maßstab. Aber auf diese Weise gelangt er zur Negation der Geltung dieses Begriffs bei den evangelischen Erzählungen beispielsweise über die Auferstehung. Liegt hier ein Widerspruch vor? Ja und Nein. Nein, sofern Bultmann nur die Geltung dieses Begriffs von objektiver Wahrheit als Maßstab für die Evangelien selbst abstreitet, nicht aber für die Beurteilung eben dieser Evangelien seitens der modernen Wissenschaft. Ja, weil der Begriff der objektiven Wahrheit, wenn anders er einzig und allein im Kontext der metaphysisch-wissenschaftlich-technischen Kultur des Abendlandes Geltung hat, unmöglich den Maßstab zur Beurteilung von Texten, die einer anderen historischen Epoche angehören, abgeben kann, sei es, um ihnen die Absicht zuzuschreiben, sich an objektive Tatsachen zu halten (was es damals nicht gab) – dagegen wendet sich gerade die Entmythologisierungsthese – sei es, um ihnen diese Absicht abzusprechen, was die Entmythologisierung selbst tut. Nur das, was man sinnvoll behaupten kann, kann man auch sinnvoll bestreiten. Doch in bezug auf eine der modernen Wissenschaft vorausgegangenen Epoche kann man nach der These der Diskontinuität der geschichtlichen Referenz weder behaupten noch bestreiten, daß man in ihr vorgehabt hätte, über objektive Fakten zu berichten. Um nur die Fragestellung als solche für die NT-Texte ablehnen zu können, müßte Bultmann dem wissenschaftlichen Weltbild keinerlei Überlegenheit gegenüber dem mythischen konzedieren und damit schließlich keine Vergleichbarkeit zwischen beiden annehmen. Ich bin mir nicht sicher, ob er es tut.

[9] 1006a 18–25.

sprechen, genauer: daß sie nicht von denselben Dingen sprechen oder in derselben Welt leben können. Diese Unmöglichkeit ergibt sich dann zwangsläufig, wenn divergierende Auffassungen zumindest zum Teil die Sache selbst ausmachen, worüber sie Auffassungen sind; anders ausgedrückt: wenn der Sinn der Wörter, insbesondere der Sinn, den wir den Wörtern geben, integrierender Bestandteil der Dinge ist, auf die sich die Wörter selbst beziehen. Wenn zwei Personen, Epochen oder Kulturen ein oder mehrere Ausdrücke auf verschiedene Weise verwenden oder verstehen, d. h. wenn für sie die Art und Weise, wie ihnen die Dinge, worauf sich die Ausdrücke beziehen, gegeben ist, ihr Sinn also, verschieden ist, und wenn außerdem dieser verschiedene oder wechselnde Sinn mit in die Konstitution dessen eingeht, worauf sie sich beziehen oder wovon sie sprechen, dann ist dasjenige, worauf sich die Ausdrücke beziehen oder wovon sie handeln, dann sind mit einem Wort die Sachen nicht in jedem Fall dieselben Sachen oder in irgendeinem Fall die Sachen selbst. Bei dieser ausgeprägt idealistischen Position handelt es sich insofern noch immer um die Abhängigkeit der Referenz von der Bedeutung oder der Bedeutung von dem Sinn. Und das ist, wie man weiß, die Angel, um die sich Freges Philosophie der Sprache dreht. So hat der Vergleich mit Heidegger doch eine gewisse Berechtigung, nur daß „Vergleich" hier auch einen besonderen Sinn hat. Es kann sich dabei nicht um den Vergleich von verschiedenen Prädikaten handeln, die auf einer gemeinsamen Basis oder auf einem gemeinsamen Subjekt aufbauen, sei diese Basis oder dieses gemeinsame Subjekt eine Gattung, ein Substrat oder was immer, sondern um etwas gänzlich anderes, zu dessen Bezeichnung man am ehesten zum Heideggerschen „das Selbe" seine Zuflucht nehmen könnte: weder identisch noch verschieden, sondern, wenn schon, identisch und verschieden zugleich, doch ohne Dialektik. Eher müßte man hier, wie schon Octavio Paz im eingangs zitierten Text, an so etwas wie Analogie denken, besser noch an den Heideggerischen Wesenswandel[10].

Der Möglichkeit eines Wesenswandels bei Heidegger entspricht die Unmöglichkeit eines Theorienvergleichs im traditionellen Sinne

---

[10] Das IV. Kap. der Poetik-Vorlesungen, das Paz 1972 in Harvard hielt und im spanischen Original unter dem Titel „*Los hijos del limo*" veröffentlicht wurde, trägt den Titel „Analogie und Ironie". Darin heißt es: „Die Metapher vom Universum als Buch ist uralt und findet sich im letzten Gesang des Danteschen Paradieses: Der Dichter schaut das Geheimnis der Dreifaltigkeit, das Paradox der Andersheit, die die Einheit ist:

> „In seine Tiefe schloß, vereint durch Lieben,
> wie in ein einzig Buch sich alles ein,
> was durch das Weltall steht zerstreut geschrieben:
>
> Substanz und Akzidens nach Art und Sein
> gleichsam in eins verschmolzen und verwoben,
> und was ich sag', ist nur ein blasser Schein."

von Vergleich: gemeinsame Basis bzw. gemeinsames Fundament (eine Gattung, ein Subjekt oder was immer) und verschiedene Suprastrukturen. Eben diese Unmöglichkeit ergibt sich auch aus jeder Position, für die es, auch abgesehen von der Abhängigkeit der Referenz gegenüber der Bedeutung, auf jeden Fall eine Abhängigkeit der Bedeutung der Wörter von der Theorie gibt, innerhalb deren diese auftreten, oder, was auf dasselbe hinausläuft, gegenüber den in einer bestimm-

Nach diesem Zitat (die Übersetzung ist von *C. Heupel*, aus *P. Paz*, Essays 2, Frankfurt a. M. 1980, 77 f. Vgl. auch *H. Blumenberg*, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt 1981, 35) fährt Paz fort: „Die Pluralität der Welt – die Buchseiten, die von da nach dort treiben – ruht vereint im Heiligen Buch: Substanz und Akzidens vereinigen sich am Ende. Alles ist ein Abglanz dieser Einheit: Die Worte des Dichters, die sie aussprechen, nicht ausgenommen. An einer späteren Stelle bezeichnet Dante die Vereinigung von Substanz und Akzidens als einen ‚Knoten', und dieser Knoten ist die universale Form, die alle Formen einschließt. Der Knoten ist die Hieroglyphe für Gottesliebe. (...) Während für uns das Zentrum der Analogie die Leere ist, ist es für Dante ein Knoten: Die Dreifaltigkeit, die das Eine und Viele, die Substanz und die Akzidens versöhnt. Daher kennt er das Geheimnis der Analogie – oder glaubt es zu kennen –, den Schlüssel, der ihm das Buch des Universums erschließt; dieser Schlüssel ist wiederum ein Buch: die Heilige Schrift. Der moderne Dichter weiß das Gegenteil, oder glaubt es zu wissen: die Welt ist nicht lesbar: sie ist kein Buch. Negation, Kritik, Ironie sind ebenfalls ein Wissen, obgleich dem Dantes entgegengesetzt, ein Wissen, das nicht die Andersheit im Schoße der Einheit, sondern den Bruch der Einheit betrachtet: es ist ein abgründiges, ironisches Wissen." Die Ironie ist für Paz „die Wunde, an der die Analogie verblutet. ... [sie] lehrt uns: wenn das Universum eine Schrift ist, ist jede Übersetzung dieser Schrift anders und das Konzert der Korrespondenzen ist ein babelisches Geschwätz" (76). Dabei bleibt die babylonische Sprachverwirrung nach Paz nicht auf das Verhältnis zwischen mehreren Sprachen beschränkt, sie durchgreift auch jede einzelne Sprache. Denn, wie es in einem anderen Essay heißt („Übersetzung: Wortkunst u. Wörtlichkeit", 80): „Sprachen lernen ist übersetzen lernen". Wir könnten auch sagen: Miteinander sprechen ist in die eigene Sprache übersetzen – falls die Sprache zunächst eine private Angelegenheit sein sollte, Sache jedes einzelnen. „Das Übersetzen innerhalb derselben Sprache ist, in dieser Hinsicht, von dem in eine Fremdsprache nicht wesentlich verschieden (...). Das Erstaunen, die Wut, das Entsetzen oder die komische Ratlosigkeit, die uns beim Anhören einer Fremdsprache überkommen, führen bald zum Zweifel an der eigenen. Die Sprache verliert ihre Universalität und entpuppt sich als eine Vielfalt von Sprachen, die alle miteinander fremd und unverständlich sind. In der Vergangenheit zerstreute die Übersetzung den Zweifel: gab es auch keine universale Sprache, so bildeten die einzelnen Sprachen doch eine universale Gesellschaft, in der sich, nach Überwindung gewisser Schwierigkeiten, alle verstanden. Und man verstand deshalb einander, weil die Menschen in den verschiedenartigen Sprachen doch immer das gleiche sagen. Die Universalität des Geistes war die Antwort auf die babylonische Sprachverwirrung (...). Pascal sah in der Vielfalt der Religionen einen Beweis für den Wahrheitsgehalt des Christentums. Mit dem Ideal universaler Verständlichkeit beantwortete die Übersetzung die Vielfalt der Sprachen. So wurde die Übersetzung nicht nur ein zusätzlicher Beweis, sondern eine Garantie für die Einheit des Geistes. – Die moderne Zeit hat diese Sicherheit zerstört." Der Mensch erkannte sich bald „nicht mehr in seinen Mitmenschen (...). Der Wilde, der in den Salons des 18. Jahrhunderts auftauchte (...), verkörperte eine unaufhebbare Fremdheit. Er war nicht mehr Objekt der Bekehrung, sondern (...) Beweis für die Torheit und Eitelkeit, wenn nicht sogar für das Niederträchtige von Taufe und Bekehrung. Die Richtung hatte sich geändert: auf die religiöse Suche nach universaler Identität folgte eine geistige Neugier, die darauf ausging, nicht weniger universale Unterschiede zu entdecken (...). Dieser Wandel spiegelt sich in der Übersetzung wider: sie wollte nicht mehr zeigen, daß letztlich alle Menschen identisch sind, sondern wurde zum Vehikel ihrer Besonderheiten". Bei dem Wandel, wovon hier Paz spricht, handelt es sich um einen Wesenswandel im Sinne Heideggers.

ten Kultur oder Kulturepoche herrschenden Überzeugungen. Innerhalb der (im weitesten Sinne des Wortes!) analytischen Philosophie wird diese Position heutzutage am extremsten vertreten von Paul Feyerabend. Ich erwähne ihn deshalb, weil er ein sehr klares Beispiel dessen bringt, worauf es hier ankommt: Nach Feyerabends Auffassung sprach Galilei, als er das Wort „Temperatur" im Lateinischen oder im Italienischen gebrauchte, von etwas anderem als wir, wenn wir dasselbe Wort im Deutschen oder in irgendeiner anderen Sprache einschließlich des Lateinischen oder Italienischen gebrauchen. Als Begründung dafür führt er an, daß „Temperatur" für Galilei einen verschiedenen Sinn hatte als für uns, was wiederum, nach wie vor nach Feyerabends Auffassung, daraus hervorgeht, daß Galilei, wenn nicht eine ganze Theorie, so zumindest doch verschiedene Überzeugungen über die Temperatur im Vergleich zu denen hatte, die wir heutzutage darüber haben. Er hielt beispielsweise dafür, daß die von einem Thermometer angezeigte Temperatur unabhängig sei von der Flüssigkeit, die wir verwenden, um sie zu messen. In diesem Beispiel spielen die zwei wesentlichen Elemente der These einer grundsätzlichen Unübersetzbarkeit mit. Erstens wird darin unterstellt, daß die Referenz bestimmt wird durch die Bedeutung: dort, wo es heißt, daß Galilei deshalb nicht von derselben Sache wie wir sprach, weil er das Wort „Temperatur" (im Italienischen oder im Lateinischen) anders als wir (in welcher Sprache auch immer) verstand. Zweitens wird darin die Abhängigkeit der Bedeutungen der Wörter oder der Ausdrücke gegenüber den Theorien behauptet, in denen sie jeweils erscheinen: dort, wo es heißt, daß die Bedeutung des Wortes „Temperatur" bei Galilei sich von unserer unterschied, weil auch seine Ansichten darüber verschieden von unseren waren. Dieser zweite Schritt ist übrigens wesentlich zur Aufrechterhaltung der These der Unmöglichkeit eines traditionell verstandenen Vergleichs, da ja die verschiedenen Kulturen oder Epochen gerade durch die Überzeugungen, die in ihnen herrschen, gekennzeichnet oder gar definiert sind. Wann entsteht ein kultureller Epochenwandel? Auch die Antwort auf diese Frage hängt schließlich davon ab, welchen Begriff man von Identität und damit auch von Wesen hat.

IV. Konsequenzen für den Realismus-Streit

Wie schon gesagt, stellt Feyerabend nur den extremsten Fall einer ganzen Denkrichtung dar. Auch wenn er sich selbst für einen Realisten hält[11], ist die Denkrichtung, der auch er, wie das Beispiel zeigte,

[11] Vgl. aus einem vorerst uneingeschränkt realistischen Standpunkt die Auseinandersetzung H. Putnams mit Feyerabend in „How not to talk about meaning", wiederabgedruckt in Mind usw. (Anm. 2) 117–131.

angehört, wesentlich idealistisch. Unter Idealismus ist hier allgemein die These zu verstehen, wonach die Wirklichkeit, über die wir sprechen, abhängig ist von der Bedeutung der Wörter, die wir gebrauchen, um uns auf sie zu beziehen, wobei diese Bedeutung ihrerseits als abhängig von den Theorien betrachtet wird, in denen diese Wörter vorkommen. Demnach würde ein Autor wie Quine, unbeschadet seines physikalistischen und materialistischen Behaviorismus, idealistisch zu nennen sein. Ein wesentlicher Zug des so verstandenen Idealismus ist der sogenannte Holismus, für den die Sätze einer Sprache keine Bedeutung als isolierte Sätze haben, sondern nur als integrierende Bestandteile der Gesamtsprache. Hierin ist nun bereits dasjenige impliziert, was Quine Undeterminiertheit der Übersetzung nennt, welche, nach seiner Auffassung, ihrerseits zusammengeht mit dem, was er die Unterbestimmtheit der Referenz nennt. Hat nämlich ein Satz (geschweige denn ein Einzelwort) für sich genommen keinen bestimmten Sinn, dann wird er (oder es) – das Prinzip vorausgesetzt, wonach der Sinn die Referenz bestimmt – sich ebensowenig beziehen können auf ein bestimmtes Stück der Wirklichkeit (ob man unter „ein Stück der Wirklichkeit" nun ein Ding oder ein Faktum versteht). Darin besteht gerade die Unterbestimmtheit der Referenz. Auf der anderen Seite: wenn kein isolierter Aussagesatz einer Sprache eine bestimmte Bedeutung hat, so wird dieser Satz nicht exakt in eine andere Sprache übersetzt werden können. Eine exakte Übersetzung wäre unter den beschriebenen Umständen nur möglich zwischen den zwei verschiedenen Sprachen in deren Gesamtheit, aber dann würde es sich bei ihnen nicht mehr um verschiedene Sprachen, sondern um eine einzige, um ein und dieselbe Sprache handeln. Eine solche Unbestimmtheit der Übersetzung setzt gerade die Unmöglichkeit voraus, eine trennscharfe Linie zu ziehen zwischen Wörtern und Auffassungen, Begriffen und Urteilen, Sprachen und Theorien, oder, was auf dasselbe hinausläuft, sie setzt die Überschreitung der prädikativen Struktur des Satzes voraus. In diesem Punkt kommen so verschiedene Autoren wie Quine (der die Technik der Eliminierung der *termini singulares* bis zum Extrem durchgeführt hat), Hegel (dessen spekulativer Satz ebenfalls aus der Destruktion der einfachen prädikativen Struktur lebt) und Heidegger (mit seinen symbolistischen Konkomitanzen) in einer ihnen allen gemeinsamen holistischen Denkweise überein, die sie wiederum in einen scharfen Gegensatz zu anderen Autoren bringt, mögen diese (z. B. Frege und Dummett[12]

[12] Vgl. v. a. dessen Abhandlung „The Social Character of Meaning" in Truth and Other Enigmas, Cambridge Mass. 1978, 375–420. (Eine Auswahl aus dieser Aufsatzsammlung erscheint demnächst in Deutsch).

eher der klassischen oder (wie Kripke[13] und Putnam) eher der kausalen und sozialen Referenztheorie zuzurechnen sein.

Die Unbestimmtheit der Übersetzung impliziert im philosophiegeschichtlichen Maßstab, daß sich durch die Zeit dieselben Probleme oder Fragen nicht hindurchhalten, so als würden nur die Lösungen dieser Probleme oder die Antworten auf diese Fragen jeweils wechseln oder sich jeweils wandeln. Unter diesen Umständen verliert der Anspruch auf historische Objektivität jede Existenzberechtigung. Das Werk Heideggers, bei dem am Ende das Sein dem Ereignis Platz macht, stellt einen aufschlußreichen Kommentar zu diesem Verlust der Existenzberechtigung von so etwas wie historischer Objektivität dar, einen Verlust allerdings, der in diesem Werk selbstverständlich als Gewinn erscheint. Würde sich Heideggers Denken nicht diesseits der Disjunktion von Kontinuität und Diskontinuität wie überhaupt diesseits aller metaphysischen Disjunktionen bewegen, dann würde man auch in bezug auf dieses Denken von einer Diskontinuität der geschichtlichen Referenz sprechen können. Diese stellt die diachronische Variante der Unbestimmtheit der Übersetzung dar, deren synchronische Variante wiederum zwar nicht unbedingt irgendein Relativismus, wohl aber eine letztlich unaufhebbare interkulturelle Relativität ist.

Die Alternative zum Holismus mit seiner Unbestimmtheit der Übersetzung, seiner Unterbestimmtheit der Referenz und seiner daraus folgenden interkulturellen oder interepochalen Relativität ist nun eine realistische Philosophie als Pendant zum vorher charakterisierten Idealismus. Im Bereich einer rein hermeneutischen Philosophie gibt es für einen solchen Realismus, für den nicht der Sinn die Referenz bestimmt, sondern, wie in der kausalen und sozialen Referenztheorie eines Kripke oder eines Putnam, umgekehrt diese jene, keinen Platz. Zwischen beiden Extremen gibt es allerdings viele Möglichkeiten[14]. Eine von ihnen ist gerade diejenige, die von Frege ergriffen wurde, der zwar keinen Holismus vertrat, andererseits aber auch nicht als Realist in unserem Sinne bezeichnet werden kann. Er ist im selben Maße, zumindest außerhalb der Philosophie der Mathematik, kein Realist, in dem er kein Essentialist ist. Für Frege hängt das Wesentliche – wie er selber in „Der Gedanke" sagt[15] – von unseren Inter-

[13] Vgl. v. a. „Naming and Necessity", red. and enlarged publ. from 1972, Oxford 1980; deutsch: „Name und Notwendigkeit", Frankfurt 1981.

[14] Eine ist z. B. die weder realistische noch idealistische von *M. Dummett.* Vgl. dessen Auseinandersetzung mit Quine in der Abhandlung „The Significance of Quine's Indeterminacy Thesis" (a. a. O. 375–420; Anm. 12), in der er allerdings die Unbestimmtheitsthese von den anderen Thesen Quines scharf trennt. Zur Kritik am Holismus insgesamt vgl. die Abhandlung „Frege's Distinction between Sense and Reference" Anm. 6 116–145.

[15] „Was aber wesentlich ist, hängt von dem Zweck ab" (ebd. 37. Originalpag. 64).

essen ab. Jeder Antiessentialismus führt zu oder hängt ab von einer klassischen, d. h. deskriptiven Theorie der Referenz. Denn was die Dinge sind, hängt nach dieser Theorie ab von den Beschreibungen, unter denen wir sie betrachten oder bezeichnen. Das ist gerade, was die soziale und kausale Theorie der Referenz bestreitet. Indem diese eine verborgene Indexikalität aller referentiellen Ausdrücke einer Sprache (Pronomina und Demonstrativa selbstverständlich, aber auch sogar Eigennamen und Namen von natürlichen Arten) annimmt, läßt diese Theorie die Bedeutung der Wörter sich drehen um das, was die Dinge für sich selbst sind, was am Ende bedeutet: von ihren Wesenheiten, und zwar unabhängig von der Art und Weise, wie sie gegeben oder aber ob sie uns überhaupt gegeben werden oder nicht, unabhängig also davon, wie wir sie kennen oder ob wir sie kennen. Das führt zur Zurückhaltung gegenüber den Ergebnissen, zu denen die wissenschaftliche Forschung jeweils gelangen mag. Man kann danach ja immer annehmen, daß die Wirklichkeit verschieden davon ist, wie sie sich uns jeweils zeigt. Eine solche realistische Haltung geht somit Hand in Hand mit einer Einstellung des Mißtrauens zu unseren eigenen Erkenntnissen und schließlich Hand in Hand mit einem, wenn nicht Glaubens-, so doch mindestens Willensakt zu glauben oder glauben zu wollen[16], daß auch solches existiert, was wir nicht kennen. Andererseits wird dabei nicht grundsätzlich ausgeschlossen, daß unsere Erkenntnis, zumal in Gestalt objektiver Gedanken, der Wirklichkeit exakt entspricht – auch ohne unser Wissen darüber.

[16] In einem Aufsatz unter dem Titel „Deciding to Believe" (jetzt auch deutsch in „Probleme des Selbst", Stuttgart 1978) behandelt *B. Williams* die (schließlich auch religiöse und moralische) Frage, ob man sich dafür entscheiden könne (bzw. dürfe), etwas zu glauben. In unserem Zusammenhang ist am Aufsatz v. a. wichtig, daß er überhaupt die Frage aufwirft.

ThPh 58 (1983) 194–216

Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert

Von Johannes Roldanus

Einleitung

Die *Vita Antonii (VA)* hat eine breite und vielschichtige Wirkung ausgeübt. Noch zu Lebzeiten ihres Verfassers wurde sie bekanntlich zweimal ins Lateinische übersetzt. Im Westen hielt besonders die *Versio Evagrii* eine Art Triumphzug. Nach Hieronymus wäre sie mitverantwortlich für die Gründung einer Klostergemeinschaft durch die römische Aristokratin Marcella 385[1]. Und aus Augustins *Confessiones* wissen wir, wie das von Athanasius geschilderte Mönchsideal in derselben Zeit auch schon in Trier bekannt war und zwei Hofbeamte zum Austritt aus dem Staatsdienst veranlaßt hat[2]. Neben solchen Anregungen zu einer asketischen und kontemplativen Lebensführung hat die VA auch ihre Wirkung als literarisches Vorbild gehabt. Vor Ende des 4. Jahrhunderts hatte ihre Darstellung und Form mindestens zwei lateinischen Heiligenviten als Vorbild gedient: der *Hilarionvita* des Hieronymus (391) und der *Vita Martini* des Sulpicius Severus (397)[3]. Im Osten war ihr Einfluß nicht geringer; der Verfasser der griechischen *Pachomiusvita* muß Athanasius' Werk gekannt haben. Dasselbe gilt auch von Kallinikos, der kurz nach 446 in der Nähe von Chalkedon das *Leben des Hypatios* beschrieben hat, das ich unten zu einem Vergleich heranziehen werde[4].

So weit der Einfluß auch verbreitet gewesen sein mag, er war von ungleicher Intensität. Antonius wurde in der Tradition gefeiert als der Begründer des Eremitentums, bisweilen auch der mönchischen Askese überhaupt. Das bedeutet aber noch keine direkte Wirkung der *Vita*. Diese gibt es eher dort, wo man offensichtlich dem allgemeinen Plan des Werkes folgt und dieselben Themen behandelt. Am direktesten ist die Wirkung in solchen Viten, welche deutliche Anklänge enthalten und gewisse Formulierungen übernommen haben, während

[1] Ep. 127, 5.
[2] Conf. VIII 6, 15.
[3] Die *Vita Pauli* bezeugt, daß Hieronymus die VA schon um 375 kannte, da er doch dem Antonius Konkurrenz gemacht, ohne den Aufbau des Werkes nachzuahmen.
[4] Für den Osten verweist H. Dörries, neben der griechischen *Vita Pachomii*, auf eine Nachwirkung in der *Historia Lausiaca*, bei Chrysostomus und Sokrates, dem Kirchenhistoriker; s. „Die Vita Antonii als Geschichtsquelle", in: *H. Dörries*, Wort und Stunde I, Göttingen 1966, 200ff.

ein einziges Mal eine Vita ganz als Gegenstück konzipiert wurde, nämlich die *Martinusvita*, mit der wir uns nachher auch befassen werden.

Benjamin Kurtz hat 1926 die Wirkungsgeschichte der *VA* im Westen bis zur zwischen 720 und 749 in England verfaßten *Vita Guthlaci* verfolgt und dabei unterschieden zwischen oberflächlichen Beziehungen zu dem Werk des Athanasius und einer deutlichen Prägung. Kurtz rechnete dabei vier Züge zur genuinen Antoniustradition und zu dem typischen Erbauungsmodell, wie es dem Athanasius vorgeschwebt hat: 1. die Unterweisung über die Art und die Taktiken der Dämonen und über die psychologischen Einfallstore, die sie beim Asketen verschlossen finden sollten; 2. die Betonung der Gemütsruhe und des inneren Gleichgewichts des Asketen; 3. Hinweise auf maßvolle Askese; 4. den Einschub langer Reden des betreffenden Heiligen[5]. Von diesen Kriterien scheint mir das zweite besonders geeignet, einem typisch athanasischen Grundgedanken über die von Christus bewirkte Neuschöpfung des Menschen auf die Spur zu kommen und somit sein Antoniusbild als eine treffende Illustrierung seiner Theologie zu sehen. An diesem Kriterium läßt sich ablesen, inwieweit über das Formale hinaus ein theologisches Anliegen des großen Alexandriners weitergewirkt hat. Das 3. Kriterium, die maßvolle Askese, lasse ich beiseite, weil es für die Absicht, welche ich hier verfolge, nicht sehr wichtig scheint[6]. Die zwei übrigen hängen insofern zusammen, als die Unterweisung, wie der Asket den Dämonen und deren Tücken entgegentreten soll, sich größtenteils in der sog. langen Rede (c. 16–43) befindet. Die dort vorgeführten Dämonenvorstellungen interessieren uns hier auch weniger als die von Athanasius in diesem Zusammenhang als sehr wichtig angesehene Gabe der Unterscheidung der Geister[7]. Diese ist ihm sowohl ein wirksames Mittel der frommen Selbstverteidigung, als ein Zeichen geistlicher Reife und Bewährung. Eben darin zeigt sie sich dem zweiten Kriterium verwandt; denn die Fähigkeit, die Geisterscheinungen richtig unterscheiden zu können, hält den Asketen einerseits von jeder seelischen Verwirrung frei, und ist andererseits eine Frucht der Überwindung all dessen, was ihn verwirren könnte. So eignet sich also das zweite Merkmal, um so-

[5] *B. P. Kurtz*, From St. Antony to St. Guthlac. A study in biography, in: UCP.CS, vol. 12. no. 2, 103–146, bes. 128, Berkley-London 1926.

[6] Das Streben zur Mäßigung der Askese ist besonders im ägyptischen Mönchtum zu finden. Es geht nicht an, dieses zu charakterisieren mit „utmost austerity (..), unlimited personal liberty, excessive behaviour", wie *L. Th. A. Lorié*, Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii with reference to fourth and fifth century monastic literature, Nijmegen 1955, 70, getan hat.

[7] VA 44, PG 26, 908 A; 88, 965 B. Für die Dämonologie, s. *W. Schneemelcher*, Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des Athanasius, in: Pietas. Fs. f. B. Kötting, hrsg. E. Dassmann u. K. Suso Frank, Münster 1980. JAC.E 8, 381–392.

wohl den Ort dieser Betonung der heiteren und ausgeglichenen Seelenverfassung[8] in Athanasius' soteriologischer Theologie festzustellen, als auch zu verfolgen, wie sich eben an diesem Punkt ein inhaltliches Charakteristikum in zeitlich nahen Viten durchgesetzt hat.

Im 1. Abschnitt versuche ich zu zeigen, wie die von Richard Reitzenstein so genannte „heitere Stille der Seele"[9], trotz handgreiflicher Anklänge an hellenistisch-philosophische Idealbilder, mit Athanasius' Theologie der Inkarnation und Erlösung verknüpft ist und als deren Ausdruck angesehen werden muß. Letztendlich handelt es sich bei Antonius um einen durch Christi Menschwerdung innerlich und äußerlich *gefestigten* Menschen. Im 2. Abschnitt wird dann die Frage erörtert, inwiefern diese „Verankerung" des Ideals der *VA* sich in einigen, von ihr deutlich abhängigen Viten durchgesetzt hat. Für diesen Vergleich kommen die oben schon erwähnten *Vita Martini* und *Vita Hypatii* in Betracht[10].

Wer sich mit der *VA* beschäftigt, hat sich Rechenschaft zu geben, in welchem Ausmaß dieses Werk Athanasius' eigene Gedanken und Vorstellungen darbietet. Auf der Suche nach dem historischen Antonius hat K. Heussi in seinem „Ursprung des Mönchtums" die beiden Reden (c. 16–43 und 72–80) ohne weiteres dem Verfasser zugeschrieben. Auch in der Schilderung des Lebenslaufes des Antonius habe Athanasius seinen Stoff im ganzen selber gestaltet, während die einzelnen Antoniusgeschichten von ihm mönchischen Überlieferungen entnommen sein müssen, spricht Athanasius in c. 65 doch selber von Gewährsmännern aus mönchischen Kreisen. In dieser Abstufung sei also der Anteil des Athanasius jedes Mal geringer, aber bei der ersten und der zweiten Gruppe doch ganz überwiegend.[11] Die langen Reden von Athanasius sind – antikem Brauch entsprechend – Antonius in den Mund gelegt. Das ist fast allgemeine Anschauung. Wenn Christine Mohrmann[11a] diese Reden demgegenüber als Gedankengut des

---

[8] *Kurtz* spricht von „the insistence upon intellectual serenity" (128) und von „the fine, high note of tranquillity" (130).

[9] *R. Reitzenstein,* Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius, in: SHAW. PH 1914, Anh. 8, 32. Kurtz übernahm diesen Ausdruck mehrmals unübersetzt (107 *et passim*).

[10] Die zeitlich früheren *Vita Hilarionis* und *Vita Pachomii* scheiden aus: die erstere ist *Kurtz* nach, „a poor copy" der VA, die zweite dient einem ganz verschiedenen Zweck (130, 134).

[11] *K. Heussi,* Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, 87f. Vgl. dazu meine Ausführungen in *J. Roldanus,* Le Christ et l'Homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie, Leiden ²1977, 186–294.

[11a] S. die Einleitung von *Chr. Mohrmann* in: G. J. M. Bartelink, Vita di Antonio, Mondadori 1974, LXXX. Andererseits kommt mir *Dörries'* Urteil zu pauschal vor, wenn er schreibt: „... die Reden, die dem Antonius von seinem Biographen in den Mund gelegt wurden, gehören ihm nicht an; für uns ist er stumm." – *ders.,* Die Theologie des Makarios/Symeon, Göttingen 1978, 456. Mit *G. Bardy,* Art. „Antoine" in: DSp

Antonius ansieht und sich hierfür auf die Kraft und Treue mündlicher Überlieferung beruft, so wird man ihr kaum zustimmen können. Hinsichtlich kurzer Sprüche und Sentenzen mag Verlaß sein auf mündliche Überlieferung, mit langen ausgearbeiteten Reden wie im vorliegenden Fall ist sie überfordert. Was hier immer auch vom „wirklichen Antonius" herrührt, hebt sich in der Wiedergabe des Athanasius von dessen eigenen Gedanken und Vorstellungen ab.

Im folgenden werde ich auch manches der Beschreibung von Antonius' Lebenslauf entnehmen. Wie steht es damit? Man hat öfters auf die vielen Feststellungen und kommentarartigen Bemerkungen aufmerksam gemacht, die den Weg des Eremiten begleiten[12]. Man kann sagen, daß Athanasius hier die Schritte und Leistungen seines Helden interpretiert. Vor kurzem hat Martin Tetz versucht, einen „neuen Einblick in das innere Gefüge" der *VA* zu gewinnen. Er schlägt vor, in dem im Prooemium genannten Gewährsmann den Bischof Serapion von Thmuis zu sehen. Er sei die Quelle für die Geschichten, in denen Antonius und seine Wundertaten im Mittelpunkt stehen. Athanasius, dem die Zeit für eine konsistente Überarbeitung fehlte, habe hier und da Korrektive angebracht, um seiner eigenen Überzeugung, daß Christus der durch Antonius wirkende Herr ist, Ausdruck zu verleihen. Denselben Sinn, nämlich Überarbeitung des Antoniusbildes seiner Quelle, habe auch die ständige Motivierung von Antonius' Taten und Unterweisungen durch Bibelstellen, worauf Hermann Dörries schon hingewiesen hatte[13]. Wir hätten damit ein weiteres

---

I col. 705, will ich nicht ausschließen, daß die Reden, besonders die lange, gewisse Unterrichtsthemen des Antonius wiedergeben. Man kann z. B. fragen, ob Athanasius wohl ganz und gar selber spricht, wenn in *VA* 20 Antonius den Schritt ins tugendhafte Leben als leicht vollziehbar vorstellt: dieses sei nur von unserem Wollen abhängig; weil die Tugend in uns ist, besteht sie auch durch uns, nämlich wenn die Seele, der Natur entsprechend, das Vernünftige will (Οὐκοῦν ἡ ἀρετὴ τοῦ θέλειν ἡμῶν μόνου χρείαν ἔχει· ἐπειδήπερ ἐν ἡμῖν ἐστι, καὶ ἐξ ἡμῶν συνίσταται. Τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ νοερὸν κατὰ φύσιν ἑκούσης, ἡ ἀρετὴ συνίσταται. – 873 AB). Es stimmt nicht sehr mit dem überein, was Athanasius sonst über das Wiedererreichen der ursprünglichen Reinheit sagt. In der kurzen Rede steht auf alle Fälle, daß „das Wort Gottes zur Rettung und zum Heil der Menschen einen menschlichen Leib angenommen hat, damit er, wie er selber am menschlichen Werden teilhat, so die Menschen der göttlichen *und vernünftigen Natur* teilhaftig mache" – (74, 945 C). Hier erscheint die vernünftige Natur also nicht als mit bloßem Wollen erreichbar. Und Antonius spricht der Seele ab, ein getreues Abbild des νοῦς zu sein (ebd., 948 B). Durch ihr Thema: ein Streitgespräch mit Philosophen über Christus und die Erlösung, steht diese Rede in großer Entfernung zur Welt des Antonius, die gekennzeichnet ist durch Askese und Dämonenkampf. Über die Unausgeglichenheiten in der *VA* s. die nächsten Anmerkungen.

[12] So *R. C. Gregg* and *D. E. Groh,* Early Arianism – A View of Salvation, London SCM Press 1981; „... tensions ... between particular actions attributed to Antony and the interpretative remarks which frame them and are recognizable as Athanasian themes" (142); vgl. ebd. 134: „interpretative framework" und 146 „Athanasian retelling". Gregg und Groh meinen, daß der arianische Anspruch, Antonius sei ihren Ansichten zugetan gewesen (VA 69), „one of the primary reasons for the writing of the *Life*" war (139).

[13] *M. Tetz,* Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen, in: ZNW 73 (1982) 1–30. Tetz stellt einen Gegensatz fest zwischen Serapions Ten-

Kriterium an der Hand, um den Anteil des Athanasius an der *VA* genauer bestimmen zu können: man begegnet ihm überall da, wo auf das Heilswerk Christi am Menschen als auf das eigentlich Spezielle des Asketen abgehoben wird.

Methodisch ergibt sich aus diesen Erwägungen, daß ein Vergleich der *VA* mit den dogmatischen Schriften des Athanasius sich auf die Reden, die Lebensgeschichte des Antonius und die kommentarartigen Bemerkungen stützen kann, die die Einzelgeschichten gelegentlich begleiten.

I. Die Vita Antonii als Spiegel der Heilsauffassung ihres Verfassers

1. Antonius – ein erprobter und gefestigter Mensch

Es fällt auf, wie oft in der *Vita* Antonius als ein Mensch gezeichnet wird, dessen inneres Wesen und dessen Empfindungen *stabil* sind. Dieser Seelenzustand erscheint zunächst als ein Ergebnis seiner Askese und seiner Kämpfe mit den Dämonen. Gleich am Anfang seiner asketischen Anstrengungen, als Antonius sich noch in der Nähe des heimatlichen Dorfes aufhält, bestärkt er seine Absicht, weder zu den Besitzungen seiner Eltern zurückzukehren, noch der Verwandten zu gedenken[14]. Standhaftigkeit gehört zu den Äußerungen asketischen Eifers, worin er Ältere nachzuahmen sucht[15]. Als er nach einer 20jährigen „Klausur" wieder vor die Leute tritt, hat er, von dem Logos gelenkt[16], jenen ursprünglichen, „natürlichen" Zustand wiedererlangt, in dem er sich selber völlig gleich ist: keineswegs ist er mehr ein Spielball der Traurigkeit oder der Lust, der Überschwenglichkeit oder der Niedergeschlagenheit, und durch den Anblick einer so großen Menge staunender Menschen wird er überhaupt nicht verwirrt (ἐταράχθη)[17]. Diese Unbeirrbarkeit wird in der langen Rede eine Wirkung und ein Kennzeichen gutartiger visionärer Erfahrungen genannt, denn: „eine Engelerscheinung wirkt ja nicht verwirrend (...) Sie vollzieht sich in Ruhe und Milde, so daß sofort Freude, Jubel und Mut in der Seele erweckt werden. Der Herr ist mit ihnen, und er ist unsere Freude und die Kraft von Gott, dem Vater. Deshalb bleiben die sonst unruhigen und leicht verführbaren Gedanken (λογισμοί) unverwirrt (ἀτάραχοι) und unumstößlich (ἀκύμαντοι) fest."[18] Die Erscheinun-

denz, „sich von der Christologie zu emanzipieren" (19), und dem „christologisch bestimmten athanasianischen Korrektiv, das in der Vita Antonii durchgehend begegnet ..." (20). Für *Dörries*, s. Anm. 4, 164.

[14] VA 3, 844 B. [15] VA 4, 845 A.

[16] VA 14, 865 A: ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος. Die Übersetzung mit „von der Vernunft gelenkt" (so u. a. *B. Lavaud:* „gouverné par la raison") scheint mir unrichtig wegen des Artikels vor Logos, und weil Athanasius sonst dem Menschen ein abbildliches logikos-sein zuspricht.

[17] ebd. [18] VA 35, 896 A.

gen von Dämonen dagegen bewirken psychische Verzagtheit (δειλία ψυχῆς), Verwirrung und Unordnung der Gedanken (τάραχος καὶ ἀταξία λογισμῶν), Niedergeschlagenheit, Widerwillen gegen Asketen, Trübsinn (ἀκηδία), Schmerz, Sehnsucht nach Verwandten, Todesfurcht, Verlangen nach dem Bösen, Geringschätzung der Tugend (ὀλιγωρία πρὸς τὴν ἀρετήν) und sittliche Zerrüttung (τοῦ ἤθους ἀκαταστασία). Freude und seelische Ausgewogenheit zeigen die Heiligkeit dessen, der anwesend ist, d. h. des Herrn Christi: neben unaussprechlicher Freude bewirkt er heitere Stimmung, Mut, ein Wieder-zu-Kräften-kommen, Unverwirrtsein der Gedanken (τῶν λογισμῶν ἀταραξία), Mannhaftigkeit, und Liebe zu Gott[19]. Athanasius läßt den Antonius diesen Rat erteilen: sobald ein Asket eine Erscheinung hat, soll er nicht der Verzagtheit anheimfallen, sondern Mut fassen und zuerst fragen: ‚Wer bist du, und woher kommst du?' Vor einer festen Gesinnung wird eine teuflische Vision sofort weichen, denn die Frage zu stellen ist ein Zeichen des Unverwirrtseins[20].

In seinem Verhalten ist Antonius selber ein leuchtendes Vorbild des Mutes und der Festigkeit. Während der Verfolgung Maximins nach Alexandrien gekommen, zeigt er dort unerschrocken „die Bereitschaft, die uns Christen eigen ist." Er tut Gefangenen und zur Bergarbeit verurteilten Konfessoren Dienste und spricht im Gerichtssaal den zum Martyrium berufenen Mut zu[21]. Es gehen, außer dem Ruf zur Askese, von ihm Ermutigung und Stärkung aus, so daß der Mönch, dessen asketischer Ernst nachläßt, wieder gestärkt wird, der von einem Dämon versuchte Mensch zur Ruhe kommt, und der in seinen Gedanken erschütterte, ein innerliches Gleichgewicht erlangt[22]. Leute, die ihn zuvor nicht kannten, fanden ihn sofort aus einer Menge Mönche heraus; denn er unterschied sich von allen andern durch die besonnene Art seines Auftretens und die Reinheit seiner Seele. Da diese unverwirrt war, waren auch die von außen bei ihm geweckten Empfindungen nicht verwirrt. Die tiefe Freude und Ruhe in seiner Seele zeigten sich in einem heiteren Gesichtsausdruck und in beherrschten Körperbewegungen. „Niemals wurde er in Verwirrung gebracht, da seine Seele ruhig war; niemals wurde er mürrisch, da sein Geist sich immer freute."[23] Antonius hat hier eine Reife erreicht, die

[19] VA 36, 896 BC.

[20] VA 43, 908 A.

[21] VA 46, 909 C. Obwohl Heussi, 94 ff. diese Episode bei den perikopenartigen Einzelerzählungen einreiht, ist – nach ihm – in der Schilderung von Antonius' mutigem Verhalten Athanasius' Hand deutlich erkennbar. In der Tat hat Athanasius öfters den Mut der Bekenner und Märtyrer gepriesen und ihn als direkte Folge der Menschwerdung und Auferstehung Christi erklärt; so z. B. De Inc. 27–29 und 52.

[22] VA 87–88, 965 AB.

[23] VA 67, 940 A: Er unterschied sich von anderen nicht nur durch eine imponierende Gestalt, sondern τῇ τῶν ἠθῶν καταστάσει, καὶ τῇ τῆς ψυχῆς καθαρότητι. Ἀθορύβου γὰρ οὔσης τῆς ψυχῆς, ἀταράχους εἶχε καὶ τὰς ἔξωθεν αἰσθήσεις· ὡς ἀπὸ τῆς

ihn weit über andere Mönche erhebt: er wird gekennzeichnet durch die Ausstrahlung seines festen und unbeirrbaren Geistes.

2. Funktion dieses Motivs

Warum insistiert Athanasius in einer Vielzahl von Formulierungen auf der genannten Eigenschaft seines Helden? Gehört die Stetigkeit zum klassischen Bild des weisen Gottesmannes, und wollte der Bischof von Alexandrien deutlich machen, daß sein Antonius, obwohl ungebildet und allen philosophischen Idealen fernstehend, sogar den allergrößten Vorbildern der hellenistischen Selbstdisziplin nicht nachsteht? In seinem Θεῖος ἀνήρ hat Ludwig Bieler darauf hingewiesen, daß „die Stetigkeit des Charakters ein häufiger Zug im Bilde des göttlichen Menschen ist: dieser läßt sich vom äußeren Schicksal kaum etwas anhaben und zeigt eine auffallende Fähigkeit, Schmach und Unglück mit Gleichmut zu ertragen." Nach Bieler „sind die Parallelen zwischen der Antike und dem Christentum in diesem Punkte besonders zahlreich und augenfällig." In der Antike sei die Unerschütterlichkeit engstens verbunden mit Leidenschaftslosigkeit: „Zu fast völliger seelischer Gefühllosigkeit haben es sowohl Pythagoras wie der Einsiedler Antonius gebracht"[24]. Bieler wollte zeigen, daß die Spätantike und das frühe Christentum „das gleiche Bild des göttlichen Menschen" kennen, stellte aber sodann fest, daß dieses Bild in der Hauptsache eine Form ist, und seine Einzelzüge „doch nur der Baustoff" sind, so daß „es auf den *Geist*, der die Gestalten beseelt, auf ihre letzten Ziele und Absichten" ankomme[25]. Nach der Funktion der Motive solle man immer fragen; nur wenn diese annähernd die gleiche ist, habe man es mit wirklichen Parallelen zu tun[26]. Gehört also der Akzent auf Antonius' Gleichmut und psychische Stabilität zu der festen Form, so muß man weiterfragen nach der speziellen und eigenen Botschaft, die Athanasius mit eben dieser Akzentuierung bringen wollte.

χαρᾶς τῆς ψυχῆς ἱλαρὸν ἔχειν καὶ τὸ πρόσωπον, καὶ ἀπὸ τῶν τοῦ σώματος κινημάτων αἰσθέσθαι καὶ νοεῖν τὴν τῆς ψυχῆς κατάστασιν ..., was mit drei atl. Stellen begründet wird. Darauf folgt wie eine Zusammenfassung: Οὕτως καὶ ὁ Ἀντώνιος ἐπιγινώσκετο· οὐδέποτε γὰρ ἐταράττετο, γαληνιώσης αὐτοῦ τῆς ψυχῆς· οὐδέποτε σκυθρωπὸς ἐγίνετο, χαιρούσης αὐτοῦ τῆς διανοίας (ebd. 940 B).

[24] *L. Biehler*, Θεῖος Ἀνήρ Das Bild des „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum, Darmstadt 1976, 57–59. Daß der letzte Satz nicht als Aussage über den wirklichen Antonius gemeint ist, zeigt Anm. 7, 144.

[25] *Ders.*, 145, 148. Über den von mir hier untersuchten Zug des Gleichmutes sagt *Bieler:* „gerade das ist von jeher das Ziel aller praktischen Philosophie gewesen, das vorzüglichste Streben aller Askese, in der Antike so gut wie im Christentum oder im Buddhismus, in ihrem besonderen Charakter freilich wie im Geist und Motiv sehr verschieden." (57 f.).

[26] *Ders.*, 146.

In dem zur Feier des 1600. Todestages Antonii herausgegebenen Gedenkband *Antonius Magnus Eremita* haben sowohl E. T. Bettencourt als M. J. Marx in dem heiteren Gleichgewicht des Antonius das Motiv der Wiederherstellung des urständlichen Menschseins gesehen[27]. Marx hält den betreffenden Terminus für gleichbedeutend mit „Reinheit der Seele", „Tugendhaftigkeit", „das Gottesreich im Inneren des Menschen" und „sichselbstbleiben": miteinander „fassen sie den die Vita beherrschenden Leitgedanken zusammen."[28] Nun klingt das Wiederherstellungsmotiv sicher an[29]. Und daß die Stetigkeit mit den von Marx angegebenen Synonymen ein beherrschender Leitgedanke sei, dem stimme ich hinsichtlich der Häufigkeit der Formulierungen einer „Festigung" gerne zu. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß wir in der Vorstellung des Wiedererreichens der ursprünglichen Menschlichkeit das volle Anliegen des Athanasius getroffen hätten.

Um diesem Anliegen auf die Spur zu kommen, ist von drei Gegebenheiten auszugehen: Erstens fällt auf, daß jenes Wort, das man für die Beschreibung von Antonius' Unerschütterlichkeit erwartet, ἀπάθεια, in der *VA* völlig fehlt. Für dieses Fehlen machen Reitzenstein und Marx das spezifische Ziel der Askese bei Athanasius verantwortlich: dies sei eben die „Unterwerfung" oder „Beherrschung" des Körpers und seiner Leidenschaften, wodurch die ursprüngliche Harmonie zwischen Seele und Leib wiederhergestellt würde. Völlige Unempfindlichkeit sei Athanasius aber zu schroff und stoisch gewesen[30]. Offenbar hat Athanasius ganz bewußt die Vokabeln ἀπαθής und ἀπάθεια zur Beschreibung der geistlichen Festigkeit seines Helden vermieden. In seinen übrigen Schriften hat er sie nicht gescheut. Dort ist zu lesen, daß die ἀπάθεια in erster Linie eine Eigenschaft Gottes ist und Menschen nur insofern ἀπαθεῖς sind, als sie durch Christus der ἀφθαρσία teilhaftig werden[31]. Die ἀπάθεια scheint also für

---

[27] *E. T. Bettencourt*, L'idéal religieux de Saint Antoine et son actualité, in: StAns 38 (1956) (Antonius Magnus Eremita 356–1956), 55. *M. J. Marx*, Incessant prayer in the Vita Antonii. Ebd. 114f.

[28] *Marx*, 115.

[29] VA 20, 873 AB (s. oben Anm. 11a). Vgl. *Dörries*, 197.

[30] *Reitzenstein*, 31. Marx, 119. Dieser sieht Verwandtschaft mit Origenes, der den ἀπάθεια-Begriff offenbar auch nicht geliebt hat. Statt dessen seien für die VA Ausdrücke wie ἀταραξία und γαλήνη charakteristisch. Das erste mag zutreffen, aber γαλήνη kommt als Substantivum nicht vor, das Verbum nur zweimal. – s. *Müller*, Lexicon athanasianum, s.v. Die ἀταραξία wurde von den Epikureern propagiert, schloß aber bei ihnen Mitleid nicht aus, das die Stoiker, gleichwie Vergebung, verwerflich fanden.

[31] 3 CA 34, 396 C – 397 A: „Von Natur leidensunfähig bleibt er, wie er ist, und nimmt an diesen Schwächen keinen Schaden, vielmehr vertilgt und vernichtet er sie. Die Menschen, aber, deren Leiden auf den Leidensunfähigen übergegangen und ausgetilgt worden sind, werden nun auch ihrerseits auf ewig leidensunfähig und von den Leiden frei sein ..." – Menschen werden also ἀπαθεῖς, weil ihre πάθη auf ihn, der seiner Natur nach ἀπαθής ist, „hinübergegangen" sind. Christus aber wurde durch die von ihm erduldeten menschlichen Schwächen und Leiden nicht geschadet, weil er ἀπαθὴς

Athanasius mehr mit Neuschöpfung jenseits des Todes verbunden zu sein. Bezeichnet sie zu „Endgültiges", um für eine der Stadien in Antonius' geistlichem Werdegang brauchbar zu sein? Unversehrt (ἀβλαβής) ging Antonius schon aus schweren Kämpfen mit Dämonen hervor[32], und er blieb es bis zum Ende, trotz seines hohen Alters[33]. Das dürfte wohl ein Zeichen oder eine Antizipation der Unverweslichkeit im Jenseits sein, schließt aber nicht aus, daß Athanasius ἀπαθής für die volle Partizipation an Gottes unvergänglichem Leben hat reservieren wollen. Wie wir noch sehen werden, rechnet Athanasius zu den πάθη, wovon die Menschen dank Christus befreit werden, auch die Angst; und eben davon zeigt sich Antonius doch ganz frei! Aber jene Angst ist wieder stark auf den Tod fixiert. Und Marcel Richard hat in seinem bekannten Aufsatz über die menschliche Seele Christi schon darauf hingewiesen, wie wenig psychologisch gefüllt die πάθη bei Athanasius sind[34]. Dann wäre ἀπάθεια nicht der richtige Terminus gewesen, um das zu sagen, was Athanasius ausdrücken wollte: Antonius leidet noch, ist dämonischer Angriffe und asketischer Anstrengungen nicht schon enthoben; er hat aber ein inneres Gleichgewicht, wodurch er standhält. So unerschrocken er auch, so sehr er „Arzt" und Vorbild für die Menschen ist, er bleibt Kampf und Gefährdung, solange er lebt, nicht endgültig entzogen.

Zweitens: worauf das Fehlen des Terminus ἀπάθεια schon hindeutet, wird durch die tatsächlich vorkommenden Begriffe „Tugend" und „Besonnenheit" unterstrichen. Natürlich kennzeichnen auch ἀρετή und σωφροσύνη den göttlichen und weisen Menschen; bei Athanasius tragen sie jedoch ein stark asketisches Gepräge. In der langen Rede ist ἀρετή das entscheidende Motiv, alles hinter sich zu lassen[35]. Mit seinem Unterricht bewirkt Antonius ein zunehmendes Verlangen nach Tugend – die Rede handelt, wie man weiß, von Askese und den Taktiken der Dämonen[36]. Seit Christi Menschwerdung

---

καὶ ἄφθαρτος ist, d. h. das Wort selber und Gott; die leidenden Menschen, für die er jenes ertragen hat, behütet und rettet er in seiner ἀπαθείᾳ (De Inc. 54, 3). Durch sein Leiden haben wir ἀπάθειαν καὶ ἀφθαρσίαν „angezogen" und bleiben bis ins ewige Leben (ad Maximum 4, 1098 B). Christus hat uns ἀφθαρσίαν καὶ ἀπάθειαν in seinem Auferstehungsleib erworben (De Inc. 26, 1). Dadurch, daß er im Fleische gelitten hat, hat er dieses mit Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit ausgestattet (3 CA 58, 445 A). Außer diesen wenigen Stellen kommt ἀπάθεια in bezug auf Menschen bei Athanasius nicht vor. Die Bindung an Unsterblichkeit und ewiges Leben ist auffallend!

[32] VA 5, 848 C; 13, 864 A; 52, 917 C.

[33] VA 93, 973 A.

[34] *M. Richard,* Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens, in: MSR IV, 1 (1947). πάθος hat in der VA nur einmal die Bedeutung von zügelloser Leidenschaft (74, 945 B). Schwachheit ist der Hauptklang in Athanasius' Verwendung von πάθη – s. *Roldanus,* 189, 272.

[35] VA 17, 869 A.

[36] VA 4, 908 A; vgl. 87, 965 AB: der Anblick des Antonius weckt in jungen Leuten Liebe zur Besonnenheit statt zu Lüsten.

zeigen Tugend und Besonnenheit sich wie nie zuvor, und zwar in unverletzter Jungfräulichkeit.[37] Σωφρονεῖν ist praktisch synonym mit ἐγκρατεύεσθαι. So deuten ἀρετή und σωφροσύνη mehr auf Anstrengung und Askese, auf einen Weg und ein Wachstum, als auf eine statische Eigenschaft[38]. Dieser Befund könnte erklären, warum die als endgültiger Heilszustand aufgefaßte ἀπάθεια fehlt: das asketische Tugendstreben kommt in diesem Leben nicht zu Ende.

Drittens muß man aber auch wieder feststellen, daß dieses Streben nach Tugend und Besonnenheit bei Antonius von seinem Biographen wenig gelobt wird. Was gepriesen, jedenfalls stark akzentuiert wird, ist die Tatsache, daß Antonius seine Geisteskraft, besonders in dem Kampf mit den Dämonen, durch Meditation von Schriftworten und die beruhigende Vergewisserung des Sieges Christi vermehrt. An Antonius müsse jeder bewundern, daß er die einzig richtige und wirksame Art und Weise ergriffen hat, sich zu verteidigen. Er ummauert seinen Leib gleichsam mit Glauben, Beten und Fasten, und durch diese Unerschütterlichkeit sieht sich der Teufel niedergerungen. Dessen Täuschungen entlarvt er, indem er Christus ins Herz schließt und den seinetwegen geschenkten Adel und das Geistliche der Seele höher schätzt[39]. Antonius rät, die Seele durch Glauben und Hoffnung zu schützen[40]. Auch sagt er: „Lasset uns Mut fassen und uns immer freuen als solche, die gerettet werden; und in unserer Seele bedenken, daß der Herr mit uns ist, der sie (die Dämonen) verjagt und entkräftet hat. Und lasset uns immer erwägen und zu Herzen nehmen, daß, weil der Herr mit uns ist, uns diese Feinde nichts anhaben können." Was sie gegen uns vermögen oder nicht vermögen, wird durch das Maß unserer Festigkeit, in der sie uns finden, entschieden. Antonius selber hatte wegen seines Vertrauens einen unerschütterlichen und steten Geist[41]. Es handelt sich aber um mehr als um ein Sicheinschärfen zen-

---

[37] VA 79, 953 AB: πότε οὕτω σωφροσύνη καὶ ἀρετὴ παρθενίας ἐφάνη.

[38] VA 6, 849 B; 7, 853 A; 20, 872 B; 26, 881 B. Daß die ἀρετή auf die Askese bezogen wird, meint auch *Schneemelcher*, 386.

[39] VA 5, 848 AB: „... der Böse Feind sah seine Schwäche gegenüber dem festen Entschluß des Antonius, ja er merkte, wie er niedergerungen wurde durch seine Festigkeit, zur Flucht gezwungen durch seinen starken Glauben und niedergeworfen durch sein beständiges Gebet ... Als ihn der Teufel versuchte, „schirmte er seinen Leib durch den Glauben, durch Gebet und Fasten"; als er ihm in Gestalt einer Frau erschien, „dachte er an Christus und den durch ihn erlangten Adel der Seele, an ihre geistige Art und erstickte die glühende Kohle seines Wahnes". Auch das Sich-Bekreuzigen bewirkt Mut und Schutz (13, 864 A); s. dazu *Schneemelcher*, 386.

[40] VA 9, 875 B: σφραγὶς γὰρ ἡμῖν καὶ τεῖχος εἰς ἀσφάλειαν ἡ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν πίστις, ebenso 23, 877 B und 30, 888 C–889 A.

[41] VA 42, 905 A: Θαρρῶμεν δὲ μᾶλλον καὶ χαίρωμεν ἀεὶ ὡς σωζόμενοι· καὶ λογιζώμεθα τῇ ψυχῇ, ὅτι ὁ Κύριος μεθ' ἡμῶν ἐστιν, ὁ τροπώσας καὶ καταργήσας αὐτούς. Καὶ διανοώμεθα δὲ καὶ ἐνθυμώμεθα ἀεί, ὅτι, ὄντος τοῦ Κυρίου μεθ' ἡμῶν, οὐδὲν ἡμῖν οἱ ἐχθροὶ ποιήσουσιν. Ebd. 905 B: „Wenn sie uns dagegen freudig im Herrn finden, wie wir die zukünftigen Güter überdenken, die Gaben des Herrn, wie wir erwägen, daß alles in der Hand des Herrn liegt, daß ein Dämon nichts gegen einen

traler Glaubenswahrheiten; d. h. um einen religiös-psychologischen Vorgang. Dafür betont Athanasius zu oft und auch zu nachdrücklich, daß die Leistungen und Siege des Antonius nicht eben als dessen eigene angesehen werden dürfen, sondern als die des Herrn Christi selbst, der in und durch Antonius wirkt. Das Entlarven der Dämonen ist – nach Schneemelcher – „vom Sieg Christi und – in seiner Nachfolge – des Antonius bestimmt“[42]. Es geschieht mit Antonius nicht nur Subjektives, sondern der triumphierende Gottmensch ist bei ihm und hebt den Eremiten über seine bloß menschlichen Kräfte hinaus. Zurückschauend auf den ersten Sieg des Antonius gegen den Teufel meint Athanasius, „auch dies sei vielmehr in Antonius ein Erfolg des Heilands“[43]. Als ihm nach einer schweren Probe der Herr verspricht, immer sein Helfer zu sein, und Antonius daraufhin betet, spürt er in seinem Leib eine größere Kraft als vorher[44]. Durch sein Beten bringt der Herr die Dämonen zu Fall[45]; beten soll man, damit der Herr mit uns mitwirke zum Sieg gegen den Teufel[46]. Dadurch blieb Antonius, der hier seine Ratschläge auf eigene Erfahrungen stützt, in seinem Trachten unentwegt.[47] Es liegt Athanasius offenbar daran hervorzuheben, daß der alleinige Grund menschlicher Wehrhaftigkeit gegen den Teufel und seine Dämonen deren Entmachtung durch Christus ist, obwohl Askese und Gebet unumgänglich sind, um sich dieser göttlichen Siegeskraft zu öffnen. Athanasius präzisiert, daß es während seiner Inkarnation war, daß der Herr den Feind seiner Kräfte entblößt hat[48]. Und weil der Herr, der um unsertwillen Fleisch getra-

---

Christen vermag, daß er überhaupt keine Macht hat gegen jemand: wenn sie die Seele durch solche Gedanken behütet sehen, dann wenden sie sich beschämt ab“. Anders, wenn die Seele des Asketen voller Furcht ist.

VA 51, 917 B: „... Antonius vertraute wahrhaftig, wie geschrieben steht (Ps 124, 1), auf den Herrn, wie der Berg Sion, unbeweglichen und ruhigen Sinnes, sodaß die Dämonen flohen ...“

[42] *Schneemelcher,* 385.

[43] VA 7, 852 A: μᾶλλον δὲ τοῦ Σωτῆρος καὶ τοῦτο γέρονεν ἐν τῷ Ἀντωνίῳ τὸ κατόρθωμα. Nach *Tetz* (20) wäre diese Bemerkung eine der „christologisch bestimmten Korrektive“ von Athanasius' Hand; dagegen halten *Gregg* und *Groh* (145) sie wegen der Übereinstimmung mit 5, 848 B (zit. in Anm. 39) nicht für einen „casual afterthought“, d. h. sie halten diese Reflexion ebensosehr für typisch athanasianisch.

[44] VA 10, 860 B: infolgedessen ἔτι μᾶλλον προθυμότερος ἦν εἰς τὴν θεοσέβειαν. Hier sehen *Gregg* und *Groh* (146) einen Fall von „Athanasian retelling“, nachdem zuerst Antonius vorgestellt ist als alleine kämpfend, ohne die Hilfe des Herrn. *Tetz* nennt diese Stelle nicht.

[45] VA 39, 900 B.

[46] VA 34, 893 A. Auf den Herrn als unseren συνεργός kommt Athanasius mehrfach zu sprechen, bisweilen unter Berufung auf Röm 8, 28 – s. z. B. 19, 872 A.

[47] VA 39, 900 B: „Ich aber betete und blieb unbeweglich in meinem Sinn“. Vgl. ebd. 901 A: „Ich aber pries den Herrn, der ihre Kühnheit und ihren Wahnsinn zunichte machte“.

[48] VA 28, 884 B: „Als der Herr auf die Erde kam, da stürzte der böse Feind nieder, und seine Kräfte wurden schwach;“ und 41, 904 B: „Denn Christus hat durch seine Ankunft dich zur Ohnmacht verdammt, er hat dich niedergeworfen und entwaffnet“.

gen hat und dadurch den Menschenleib mit Siegeskraft gegen den Teufel beschenkt hat, mit Antonius zusammenwirkte, wurde der Teufel von einem fleischtragenden Menschen niedergeworfen, so daß jeder, der wirklich mit ihm ringt, jetzt sagen muß: „Nicht ich bin's, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist" (1 Kor. 15, 10)[49].

Obwohl es Athanasius darum geht, den geistlichen Fortschritt des Antonius zu schildern, hindert ihn offenbar nichts daran, seinem Helden die Unerschütterlichkeit im Dämonenkampf schon in der ersten Phase zuzuschreiben. Die Festigkeit, die Antonius dabei zeigt, wird letzten Endes nicht auf ihn selbst zurückgeführt: Athanasius hat das immer wieder im Laufe seiner Biographie betont[50]. An diesem Punkte konvergieren die drei Linien, die ich oben skizziert habe: der in seinem Erdenleben noch nicht endende Kampf des Asketen wird sozusagen von einem objektiven Faktum getragen und ermöglicht, denn seit Christi Menschwerdung gibt es eine reale Zurüstung der leiblichen – und das heißt: schwachen, unsteten, verführbaren und vergänglichen – Existenz mit einer vollkommen erfolgreichen Wehrfähigkeit. Nicht nur mittels festen Glaubens und Selbstvergewisserung, auch dank seiner Leibgleichheit mit dem inkarnierten Gottessohn, wird Antonius gestärkt und siegreich gemacht. Weil sich seine Festigkeit und Unerschütterlichkeit in den Kämpfen mit Teufel und Dämonen gebildet und bewährt haben, liegt das eigentliche Geheimnis seiner Stetigkeit und seines Gleichmutes im Heilsfaktum der Menschwerdung Christi. Damit haben wir eine Brücke erreicht, die uns zur Theologie des Athanasius hinüberführen wird.

3. Christologie und Festigkeit des Menschen

Ich möchte jetzt die Untersuchung so weiterführen, daß aus den dogmatischen Schriften des Athanasius Stellen herangezogen werden, welche dem Gedanken der Festigung des Menschen und der Überwindung seiner Schwächen Ausdruck verleihen. Diese Stellen stehen außer im Fall von *Contra Gentes* (das könnte auch nicht anders sein) immer in einem christologischen Kontext, d. h. in jenen Passagen werden menschlicher Mut und menschliche Stetigkeit als Beweise der Göttlichkeit Christi interpretiert. Dörries hat gemeint, zum Vergleich „der die Vita Antonii bestimmenden Grundgedanken mit der Theologie des Athanasius" bei der Christologie, und zwar nach dem

[49] VA 5, 849 A: ...ὁ (sc. ἐχθρὸς ὁ) σαρκὸς καὶ αἵματος κατακαυχώμενος ὑπὸ ἀνθρώπου σάρκα φοροῦντος ἀνετρέπετο; Συνήργει γὰρ ὁ Κύριος αὐτῷ, ὁ σάρκα δι' ἡμᾶς φορέσας, καὶ τῷ σώματι δοὺς τὴν κατὰ τοῦ διαβόλου νίκην· ὥστε τῶν ὄντων ἀγωνιζομένων ἕκαστον λέγειν. „Οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλ' ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί" (1 Kor 15, 10).

[50] So z. B. in 40, 901 B; 53, 920 A.

dogmatischen Hauptwerk, den drei *Orationes c. Arianos,* einsetzen zu müssen[51]. Ich will jetzt seiner Anregung folgen und sie mittels des von mir gewählten Ansatzpunktes überprüfen und ergänzen. Dabei bieten sich in der Tat die drei Reden gegen die Arianer als Hauptquelle an, obwohl *De Incarnatione* und auch die Briefe an *Serapion* nicht außer Betracht bleiben dürfen. Nach Dörries „erscheint die Vita Antonii wie die Ausführung eines Themas", das in der 3. Rede gegen die Arianer als ein „Wachstum" (αὔξησις) oder „Vorwärtskommen" (προκοπή) umschrieben wird[52]. Er hebt im besondern die Aussage des Athanasius hervor, nach der „unser Wachstum nichts anderes ist als die Ablösung von der Sinnenwelt, um zum Logos selbst zu werden"[53]. Parallel damit sagt Athanasius, daß das Vorwärtskommen „nichts anderes ist als die von der Σοφία den Menschen mitgeteilte Vergöttlichung und Gnade, da die Sünde in ihnen und die Vergänglichkeit in ihnen verschwinden, gemäß der Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit dem Fleisch des Logos"[54].

Mit der hier genannten Erlösung von Sünde und Vergänglichkeit hängen nun aber, in der betreffenden Kapitelreihe der 3. Rede, zwei Vorstellungen zusammen, die m. E. eine wichtige Erläuterung zu Antonius' Festigung darbieten. Es sind: a) Durch das Menschsein Christi treten bei den mit ihm verbundenen Menschen Stetigkeit und Mut an die Stelle von Verwirrung und Angst. b) Die Inkarnation bedeutet selbst eine feste Grundlage für den Heilsweg der Menschen.

Fangen wir mit letzterem an. Häufig sind die Passagen, in denen Athanasius die Intensität und Endgültigkeit der Heilsgabe aus der Verbindung (συναφή) des Menschlichen mit der Gottheit folgert. Ein Geschöpf könnte uns nicht nützen[55]. Durch die Menschwerdung sind wir aber jetzt mit dem Logos vereinigt[56] und durch ihn zugleich mit dem Heiligen Geist[57], dessen Gemeinschaft uns die Verbindung mit Gott gewährt[58]. Wäre der Geist, mit dem wir versiegelt werden, geschaffener Natur, so wären wir nur mit einem Geschöpf vereinigt worden und „der göttlichen Natur fremd geblieben, ohne Anteil an ihr zu haben. Aber nun, wenn von uns gesagt wird, daß wir an Christus und an Gott Teil haben, zeigt sich, daß die Salbung an uns und das Siegel nicht geschaffener Natur sind, sondern des Sohnes, durch

---

[51] *Dörries,* 181 ff.

[52] *Dörries,* 184.

[53] 3 CA 52, 432 C: Ἡ δὲ αὔξησις ἡμῶν οὐκ ἄλλη τίς ἐστιν ἢ τὸ ἀφίστασθαι μὲν τῶν αἰσθητῶν, εἰς αὐτὸν δὲ τὸν λόγον γενέσθαι.

[54] 3 CA 53, 433 B: Τίς δέ ἐστιν ἡ λεγομένη προκοπὴ ἢ ... ἡ παρὰ τῆς Σοφίας μεταδιδομένη τοῖς ἀνθρώποις θεοποίησις καὶ χάρις, ἐξαφανιζομένης ἐν αὐτοῖς τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς φθορᾶς κατὰ τὴν ὁμοιότητα καὶ συγγένειαν τῆς σαρκὸς τοῦ Λόγου;

[55] 2 CA 41, 41 233 B.

[56] 2 CA 69, 293 C.

[57] 1 CA 49, 113 B. [58] 3 CA 24, 373 BC.

den in ihm anwesenden Geist, der uns mit dem Vater verbindet".[59] Bei dieser Versiegelung wird uns das Bild des Sohnes aufgedrückt, so daß der versiegelte Mensch Christusgestalt hat[60].

Von dieser Verbindung (συναφή) sagt Athanasius aber, daß sie das Heil und die Vergöttlichung des Menschen *fest*, dauerhaft (βεβαία) gemacht hat[61]. Der Logos ward Fleisch, damit um seinetwillen die Auferstehung und Erhöhung für uns dauerhaft blieben[62]. Die Gnadengaben, welche Christus als Mensch empfing, brauchte er als Logos für sich nicht zu empfangen; aber diese ruhen jetzt in seiner gottmenschlichen Person, wodurch die Gnade fest und dauerhaft geworden ist (βεβαία ... διαμείνῃ); sie ist für die Menschheit als solche unverlierbar geworden[63]. Denn was dem menschlichen Fleisch in der Einheit mit dem Logos zuteilgeworden ist, bleibt deswegen auch dauerhafte Gabe für uns[64]. Was Christus seiner Natur nach im Vater immer schon besessen hat, will er uns durch den Geist schenken, und zwar als unveräußerliche und unbereute Gnade (χάρις ... ἀδιάπτωτος καὶ ἀμεταμέλητος)[65].

Zu dem, was wegen des mit dem menschlichen Fleisch verbundenen Wortes unveräußerlich und dauerhaft geworden ist, gehört nun auch jenes „Vorwärtskommen", die προκοπή. Von Christus wird im Lukasevangelium gesagt, daß er Fortschritte machte, und das war wiederum nötig, damit die Fortschritte der Menschen beständig blieben διὰ τὸν συνόντα Λόγον[66]. In der *VA* werden προκοπή und προ-

---

[59] 1 Ser 24, 585 BC; 25, 589 B. [60] 1 Ser 23, 585 A; 3 Ser 3, 629 A.

[61] 2 CA 70, 296 B: „Deshalb hat eine solche Verbindung stattgefunden, damit es mit der göttlichen Natur den natürlichen Menschen in Verbindung brächte und dessen Heil und Vergöttlichung gesichert wäre."

[62] 1 CA 45, 105 A: ... ἡ δὲ ἀνάστασις καὶ ὕψωσις βεβαία δι' αὐτὸν εἰς ἡμᾶς διαμένῃ.

[63] 3 CA 38, 405 B: „Denn wenn schon er kein Bedürfnis hatte, so heißt es doch von ihm, er habe empfangen, was er in menschlicher Weise empfangen hat, damit wieder, da der Herr empfing und auf ihm die Gabe ruhte, die Gnade festen Bestand habe. Wenn nämlich der Mensch allein empfängt, so kann er auch wieder beraubt werden, wie es sich bei Adam zeigte; denn er empfing und verlor. Damit aber die Gnade unentreißbar würde und den Menschen sicher gewahrt bleibe, deshalb eignet er sich die Gabe an ..."

[64] 3 CA 40, 409 AB: „Jetzt aber heißt es von ihm wie von einem Menschen, er habe empfangen, damit, wenn das Fleisch in ihm empfängt, die Gabe fortan durch dieses auch in uns beständig bleibe".

1 CA 50, 117 B: „... das Wort sagte, es werde für uns mit dem Geiste gesalbt. Daher haben wir ihn gewiß erhalten, weil es von ihm heißt, daß es im Fleisch gesalbt sei."

[65] 3 CA 25, 376 B.

[66] 3 CA 53, 436 A: „Denn in ihm war das Fleisch, das zunahm, und ihm wird es zugesprochen, und zwar, damit wieder die Zunahme der Menschen wegen des einwohnenden Wortes unerschütterlich verbleibe." – Athanasius' Vorgänger, Alexander, hatte das προκόπτειν ἀρεταῖς ἀσκούμενοι noch nicht so deutlich von der Inkarnation abhängig gemacht. Bei ihm steht ... ἀποθέμενοι τὸ πνεῦμα τῆς δουλείας, ἐξ ἀνδραγαθημάτων καὶ προκοπῆς τὸ τῆς υἱοθεσίας λαβόντες πνεῦμα, ziemlich lose neben διὰ τοῦ φύσει υἱοῦ εὐεργετούμενοι γίγνονται αὐτοὶ θέσει υἱοί, ohne daß die Ermöglichung der προκοπή durch die Adoption angedeutet wird (Opitz, Urk. 14, 30f.).

κόπτειν mehrmals verwendet zur Bezeichnung des Fortschritts in asketischer Selbstbeherrschung und frommer Bereitschaft. Das ist aber nicht die einzige Verbindung. Wir haben gesehen, wie oft in der *Vita* auf das Unverwirrtsein des Antonius hingewiesen wurde. Ebenfalls in der 3. Rede sagt Athanasius, daß verwirrt werden eine Eigenschaft des menschlichen Fleisches ist; als Christus sagte, seine Seele sei verwirrt, empfand er das nicht als Logos, sondern als Mensch, „damit er, indem er selber dieses Leiden auf sich nahm, ihr (der Menschen) Fleisch davon freimache“[67]. So ging es auch mit der Angst vor Leiden und Sterben: als Mensch hatte Christus ein Fleisch, das Angst kannte; als Gott wollte er sterben für die Menschen. „Er mischte diesen festen Willen zusammen mit der menschlichen Schwäche, um auch diese wieder auszutreiben und den Menschen dem Tode gegenüber wieder unverzagt zu machen.“ Er hat also durch seine vermeintliche Angst die Menschen mutig und unerschrocken gemacht[68]. Diesen Mut kann man besonders an seinen Dienern, den Aposteln und Märtyrern bewundern: ihr beharrlicher Entschluß und ihre Tapferkeit sind ein Beweis, daß der Heiland unsere Feigheit und Todesangst weggenommen hat[69]. Das tat er nicht sosehr durch seine Lehre, als eher dadurch, daß er das menschliche Fleisch angenommen und über seine Schwächen und Leidensfähigkeit hinausgehoben hat.

Nun könnte man allerdings einwenden, daß die ganze Gedankenführung in der 3. Rede Athanasius von seinen Gegnern aufgezwungen worden sei: er mußte erklären, warum Verwirrung, Todesangst und dergleichen im Evangelium von Christus ausgesagt werden, während es seiner festen Überzeugung nach ausgeschlossen war, daß diese „Schwachheiten“ (πάθη) dem göttlichen Logos zugeschrieben werden könnten. Seine Antwort lautete: „Für uns“ hat er dies alles angenommen. Dem aber ist entgegenzuhalten, daß die genannte Denk-

---

[67] 2 CA 56, 440 C–441 A: „Wenn er also weinte und sich betrübte, so war es nicht das Wort als solches, das weinte und sich betrübte, sondern dies war dem Fleische eigen ... Denn der Herr ist auch Mensch geworden und wie von einem Menschen geschieht und sagt man dies, ἵνα καὶ, ταῦτα τὰ παθήματα τῆς σαρκὸς κουφίσας αὐτός, ἐλευθέραν αὐτῶν ταύτην κατασκευάσῃ. Vgl. 57, 444 B.

[68] 3 CA 57, 441 C: Τῆς δὲ σαρκὸς ἦν τὸ δειλιᾷν· διὸ καὶ ὡς ἄνθρωπος ἔλεγε τὴν τοιαύτην φωνήν. καὶ ἀμφότερα πάλιν παρὰ τοῦ αὐτοῦ ἐλέγετο, ἵνα δείξῃ, ὅτι Θεὸς ἦν θέλων μὲν αὐτός, γενόμενος δὲ ἄνθρωπος εἶχε δειλιῶσαν τὴν σάρκα, δι' ἣν συνεκέρασε τὸ ἑαυτοῦ θέλημα τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ, ἵνα καὶ τοῦτο πάλιν ἀφανίσας, θαῤῥαλέον τὸν ἄνθρωπον πάλιν πρὸς τὸν θάνατον κατασκευάσῃ (...)

Christus ... τῇ νομιζομένῃ δειλίᾳ θαῤῥαλέους καὶ ἀφόβους τοὺς ἀνθρώπους κατεσκεύαζεν.

[69] 3 CA 57, 444 A: „Denn Betrübtwerden war dem Fleische eigen ... Wie ist es also nicht ungereimt, die Mannhaftigkeit der Diener des Wortes zu bewundern, vom Worte selbst aber zu sagen, es zage, in dem doch auch jene den Tod verachteten? Aus der unbesiegten Willenskraft und Mannhaftigkeit der heiligen Märtyrer geht aber hervor, daß es nicht die Gottheit war, die zagte, sondern daß der Heiland unsere Zaghaftigkeit wegnahm ...“

art Athanasius so sehr eigen ist und von ihm so konsequent beibehalten wird, daß für die fraglichen Kapitel aus der 3. Rede eine Gelegenheitserklärung sehr unwahrscheinlich ist. Dazu kommt, daß sich der gleiche Gedanke schon in *De Incarnatione* finden läßt. Athanasius rühmt dort Christus, der durch seinen Tod die Dämonen vertrieben und gestürzt, die ψυχικὰ πάθη der Menschen weggenommen hat, so daß Unzüchtige fortan züchtig leben, Mörder nicht länger das Schwert ergreifen und Ängstliche sich tapfer betragen[70]. Auch hier wird die Wahrheit über Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, offenbar durch das tugendhafte Leben von Jungfrauen und Jünglingen, die sich keusch und besonnen verhalten, und seine Auferstehung wird bezeugt durch die große Schar von Märtyrern[71]. Zwar führt Athanasius an diesen Stellen den Entschluß zu einem asketischen und tugendhaften Leben auf Christi *Lehre* zurück[72]. Aber auch in *De Incarnatione* hat er ausgesprochen, daß Christus den Schwachheiten der Menschen durch seine leibliche Existenz Kraft verleiht[73]. Den Mut, auf Erden ein engelgleiches, keusches Leben zu führen, sieht er als eine Wirkung der *leiblichen* Auferstehung Christi[74]. Schließlich vollzieht sich die neue Lebensgestaltung, so sehr sie im freien Willen des Menschen gründet, nicht ohne die in den menschlichen Bereich eingetretene göttliche Kraft der Neuschöpfung. Diese zeigt sich besonders in der asketischen Hingabe, in der Distanz dem Besitz gegenüber, der Standhaftigkeit bei Versuchungen, dem Ausharren in der Mühsal und der Unerschrockenheit vor dem gewaltsamen Tod[75]. Wie wir gesehen haben, wird Antonius in der *Vita* in alledem als ein Vorbild gezeichnet.

---

[70] De Inc. 50, 4: „Wer hat die Menschen von den Leidenschaften des Herzens so frei gemacht, daß die Unkeuschen jetzt keusch leben, die Mörder nicht mehr zum Mordstahl greifen, und die männlich stark werden, die zuvor im Banne feiger Furcht standen?" – Die πάθη werden hier ausnahmsweise ψυχικά genannt, was dem oben auf S. 202, Anm. 34 Gesagten zu widersprechen scheint. Aber meint Athanasius wohl richtige „Leidenschaften"? Es kommt mir vor, als ob wir in den drei Beispielen einen Nachhall der drei Todsünden der altkirchlichen Disziplin hörten: πόρνους, ἀνδροφόνους und δειλιά προκατεχομένους korrespondieren mit Unzucht, Blutvergießen und Abfall vom Bekennen. Eine solche Reminiszenz wäre bei einem Kirchenmann wie Athanasius nicht unwahrscheinlich. Dann sind aber die πάθη ψυχικά keine Affekte und Leidenschaften im stoischen Sinn, d. h. vernunft- und naturwidrige Triebe, sondern eher Schwachheiten der geschaffenen Natur, die Athanasius an anderer Stelle ebensogut als πάθη σαρκός qualifiziert.

[71] De Inc. 48, 2.

[72] De Inc. 49, 3; 51, 2; 53, 2.

[73] De Inc. 21, 6: ... οὐδὲ ἐξασθενῆσαι ἔδει πάλιν τὸ σῶμα, ἐν ᾧ καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἀσθενείας ἰσχυροποιεῖ. Vgl. 8, 4 mit VA 7, 852 A: das Gesetz der Vergänglichkeit hat keinen Grund mehr, die Menschen zu seinen Opfern zu machen, weil es sich ein für allemal erfüllt hat im Leibe des Herrn, der dem unsrigen gleich ist – während bei Antonius die Sünde in seinem Fleisch verurteilt wurde (aus Röm. 8, 3, für Athanasius aber hierdurch bewahrheitet, daß der Teufel ihm nichts anhaben kann).

[74] De Inc. 27, 1–2; Apol. ad Const. 33, 640 AB.

[75] De Inc. 52, 5.

C. Gentes-De Incarnatione kennt auch die Verwirrung (ταράττεσθαι) durch den dämonischen Betrug und die Illusion der Idole[76]. Die Seele stellt sich Gott in leiblicher und sinnlich-wahrnehmbarer Gestalt vor, weil sie sich durch die Scheinwelt der fleischlichen Begierden beirren läßt[77]. Nachdem Athanasius in *C. Gentes* dazu aufgerufen hat, sich von dieser falschen Gottesvorstellung zu lösen, versucht er in *De Incarnatione* klarzumachen, daß es dazu der Präsenz des Logos im Fleisch bedurfte. Dabei lenkt er die Aufmerksamkeit wieder auf das, was den Menschen Heilssicherheit bringt und ihnen deshalb wirklich nützt[78]. Die Unterweisung, die zu Gott führt, mußte erneuert werden, und dazu nahm der Logos einen Leib an, der dem unsrigen gleich war. Denn nur das Herabsteigen Gottes zu den Menschen konnte die Gotteserkenntnis wieder möglich machen und sichern[79]. Parallel hierzu ist die Vorstellung, daß der unkörperliche Logos durch seine Menschwerdung die Leiblichkeit als solche gegen Tod und Verderben gesichert hat[80]. „Zuverlässigkeit" (ἀσφαλής etc.) besagt in diesem Zusammenhang offenbar dasselbe wie „Festigung" (βέβαιος etc.) in den *Orationes*. Als Christus durch seine Lehre die nachlässigen Menschen wieder auf den richtigen Weg brachte (διωρθώσατο), war das ein Bestandteil der gesamten Wiederherstellung des Menschseins durch seine Kraft (κατορθώσας)[81]. All diese schönen Erfolge des Heilands sind durch seine Menschwerdung zustandegekommen[82].

Es läßt sich also zeigen, wie ein Hauptzug des Antoniusbildes, nämlich seine moralische und geistliche Festigkeit, ein ebenso zentrales christologisches wie soteriologisches Thema widerspiegelt. Antonius ist ein Beispiel dafür, wie ein Mensch die Verkörperung heilsamer Kraftausstrahlung werden kann, ohne daß deren Geheimnis und Quelle je sein verfügbares Eigentum würde. Mit Recht hat Schneemelcher von der „inkarnationstheologischen Begründung" des Antoniuslebens gesprochen[83]. Man soll dann „Inkarnation" im weitesten Sinne verstehen als den ganzen Siegeszug Christi, sein Kreuz

---

[76] De Inc. 14, 4; vgl. C. Gentes 3, 8 C.

[77] C. Gentes, 8, 17 A.

[78] De Inc. 14, 7: nach dem Sündenfall wäre eine erneute Offenbarung durch die Werke der Schöpfung nicht mehr ἀσφαλές.

[79] s. die ganze Ausführung in De Inc. 13–15 und 47, besonders den Nachdruck auf das Nützliche und Effektive.

[80] De Inc. 44,7–8: ... ἔχουσα τὴν ἀσφάλειαν ἐκ τοῦ ἐνδύματος ... τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος καὶ ἐπὶ τοῦ θανάτου ἂν τις εἴποι ... daß der Gedanke an die Zuverlässigkeit des von Gott für die Menschen beabsichtigten Heils Athanasius oft beschäftigt hat, zeigen auch De Inc. 3, 4 und 1 Ser 30, 600 A.

[81] De Inc. 10, 1; vgl. 3 CA 32, 392 B.

[82] De Inc. 54, 4: καὶ ὅλως τὰ κατορθώματα τοῦ Σωτῆρος τὰ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ γενόμενα ...

[83] *Schneemelcher*, 389; s. auch *Gregg-Groh*, 144.

und seine Auferstehung inbegriffen. Es ist eben dieser Sieg über all das Dämonische, Sündhafte und „Schwankende", den Christus durch Antonius demonstriert und ausbreitet. In seiner Festigkeit ist dieser mehr als ein klassischer Weiser und ein göttlicher Mann: in ihr zeigt sich die Glorie Christi, dessen Heilswerk die Festigung des sündhaften und schwachen Menschen in einer bleibenden und dauerhaften Gottesbeziehung zum Ziele hat. Die Gnade fällt mit dem Erprobtsein des Asketen zusammen und verleiht ihrer Zielsetzung in diesem Menschen einen Ausdruck, der es verdient, überall bekannt gemacht zu werden. In Antonius ist aller Welt sichtbar, was die Gnadenkraft Jesu Christi vermag.

II. Das Weiterwirken der Vita Antonii in der nächsten Zeit (bis etwa 450)

1. Beziehungen zur *Vita Martini*

Was Athanasius gewünscht hat, hat sich erfüllt: der Ruf des Antonius drang bald in den Westen vor. Athanasius sah darin die Hand Gottes, der Historiker sieht darin vor allem die des Verfassers. Es würde den Rahmen dieser Abhandlung überschreiten, die Wege zu beschreiben, die die *VA* gegangen ist. Ich beschränke mich und ziehe nur zwei Viten, die eine aus dem lateinischen Westen, die andere aus dem griechischen Osten, zu einem an sich auch wieder beschränkten Vergleich heran. Wenn wir nämlich wiederum die Festigkeit als Ausgangspunkt nehmen, so läßt sich feststellen, daß sich dieser Zug zwar durchgesetzt hat[84], andererseits aber die spezifische Verbindung mit der Inkarnationstheologie nicht übernommen wurde, bzw. hierfür das Verständnis gefehlt hat[85].

Lorié zitiert Väter wie Hieronymus und Augustinus, Evagrius Ponticus und Cassianus, bei denen Termini der geistlichen Festigkeit häufig vorkommen: *stabilitas, tranquillitas, securitas, puritas, imperturbatio, impassibilitas.*[86] Er hätte seine Leser auch zu Sulpicius Severus' *Vita Martini* führen können, wo, nach Jacques Fontaine, die heitere Unerschütterlichkeit des Heiligen mit *constantia* und den Adjektiven *constans* und *intrepidus* bezeichnet wird[87], und diese Eigenschaften mehrfach dem Martinus nachgesagt werden. Obwohl das Maß der Nachahmung der *VA* durch Sulpicius Severus für seinen Martinus noch diskutiert wird, wird ein gewisser Einfluß nicht verneint; aber dieser liegt nach Fontaine vor allem in einem Vergleich der großen

[84] *Lorié*, 119ff.
[85] *Marx*, 135.
[86] *Lorié*, 121ff.
[87] S. Sévère, Vie de Saint Martin t. II. Comm. par *J. Fontaine* (SC 134), 526f. Vgl. *Kurtz*, 132.

Taten, denn Sulpicius wolle den Martinus mit Antonius rivalisieren lassen[88]. Diese Vorstellung genügt für unseren Zweck, da es mir an erster Stelle darum geht, das Thema der Festigkeit und des Gleichmutes zu untersuchen, nicht literarischen Abhängigkeiten nachzugehen.

Sulpicius sagt am Anfang, er wolle das Leben des Martinus beschreiben, sowohl wie dieser sich vor als auch während seines Episkopats verhalten hat[89]. Das werde seine Leser zur wahren Weisheit, himmlischen *Militia* und göttlichen Tugend anspornen[90]. Offenbar hat es nicht an Kritik gefehlt, daß Martinus sich als Asket zum Bischofsamt hatte rufen lassen. Sulpicius hat vor, seinen Helden gegen diese Mißbilligung zu schützen, indem er besonders hervorhebt, daß der Bischof Martinus dem Mönch Martinus völlig gleich geblieben ist: Er habe keinen Verrat an sich selbst geübt, und die erforderliche Demut immer beibehalten[91]. Wir hören, wie unerschrocken er schon in seiner Militärzeit war, als er nach der Taufe die Entlassung verlangte, und er, als diese ihm von Kaiser Julian verweigert wurde, ankündigte, dem Feind unbewaffnet entgegentreten zu wollen, im Namen des Herrn Jesus, und gewiß im Schutz des Kreuzzeichens unversehrt zu bleiben[92]. Später will er bei den Heiden einen von diesen verehrten Baum umhauen. Die Heiden sagen aber, sie würden selber den Baum umhauen und ihn dabei in Martinus' Richtung umfallen lassen. Finge er ihn auf, ohne zerschmettert zu werden, dann sei das ein Zeichen, daß der von ihm verkündigte Herr tatsächlich mächtig und mit ihm ist. In seinem Gottesvertrauen ist Martinus wieder unerschrocken. Durch das Zeichen des Kreuzes bewirkt er, daß der schon in seine Richtung fallende Baum zurückgehoben wird und auf die entgegengesetzte Seite fällt, und die sich sicher wähnenden Heiden fast zerschmettert[93]. Auch gegenüber Räubern und Dämonen fühlt Martinus sich ganz sicher und von Gottes Barmherzigkeit geschützt[94]. Er verjagt den als Menschen vermummten Teufel mit den Worten: „Der Herr ist mein Beschützer; ich fürchte mich nicht vor dem, was ein Mensch mir antun könnte".[95] Martinus wehrt die verkappten Angriffe des Dämons ab, indem er sich unerschrocken mit Kreuzzeichen und Gebet schützt. Ihre Machenschaften haben keinen Einfluß auf ihn[96]. Er durchschaut den Teufel immer sehr leicht[97].

---

[88] *H. Delehaye,* Saint Martin et Sulpice Sévère, in: AnBoll XXXVII (1920) 41–47. Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin t. I. Introd. et trad. par *J. Fontaine* (SC 133), 70f. Ebd. 60, Anm. 2; t. II, 640.

[89] VM 2, 7.

[90] VM 1, 6.

[91] VM10, 1–2: Idem enim constantissime perseuerabat qui prius fuerat; s. für die Demut 2, 5 und 25, 2.

[92] VM 4, 5: At Martinus intrepidus, immo inlato sibi terrore constantior ...

[93] VM 13, 4–8.

[94] VM 5, 5; 22, 4. [95] VM 6, 1–2.

[96] VM 22, 1–2. [97] VM 21, 1.

Sein völliger Gleichmut erinnert stark an Antonius[98]: beharrlich und zugleich mäßig ist seine Askese, ohne jemals nachzulassen und doch nicht das Naturnotwendige verneinend[99]. Schließlich beschreibt sein Biograph ihn als jemanden, den keiner je zornig, nervös, traurig oder lachend gesehen hat. Immer war er ein und derselbe. Sein Gesicht strahlte – könnte man sagen – eine himmlische Freude aus, und er schien nicht beherrscht von dem, was bei einem Menschen natürlich ist. Nur von Christus sprach er, und in seinem Herzen lebten Frömmigkeit, Friede und Barmherzigkeit[100].

Diese Beschreibungen erinnern an das, was Athanasius über Antonius geschrieben hat. Nur hat man den Eindruck, daß bei Martinus alles viel „glatter" geht. Er wird nicht gefestigt, er ist es einfach. Er hat ja nur sein Gottesvertrauen, das ihn stärkt. Aber nie wird gesagt, daß er dies durch Erprobungen errungen habe! Standhaftigkeit und Wunder erwirbt er anscheinend ohne Mühe, aber auch ohne eine wirkliche Abhängigkeit von Christus. Als sich Martinus bereit erklärt hat, dem Feind unbewaffnet entgegenzutreten, bittet dieser um Friedensverhandlungen, so daß es nicht zu einem Treffen kommt. Es heißt dann: Christus war verpflichtet, seinem Soldaten einen Sieg ohne Blutvergießen zu gewähren[101]. Die Initiative liegt jedenfalls beim Heiligen, der seinen Herrn moralisch zum Einschreiten zwingt! Er schützt sich selber durch Gottvertrauen, Gebet und Kreuzzeichen, und diese wirken, ohne daß ein in seiner Gnade wirkender Herr auf dem Plan erscheint. Martinus verfügt über Kräfte, er empfängt sie kaum. Das wird sehr anschaulich dargestellt an der Art, wie er Heilungen und Wundertaten vornimmt. Während es nach Athanasius der Herr ist, der den im Berg wohnenden Antonius schauen läßt, was in weiter Entfernung geschieht, sieht Martinus allerlei Ereignisse voraus[102]. Zwar wird zweimal auf die Rolle des Heiligen Geistes hingewiesen[103], und bekennt sich Martinus einmal ohnmächtig und unwürdig zu sein für eine von ihm verlangte Heilung, aber das sind Ausnahmen. Öfters erscheint Martinus selber als die Kraftquelle[104]. „Wer würde zweifeln – fragt Sulpicius – daß Martinus' Kraft so groß war, daß das Blendwerk des Teufels vor ihm nicht standhalten

[98] s. *Fontaine*, t. III (SC 135), 1105: „... égalité d'âme comparable à celle d'Antoine", und *Kurtz*, 132: „... the very sort of servant that Athanasius had exalted".

[99] VM 26, 2.

[100] VM 27, 1: Nemo umquam illum vidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem; unus idemque fuit semper: caelestem quodammodo laetitiam vultu praeferens, extra naturam hominis videbatur ... den Beschreibungen von Antonius in VA 36, 896 C und 67, 940 AB sehr ähnlich (s. oben Anm. 23).

[101] VM 4, 9.

[102] VA 59, 929 A gegenüber VM 21, 5.

[103] VM 7,3, anläßlich einer Totenerweckung, und 24,7, bei der Entlarvung einer Teufelserscheinung.

[104] VM 14, 1–2; 16, 1; 19, 2 gegenüber VA 84, 961 A.

konnte?“[105] So stark wirkt er mit seinen Wunderkräften und seinem Vorbild, daß jeder Ort mit Kirchen oder Einsiedeleien gefüllt ward, während Athanasius' Heiliger es Christi Gnade und Sieg nennt, daß der Teufel keinen Ort mehr hat, und sogar die Wüste von Mönchen besiedelt ist[106]. Und während Antonius fortdauernd den durch seine Hilfe geheilten Menschen einschärft, daß nicht er, sondern Gott allein dies getan hat und deswegen Ihm die Ehre gebührt[107], zeigt Sulpicius kein Bedenken, seinen Heiligen als *auctor salutis* eines geheilten Besessenen zu bezeichnen[108].

Nach alledem nimmt es nicht wunder, daß Christus in der *Vita Martini* kaum als Urheber des menschlichen Heils und als Wiederhersteller der reinen Gottesbeziehung erscheint. Seine Einwirkung auf den Heiligen beschränkt sich auf *velle* und *imperare*. Es fehlt jede Anspielung an das von Christus ein für allemal realisierte Heil, das aus Überwindung der Sündhaftigkeit und Schwächen, aus schon jetzt sichtbarem und wirklichem Auferstehungsleben besteht[109]. Es fehlen auch die Hinweise, daß der Heilige exemplarisch für das von Christus wieder in urständlicher Harmonie hergestellte Menschsein ist.

2. Beziehungen zur *Vita Hypatii*

Wenden wir uns zum Schluß der *Vita Hypatii* zu. Auch hier handelt es sich um ein Heiligenleben, das sehr wahrscheinlich der *VA* direkt nachgebildet wurde[110]. Ihre Entstehungszeit fällt etwa 50 Jahre nach der der *Martinusvita*. Ein besonderer Punkt der Übereinstimmung mit der *VA* liegt in einer langen Rede des Hypatios (c. 24); einige Stellen daraus bieten sich zu einem Vergleich an. G. J. M. Bartelink hat in seiner Textausgabe eine Liste von Parallelen zwischen der *Vita Hypatii* und der *VA* gegeben[111], aus der ich einige entnehmen werde.

Auch Hypatios zeigt sich ohne Furcht vor den Dämonen. Als er auf eine Reise geht, womit er gegen ein Tabu verstößt, hat er keine Angst, denn: „Ich habe Christus als Mitreisenden!“ Er verjagt eine furchtbare Erscheinung durch das Kreuzzeichen und ein Gebet zu Gott[112].

---

[105] VM 23, 11: Unde quis dubitet hanc etiam Martini fuisse uirtutem, ut fantasiam suam diabolus, cum erat Martini oculis ingerenda, dissimulare diutius aut tegere non posset?

[106] VM 13, 9 gegenüber VA 41, 904 AB.

[107] VA 56, 925 A; 48, 913 A; 84, 916 A.

[108] VM 17, 4: ... semperque Martinum salutis suae auctorem miro coluit affectu.

[109] Worte wie *gratia* und *salus* sind selten und haben kaum die Bedeutung, die sie in der VA haben. Begriffe wie *corruptio, peccatum, incarnatio* und *renovatio* sucht man vergebens – s. den Index IV bei *Fontaine*, t. III.

[110] Callinicos, Vie d'Hypatios. Introd., Texte crit., Trad. et Notes par *G. J. M. Bartelink* (SC 177), 34.

[111] Id., 33–38.

[112] VHyp. 45, 4–5; vgl. 8, 8.

Über ihn und zwei Brüder wird gesagt, daß der Teufel sie nicht verjagen konnte, weil sie in ihrer Beharrlichkeit standhielten[113]. In der Rede, die Kallinikos seinen Heiligen halten läßt, ruft dieser selbstverständlich auch zu einer festen Haltung auf: „Ihr habt ein Leben wie die Engel auf euch genommen, wenn ihr während dieser kurzen Zeit kämpft und durch die Gnade Christi die Listen des Feindes überwindet, die Leidenschaften (παθῶν) des Fleisches besiegt und Gott wohlgefällig seid."[114] Dabei steht dem Kämpfenden die Hilfe Gottes zur Verfügung; keiner darf darum Feigheit oder Widerwillen zeigen[115]. Hypatios empfiehlt die Demut als eine unüberwindliche Schutzmauer und als den Kranz aller Tugenden; wir sollten uns nur nicht die Askese zuwider werden lassen, sondern vielmehr unsere Bereitwilligkeit vergrößern[116]. Gottes erste Gabe an den Mönch ist, daß er „uns befreit hat aus der Knechtschaft der Welt und der Verwirrungen (θορύβων), und uns in Ruhe und ohne Sorgen leben läßt"[117]. Am Schluß der Rede behauptet auch Hypatios, daß der Teufel den Gläubigen nichts anhaben könne, weil die Parusie des Herrn (gemeint ist natürlich seine Menschwerdung) ihn kraftlos gemacht hat. Wir brauchen also nicht sein Blendwerk zu fürchten, da wir den Herrn zum Helfer haben[118]. Kallinikos steht dem Athanasius insofern auch nah, als er mehrmals betont, Heilungen seien des Herrn Werk, der seine Diener nur als Werkzeug benützt. Gott gebühre daher die Ehre für diese Wunder[119]. Genau wie bei Antonius wird über Hypatios von seinem Biographen geschrieben, Gott habe ihn als einen Arzt seinem Lande gegeben[120]. Ein Arzt ist er sicher nicht nur in seiner Rolle als Vermittler von Heilungswundern, sondern auch als Seelenführer. Väterliche Anspornungen zum geistlichen Kampf nehmen einen großen Raum ein, das geistliche Wachstum wird skizziert – alles wie bei Antonius.

Dennoch gibt es innerhalb dieses Werkes, das soviele Verbindungen zur *VA* aufzeigt, nur wenige Analogien zu der Vorstellung vom gefestigten Menschen. Die typischen Ausdrücke für die Festigkeit, den Gleichmut und die Unbeirrbarkeit, die wir in der *VA* fanden, begegnen nicht oder kaum in der *Vita Hypatii.* Nur die ἡσυχία tritt in etwa an deren Stelle. Auch ist die Askese zwar Ziel der vielen Anspor-

---

[113] VHyp. 9, 1.
[114] VHyp. 24, 39.
[115] VHyp. 24, 93–94.
[116] VHyp. 24, 90–91; vgl. VA 9, 857 B.
[117] VHyp. 24, 44: ἠλευθέρωσεν ἡμᾶς ἐκ τῆς δουλείας τοῦ κόσμου καὶ τῶν θορύβων καὶ ἐν ἡσυχίᾳ διάγοντας ἡμᾶς ποιεῖ μηδεμίαν μέριμναν ἔχειν.
[118] VHyp. 24,103–104: Ἡ γὰρ παρουσία τοῦ κυρίου ἀσθενῆ αὐτὸν ἐποίησεν καὶ μηδὲν ἰσχύειν κατὰ τῶν πιστῶν. Μὴ οὖν ἀκούσωμεν αὐτοῦ, ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ κυρίου (...) μήτε δειλιῶμεν τὰς φαντασίας αὐτοῦ ἔχοντες τὸν κύριον βοηθοῦντα ἡμῖν; vgl. VA 24, 880 B und 27, 884 B.
[119] VHyp. 22, 6; 47, 1; 9, 7–8; 44, 39–41.
[120] VHyp. 44, 37; vgl. VA 87, 965 A.

nungen, nicht aber tritt der typisch athanasianische Gedanke hervor, daß sie erst recht ermöglicht werde, weil Christus durch sein Menschsein den Menschen zum Gotteskind gemacht hat und ihm seine Kräfte hat zuteil werden lassen. Expliziert wird nur, daß alles Gute Gottes Gabe sei.

3. Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich folgendes sagen: In der *Vita Martini* und der *Vita Hypatii* haben wir zwei Heiligenleben vor uns, die zeitlich dem Werk des Athanasius nah sind, und die in einem viel stärkeren Maß als andere, bei denen Bekanntschaft vorliegt, von seinen Themen und Vorbildern beeinflußt sind. Wir müssen aber feststellen, daß beide nicht die typisch athanasianische Konzeption der Askese, nämlich die *Verwirklichung* der von Christus bewirkten Gotteskindschaft übernommen haben. So viel auch das Antonius*bild* der *VA* zur asketischen Nachahmung und asketischen Leistungen angeregt haben mag, das *Geheimnis* der Gestalt des Antonius als Ausdruck und Spiegel einer Theologie der Erlösung und Neuschöpfung ist hier nicht in seiner Breite und Tiefe erfaßt worden. Von der Wirkungsgeschichte der *VA* sagt Tetz, daß sie „sich eindeutig als Rezeption vornehmlich ihrer nicht-athanasianischen Teile" präsentiert: „seine theologische Intention, sein Einbringen christologisch orientierter und orientierender ‚Sachkritik' wurde ignoriert."[121] Auch wenn über die Herkunft jener „nicht-athanasianischen Teile" in der *VA* das letzte Wort noch nicht gesagt sein dürfte[122], ist die Tendenz der sich immer deutlicher als „athanasianisch" herausstellenden Teile klar: Antonius sollte als lebendiger Beweis dafür dastehen, daß nur Christus in seiner Gottmenschlichkeit menschliche Heiligkeit und Festigkeit verbürgt. Athanasius hat posthum mehr erlangt, als er sich hätte wünschen können: einen Antonius, der als Vater des Mönchtums verehrt wurde. Der Antonius als Spiegel einer prägnanten soteriologischen Vision ist leider dahinter zurückgetreten.

[121] *Tetz*, 28.

[122] Tetz hat die Identifikation von Athanasius' Gewährsmann mit Serapion von Thmuis lediglich als einen Vorschlag vorgelegt.

ThPh 58 (1983) 217–225

Versöhnung und Sühne

Zur gleichnamigen Studie von Adrian Schenker[1]

Von Raimund Schwager

Eine der Grundkomponenten der großen theologischen Tradition war die unumstrittene Überzeugung von der inneren Einheit der beiden Testamente. Seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Forschung wurde jedoch der Blick geschärft für den großen Abstand zwischen der unmittelbaren Bedeutung alttestamentlicher Aussagen und ihrer Neudeutung durch die neutestamentlichen und kirchlichen Schriftsteller. Eine Grundüberzeugung, die seit der geistigen Bewältigung des Gnostizismus im zweiten Jahrhundert (vor allem Irenäus gegen Markion) – trotz vieler anderer Spannungen und Spaltungen – unangefochten war, drohte in Brüche zu gehen. Es fehlte allerdings nicht an Bemühungen, der alten Überzeugung auf neue Weise Geltung zu verschaffen[2]. Am bekanntesten wurde der Versuch von Gerhard von Rad. Er arbeitete heraus, daß es bereits innerhalb des ATs einen Prozeß dauernder Reinterpretation gegeben hat. Daraus folgert er für die neutestamentliche Exegese des ATs: „Die aktualisierende Neuinterpretation von Alttestamentlichem durch die junge Christusgemeinde ist also, vom Standpunkt auch der vorchristlichen Überlieferungsgeschichte aus gesehen, ein ganz legitimer Vorgang."[3] Diese Antwort dürfte richtig sein. Sie bleibt aber sehr formal und bietet keine inhaltlichen Kriterien, um die Geschichte der Neuinterpretationen auf ihre innere Kohärenz hin beurteilen zu können. Die Frage nach der Einheit der beiden Testamente bleibt deshalb weiterhin von großer Aktualität, und so ist es sehr zu begrüßen, daß A. Schenker den Versuch unternommen hat, die angesprochene Problematik unter dem zentralen Thema von Versöhnung und Sühne etwas aufzuhellen.

kofär-Preis als Schlüsselbegriff

Im ersten Teil seiner Arbeit analysiert der Alttestamentler von Fribourg (Schweiz) eine konkrete Geschichte der Versöhnung, nämlich die Josefserzählung. Er arbeitet heraus, daß nach einer Erfahrung von Neid und tödlichem Haß die wahre Versöhnung erst eintreten konnte, nachdem die älteren Söhne Jakobs eine ähnliche Erfahrung ausweglosser Angst wie der von ihnen verkaufte Bruder durchgemacht und in dieser Situation bewiesen hatten, daß sie nicht mehr die gleichen wie früher waren. Eine ähnliche Zielrichtung zeigt Sch. in der Erzählung von der „Schuld und Sühne des Königs David" (Vergehen mit der Frau des Urija) auf. Wieder steht die Frage der Gesinnungsänderung und der wahren Reue im Zentrum: „Wie dort die Gesinnungsänderung der Brüder sich in ihrer Bereitschaft äußerte, lieber Unrecht zu leiden als anzutun, so erweist hier die Reue (Davids) ihre Kraft darin, daß sie *lieber einen Ersatz für eine nicht mehr mögliche Wiedergutmachung leistet als auf die Bezahlung eines Preises zu verzichten.*"[4]

---

[1] *A. Schenker,* Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (BiBe 15), Freiburg/Schweiz 1981.

[2] Vgl. *D. L. Baker,* Two Testaments, One Bible. A study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between the Old and New Testaments. Illinois 1977.

[3] *G. v. Rad,* Theologie des Alten Testaments. 2. Bd.: Die Theologie der prophetischen Überlieferung. München ^{5}1968, 409; vgl. *N. Lohfink,* Bibelauslegung im Wandel, Frankfurt a. M. 1967, bes. 185–213.

[4] *Schenker* (Anm. 1) 53. Hervorhebung vom Autor.

Die Frage nach der Bezahlung eines Preises („kofär-Zahlung") wird schließlich zum zentralen Thema des dritten (gütlicher Ausgleich) und vierten Teiles (Liturgie der Sühne) der Studie von Sch. Als Sühne für ein Vergehen unter Menschen habe man in Israel die Vergleichszahlung gekannt, die der geschädigte Teil aus freier Entscheidung annehmen konnte oder nicht. Sie habe dazu gedient, Streit durch einen teilweisen Ersatz im Guten zu regeln, um den Ausbruch von Rache und Gewalt zu mäßigen. Nur bei direkter Tötung und vorsätzlichem Mord habe das alttestamentliche Gesetz keine *kofär*-Zahlung zugelassen und auf der vollen Strafe (Todesstrafe) bestanden. Durch eine Analyse der „Liturgie der Sühne" zeigt Sch. schließlich, daß Israel jene Bereitschaft zur Mäßigung und Versöhnung, die eine Voraussetzung der *kofär*-Zahlung war, auch in Gott wiedererkannt hat. Die Menschen hätten im Rahmen des Kultes Jahwe eine Gabe dargebracht, die von ihm als Ausgleich anerkannt und angenommen wurde. So habe Gott selber die Möglichkeit zur gewaltfreien Beilegung von Konflikten zwischen ihm und seinem Volk geboten. Nur für „öffentliche vorsätzliche Verbrechen" habe es auch hier keine andere Möglichkeit der Schuldlöschung als die volle Abbüßung der Strafe gegeben[5]. Sch. schließt aus seiner Untersuchung, das AT sei – entgegen einer weit verbreiteten Meinung – von einem Geist der Mäßigung bestimmt gewesen. Sühne und Aussöhnung hätten den spezifischen Zweck gehabt, eine abzuleistende Strafe aufzuheben, um sie durch eine leichtere Abfindung zu ersetzen. Sühnung schaffe so die Strafe aus der Welt, bevor sie abgebüßt werden müsse. Sie sei eine Frucht der Versöhnlichkeit dessen, dem Unrecht geschehen ist. Wo von der Übernahme fremder Strafe gesprochen werde, sei dies hingegen „kein Zeugnis von Versöhnlichkeit, sondern von seltenster brüderlicher *Solidarität* und innigster Freundschaft, die dem Schuldigen die Härte der Bestrafung, selbst um den Preis des eigenen Leidens und Untergangs ersparen möchte."[6]

Von diesem atl. Hintergrund her versucht nun Sch. auch den Tod Jesu zu deuten. Die Versöhnung gehe von Gott aus. Er habe das sprechendste Zeichen für seine Versöhnungsbereitschaft eingesetzt, indem er seinen eigenen Sohn sandte, um den *kofär*-Preis anstelle der Menschen zu zahlen, die für ihn nicht aufkommen konnten. Dabei habe es sich nicht um ein stellvertretendes Tragen der Strafe gehandelt, sondern um eine mildere Vergleichszahlung mit dem Ziel, die Strafe selber zu erlassen.

Gegen diese Deutung des Todes Jesu erheben sich jedoch beträchtliche Schwierigkeiten. Wenn die Sühne von der Strafe losgelöst wird, bleibt es unverständlich, weshalb überhaupt eine Ausgleichszahlung notwendig ist, da das Leiden des Sohnes ja keine Gabe ist, an der der Vater sich freuen und die deshalb als Ersatzzahlung dienen könnte. Zudem steht die vorgeschlagene Deutung im Widerspruch zu Gal 3,13, wo Paulus davon spricht, daß Christus für uns zum Fluch gemacht wurde. Vf. bemerkt dieses Problem selber. Er muß zur fraglichen Stelle sagen: „Es geht hier *nicht* um den Vorgang der Sühne. Dies festzuhalten ist für ein angemessenes, richtiges Verständnis der Sühne wichtig."[7] Da eine für die Erlösungslehre des Paulus zentrale Stelle im klaren Widerspruch zu jenem Sühneverständnis steht, wie Sch. es entwirft, muß er die entsprechende Aussage zu einem bloßen *Bild* für solidarische Liebe umdeuten[8]. Er sieht sich auch genötigt, auf ähnliche Weise „die Aussage des Gottesknechtliedes, die unstreitig ins NT hinein fortwirkt"[9], abzuschwächen. Die Rede von der stellvertretenden Strafe stamme nicht aus dem Bereich der Sühne, weil in diesem Bereich die Strafe nichts zu tun habe, sie sei vielmehr als Metapher zu verstehen und ein Ausdruck für die brüderliche Gesinnung[10]. Bei dieser Deutung wird allerdings schwer verständlich, wes-

[5] Ebd. 109f.
[6] Ebd. 126. Hervorhebung vom Autor.
[7] Ebd. 125. Hervorhebung vom Autor.
[8] Ebd. [9] Ebd. 124.
[10] Ebd. Diese Deutung ist deshalb besonders zweifelhaft, weil im Lied vom Leidensknecht gar nicht die Gesinnung des Knechtes, sondern die Sicht der bekehrten Übeltäter im Vordergrund steht.

halb Jesus überhaupt eines gewaltsamen Todes sterben mußte. Der Autor stößt selber auf das Problem, und er sagt dazu: „Diese Notwendigkeit können wir nicht dadurch erklären, daß Todesstrafe zur Versöhnung mit Gott unentbehrlich sei. Denn die Sühnung setzt sich gerade die Ersetzung von Todesstrafe durch das die Rache eliminierende Einvernehmen der entzweiten Parteien zum Ziel!“[11] Wenn Sühne gerade die Todesstrafe ersetzen will, Jesus aber trotzdem gewaltsam hingerichtet wurde, dann taugt offenbar der so verstandene Begriff der Sühne nicht, den Tod Christi zu deuten. Sch. läßt hier auch tatsächlich seine in alttestamentlichen Texten erarbeitete Vorstellung von der Sühne als *Abfindung* ganz in den Hintergrund treten. Zum Verständnis des Kreuzes als eines gewaltsamen Todes sagt er, es sei ein von Gott gestiftetes *Zeichen der Aussöhnung*. Die Wahl Gottes sei auf dieses Zeichen gefallen, „weil es wie kein anderes geeignet war, die göttliche Versöhnlichkeit in klarstem Licht zu zeigen“[12]. Ist ein gewaltsamer Tod aber tatsächlich das deutlichste Zeichen göttlicher Versöhnlichkeit, wenn dieser Tod wegen der Sünden und Sündenstrafen gar nicht notwendig war? Bei dieser Deutung wird auf alle Fälle die fundamentale Tatsache ganz übersehen, daß die ntl. Schriften die Sünde konsequent als Lüge und Gewalt beschreiben und zugleich aufzeigen, wie Jesus gerade lügnerisch verurteilt und gewaltsam hingerichtet wurde[13]. Desgleichen wertet Sch. die von ihm selber festgestellte Tatsache kaum aus, daß der Hebräerbrief die Hingabe Christi zwar als Opfer bezeichnet, aber zugleich energisch unterstreicht, es sei kein Opfer nach der Ordnung Aarons gewesen. Kann man Aussagen über die aaronitischen Opfer sinnvollerweise als Schlüssel zum Verständnis des Kreuzestodes vorschlagen, wenn das NT selber gerade in diesem Punkt einen entschiedenen Einhalt gebietet? Vor allem aber: wie läßt sich die zentrale Aussage von 1 Petr 2,24, wonach Christus mit seinem Leib unsere Sünden auf das Kreuz hinaufgetragen hat, in einer Deutung unterbringen, die die Sühne gegen ein stellvertretendes Tragen von Sünde und Strafe ausspielt?

Opferritus und Opfervorstellung

Die kurz angeführten Argumente, die sich bei einer umfassenden Analyse durch weitere vermehren ließen, dürften deutlich belegen, daß die vom Vf. vorgeschlagene Deutung des Kreuzes Christi kaum befriedigen kann. Stehen wir damit einmal mehr vor der Tatsache, daß historisch-kritische Forschungen notwendigerweise zur Feststellung der Diskontinuität führen, ja einen tiefen Graben zwischen Altem und Neuem Testament aufreißen? Bevor eine solche Folgerung zu erwägen ist, müssen wir uns fragen, ob die Aufarbeitung des atl. Hintergrundes bei Sch. befriedigend ausgefallen ist. Seine Analysen wirken zwar, soweit sie sich streng an die von ihm behandelten Themenkreise halten, in vielem überzeugend, (auch wenn ich mir diesbezüglich kein Fachurteil erlauben kann). Fraglich bleibt allerdings, wie etwa die Tat eines Pinhas, der durch die Tötung eines Schuldigen Israel entsühnt hat (Num 25,1–13), in ein Sühneverständnis paßt, wonach es bei der Sühne gerade darum geht, die Todesstrafe durch eine mildere Ausgleichszahlung zu ersetzen. Eigentlich problematisch wird die Studie von Sch. aber, wenn er seine Ergebnisse verallgemeinert und sich von anderen Auffassungen abgrenzt. Im besonderen wendet er sich immer wieder gegen die Theorie R. Girards, der aufgrund eines reichen ethnologischen Materials die Opferriten als Nachbildungen einer ursprünglichen gewalttätigen Entladung deutet[14]. Gemäß dieser Theorie entstand die Grundordnung einer Gesellschaft dadurch, daß in einer tiefen Krise instinktiv ein

---

[11] Ebd. 126f.

[12] Ebd. 127.

[13] Vgl. *R. Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978, 152–172, 189–205.

[14] *R. Girard*, La violence et le sacré. Paris 1972; *ders.*, Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris 1978; *ders.*, Le bouc émissaire. Paris 1982.

Glied aus der bedrohten Gemeinschaft ausgestoßen (getötet) und so durch die kollektive Entladung ein neuer Friede geschaffen wurde (Sündenbockmechanismus)[15]. Die Opferriten dienten dazu, die neue Ordnung zu stabilisieren, indem das unterschwellige Potential an Aggressivität immer wieder in kontrollierter Weise geweckt und auf Opfergegenstände (Mensch/Tier) abgeladen und so aus der Gemeinschaft entfernt wurde.

Gegen diese Deutung betont Schenker mehrfach, bei den alttestamentlichen Opfern habe kein Abwälzen der Strafe stattgefunden[16], und es könne für Gott keinen Sündenbock geben, an dem eine unverdiente Strafe vollzogen werde[17]. Die gleiche kritische Abwehr findet sich auch bei W. Kornfeld: „Völlig unhaltbar ist der Versuch, blutige Opfer und Übertragung kollektiver Gewalt miteinander in Verbindung zu setzen. Das Brandopfer wurde primär dargebracht zur Huldigung (Gen XXII), Danksagung (1 Sam VI 14f.), Bitte (1 Sam VII 9), ohne daß eine Sühnewirkung erwartet wurde ... Erst im nachexilischen Kult wurde das Brandopfer vor allem zur Sühne für Sünden gegen Bundespflichten vollzogen. Dabei erfolgte aber weder eine Sündenabladung noch eine Straftötung des Opfertieres als Sündenträger ..."[18] Diesen Urteilen liegt jedoch ein fundamentales Mißverständnis zugrunde. Girard behauptet nie, die Opfer*vorstellungen* würden direkt die Entladung kollektiver Aggressivität darstellen. Aus der Stabilität des Opfer*ritus* bei einer gleichzeitigen äußerst bunten Vielfalt der religiösen *Vorstellungen* schließt er vielmehr, der Ritus folge in seiner „Materialität" einem anderen Gesetz als die über ihn gelagerten Vorstellungen. Die letzteren würden zum größten Teil den untergründigen Vorgang verdecken und höchstens einige indirekte Hinweise auf ihn enthalten. Zudem gilt die Theorie vom Sündenbock im vollen Maße nur für jene Gesellschaften, die keine zentrale Autorität kannten und deshalb das Problem der inneren Ordnung nicht durch staatliche Organe lösen konnten. Sobald eine zentrale Autorität geschaffen wurde, verloren – nach Girard – die Opferriten viel von ihrer ursprünglichen vitalen Funktion und die darübergelagerten Vorstellungen konnten sich relativ selbständig weiterentwickeln und zum Ausdruck neuer Erfahrungen werden. Dies gilt im besonderen Maße für das AT. Gemäß der Theorie Girards wirkt hier einerseits die alte Sakralwelt weiter, anderseits zeigt sich ein ganz neuer anders gearteter Impuls, die Offenbarung, die sich unter anderem gerade darin als Offenbarung erweist, daß sie die verdeckenden Vorstellungen der Sakralwelt offenlegt und als Lüge entlarvt. Die atl. Texte erweisen sich deshalb von dieser Theorie her als „Mischtexte", die einerseits noch von der verschleiernden Sakralität beherrscht werden und deshalb zu entschlüsseln sind und die anderseits bereits selber die wesentlichen Elemente für diese Entschlüsselung enthalten. Was Sch. zum Begriff *kofär* und zu den Opfervorstellungen in Israel sagt, widerspricht deshalb keineswegs der Theorie Girards. Im Gegenteil, diese setzt gerade voraus, daß die bewußte Ebene in Spannung steht zu dem, was sich im Ritus selber unbewußt vollzieht.

Tiefere Deutung und Bekehrung

Die entscheidende Frage lautet deshalb: Ist es legitim, wie Girard es tut, über die unmittelbaren Aussagen des Textes hinaus nach einer tieferen Struktur zu fragen? Zunächst kann festgehalten werden, daß die große exegetische Tradition der Väter und

---

[15] Damit ist nicht direkt der Sündenbock*ritus* gemeint. Beim Sündenbock*mechanismus* geht es um eine *reale* gewalttätige Erregung, Entladung und Tötung, die den Beteiligten nicht eigentlich bewußt ist. Der Sündenbock*ritus* hingegen *symbolisiert* nur das Element der Übertragung und des Wegtragens.

[16] *Schenker* (Anm. 1) 90, 94, 107, 118f.

[17] Ebd. 93, 107, 119.

[18] *K. Kornfeld*, QDŠ und Gottesrecht im Alten Testament, in: Internationaler Kongreß für alttestamentliche Bibelwissenschaft. 1980. Vienna Congress Volume (VT.S 32). Hg. von J. A. Emerton. Leiden 1981. 1–9, hier 5.

des Mittelalters ein solches Vorgehen nicht nur für legitim, sondern sogar für unbedingt notwendig gehalten hat. Jenen, die sich sklavisch an den Buchstaben halten wollten, warfen die Väter immer wieder vor, sie würden zu einer fleischlichen Deutung und zum tötenden Buchstaben zurückkehren und Christus erneut kreuzigen[19]. Da die historisch-kritische Forschung gerade an diese Tradition aber massive Fragen stellt, soll hier nicht direkt von ihr her argumentiert werden. Wohl aber läßt sich leicht zeigen, daß auch Forscher, die von der historisch-kritischen Methode ausgehen, spontan beginnen, sobald sie größere Zusammenhänge aufzeigen wollen, Texte gegen den unmittelbaren Buchstaben zu deuten. So folgert zum Beispiel Sch., wie wir bereits weiter oben gesehen haben, aus der Erzählung von der Schuld und Sühne Davids, die wahre Reue wolle lieber einen Ersatz für eine nicht mehr mögliche Wiedergutmachung leisten, als auf die Bezahlung eines Preises zu verzichten. Im Text steht aber wörtlich genommen genau das Gegenteil; dort wird nämlich gezeigt, wie David diesen Ersatz (das Leben des Kindes) *nicht* leisten wollte und zu Gott flehte, davor verschont zu bleiben. Ferner muß Sch. von seiner Deutung der Sühneliturgie her die opferkritischen Texte der Propheten abwerten und gegen deren Wortlaut behaupten, die Kritik richte sich nur gegen „eine theologisch vulgäre Auffassung" vom Kult[20]. Was ist nun angebrachter: die Opfer auf eine Tiefendimension hin zu deuten oder die opferkritischen Texte bewußt einzugrenzen? Diese Frage läßt sich wohl nur vom Versuch einer Gesamtdeutung des ATs her beantworten. Vf. liefert keinen Ansatz für eine solche umfassendere Interpretation. Obwohl er sich ausdrücklich mit dem Thema Versöhnung beschäftigt, läßt er zum Beispiel die äußerst zahlreichen Gerichtstexte völlig außer Betracht. Gerade die Gerichtsworte stellen aber harte Fragen an seine aus Opfertexten erhobene Aussage über die Versöhnungsbereitschaft Jahwes. Viele Gerichtstexte klingen doch ihrem Wortlaut nach ganz anders. Wie lassen sich diese in Einklang bringen mit den Aussagen über die Barmherzigkeit und Versöhnungsbereitschaft Jahwes? Das ist eine der zentralen Fragen atl. Theologie, an der Sch. vorbeigeht. Dabei dürfte die Problematik der inneren Einheit von Altem und Neuem Testament nur dann richtig ins Blickfeld treten, wenn gleichzeitig die Frage nach der inneren Einheit zwischen den divergierenden Strömungen im AT selber gestellt wird. Für diese umfassende Problematik will die Theorie Girards einen Lösungsvorschlag anbieten[21]. Danach können Menschen erst dann zur vollen Einsicht in ihr eigenes Tun gelangen und die Elemente der Projektion in ihren Gottesvorstellungen erkennen, wenn sie auch die untergründigen Gesetze der Opferriten durchschaut haben. Diese Offenlegung kündigt sich nach Girard in den opferkritischen Texten der Propheten an. Sie zeigt sich aber ebenso in den harten Gerichtstexten, die als von Gott geschenkte Einsicht in die unerbittliche Eigengesetzlichkeit des bösen menschlichen Tuns zu deuten sind[22].

Daß die opferkritischen Texte tatsächlich eine fundamentale Bedeutung haben und nicht bloß gegen eine Vulgärtheologie gerichtet sind, kann durch eine Reihe von Gründen einsichtig gemacht werden. Erstens beanspruchen sie selber in ihrem unmittelbaren Wortlaut eine universale Geltung. So stammen etwa nach Jeremia die Opfervorschriften gar nicht von Gott, sondern sind menschliche Einrichtungen (Jer 7,21 ff., vgl. Am 5,21–55)[23]. Ferner bezeugt auch der historische Hintergrund ihre fundamentale Be-

---

[19] Maximus Confessor; amb. 10 (PG 91, 1129 CD); ders., quaest. ad Thal. 65 (PG 90, 745 D–748 B. 764 C–765 B); Gregor von Nyssa, cant. prol. (VI, 3–13 Jäger); Athanasius, cont. Ar. I, 53; III, 27–28 (PG 26, 121 C–124 A. 380 A–385 A).

[20] *Schenker* (Anm. 1) 110. [21] Vgl. *Schwager* (Anm. 13) 54–142. [22] Ebd. 64–81.

[23] Vgl. *H. Schüngel-Straumann:* „Die Opfervorschriften stammen nicht aus dem Willen Jahwes, sondern sind menschliche Erfindungen. Damit gibt Jeremia eine Deutung der Urzeit als Idealzeit, wie sie auch Hosea und Amos kennen. Am tatsächlichen historischen Ablauf ist Jeremia genausowenig wie jene interessiert. Auch sagt er nicht, in der Wüste seien keine Opfer dargebracht worden, sondern nur, daß sie von Jahwe nicht geboten wurden." Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten. (SBS 60). Stuttgart 1972, 34.

deutung. In ihnen spricht sich nämlich die Erfahrung aus, daß angesichts der drohenden (oder erfolgten) Vernichtung des Nord- und später des Südreiches die kultischen Opfer sich als völlig ungenügend erwiesen haben, das Unheil abzuwenden. Die Propheten überführten das Volk, daß jene Übel, die – wie Sch. selber zeigt – durch den Kult nicht gesühnt werden konnten, nämlich Götzendienst, fundamentale Lüge und Mord, allgemein verbreitet waren[24]. Sie sahen deshalb nur noch jenseits aller Opfer in einer ganz neuen und radikalen Bekehrung eine Heilsmöglichkeit. Wenn späteren Generationen, die diese Gerichtssituationen nicht mehr so lebendig vor Augen hatten, die prophetische Opferkritik nicht immer in ihrer vollen Tiefe lebendig blieb, spricht dies nicht gegen die einmal gewonnene Einsicht. Im Gegenteil, gerade die Tatsache, daß der Glaube Israels gestützt auf die Gerichtsworte und auf die Verheißung des Erbarmens sowohl die erste wie auch die nun fast zweitausend Jahre dauernde zweite opferlose Zeit im wesentlichen unbeschadet überstehen konnte, zeigt mit großer Klarheit, daß für diesen Glauben die prophetischen Worte zentraler sind als der Opferkult. In Übereinstimmung damit steht ebenfalls der „akultische Charakter der Umkehr" in der deuteronomischen Theologie. „Dem leidenschaftlichen Interesse an der Abwehr der Fremdkulte entspricht keinerlei positives Interesse am Vollzug bestimmter Jahwerituale ... DtrG hat im wesentlichen einen Gebets- und Wortgottesdienst vor Augen, bei dem es grundlegend auf die Hinwendung auf die Stimme Jahwes selbst ... ankommt."[25] Im weiteren belegen die Psalmen, daß selbst zur Zeit der priesterschriftlichen Opfertheologie die grundlegende Einsicht der Propheten nicht verloren ging. In ihnen bleibt einerseits die Opferkritik erhalten (Ps 40,7–9; 50,7–15; 69,31–34); anderseits wird in den Klageliedern immer wieder geschildert, wie ein gläubiger Beter (Individuum und/oder Volk) von einer Rotte von Lügnern und Gewalttätern bedroht wird. Es wird genau jene Situation beschrieben, in der die Propheten (oder das ganze Volk angesichts der Völker) immer wieder standen. Die Psalmen legen folglich das dauernde Weiterwirken jenes Tötens („kollektive Mechanik") offen, von dem Girard spricht und das – auch nach Sch. – durch keinen Kult überwunden (gesühnt) werden konnte[26]. In voller Entsprechung zu diesen fundamentalen atl. Aussagen greift gerade jene ntl. Schrift (Hebräerbrief), die das Kreuz Christi in einem *neuen Sinne* als Opfer beschreibt, sehr bewußt die atl. Kritik an den kultischen Opfern auf (Hebr. 10,5–10). Diese kritische Sicht ist auch in die Theologie der Kirchenväter eingegangen. So sagt zum Beispiel Gregor von Nazianz in Übereinstimmung mit dem Propheten Jeremia, die Opfer seien gar nicht vom Schöpfer angeordnet worden, sondern Gott habe sie nur geduldet[27]. Ebenso lehrt Maximus Confessor – in Entsprechung zu Girard – man dürfte nicht glauben, daß Gott an den blutigen Tieropfern Freude gehabt und durch sie Verzeihung gewährt habe. Die Aussagen über die Opfer seien „geistig" zu verstehen, damit man Gott nicht Leidenschaften zuschreibe[28].

Wir stehen vor einem eindeutigen Befund. Daß die opferkritischen Texte nicht bloß gegen eine Vulgärtheologie gerichtet waren, bezeugt eine Reihe konvergierender Gründe: die ausdrücklichen Aussagen der Propheten, ihr historischer Hintergrund und ihr Zusammenhang mit den Gerichtsworten, die Grundrichtung der deuteronomischen

---

[24] *Schwager* (Anm. 13) 58–63.

[25] *H. W. Wolff*, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes, in: ZAW 73 (1961) 171–186, hier 183f.

[26] Zu beachten ist ferner die Feststellung von G. v. Rad: „Während das AT so voll ist von Hinweisen auf göttliches Geschehen, wo immer es unter Menschen wirksam wird, voll ist von intensiver Anrede, von ‚Offenbarung', ist hinsichtlich dessen, was Gott beim Opfer geschehen läßt, eine Zone des Schweigens und des Geheimnisses." Theologie des Alten Testaments, 1. Bd.: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München [6]1969, 273.

[27] Gregor v. Nazianz, or. theol. 5,25 (PG 36,161B).

[28] Maximus Confessor, quaest. ad Thal. 65 (PG 90,760CD).

Theologie, die Erfahrungen Israels in der opferlosen Zeit, die Theologie des NTs und der Kirchenväter. Diese wichtigen Feststellungen stimmen ganz mit der Theorie Girards überein, wonach die Opferkritik wesentlich zu einer radikalen Bekehrung gehört. Sch. weist zwar mit Recht darauf hin, daß auch die Sühneliturgie zu einer inneren Umkehr aufgefordert hat. Jene Bekehrung aber, die durch die harten Gerichtsworte notwendig wurde, mußte weit radikalerer Art sein. Ihr gegenüber erweisen sich die rituellen Opfer trotz ihrer positiven Elemente letztlich als ein religiöses Tun, das die tieferen Abgründe des menschlichen Herzens eher verschleiert, als aufdeckt. Von der wahren Bekehrung spricht Jes 53,4f. im berühmten Lied vom Leidensknecht: „Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt." Dieser Text enthält die höchste Stufe atl. Religions- und Gewaltkritik. Was die Menschen für eine göttliche Tat hielten, entpuppt sich ihnen nach ihrer Bekehrung als das Werk ihres bösen Herzens. Sie hatten ihr eigenes Tun zunächst gar nicht durchschaut. Ihre Bekehrung wurde deshalb nur möglich dank der Einsicht in ihre fundamentale Selbsttäuschung. In ihrer ursprünglichen Verhärtung meinten sie, im bösen Geschick des Knechtes eine Tat Gottes zu sehen; sie waren dabei völlig blind für das Übel, das sie selber über den Geschlagenen brachten. In diesem radikalen Umdenken, das letztlich ein neues Herz voraussetzt (vgl. Jer 31,33; Ez 36,26f.), enthüllt sich etwas vom Zentralsten atl. Theologie. Das NT hat deshalb mit Recht die Aussagen über den verfolgten Knecht zum Verständnis des Geschickes Jesu aufgegriffen.

Stellvertretendes Tragen der „Sünde-Strafe"

Das Lied vom geschlagenen Gottesknecht darf auch bei einer systematischen Betrachtung des alttestamentlichen Opferkultes nicht übergangen werden, denn in ihm findet sich an zentraler Stelle die Opferterminologie. J. Blank schreibt dazu: „Das hebräische Wort, das an dieser Stelle Jes 53,10 vorkommt und das man gewöhnlich mit Schuldopfer übersetzt, heißt *'ascham*. Der Ausdruck kommt im AT vorwiegend im Kontext der *Sündopfer*, also des Sühnerituals vor (Lev Kap. 4–5; 7; 14), in enger Verbindung mit dem Begriff *chattat* ... (Denn) sowohl nach Jes 53,4–6 wie nach dem abschließenden JHWH-Wort 53,11–12 ist klar, daß hier ein *kultisches Übertragungsmotiv* aus dem Sühneritual aufgenommen wurde. Im Sühneritual spielt nämlich das Moment der *Übertragung* eine bedeutsame Rolle. Diese Übertragung muß man sich für die Frühzeit, aber auch noch im Hinblick auf das vorliegende Sühneritual sehr realistisch vorstellen; es geht um die Übertragung der gesamten Schuld-Materie auf das Opfertier. Im Ritual geschieht diese Übertragung zeichenhaft durch das ‚Aufstemmen der Hände' auf das Opfertier, den Farren oder Widder, durch den Betroffenen (vgl. Lev 4,4.15.24.29.33)."[29] Nach Hinweisen auf das ausdrückliche Sündenbock-Ritual folgert Blank schließlich: „Somit erweist sich der Übertragungs-Ritus als das entscheidende Element im ganzen Sühneritual und darf als eine sehr alte Überlieferung angenommen werden."[30] Weil Blank nicht bloß das *kofär*-Motiv, sondern auch die Begriffe *'ascham* und *chattat* und das Sündenbockritual in seine Überlegungen einbezieht, kommt er – bezüglich der gesamten Sühneliturgie – zu einem etwas anderen Ergebnis als Sch. Danach ist gerade das Element der Übertragung, gegen das sich Vf. immer wieder wendet, von entscheidender Bedeutung.

Durch diese Feststellung soll nun keineswegs – im Gegensatz zu unserer früheren Feststellung – nachträglich behauptet werden, der von Girard analysierte Sündenbockmechanismus sei zentral für die atl. Opfer*vorstellungen*. Zunächst ist die von Blank vor-

[29] *J. Blank*, Der leidende Gottesknecht (Jes 53), in: Woran wir leiden. Hrsg. P. Pawlowsky und E. Schuster. Innsbruck 1979, 28–67, hier 43f. Hervorhebungen vom Autor.

[30] Ebd. 44.

getragene Sicht nicht unumstritten[31], vor allem aber haben wir es mit zwei verschiedenen Arten von Übertragungen zu tun. Beim Sündenbock*ritual* (und wahrscheinlich auch Opferritual) handelt es sich um eine *bewußte* und *symbolische* Übertragung, beim Sündenbock*mechanismus* hingegen um ein reales Abwälzen, das den Beteiligten wegen ihrer Verblendung zunächst *verborgen* bleibt und ihnen erst nach einer radikalen Bekehrung zugänglich werden kann. Die von Girard anhand eines äußerst reichen ethnologischen Materials rekonstruierte untergründige Struktur der Opfer kann deshalb in keinem atl. Opferritus voll sichtbar werden[32]. Nur in einem „Opfer" wird die untergründige Struktur weitgehend aufgedeckt, nämlich in jenem „Sühnopfer", das sich außerhalb des Kultes findet und das der verfolgte Gottesknecht selber ist[33]. An seinem Geschick kommen Menschen zu einer radikalen Umkehr, und deshalb kann die verborgene Wahrheit offenkundig werden. Zu einem angemessenen Verständnis vom „Sühnopfer" des Gottesknechtes gehört allerdings auch ein entsprechender Begriff der Strafe. Im AT ist damit nicht eine Sanktion gemeint, die von einer richterlichen Instanz rein äußerlich als Antwort auf eine Untat verhängt würde. Da „im hebräischen Ganzheitsdenken die Vokabel ‚Schuld' (ʿāwôn) zugleich die Sündentat als auch die Sündenfolge impliziert"[34], ist die Strafe als eine innere Folge der Sünde selber zu verstehen. Eine Untat ist auf die eine oder andere Weise immer ein Vergehen gegen den Nächsten, und weil mit der Sünde stets ein Element der Lüge gegeben ist[35], wird auch die Verantwortung für das Böse instinktiv anderen zugeschoben. Die Betroffenen (oder andere, die sich mit ihnen solidarisieren) handeln aber ähnlich; sie wälzen die Last zurück, und so fällt die Untat früher oder später auf das Haupt des Täters zurück. Anders geschah es beim Gottesknecht. Ihm hat Gott „jeden Morgen das Ohr geöffnet", deshalb wurde er fähig, sich nicht zu wehren (Jes 50,4–6). So wurde er zum „Sühnopfer", durch das Gott den Kreislauf des Bösen eingedämmt und den Übeltätern die Umkehr ermöglicht hat. Von hier her ergeben sich direkte Parallelen zum NT. Die Tat Christi am Kreuz war ebenfalls ein Opfer, aber nicht ein rituelles Opfer nach der Ordnung Aarons, sondern ein „Sühnopfer" nach der Art des Gottesknechts. Die rituellen Opfervorstellungen des ATs symbolisieren gewisse Aspekte vom Kreuzesopfer, zugleich verschleiern sie aber eine tiefere Dimension. Diese wurde im AT bereits deutlich angesprochen im Geschick des Gottesknechtes. Ihn haben die Sünden anderer und deren Folge (Strafe) getroffen, und er hat sie stellvertretend[36] getragen. Auf entsprechende Weise haben

---

[31] Kornfeld deutet zum Beispiel die Handauflegung als ein Symbol der Stellvertretung, „d. h. das Tier wurde zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott stellvertretend für die Opfernden dargebracht und mit der Lebenshingabe im Blut Sühne geleistet (Lev. XVII 11,14)" (Anm. 18) 6; vgl. *H. Gese*, Die Sühne, in: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. München 1977, 85–106, bes. 95–97.

[32] Sollte die These von J. Blank, wonach das Element der Übertragung im alttestamentlichen Sühneritual entscheidend ist, zutreffen, würde dies nur bedeuten, daß die untergründige Struktur des Ritus auf der bewußten Ebene wenigstens teilweise symbolisch dargestellt wird. Diesbezüglich ist die Theorie Girards aber für verschiedene Möglichkeiten offen.

[33] Weitere Anklänge finden sich vielleicht in Psalm 40; „Der unbekannte Psalmist, der hier spricht, identifiziert sich vielleicht mit dem deuterojesajanischen ‚Jahwe-Knecht', der ‚sein Leben als Schuldopfer hingab' und ..." *N. Füglister*, Grundweisen biblischer Heilserfahrung, in: Erlösung in Christentum und Buddhismus (Beiträge zur Religionstheologie 3). Hrsg. A. Bsteh. Mödling 1982, 147–174, hier 164.

[34] Ebd. 168; vgl. *K. Koch*, Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (WdF 125) Darmstadt 1972.

[35] *Schwager* (Anm. 13) 58–63, 152–172.

[36] Da jede Sünde notwendigerweise ein Abschieben auf andere beinhaltet, werden auch alle Menschen von den Sünden anderer getroffen. Insofern müssen alle stellvertretend tragen. Im spezifisch biblischen Sinn spricht man vom stellvertretenden Tragen jedoch nur dort, wo das erlittene Böse in bewußter Entscheidung nicht „zurückgegeben" wird.

durch die lügnerische Verurteilung und gewaltsame Hinrichtung auch die Sünden der Vielen Jesus getroffen und durchbohrt. Wie beim Geschick des Gottesknechtes die Wahrheit erst nachträglich durch die Bekehrung der Übeltäter offenkundig wurde, so enthüllte sich die tiefere Wahrheit des Kreuzes den Jüngern ebenfalls erst im Rückblick, nachdem sie durch die Oster- und Pfingsterfahrung zur Einsicht in ihr eigenes Versagen gelangt waren.

Damit kommen wir zu einem abschließenden Ergebnis. Die Deutung des Kreuzes Christi, die Sch. von atl. Texten her entwirft, kann, wie wir gesehen haben, kaum befriedigen. Der Grund dafür liegt aber keineswegs in einer unüberbrückbaren Diskontinuität zwischen beiden Testamenten. Im Gegenteil, bei einer umfassenderen Analyse atl. Texte treten gerade jene als Schlüsseltexte hervor, die auch das NT besonders aufgegriffen hat. Für diese ganzheitliche Deutung erweist sich die Theorie Girards als besonders geeignet. Sie greift das Anliegen der großen exegetischen Tradition auf, führt es aber auf eine Weise durch, die der modernen kritischen Fragestellung entspricht. Dabei werden die Texte insofern typologisch oder spirituell gedeutet, als sie im umfassenden Rahmen gesehen und zur Vermeidung von Widersprüchen auf eine Tiefendimension hin entschlüsselt werden. So ergibt sich eine „Entmischung“[37] zwischen dem Impuls der Offenbarung und dem Weiterwirken alter sakraler Vorstellungen, eine „Entmischung“ allerdings, die notwendigerweise den Versuch einer tiefgehenden Umkehr einschließt.

[37] Auch Maximus Confessor kann sagen, den atl. Texten sei etwas Widersprüchliches (paralogon) „beigemischt“ worden, damit wir den tieferen Sinn suchen. Vgl. quaest. ad Thal 65 (PG 90, 753A).

ThPh 58 (1983) 226–237

Zur Klärung der transzendentalen Erfahrung

Von Johannes B. Lotz

Im vergangenen Jahr sind zwei Bücher erschienen, die sich eingehend mit der transzendentalen Erfahrung (trE) befassen. Indem sie diese bejahen, setzen sie sich mit anderen Denkrichtungen auseinander. So wendet sich R. Schaeffler der heutigen Sprachphilosophie zu, für die das Sprechen von Gott unter dem Verdacht der Sinnlosigkeit steht; er arbeitet heraus, unter welchen Bedingungen ein sinnvolles Sprechen von Gott möglich ist[1]. Der andere Autor heißt R. Kijowski und untersucht das Philosophieren des früh verstorbenen Fr. Wiplinger, dessen ursprüngliche Erfahrung er einer Klärung entgegenführt. Dabei unternimmt er es, „die ungeduldig hastigen Schritte Wiplingers auf eine etwas kontinuierlichere Weise in Anlehnung an J. B. Lotz nachzuvollziehen"[2].

I.

Sch.s Darlegungen sind wohlinformiert, scharfsinnig, tiefgründig und eigenständig; auch kehren sie in einem schönen Bogen in ihren Anfang zurück. Der Gesamtrahmen der Problematik ist mit der Einsicht gegeben: „Die Frage nach den Bedingungen, von denen die Fähigkeit zur Erfahrung abhängt, zeichnet den Kontext vor, innerhalb dessen verständlich ... von Gott gesprochen" werden kann (7). Überdies ist angesichts des heutigen Fragestandes solches Sprechen allein in diesem Kontext möglich. Die eben genannten Bedingungen bilden die „menschliche Transzendentalität", deren Kontingenz von der trE erfahren wird (53). Hier liegt für Sch. das entscheidende Zwischenglied; denn einzig wenn „die Kontingenz und Historizität der Struktur, die Erfahrung möglich macht, mit-erfahren worden ist", tritt die Bedeutung der Rede von Gott hervor (126). In dieser Hinsicht ist ein Wandel des bisherigen transzendentalen Denkens nötig, den Sch. in Gang bringt.

Was die Historizität betrifft, so nimmt die menschliche Transzendentalität im Laufe der Geschichte grundverschiedene Gestalten an, deren innere Einheit nicht ohne weiteres offenliegt. Die schon hier sich zeigende Kontingenz kommt besonders daran zum Vorschein, daß jene Transzendentalität „sich als verlierbar erweist, durch kein Wesensgesetz des menschlichen Geistes gesichert, also kontingent ist" (50). „Sie ist, wenn sie besteht, ein Faktum, das auch ausbleiben könnte" (ebd.). „Faktisches aber, also Wirkliches, das nicht notwendig ist, können wir nicht aus Begriffen a priori ableiten, sondern nur durch Erfahrung kennenlernen". „So wird menschliche Transzendentalität zum Inhalt einer besonderen Art von Erfahrung, die deshalb trE heißen kann" (ebd.).

Der Anstoß, der von einer geschichtlichen Gestalt der Transzendentalität zu anderen Gestalten hintreibt, sind Tatsachen, die sich in die bisherige Gestalt nicht einordnen lassen und an denen diese zerbricht, um einer neuen Gestalt Platz zu machen, die den betreffenden Tatsachen gewachsen ist. Und auf die Kontingenz unserer Erfahrungsfähigkeit werden wir hingewiesen, wenn wir „in der Begegnung mit anderen Menschen bemerken", daß neben dem für uns notwendigen Horizont „anders strukturierte transzendentale Horizonte" vorkommen (72). Außerdem setzt die Möglichkeit

[1] *R. Schaeffler,* Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg 1982.

[2] *R. Kijowski,* Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit Fridolin Wiplingers Philosophieren, Wien 1982, 132.

der Erfahrung „die Kontingenz des Ich" und die „Kohärenz der Welt" voraus (61), die aus deren ständig wiederkehrenden Erschütterungen immer wieder neu zu gewinnen sind. Ob das aber „gelingt ist fraglich; eben dadurch wird menschliche Transzendentalität als kontingentes Faktum erfahren" (64).

Weiter führt die Einsicht: „Kontingente Fakten erlauben die Rückfrage nach Gründen" (66); oder „die faktische Struktur des Bewußtseins verlangt zu ihrer Erklärung reale... Gründe" (60). Hieraus ergibt sich schließlich: „Die Rede von Gott benennt jenen realen Grund, auf dem das kontingente Faktum menschlicher Transzendentalität beruht" (68). Dabei beseelt uns die „Hoffnung", daß wir unsere Erfahrungsfähigkeit aus diesem Realgrund wiedergewinnen werden. „Diese Hoffnung aber läßt sich nur begründen im Vertrauen auf einen Einheitsgrund, der sich eben nur darin, nicht abseits vom historischen Prozeß, als wirksam erfahren läßt" (72). Zuletzt erweist sich menschliche Transzendentalität „als die Folge eines Verhältnisses von Freiheit zu Freiheit", nämlich „der göttlichen Freiheit", durch die sie ermöglicht wird, „zu menschlicher Freiheit, die diese Möglichkeit ergreift und verwirklicht" (79). Allein diese Auslegung der trE berechtigt uns, die oberste Bedingung all unseres Erfahrens „mit dem Namen Gottes zu bezeichnen" (79).

Wie sieht nun das bisherige transzendentale Denken aus, von dem Sch. seine eigenen Darlegungen abhebt? Kurz gesagt geht diesem Denken die Geschichtlichkeit und Kontingenz ab, die für Sch. entscheidend sind. Daher prägt sich die menschliche Transzendentalität stets in ein und derselben Gestalt aus, die notwendig zum Menschen gehört und deren Unabänderlichkeit eine Mannigfaltigkeit von geschichtlich verschiedenen Gestalten nicht zuläßt. Näherhin werden die Bedingungen allen Erfahrens von dem wechselnden erfahrenen Gehalt „nicht verändert" oder wird deren „Notwendigkeit" nicht angetastet (40f); ein dialektisches Ergänzen und Beeinflussen zwischen der bleibenden Form und dem immer neu ankommenden Inhalt gibt es nicht. Folglich ist unsere Transzendentalität „vom Wechsel der Erfahrungen und von den Entscheidungen der Geschichte nicht betroffen" (41); sie lebt „in absoluter Geschichts-Überlegenheit" (36). Damit droht eine „prinzipielle Erfahrungs-Unfähigkeit", die alles in dasselbe Schema preßt und deshalb, „der Realität entfremdet", „nichts Neues mehr erfahren kann" (36). Dann aber wird der Mensch „vom Entscheidungsgewicht der Geschichte entlastet", weil er nur noch „zu klarerem Bewußtsein" bringt, „was ihm immer schon – implizit und unthematisch – bewußt gewesen ist"; es geht „nicht mehr ums Ganze, im Grunde auch nicht mehr um Heil oder Unheil" (42f). Schließlich fällt man in ein Denken zurück, das Kants kopernikanischer Wende, durch die er die moderne Transzendentalphilosophie begründet, „noch vorausliegt" (75, 76, 78) und somit nicht wahrhaft transzendental ist.

Die Transzendentalität umfaßt die dem Menschen innewohnenden Bedingungen, die das Erfahren von Gegenständen ermöglichen. Sie ist nach Sch. „verlierbar" oder „ein Faktum, das ausbleiben kann". Das ist in dem Sinne wahr, daß eine bestimmte geschichtliche Gestalt der Transzendentalität verlorengehen kann und auch oft verlorengeht, daß ebenso eine bestimmte Gestalt ausbleiben kann, wenn dafür die Zeit noch nicht reif ist; beide Male erweist sich die betreffende Gestalt als kontingentes oder nicht-notwendiges Faktum. Nun liegt aber den vielen Gestalten die eine Transzendentalität zugrunde, aus der sie emporsteigen und die sich in ihnen abwandelt, die allein es ermöglicht, daß aus einer verlorenen Gestalt eine neue erwächst. Diese eine wurzelhafte Transzendentalität ist mit dem Wesen des Menschen notwendig gegeben; deshalb bleibt sie solange nicht aus und geht sie solange nicht verloren, wie der Mensch nicht ausbleibt und verlorengeht. Diese ihre Notwendigkeit widerstreitet aber nicht ihrer Kontingenz, da sie ja mit dem Menschen und wie der Mensch kontingent ist.

In Sch.s Denken verdecken die vielen Gestalten die eine Transzendentalität; soweit er letztere bei anderen Autoren findet, meint er, sie schließe den geschichtlichen Wandel aus. Im Gegensatz dazu stellt sich die eine Transzendentalität gerade als der Ursprung des geschichtlichen Wandels dar, den Sch. zwar beschreibt, nicht aber auf

seinen Ursprung zurückführt. Nie ist die eine Transzendentalität „in absoluter Geschichts-Überlegenheit" gegeben, weshalb man ihr auch nicht jene Starrheit anlasten kann, die „der Realität entfremdet" und „Erfahrungs-Unfähigkeit" zur Folge hat. Vielmehr ist sie immer nur in einer ihrer geschichtlichen Gestalten wirklich oder geht sie von einer in die andere über; zugleich jedoch unterscheidet sie sich stets von ihren sämtlichen Gestalten, indem sie sich über einer jeden von ihnen hält oder eine jede von ihnen an Reichtum überschreitet. Daß sie in irgend einem Augenblick völlig erloschen sei, ist eine Täuschung, die daraus entsteht, daß hier und jetzt eine Gestalt fehlt, die zum Erfahren befähigt und daß man von dieser augenblicklichen Verfassung die eine Transzendentalität nicht unterscheidet; wäre diese ausgelöscht, so hätte auch der Mensch dazusein aufgehört. Kontingent ist sie zu nennen, insofern sie sich in wechselnden und daher nicht-notwendigen Gestalten auslegt, nicht nur wegen der Kontingenz des Menschen.

Um genauer zu verstehen, wie in der einen Transzendentalität die Geschichtlichkeit ihrer Gestalten gründet, ist wenigstens die oberste Bedingung, die unser Erfahren ermöglicht, ausdrücklich zu nennen. Es ist das allumfassende Sein, das uns den absoluten Standpunkt gewährt, von dem allein her sich der Gegenstand als Seiendes zu zeigen vermag. Würde das Sein lediglich ein Teilgebiet umfassen, so könnte es nur den diesem entsprechenden relativen Standpunkt eröffnen, von dem her sich einzig zeigen kann, wie der Gegenstand unter dieser Perspektive aussieht oder eben erscheint, nie aber wie er ist.

Nun ist es für die Transzendentalität des Menschen als der „substantia intellectualis infima" kennzeichnend, daß das ihr zugeordnete Sein die absolute Fülle in völliger Unbestimmtheit und damit sozusagen als Nichts besagt. Hierin liegt die ungeheuerste Spannung, die möglich ist; sie ist mit dem Antrieb gleichbedeutend, der in die Entfaltung des Seins zu seiner Fülle hineindrängt. Diese Entfaltung oder Bestimmung aber geschieht nicht a priori oder aus dem Sein allein, sondern a posteriori oder aus der Begegnung mit dem Seienden, wodurch das Seiende vom Sein durchlichtet und das Sein vom Seienden bestimmt wird. In diesem dialektischen Austausch, den Sch. mit Recht sehr betont, bildet sich die eine Transzendentalität in ihre jeweiligen geschichtlichen Gestalten hinein, die unsere grundlegende Erfahrungsfähigkeit auf die Eigenart einer besonderen Situation und damit auf deren Gegenstände abstimmen. So ist die Ansicht von Rahner und Lotz zu verstehen, wobei der Unterschied nicht zu verkennen ist, daß Lotz zunächst nur das Sein-selbst (ipsum esse) meint, während Rahners Vorgriff auf das subsistierende Sein (Esse subsistens) hinzielt. Auf jeden Fall bewegen sich beide in der Geschichtlichkeit.

Das allumfassende Sein ist der innerste ermöglichende Grund für das gesamte geistige Leben des Menschen, also nicht nur für sein Wissen, sondern auch für sein Wollen. Damit ist die Freiheit des letzteren gegeben, das wegen seiner Erhebung in die Grenzenlosigkeit des Seins von keinem begrenzten Seienden gesättigt und folglich nicht unwiderstehlich gebunden werden kann. In dieser Freiheit der Wahl gegenüber dem Seienden ist immer schon die Freiheit der Entscheidung gegenüber dem Sein enthalten. Diese soll sich für, vermag sich aber auch gegen das Sein zu entscheiden; freilich kann sie das Sein nicht gänzlich beseitigen, da sie ja aus ihm ermöglicht ist und lebt; doch ist sie imstande, sich dem Sein zu öffnen oder zu verschließen, seiner Entfaltung zu dienen oder sie zu hemmen und sogar auf Abwege zu leiten, seinem Anspruch zu entsprechen oder sich dagegen zu empören. Hier erreichen wir die Wurzel aller geschichtlichen Entscheidungen, deren Alternativen durch die Verbergung der Fülle des Seins im Nichts ermöglicht sind. Daher geht es stets „ums Ganze" und letztlich „um Heil oder Unheil", sind wir also nicht „vom Entscheidungsgewicht der Geschichte entlastet". Weil sich dabei innerhalb des Seins immer neue Horizonte öffnen, die nicht aus diesem ableitbar sind, handelt es sich nicht lediglich um das „klarere Bewußtsein" des vorher schon „implizit Bewußten". Vielmehr wird die bestürzende Tragik der Geschichte in ihrem vollen Ernst bejaht.

Nach Sch. fällt Rahners Ausrichtung des Geistes auf das Sein in den vorkantischen Rationalismus zurück und damit aus dem eigentlich transzendentalen Denken heraus. In Wahrheit hingegen ist Kant nicht bis zum innersten Kern der menschlichen Transzendentalität vorgedrungen oder blieb ihm die tiefste transzendentale Bedingung allen Erfahrens unzugänglich, nämlich gerade die Offenbarkeit des allumfassenden Seins. Daher wird durch das Aufdecken des Seins die bei Kant unabgeschlossene transzendentale Analyse zu der in ihr vorgezeichneten Vollendung gebracht; der Weg des Seins führt also nicht aus dem transzendentalen Denken hinaus, sondern allererst ganz in dasselbe hinein, womit es erst wahrhaft sich selbst versteht. Infolge davon ist der Verstand nicht auf die Erscheinungen-für-uns beschränkt, sondern befähigt, den Gegenstand als Seiendes-an-sich zu erfassen. Ebenso bleiben die Ideen der Vernunft nicht leere Entwürfe, sondern finden ihre Erfüllung, weil das all-umfassende Sein über das Innerweltliche hinausgreift und den Zugang zum Überweltlichen oder Metaphysischen öffnet.

Zugleich ist mit der einen wurzelhaften, vom allumfassenden Sein geprägten Transzendentalität grundsätzlich die „Konstanz des Ich" gegeben, obwohl sie aus den vielfältigen Erschütterungen immer neu zu gewinnen ist; dasselbe gilt von der „Kohärenz der Welt", insofern alles Seiende in dem einen Sein wurzelt und so von ihm zusammengehalten ist. Hiermit ist das „Vertrauen auf einen Einheitsgrund" einsichtig, was keineswegs ausschließt, daß dieser sich allein im „historischen Prozeß" als wirksam erweist und bewährt; das stimmt mit dem oben über die Geschichtlichkeit des Seins Gesagten zusammen, ja wird davon gefordert.

Nach allem ist unsere eine Transzendentalität „durch das Wesensgesetz des menschlichen Geistes gesichert"; doch läßt sie sich „nicht aus Begriffen a priori ableiten". Vielmehr wird sie einzig a posteriori oder durch Erfahrung zugänglich; näherhin wird sie dadurch erfahren, daß der Mensch sein geistiges Tun und damit sich selbst bis in dessen innersten Grund erfährt. Ständig greifen nämlich zwei Weisen des Erfahrens ineinander; indem sich die ontische Erfahrung den Gegenständen oder dem Seienden zuwendet, geschieht immer schon und wesentlich die trE, die sich auf die menschliche Transzendentalität zurückwendet und unter den Bedingungen, die unsere ontische Erfahrung ermöglichen, namentlich das Sein erreicht: „reditio completa". In diesem einen, aber zweipoligen Geschehen ist zunächst das Seiende das Erfahrene und das Sein das in der impliziten Reflexion Mit-erfahrene. Indem jedoch der Mensch mit demselben Geschehen seine Erfahrungen macht, kann er, ohne aus ihm auszubrechen, den Akzent vom Seienden auf das Sein verlagern, wodurch in der expliziten Reflexion das Sein zum Erfahrenen wird, während das Seiende als das lediglich Mit-erfahrene zurücktritt.

Die eben beschriebene Erfahrung ist in zweifacher Hinsicht transzendental: erstens weil sie als der Rückgang von der ontischen Erfahrung auf deren ermöglichende Bedingungen geschieht; und zweitens weil sich in ihr das Erfahren jener ermöglichenden Bedingungen ereignet, die einzig in diesem Rückgang zugänglich werden. Also verläuft die trE vermöge ihres ureigenen Wesens nicht neben der ontischen, sondern in ihr als deren jedesmal vollzogener innerster Grund. Von hier aus wird deutlich, daß sie wegen der ständig wechselnden ontischen Erfahrung nie dieselbe ist und doch wegen des einen Seins stets dieselbe, was ihrer Geschichtlichkeit gleichkommt. Insofern sie nie dieselbe ist, leuchten in ihr immer wieder andere Anblicke des Seins auf; und insofern sie doch dieselbe ist, zeigt sich in ihr stets dasselbe, nämlich das in seinen vielen Anblicken eine Sein. Die hier angedeuteten Zusammenhänge kommen bei Sch. nicht hinreichend zur Geltung, wenn er die trE „als Erfahrung von der Kontingenz menschlicher Transzendentalität" kennzeichnet (53).

Von dieser seiner Sicht her muß sich Sch. mit einem scheinbaren „Widerspruch im Begriff der trE" auseinandersetzen. Die entscheidende Frage lautet: Wie können wir erfassen, daß unsere Transzendentalität an sich kontingent ist, wenn sie für uns notwendig ist, da wir einzig mittels ihrer unsere Gegenstände erkennen können? Wie es

scheint, müßten wir „vom Zustand unserer Wissens-Unfähigkeit ein Wissen haben" (52). Die Lösung findet Sch. darin, daß im Übergang vom Nicht-wissen zum Wissen auch von ersterem ein Wissen enthalten ist (53). Näherhin weist Sch. die Kontingenz unserer Transzendentalität an den zwei Erfordernissen jeder Erfahrung von Gegenständen, nämlich an der „Konstanz des Ich" und der „Kohärenz der Welt" nach.

Dieser Nachweis ist möglich; doch wurden jene Erfordernisse oben bereits auf die sie ermöglichende Offenbarkeit des allumfassenden Seins zurückgeführt, in der daher die tiefste Wurzel der Kontingenz unserer Transzendentalität zu suchen ist. Von dem uns offenbaren oder enthüllten Sein gelangen wir zur Kontingenz im Durchgang durch die für unsere menschliche Transzendentalität wesentliche Endlichkeit. Sie zeigt sich in der Unbestimmtheit, vermöge der die absolute Fülle im Nichts verborgen ist und die Bestimmung des Seins nicht a priori oder aus diesem selbst, sondern a posteriori oder aus der Begegnung mit dem Seienden stattfindet. Bevor wir den Fortgang von der Endlichkeit zur Kontingenz entfalten, merken wir an, daß die um das Sein kreisende Betrachtung nicht mit dem erwähnten scheinbaren Widerspruch zu kämpfen hat, weil es in ihr nicht auf das Wissen des Nichtwissens ankommt.

Blicken wir noch kurz auf den Einwand gegen die trE, nach dem das Sein als die oberste Bedingung des Erfahrens nicht selbst Gegenstand des Erfahrens sein könne. Die Antwort darauf liegt bereits in dem oben Gesagten: indem das Sein die Gegenstände enthüllt, enthüllt es sich selbst; indem wir vermöge des Seins die Gegenstände erfahren, erfahren wir in einem untrennbaren Zugleich das Sein als den übergegenständlichen Grund allen Erfahrens von Gegenständen sowie der Gegenstände selbst; das geschieht auf die Weise der „reditio completa", von der schon die Rede war. Während das Seiende einzig vermöge der Lichtung des Seins erfahren werden kann, bedarf das Sein nicht eines von ihm verschiedenen Lichtenden, weil es selbst die Lichtung oder das Licht ist. Daher wird das Sein durch sich selbst oder vermöge seines eigenen Lichtes erfahren, wenn es auch uns Menschen allein auf dem transzendentalen Wege oder als Hintergrund des Seienden zugänglich wird. Daß aber das Sein wahrhaft das Lichtende oder das Licht selbst ist, liegt darin, daß es als die oberste Bedingung unseres Erfahrens von Seiendem das All-umfassende, die grenzenlose Fülle oder das Absolute ist.

Wie geschieht nun der Schritt von der Endlichkeit zur Kontingenz unserer Transzendentalität und damit des sie zuinnerst konstituierenden Seins? Das vorantreibende Moment ist der Gegensatz zwischen dem Alles und dem Nichts, zwischen der grenzenlosen Fülle und den begrenzten Anblicken des Seins. Dieser Gegensatz wird zum zerstörenden Widerspruch, wenn seine beiden Glieder schlechthin derselben Ebene angehören und damit das dem Gegensatz unterworfene Sein dessen letzte und einzigmögliche Gestalt darstellt. Unter dieser Voraussetzung wäre nämlich das Alles wesentlich an das Nichts und das Eine wesentlich an das Viele gebunden oder gäbe es das Alles nur auf die Weise des Nichts und das Eine nur auf die Weise des Vielen, wodurch schließlich das Alles im Nichts und das Eine im Vielen oder das Sein überhaupt verschwände. Das Sein wäre zugleich Alles und Nichts, Eines und Vieles, und zwar auf derselben Ebene und damit unter derselben Rücksicht, was dem Auflösen des Seins im zerstörenden Widerspruch gleichkommt. Dieser Widerspruch läßt sich auch formulieren: das Sein wäre unbegrenzt und zugleich begrenzt, und zwar als Sein und damit unter derselben Rücksicht.

Der Gegensatz drängt über den Widerspruch hinaus und folglich zum Unterscheiden zweier Ebenen hin; von der dem Menschen eigenen Ebene als der sekundären oder abgeleiteten hebt sich die übermenschliche Ebene als die primäre oder ursprüngliche ab. Diese besagt das Alles ohne das Nichts, das Eine ohne das Viele oder das Unbegrenzte ohne das Begrenzte, also das Sein in seinem reinen Selbst oder das Sein, das ganz und gar Sein ist, losgelöst von allem Seienden oder in sich selbst ruhend, weshalb es der Aquinate das „subsistierende Sein" nennt. Damit erreichen wir die für uns letzte, von sich aus aber erste Wirklichkeit des Seins, die jedoch nicht die einzig mögliche ist, sondern die sekundäre oder abgeleitete Verwirklichung des Seins ermöglicht, die wir

als das Seiende vorfinden. In ihm spitzt sich der Gegensatz nicht zum Widerspruch zu, weil das Sein lediglich als das dem Seienden mitgeteilte Vielheit und Begrenzung besagt, nicht aber als Sein, wodurch verschiedene Rücksichten gegeben sind.

Dem Menschen ist es eigen, das Seiende auf das Sein hin zu durchdringen und dieses so von den Grenzen, denen es im Seienden unterworfen ist, zu befreien, was dem durch das Sein-selbst vermittelten Aufsteigen zum subsistierenden Sein gleichkommt. Hier erst gelangt die transzendentale Bewegung zu der in ihr vorgezeichneten Vollendung, indem sie das Seiende auf das Sein-selbst und dieses auf das subsistierende Sein als seinen ermöglichenden Grund zurückführt und damit im Geschichtlichen dessen übergeschichtlichen Grund entdeckt. Dabei hat das Sein-selbst die vermittelnde Rolle des realen Bezugs, der das reale Seiende an das reale subsistierende Sein bindet; ohne dieses gäbe es nicht das Sein-selbst und folglich auch nicht das Seiende. In diesem Zusammenhang tritt der Mensch als das ausgezeichnete Seiende hervor, das vermöge seiner Transzendentalität und namentlich vermöge des in ihm aufleuchtenden Seins, das diese zuinnerst konstituiert, jenen Bezug zu bewußter oder reflektierter Ausdrücklichkeit zu erheben imstande ist. Die beiden darin enthaltenen Schritte sind ein und dieselbe transzendentale Bewegung, deren Anfang die trE des Seins-selbst und deren Ende der transzendentale Beweis des subsistierenden Seins ist, wobei der Anfang immer schon das Ende und das Ende immer noch den Anfang enthält. Die innere Verknüpfung, die dafür wesentlich ist, kommt bei Sch. weniger deutlich zum Vorschein; er scheint nicht in der transzendentalen Bewegung zu bleiben, sondern an sie einen Kontingenzbeweis allgemeinerer Art anzuschließen, wozu ihn schon seine Definition der trE führt.

Mit dem durch das Sein-selbst zugänglichen subsistierenden Sein haben wir den Kontext erreicht, in dem sinnvoll von Gott gesprochen werden kann. Doch dürfen wir das subsistierende Sein als die oberste Bedingung all unseres Erfahrens von Gegenständen erst dann als Gott bezeichnen, wenn wir den weiteren Schritt zu seiner Freiheit und damit zu seiner Personalität getan haben. Die Freiheit ist mit dem subsistierenden Sein gegeben, insofern es als das subsistierende von jedem Seienden völlig unabhängig und damit nicht notwendig an dieses gebunden oder durch dieses mit sich selbst vermittelt ist. Wenn das subsistierende und folglich grenzenlose Sein notwendig das begrenzte Seiende hervorbrächte oder ohne dieses nicht dasein könnte, wäre es mit des letzteren Begrenztheit behaftet und deshalb selbst begrenzt. Daher besteht zwischen dem subsistierenden Sein und dem Seienden keine Korrelativität, weil zwar dieses von jenem notwendig abhängt, jenes aber diesem völlig unabhängig oder in absoluter Freiheit gegenüberbleibt.

Das bestätigt eine zweite vertiefende Überlegung. Im Menschen ist mit der ihm eigenen verschatteten Offenbarkeit des Seins die Freiheit gesetzt, wie oben kurz entwickelt wurde. Damit gewinnt er die Verinnerlichung, vermöge der er in sich ruht, sich gehört und über sich selbst verfügt. Nun bringt das subsistierende Sein vermöge seiner Unabhängigkeit von allem Seienden die von keiner Verschattung begrenzte oder absolute Offenbarkeit mit sich. Diese aber ist mit der ebenso absoluten Verinnerlichung identisch, vermöge der das subsistierende Sein absolut in sich ruht, sich gehört und über sich selbst verfügt: es ist die absolute Freiheit.

Nach allem umschließt die menschliche Transzendentalität letztlich „ein Verhältnis von Freiheit zu Freiheit", wobei durch die göttliche Freiheit die Transzendentalität und namentlich das Sein-selbst als ihr Kern ermöglicht wird, während die menschliche Freiheit aus derselben Transzendentalität und namentlich aus dem Sein lebt und sich entweder an die damit eröffnete Tiefe hingibt oder sich ihr verweigert. Darin stimmen wir mit Sch. überein. Fügen wir zwei Anmerkungen bei. Erstens ist erst mit der göttlichen Freiheit die Kontingenz des Menschen und seiner Transzendentalität voll gegeben; ginge er nämlich notwendig aus dem göttlichen Urgrund hervor, so wäre er trotz seiner Abhängigkeit von diesem und seiner darin liegenden Endlichkeit nicht kontingent. Zweitens ist in der Freiheit das Ich-Bewußtsein enthalten und entspringt dieses mit der Freiheit aus der Offenbarkeit des Seins, wodurch die Person konstituiert ist. Damit

verweist die göttliche Freiheit auf die göttliche Personalität und zeigt sich das subsistierende Sein als der personale Gott, wodurch das sinnvolle Sprechen von Gott zu einem ersten Abschluß kommt. – Auch nach Heidegger ist die Offenbarkeit des Seins, innerhalb der allein sinnvoll von Gott die Rede sein kann, die Ermöglichung des Menschen.

Indem wir als den letzten ermöglichenden Grund der menschlichen Transzendentalität den personalen Gott aufweisen, sind wir an den Bereich der Religion gelangt. Diese entfaltet sich nämlich als das Verhalten, das sowohl dem personalen Menschen als auch dem personalen Gott gemäß ist und sich als personaler Dialog darstellt. Diese philosophische Rede von Gott bedarf der Bewährung dadurch, daß „zwischen den Ergebnissen der transzendentalen Reflexion und den historischen Zeugnissen der Religionen ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung nachgewiesen werden kann" (122). Namentlich zeigt Sch. durch wohlgelungene Analysen einiger Zeugnisse religiöser Erfahrung aus dem Neuen Testament, wie diese „durch transzendentale Reflexion verständlich gemacht werden können" (123), womit letztere sich als geeignet für solche Hermeneutik ausweist und so ihr Hinreichen zu Gott bestätigt. Darauf jedoch gehen wir nicht näher ein, weil es uns in diesem Zusammenhang allein auf die transzendentale Erfahrung ankommt.

II.

Nach der Studie von Kijowski schöpft der Erfahrungsbegriff der exakten Wissenschaften das Erfahrungsgeschehen nicht allseitig aus. Darüber hinausgehend bemüht sich der Verf., die der Philosophie eigene Weise des Erfahrens herauszuarbeiten, näherhin die ursprüngliche Erfahrung zu verdeutlichen, die nach Wiplinger den Grund der Philosophie bildet. Er schreitet in zwei Teilen voran: der erste stellt den gegenwärtig diskutierten Erfahrungsbegriff dar, während der zweite das Philosophieren Wiplingers als Deutung und Auslegung der ursprünglichen Erfahrung entwickelt.

Entscheidende Anregungen hat die heutige Diskussion von Heidegger empfangen; der ihm eigenen Erfahrung des Seins gibt er eine seinsgeschichtliche Deutung. Erfahren im allgemeinen bedeutet „das uns Treffende empfangen"; was einem dabei widerfährt, wird „in einem solchen Sich-ihm-fügen" aufgenommen, „daß der Empfangende verwandelt wird" (23). Vor allem muß der Mensch das Sein durch die Vermittlung der Angst im Nichts erfahren lernen. Dazu kommt er aus dem Geschick der Seinsvergessenheit, dem die Metaphysik unterliegt, die durch das ausdrückliche Bedenken des Seins zu überwinden ist. An Heidegger knüpft O. Fr. Bollnow an, der zugleich von Dilthey geprägt ist. Er will die Philosophie wissenschaftstheoretisch absichern, indem er den verengten Erfahrungsbegriff der Naturwissenschaft überwindet und zur vollen, ursprünglichen Erfahrung vordringt. Sie setzt Offenheit für das Neue und Bereitschaft zur Wandlung voraus. Dabei gilt es, von der allmählich gewachsenen Lebenserfahrung des einzelnen zu der überindividuellen Gültigkeit des Erfahrens voranzuschreiten, was in der Naturwissenschaft und in der Philosophie auf eine je verschiedene Weise geschieht. Der Verdeutlichung der Erfahrung dient es, sie vom Erlebnis abzugrenzen; während dieses subjektbezogen ist, zeichnet sich jene durch ihre Objektbezogenheit aus. Darüber geht W. Weischedel hinaus, indem er sich bemüht, „die Eigenständigkeit einer metaphysischen bzw. philosophischen Erfahrung aufzuweisen" (35), von der die denkerische Entfaltung ausgeht und in der sie ihre Rechtfertigung findet. Jene läßt im begegnenden Seienden „das Sein und den Seinsgrund zum Vorschein kommen" (36); von diesem leitet sich das in seinem ‚daß' und ‚was' durch das Nichts bedrohte Seiende her. Dabei handelt es sich nicht um einen Schluß, sondern um eine Unmittelbarkeit oder ein „gleichzeitiges Entdecken" (38). Ihre Evidenz trägt die Erfahrung in sich selbst; der Seinsgrund zeigt sich dadurch als Wirkliches, daß er „auf den Erfahrenden einwirkt" (38). Die Entfaltung der Erfahrung verlangt den existentiellen „Grundentschluß für das Philosophieren" (39), der sich an sie als das Woher alles Fragens bindet. Später spricht Weischedel von der „philosophischen Grunderfahrung", die er als „Er-

fahrung der radikalen Fraglichkeit" kennzeichnet (40). Diese genügt als Woher alles Denkens, weshalb der Verweis auf Sein und Seinsgrund entfällt. Sie berührt uns in allen einzelnen Fraglichkeiten ohne Schluß und konfrontiert uns mit „der fraglichen Wirklichkeit selbst" (41). Ob solches Philosophieren noch Metaphysik ist, wird selbst fraglich.

„Das Dialektische in der Erfahrung" erörtert K. im Anschluß an B. Welte, der im Gegensatz zu dem ungeschichtlichen Erfahrungsbegriff der exakten Wissenschaften „das geschichtliche Moment in der Erfahrung" zur Geltung bringt (44). Dabei ist das dialektische Verhältnis zwischen dem offenen Entwurf des Erfahrenden und der Eigenart des Erfahrenen entscheidend, worin ein gegenseitiges Bestimmen geschieht. Die Geschichtlichkeit zeigt sich darin, daß die allgemeine Offenheit von der Herkunft des Erfahrenden konkretisiert wird und das Erfahrene als das unvorhergesehene Zukünftige an den Menschen herantritt. Von Welte und Heidegger angeregt, sieht G. Pöltner „Vorwegnahme und Sich-Entbergen aufeinander bezogen" (49). Die Vorwegnahme ist die ständig sich wandelnde Grundverfaßtheit des Erfahrenden, in der er „sich dem Erfahrbaren entgegenbringt" (49). Das Sich-Entbergen geschieht als das Zum-Vorschein-kommen des Erfahrenen, das uns aus dem „Bedeutungszusammenhang" her begegnet, der „Erfahrungswelt" heißt (48).

In Anknüpfung an die Fragestellung der kritischen Besinnung Kants entwickelte M. Müller die „transzendentale Erfahrung", deren genau durchgeführte Entfaltung J. Lotz vollzogen hat. Dabei geht es um die Erfahrung der Gründe, die das Erfahren der Dinge oder Gegenstände, also das ontische Erfahren, ermöglichen. K. zeichnet den Weg, den Lotz beschreitet, im einzelnen nach. Näherhin ist Erfahren das „unmittelbare, hinnehmende Erfassen von vorgefundenem Wirklichen", das daher „Passivität" besagt und „ein individuelles, vorbegriffliches und vorprädikatives Geschehen" ist (55). Indem der Mensch mit seiner Erfahrung Erfahrungen macht, tritt das in ihr implizit Mit-Erfahrene ausdrücklich als Erfahrenes hervor. Schon in der ontischen Erfahrung durchdringen sich Rezeptivität und Spontaneität, was für den Gegenstand bereits als das Erscheinende, vor allem aber für ihn als das Seiende gilt. Folglich tragen zu ihrer Konstitution nicht nur sämtliche Vermögen der Sinnlichkeit, sondern auch der Verstand und die Vernunft bei. Vermöge der so geschehenden Verinnerlichung liegt in der Gegenstandserfahrung immer schon die Selbsterfahrung.

Durch die Verlagerung des Blickes auf das im ontisch Erfahrenen stets Mit-Erfahrene geschieht die entscheidende Wandlung des Menschen, indem aus der ontischen die in ihr enthaltene transzendentale Erfahrung ausdrücklich hervortritt; sie entfaltet sich in mehreren Stufen. Die erste Stufe ist die eidetische Erfahrung, die im Durchleuchten des gegenständlichen Wirklichen „auf seine Tiefendimension hin" (61) von diesem seine Wesenheit zwar abhebt, nicht aber aus ihm heraushebt: Reduktion im Unterschied zu Abstraktion. Die zweite Stufe ist die ontologische Erfahrung, die das Sein-selbst thematisiert, an dem alle Wesenheit als Weisen-zu-sein teil-nehmen. Wiederum findet ein Abheben des Seins vom Seienden, nicht aber ein Herausheben aus dem Seienden statt, weshalb auch das Sein nicht in einen eigenen Begriff geprägt wird. Die dritte Stufe ist die metaphysische Erfahrung, die das Sein-selbst in seiner relationalen Eigenart oder als die Bezogenheit des endlichen Seienden zum subsistierenden Sein und damit dieses selbst erfährt. Hier geschieht Erfahrung als explikative Schlußfolgerung, in der sich das Absolute nach seiner letzten Unabhängigkeit und Freiheit zeigt, die seiner immer schon geschehenden Mitteilung an das Seiende und namentlich an den Menschen innewohnt. Es handelt sich noch wahrhaft um Erfahrung, insofern die Schlußfolgerung von völlig einzigartiger Prägung oder eben explikativ ist und obendrein implizit bleibt. Die vierte und abschließende Stufe ist die religiöse Erfahrung; sie akzentuiert im subsistierenden Sein, daß es ganz bei sich selbst und damit Person ist, wodurch der Mensch das Absolute als Du erfährt. Ihm gegenüber erreicht die affektive Seite der Erfahrung ihre Vollendung, die sich als die liebende Hingabe der Anbetung verwirklicht.

Mit Recht stellt K. die Erfahrung des Seins als die „Grunderfahrung" heraus (66). In der ontologischen Erfahrung nämlich gipfelt die ontische Erfahrung und gründen die metaphysische und die religiöse Erfahrung. Damit zeigt sich die tiefe Verbundenheit von Metaphysik und Religion, ohne daß deren Eigenart als liebendes Wissen bzw. wissendes Lieben verwischt wird. Namentlich gewinnt so die Metaphysik ihre eigene Erfahrungsbasis, aus der sie sich durch das Nach-denken oder durch das Ausprägen des Erfahrenen in ausdrücklichen Begriffen, Urteilen und Schlußfolgerungen entwickelt, was auf wissenschaftliche, aber auch auf vorwissenschaftliche Weise geschehen kann. Von diesem auf die Erfahrung folgenden expliziten Nach-denken ist das ihr innewohnende und für sie auf allen ihren Stufen konstitutive implizite Denken zu unterscheiden. Letzteres ist zusammen mit den Sinnestätigkeiten die Spontaneität, die das durch die Rezeptivität Empfangene zur Erfahrung ausbaut. Vermöge desselben Denkens kommt der zunächst individuellen Erfahrung immer schon Objektivität zu, wie sie auch für die Kommunikation mit anderen offen ist.

Nach einer Zusammenfassung des gegenwärtig über die Erfahrung Diskutierten geht der Verf. in seinem zweiten Teil zur Deutung und Auslegung der ursprünglichen Erfahrung bei Wiplinger fort. Dieser nimmt die Philosophie als Rückfragen in deren Ursprung und als fragendes Ausarbeiten der Grund-Erfahrung (73). Dabei empfängt er entscheidende Anstöße von Heideggers Überwindung der Metaphysik, der auf dem Hintergrund der sie kennzeichnenden Vergessenheit des Seins es unternimmt, das Sein als Sein und damit als Ereignis zu denken. W. sieht unser Zeitalter total metaphysisch geprägt, wodurch er vor die Aufgabe gestellt wird, nach der Grundfrage und der Grunderfahrung, aus der die Metaphysik entspringt, zu forschen. So trifft er auf die „Frage-Erfahrung" oder auf die des „Fragens nach dem Fragen", das erst am Ende der Metaphysik als deren Überwinden vollzogen werden kann.

Im Fragen trifft den Menschen der „Anspruch des Unverfügbaren" (85), und zwar auf eine geschichtlich bedingte, je eigene Weise. Daraus erwächst die Frage-Bewegung als Gespräch oder Dialog mit jenem Anspruch, wobei das Erfahrene als das Sich-Zeigende oder als Phänomen hervortritt und folglich die Philosophie sich als Phänomenologie entfaltet. Hier geschieht das „Denken als Hingabe" oder als „sich fügendes Denken", dessen Fragen „im Unverfügbaren ihren Anfang haben" (87), das zugleich auf das Denken angewiesen ist. In diesen Vollzug geht die „ursprüngliche Wiederholung" (90) des früheren Philosophierens ein, wodurch Grunderfahrung mit Grunderfahrung begegnet.

Näherhin ist die ursprüngliche Erfahrung die Letztinstanz, hinter die nicht zurückgegangen werden kann und an der unsere sämtlichen Gewißheiten zu prüfen sind. Exemplarisch dafür ist der Tod des geliebten Menschen. Wer davon getroffen wird, gerät zunächst in „Betäubung und Finsternis", findet sich dann in eine „fremde Welt versetzt", wobei das Gewesene abgestoßen wird und die „Entscheidung für eine neue, verwandelte Gegenwart" geschieht (99). Hiermit erfährt der Getroffene das ihn Treffende als das, was es eigentlich ist, als „Frage nach dem Sinn des Seins, als Ansatz einer Selbst- und Seinserschließung" (100). Deren Entfaltung verlangt wesentlich das fragende Verstehen und die deutende Auslegung der Erfahrung, die nicht eindeutig festgelegt sind, sondern dem Erfahrenden einen gewissen Spielraum offenlassen, ohne freilich dem Subjektiven zu verfallen (104 f). In diesem Voranschreiten wird das, was anfänglich „eine Grundbefindlichkeit des Daseins" ist, „zur Sprache" gebracht (105). Von hier aus läßt sich „das Wesen der Metaphysik" so bestimmen, daß sie die ursprüngliche Erfahrung als „Erfahrung des Staunens" deutet (106). Im Unterschied zum Logos der Metaphysik geht der Mythos nicht durch das fragende Verstehen über das Staunen hinaus.

Wie W. eindringlich betont, ist die ursprüngliche Erfahrung völlig unvorhersehbar, unableitbar und unmitteilbar. Eine gewisse Mitteilung kommt nur dann zustande, wenn der Hörende bzw. der Sprechende „möglichst rein und treu auf seine eigene Erfahrung hört und auch aus ihr spricht" (109). Doch besteht für den, der die Erfahrung

macht, eine Verbindlichkeit, die „fester" und „tiefer" ist als jene, die aus dem Allgemeinen erwächst (110). Eine abschließende Formulierung lautet: „Allem Anschein nach ist sie eine rein subjektive Erfahrung, die solipsistisch im Erfahrenden eingeschlossen bleibt" (111).

Zur genaueren Bestimmung der Grund-Erfahrung unseres Zeitalters dient die Aussage: sie „ist die Erfahrung radikaler, totaler und unendlicher Fraglichkeit" (113). Diese bricht auf, „wenn ein bisher geltender Weltentwurf als einseitige Frage-Deutung geschicklich in Frage gestellt wird" (113). Das trifft auf das Ende der Metaphysik zu, die auf ihren Grund und damit auf die sie „tragende Grunderfahrung" zu befragen ist (113), wozu früher keine geschichtliche Nötigung bestand. Diese ist ein „Widerfahrnis" oder „eine Erweckung der Frage durch das Andere im Fragenden" (115). Dabei ist der Anfang der Bewegung ganz konkret; „denn was Fragen ist und heißt, zeigt sich einzig und allein im konkreten Fragen", das ebenso die „Möglichkeitsbedingungen der Frage" wie die für sie konstitutive „differentiale Identität" zwischen dem Fragenden und dem Gefragten zugänglich macht (115 f). Im „unaufhaltsamen Ausgriff auf alles" bleibt „ als einzig fraglose Wirklichkeit der faktische Vollzug der Frage" übrig, der jedoch ebenfalls „nach der Möglichkeit und der Notwendigkeit seines Ursprungs" zu befragen ist (117).

Ihrem Gehalt nach ist jene differentiale Identität der „Ursprungsdialog von Denken und Sein" (120). Dabei handelt es sich um „ein Zumal, in dem das Eine durch das Andere in wechselseitigem Gegenüber" ist (120). Während nun die Metaphysik das Sein an das Denken ausliefert und Heidegger das Denken dem Sein unterzuordnen scheint, schließt W. jede derartige Reduktion aus, indem er zur „Erfahrung des Einheitsvollzugs der Begegnung beider" oder zum „erfahrenden dialogischen Denken" vordringt (123). Als „Bedenken des Geheimnisses öffnet es eine neue Möglichkeit für die Philosophie" (124). Hier liegt die Wurzel für „die anthropologische Problematik des Dialogischen" (124). Diese wird auch darum vorbereitet, weil das Andere oder Unverfügbare „unmittelbar und total anwesend" ist und sich damit als Du erweist oder ein echter Dialog einzig als „gleichwertige Beziehung von Du zu Du" möglich ist (124).

Mit dem damit erreichten Ansatz ist schließlich „der legitime Zugang zum Weg des Glaubens" gegeben (127). Einerseits besteht „zwischen christlichem Glauben und metaphysischer Philosophie eine unüberbrückbare Kluft"; andererseits strebt W. eine „Zusammengehörigkeit von Philosophie und Offenbarungsglaube" an (131). Sie wurzelt im erleidenden Erfahren des Unverfügbaren, dessen Anerkennung sich als „Hingabe an das Geheimnis" verwirklicht (131), was W. im Anschluß an Lotz verdeutlicht.

An K.s Arbeit ist ein zweifaches Verdienst hervorzuheben; erstens durchbricht sie das Einengen auf die naturwissenschaftliche Erfahrung, indem sie die der Philosophie eigene Erfahrung herausstellt; zweitens verdeutlicht sie den Beitrag, den W.s Denken dazu leistet. Zu diesem geleitet am nächsten Weischedels spätere Entwicklung hin, insofern er alles auf die Fraglichkeit von allem und damit auf das Fragen nach dem Fragen zurückführt. In anderer Hinsicht ist W. von Heidegger angeregt, was besonders auf das Überwinden der Metaphysik zutrifft; er sieht in ihr eine durch das Staunen geprägte Auslegung der Grunderfahrung. Hinter diese zurückzugreifen, ist der heutige geschichtliche Auftrag, da die Metaphysik in ihr Ende eingetreten ist. Die Grunderfahrung selbst faßt W. wie Weischedel, weil die einzige fraglose Gegebenheit der faktische Vollzug des Fragens ist.

Die darin liegende „differentiale Identität" des Fragenden und des Gefragten deutet er, über Weischedel hinausgehend, als die von Denken und Sein. Dieser Übergang ist einer der „hastigen Schritte W.s", von denen K. spricht; dazu, ihn einsichtig zu machen, hat Coreth wichtige Überlegungen beigesteuert. Weiterhin wird das Sein, das Andere oder Unverfügbare als Du gefaßt; auch dieser durchaus vertretbare Zusammenhang wird nicht überzeugend entwickelt, wozu Lotz einige Anregungen zu bieten hat. Mit Recht nimmt K. im Anschluß an W. das Verhältnis zwischen Denken und Sein als den Dialog, der die in sich selbst verfangene Subjektivität überwindet. Daß so der

Versuch unternommen wird, das ontologische mit dem dialogischen Denken zu vereinen, wie J. Mader in seinem Nachwort betont (142), ist zuzugeben; daß aber W. das „erstmals" versucht, wie Mader ebenfalls meint, kann ich nicht gleichermaßen bejahen.

Gewiß liegt im Ur-Dialog des Menschen mit dem Sein die Wurzel für den Dialog der Menschen untereinander. Damit scheint jedoch nicht ganz zusammenzustimmen, daß alles aus dem „konkreten Fragen" des Einzelnen zu entnehmen ist, das als „völlig unmitteilbar" gekennzeichnet wird, das als „eine rein subjektive Erfahrung solipsistisch im Erfahrenden eingeschlossen bleibt". Schwer zu verstehen ist, wie diese Art von Erfahrung eine Verbindlichkeit, die „fester" und „tiefer" als jede andere ist, aufzuerlegen vermag. Vielleicht sind nur die Formulierungen nicht recht ausgeglichen. Sicher umschließt das individuelle Erfahren ein überindividuelles Moment, das W. selbst „das Unverfügbare" nennt; freilich teilt sich dieses dem Einzelnen auf die ihm je eigene Weise mit, wobei aber im Individuellen das Überindividuelle gewahrt bleibt. So kommt es zu der Verbindlichkeit, die fester und tiefer als jede andere ist; so entfaltet sich in der Unmitteilbarkeit doch eine Mitteilung, die der Kommunikation bei Jaspers gleicht, in der jeder möglichst „rein und treu" aus seiner individuellen Erfahrung, aber vom Überindividuellen spricht. Dann ist jedoch die Erfahrung nicht „rein subjektiv" und nicht „solipsistisch im Erfahrenden eingeschlossen".

Als je eigene wird die Grunderfahrung auch als „nicht überprüfbare Letztinstanz" bezeichnet, „der gegenüber es keine kritische Absicherung gibt" (102). Wird sie aber dann nicht zu „einer bloß subjektiven Willkür"? (103) Die Antwort lautet: Sie ist „als etwas grundsätzlich Unüberholbares das persönlichste und einsamste Abenteuer", das jeder machen muß und dessen „Verbindlichkeit für den Betroffenen in der je eigenen Erfahrung fundiert ist" (103). Offensichtlich geht es hier um das überwältigende Aufbrechen der Grunderfahrung im Einzelnen, das tatsächlich „unvorhersehbar" und „unableitbar" und keiner einsichtigen Rechtfertigung zugänglich ist. In solchem Aufbrechen ereignet sich aber die Grunderfahrung selbst, deren objektive Geltung oder Wahrheit sich durchaus rechtfertigen läßt, indem sie als die unerläßliche Möglichkeitsbedingung unseres gegenständlichen oder ontischen Erfahrens aufgewiesen wird. Diese von Kant angeregte und „transzendental" genannte Unterbauung oder „kritische Absicherung" hat besonders Lotz entwickelt.

Bezüglich der in der Grunderfahrung enthaltenen differentialen Identität von Denken und Sein wird das „wechselseitige Gegenüber" hervorgehoben, das jede Rückführung auf eine der beiden Seiten ausschließt. Damit sei die „Begegnung beider" als Dialog gegeben, der „eine neue Möglichkeit für die Philosophie" eröffne. Im Gegensatz dazu habe Heidegger die Vor-ordnung des Seins nicht überwunden. Diesem Ansatz scheinen andere Äußerungen zu widerstreiten, die auf denselben Primat hindeuten. Dem „Anspruch des Unverfügbaren" nämlich entspricht das „sich fügende Denken" oder das „Denken als Hingabe", wobei die Fragen „im Unverfügbaren ihren Anfang haben", weshalb ein Unterschied von Heidegger kaum vorliegt. Zugleich nähert sich Heidegger der Wechselseitigkeit oder Korrelation von Sein und Denken, weil nach ihm das Sein in der Zuwendung zum Denken besteht oder das Denken braucht. Außerdem verlangt der Dialog keineswegs die Gleichordnung von Denken und Sein, da eine Überordnung des Seins den Dialog nicht ausschließt, solange das Denken vom Sein nicht verschlungen wird. Im Gegenteil spricht dafür, daß das Sein stets unser Denken übersteigt, das Auftreten des Seins als „Geheimnis", was von W. sehr betont wird. Letzten Endes ist vom menschlichen Denken das absolute Denken zu unterscheiden; während jenes hinter dem Sein zurückbleibt, ist allein dieses mit dem Sein korrelativ oder absolut identisch. Aus der damit gegebenen Spannung entspringt die Geschichtlichkeit oder das geschichtliche Voranschreiten, in dem sich das Sein mehr und mehr mitteilt und das menschliche Denken mehr und mehr zum absoluten hinbewegt, ohne freilich je mit ihm zusammenzufallen. Die gänzliche Gleichordnung des menschlichen Denkens und des Seins käme dem Auslöschen der Geschichtlichkeit gleich.

W.s Denken und K.s Darstellung liefern einen wertvollen Beitrag zu der Grund-

erfahrung, aus der die Philosophie erwächst oder deren Entfaltung und Deutung sie ist, wenn auch der transzendentale Charakter jener Erfahrung nicht genug zur Geltung kommt. Die Unzulänglichkeiten, die das Buch belasten, erklären sich daraus, daß W. leider sein Lebenswerk nicht zu einem reifen Abschluß bringen konnte, daß auch K. nicht in allem seinem Stoff gewachsen war. In der Darlegung des Denkens von Lotz hat der Rez. stillschweigend die nötigen Korrekturen eingeführt. Der etwas schwerfällige Stil ergibt sich wohl daraus, daß Deutsch nicht die Muttersprache K.s ist; nicht wenige Wiederholungen könnten ausgemerzt werden. In der Konstitution der vor-begrifflichen Erfahrung werden die sinnlichen Gegebenheiten noch nicht auf Begriffe gebracht (58). Vis cognitiva ist durch vis cogitativa zu ersetzen (58). Nicht immer stimmt die Orthographie der griechischen Worte (75, 105, 130).

Buchbesprechungen

1. Bibel und Umwelt

Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. In Gemeinschaft mit Rykle Borger u. a., hrsg. v. *Otto Kaiser.* Bd. I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden; Historisch-chronologische Texte. Lfrg. 1: *Rykle Borger, Heiner Lutzmann, Willem H. Ph. Römer* und *Einar von Schuler:* Rechtsbücher. Gütersloh: Mohn 1982. 125 S.

Dieses auf 3 Bände zu insgesamt 12 Lieferungen geplante Sammelwerk will im deutschen Sprachbereich das neu bieten, was dort seinerzeit H. Greßmanns „Altorientalische Texte zum Alten Testament" (²1926) und später im englischen Sprachbereich J. B. Pritchards „Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament" (³1969) dem Alttestamentler bedeutet haben. Das Unternehmen war längst überfällig. Dem Hrsg., allen Mitarbeitern und auch dem Verlag gebührt schon im voraus unser voller Dank. Es besteht auch die Hoffnung, daß ein Werk von hoher Qualität entsteht. Wenn man während der Erscheinungszeit auch nur mit einer kleinen Preissteigerung rechnet, wird man allerdings im Endeffekt für das Ganze einen Tausender auf den Ladentisch zu blättern haben. Insofern sieht man sich die erste Lieferung natürlich schon genauer an. Was ergibt sich dabei?

Der 1. Band soll Rechtsbücher, Staatsverträge, Dokumente zum Rechts- und Wirtschaftsleben und historisch-chronologische Texte enthalten, der 2. Band Zukunftsdeutung in Briefen, Orakeln und Omina, Rituale und Beschwörungen, Grab-, Sarg- und Votivinschriften, Lieder und Gebete, der 3. Band Weisheitsdichtungen, Mythen und Epen. Im Geleitwort informiert der Hrsg. noch näher über die Gesichtspunkte bei der Textauswahl (5–7). Wichtig ist hier vor allem eine kalkulierte Einschränkung der ägyptischen und eine bewußte Verbreiterung der arabischen Dokumentation. Ersteres finde ich bedauerlich. Den Verweis auf die „Bibliothek der Alten Welt" kann ich bei deren saftigen Preisen einem Studenten, dem ich schon dieses teure Sammelwerk kaum empfehlen kann, unmöglich weitergeben, und erst recht nicht den auf die nicht deutsch-, sondern englischsprachige „Ancient Egyptian Literature" von Mirjam Lichtheim. Sämtliche Texte sind neu übersetzt, manche auch neu mit dem Original verglichen. Es gibt eine Kennzeichnung von nicht übersetzten Wörtern, unsicheren Lesarten oder Übersetzungen, Lücken oder Ergänzungen, Emendationen und Hinzufügungen im Interesse des deutschen Ausdrucks. Ferner philologische Anmerkungen, Sacherklärungen und Literaturhinweise, die allerdings „knapp gehalten" und „auf ein unerläßliches Mindestmaß beschränkt" sein sollen. Die vorliegende Lieferung I,1 enthält die Gesetze des Urnammu (Römer; Auswahl), die Gesetze des Lipit Eschtar (Lutzmann; Auswahl), den Codex Eschnunna, den Codex Hammurapi, die mittelassyrischen Gesetze, die neubabylonischen Gesetze (Borger), die hethitischen Gesetze und noch den Text CTH 265 „Vorschriften für Diener des Königs" (von Schuler). Nach ersten Stichproben sind die Übersetzungen sehr sorgfältig und bieten gegenüber bisherigen viele Fortschritte. Nach einer Andeutung im Vorwort (9) stammen die „Sacherklärungen", also wohl die Anmerkungen am Fuß der Seite, zu den akkadischen Gesetzen nicht vom Übersetzer, sondern vom Hrsg. Nach meinem Empfinden hätten sie hier und auch bei den anderen Gesetzen etwas gründlicher sein dürfen. Im Blick auf den Titel des Werkes und auf den vermutlich größeren Teil der Käufer und Benutzer und deren vitale Interessen erscheint es mir befremdlich, daß es in der gesamten Lieferung keinen einzigen Querverweis auf eventuell vergleichbare atl. Texte gibt. Da scheint Prinzip dahinter zu stecken. Welches? Reine Raumersparniserwägungen waren es kaum, denn der Gottesname Enlil wird zum Beispiel dreimal erklärt (24, 33 und 44, dazu noch Rückverweise auf den Seiten 75 und 86). Vermutlich wird man hier tief in die nun schon mehr als hundertjährige Geschichte der Beziehungen zwischen der Bibelwissenschaft und den sich neu bildenden orientalischen Disziplinen zurücksteigen müssen, um solche Dinge zu begreifen. Gerade deshalb sei ans Ende noch einmal ein ausdrückliches und herzliches Wort des Dankes an die Kollegen aus Fächern gerichtet, die chronisch zu wenig Mitarbeiter für die zu bewältigenden Aufgaben haben und hier zweifellos nur in geringem Maß zum eigenen, in hohem Maß aber zum Nutzen eines ihnen fremden Faches viel Zeit und Arbeitskraft geopfert haben. N. Lohfink S. J.

Murphy, Roland E., O. Carm. *The wisdom literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther* (The Forms of the Old Testament Literature 13). Grand Rapids/Michigan: Eerdmans 1981. XIV/185 S.

Dies ist der 1. Band einer neuen Kommentarreihe zum hebräischen Alten Testament, für die als Abkürzung das Kunstwort „FOTL" vorgeschlagen wird. Das Unternehmen gründet letztlich in einer Anregung, die der große Alttestamentler Gerhard von Rad seinem damaligen Assistenten Rolf Knierim gab. Er meinte, die in den Jahrzehnten seit Hermann Gunkel produzierte umfangreiche und kaum noch zu übersehende formgeschichtliche Forschung müsse einmal zusammengetragen, abgerundet und durch eine Art Handbuch der Formgeschichte zugänglich gemacht werden. Als er an das Institute for Antiquity and Christianity in Claremont, California, berufen wurde, hatte Knierim die materielle und organisatorische Ausgangsbasis, um zusammen mit dem bald intensiv mitarbeitenden Kollegen und Freund G. M. Tucker dem Plan näherzutreten. Es gelang ihnen, einen großen und hochqualifizierten Mitarbeiterstab zusammenzubringen und über ein Jahrzehnt hinweg immer wieder zu versammeln und zur Weiterarbeit zu animieren. Die Finanzierungs-, Verlags- und Editionsprobleme müssen enorm gewesen sein, noch größer jedoch die Fragen der Konzeption selbst. Denn diese Arbeit der Sammlung und Abrundung fiel in eine Periode, wo durch Rhetorical Criticism und Linguistik die formgeschichtliche Arbeit von ihren theoretischen Wurzeln her in Frage gestellt wurde und man immer wieder von neuem fragen mußte, ob alles überhaupt noch einen Sinn habe. Nach meiner Meinung wurde es in dieser Situation um so notwendiger, selbst wenn seine Funktion für den Fortgang der Forschung vielleicht bescheidener formuliert werden mußte, als in der Schule von Rads ursprünglich empfunden wurde. Es ist wirklich erfreulich, daß nun der erste Band vorliegt. – Das Projekt hat sich in die Form eines Kommentars konkretisiert. Er soll am Ende 24 Bände umfassen. Der biblische Text soll darin ausschließlich unter formgeschichtlicher Hinsicht analysiert werden. Textkritik, Übersetzung, Philologie und Einzelexegese sollen nur insoweit berührt werden, als das für Fragen der Formkritik relevant ist. Am Anfang der abschnittsweise gegliederten Textauslegung wird in Form eines tabellarischen Überblicks eine Aufbauanalyse des Textes gegeben, die bis in Bruchteile von Versen hineingehen kann („Structure"). Teilweise richtet sie sich nach formalen, teilweise nach inhaltlichen Kriterien. Sie wirkt sehr „logisch", und man fühlt sich ein wenig an die Technik erinnert, mit der im hohen Mittelalter ein Thomas von Aquin die biblischen Texte analysierte. Dann folgen gewöhnlich getrennte Abschnitte unter den Überschriften „Genre", „Setting" und „Intention". Irgendwie ist dadurch natürlich die Meinung vorausgesetzt, daß man zu jedem entsprechend gewählten Teilstück eines biblischen Buches unter diesen Gesichtspunkten etwas Sinnvolles sagen könne und müsse. Doch wird das Prinzip nicht zu Tode geritten. Wo diese Fragen von der Sache her nicht gestellt werden können, werden sie auch nicht gestellt oder werden entsprechend abgewandelt. Bei jedem biblischen Buch werden vor der durchgehenden Auslegung nach Abschnitten einleitend formkritische Fragen, die das ganze Buch betreffen, behandelt. Am Ende des Bandes finden sich in einem „Glossary" Definitionen der behandelten Gattungen und Formelemente. Band 23 der Gesamtreihe soll Gesamtindices enthalten, Band 24 eine Synthese aller „Glossaries" der einzelnen Bände.

Der vorliegende Band enthält eine Einführung in die ganze Weisheitsliteratur und dann die Kommentare zu Ijob, Spr, Rut, Hld, Koh und Est. Der Vf., R. E. Murphy, ist seit langem ein führender Kenner der alttestamentlichen Weisheitsliteratur. Er hat einen gründlich gearbeiteten, wohlinformierten, handlichen und alle Extreme vermeidenden Kommentar geschaffen. Vielleicht ist er manchmal etwas zu zurückhaltend und referiert, ohne deutliche Stellung zu nehmen. Doch mag dies an den Zielen der Reihe liegen, die ja als eine Art Handbuch vor allem auch die ältere Forschung aufarbeiten will. Wenn man den Vergleich nicht despektierlich, sondern positiv versteht, kann man den Band als eine Art formkritisches Telefonbuch bezeichnen, das einem alle gewünschten Anschlüsse vermittelt. Ich habe trotzdem beim Lesen laufend mit Enttäuschung kämpfen müssen. Irgendetwas wehrt sich dagegen, Texte nur unter der Rücksicht der gattungshaften Form behandelt zu sehen. Denn es sind ja noch nicht einmal alle Aspekte der „Form" behandelt. Der Kommentar zum Buch Ijob umfaßt z. B. nur 33 Seiten, also weniger, als dieses schwierige Buch Kapitel hat. Würde man etwa im Sinn der methodologischen Forderungen von W. Richter eine Deskription der individuellen Formgestalt als notwendige Voraussetzung jeder Frage nach gattungshafter Form erwarten, dann könnte eine solche Kürze der Kommentierung niemals durchgehalten

werden. Beim Buch Kohelet wird im Grunde die Theorie einer lockeren Sammlung von Einzeltexten zugrundegelegt – obwohl die Ansichten von A. Wright ausführlich referiert werden. Ich bedauere es natürlich, daß M. meinen Koheletkommentar, in dem ich eine sehr starke architektonische Einheit des Koheletbuchs nachgewiesen zu haben glaube (Neue Echter Bibel, Würzburg 1980), noch nicht kennen konnte. Bei einer derartigen Gesamtsicht des Buchs stellen sich die Gattungsfragen notwendig zum Teil anders. Man muß vor allem stärker damit rechnen, daß Gattungen bewußt abgewandelt, daß mit ihnen gespielt und ihre traditionelle Funktion auf den Kopf gestellt wird, und zwar durch den Kontextbezug, der bei einer lockeren Sammlung auf diese Weise natürlich nicht gegeben sein kann. Am ehesten handelt es sich noch beim Hohenlied um eine lockere Sammlung, bei der sich eine direkte, nicht durch den Kontext gebrochene Bestimmung der Gattung der einzelnen Stücke nahelegt. Aber selbst hier frage ich mich, ob nicht durch die Isolierung der formkritischen Frage vom ständig kreisenden Gesamtinterpretationsprozeß sich am Ende Aspekte dem Blick entziehen könnten, die dann eigentlich doch zur Bestimmung der Struktur, der Gattung und der Intention gehören. Das sei an einem sehr schlichten Beispiel erörtert. M. gibt für Hld 1,5 f folgende „Structure" an: I. The beloved affirms her beauty to the daughters of Jerusalem (5). II. She prohibits their staring at her blackness (6 aα). III. She explains the reasons for her blackness (6 aβ–6 b). A. The sun has burned her (6 aβ). Her brothers appointed her caretaker of the vineyards but she has not cared for her own vineyard (6 b). Ist dies wirklich die Form und Struktur des Lieds? Wenn man nur auf die syntaktische Struktur schaut, wäre schon nach meiner Meinung 6 a β zu Glied II zu ziehen: Daß die Sonne das Mädchen verbrannt hat, ist eine Formulierungsvariante zur Aussage, daß sie schwarz ist. Das zeigen deutlich die parallelen Konstruktionen mit *śæ* –. Die Angabe von Gründen beginnt erst in 6 b. Die beiden Gründe sind genau besehen, zwei Aspekte einer einzigen Sache: Das Mädchen mußte über Weinberge wachen, und so konnte es über seine zarte helle Haut („meinen Weinberg, meinen") nicht wachen, und die Sonne brannte sie schwarz. Das ist in einer ersten Sinnschicht zweifellos richtig, und insofern kann man die von M. erarbeitete „Structure", abgesehen von der Zuordnung von 6 aβ, sicher akzeptieren. Nur – von da ab wird es formkritisch eigentlich erst interessant. M. macht noch die Beobachtung, daß das Nichtbewachenkönnen des eigenen Weinbergs wohl einen erotischen Hintersinn hat: „she belongs to her lover". Aber das wird bei M. formanalytisch nicht relevant. In Wirklichkeit bekommt man durch diese Zweideutigkeit des Schlußsatzes die Form des Lieds überhaupt erst zu fassen. Der Schlußsatz ist nämlich auf einer anderen formalen Ebene, der Ebene strophischer Entsprechung, als eine Art Coda herausgearbeitet. Vers 5 ist deutlich als System von 4 Stichen zu empfinden, wobei vor allem die beiden letzten durch ihren strengen Parallelismus diesen Eindruck festigen. Durch Wiederholung des Anfangsstichworts („schwarz") insinuiert Vers 6 recht bald, daß auch eine Wiederholung dieser Viererstruktur zu erwarten ist, und die Parallelismuselemente in 6 a.b α bestätigen die Erwartung – nur folgt dann eben als nicht mehr eigentlich zu erwartende Fortführung, als „Coda", der Satz 6 b β! Was also auf der Ebene der syntaktischen Struktur ein Teilelement eines Teils III ist, ist zugleich auf der Ebene einer aufgebauten strophischen Erwartung ein auf ein Strophe II folgendes, überschüssiges, daher aber umso beachtenswerteres und betonteres Zusatzstück. Bemerkt man überdies nun noch, wie auf einer dritten formalen Ebene, der der Wortwiederholungen, die beiden Hauptbegriffe des vorangehenden Satzes („bewachen" und „Weinberge") deutlich entgegensetzend wiederholt werden („meinen" Weinberg, nicht den der Brüder, habe ich, während ich den ihren bewachte, „nicht" bewacht!), dann besteht kein Zweifel mehr, daß in dieser überraschend das eigentlich schon beendet scheinende Liedchen nochmals verlängernden Coda der wahre Schlüssel zur Gesamtform liegt. Diese Coda steht, so sehr sie syntaktisch eingebunden ist, von den anderen Formebenen her gleichgewichtig gegen alles, was vorangeht. Ihr von M. gerade noch erkannter Doppelsinn zwingt von hinten her zu einem Neuverständnis des zunächst so schlicht und bieder scheinenden Liedchens. Ist es wirklich noch das Liedchen eines arbeitsamen Mädchens vom Land, das sich sein Selbstbewußtsein gegenüber den gepflegten Stadtmädchen rechtfertigt? Bekommt nicht alles nun von hinten her, vom Nichtbewachen des eigenen Weinbergs, einen zweiten Sinn, der darauf hinausläuft, daß es sich hier um das subtil verschlüsselte Prahl- und Selbstverteidigungslied der freien Liebe, ja vielleicht sogar einer Dirne handelt? Zumindest werden diese Verständnismöglichkeiten vom Ende her als vielleicht in Frage kommend angedeutet. Dann wäre aber zur Intention des Lieds ganz anderes zu

sagen als das, was bei M. zu lesen ist. Außerdem müßte man dann vielleicht noch einmal einen Schritt weiter gehen. Von der Sammlung als ganzer her und angesichts der so subtil-sorgfältigen Verschlüsselung des amoralischen Grundduktus bleibt der Text ja wohl doch so etwas wie ein von einer ehrbaren israelitischen „figlia di familia" ohne Erröten singbares Liedlein. Daher müßte man auch hier, wie oft im Hohenlied, noch immer innerhalb formkritischer Überlegungen den Begriff der „Travestie" einführen. Es handelt sich sogar wohl um so etwas wie eine doppelte Travestie. Die vielleicht durchaus hell- und zarthäutige „Tochter Jerusalems", die das Lied vorträgt, spielt kokettierend das schwarzgebrannte Mädchen vom Land (erste Travestie) und gibt nur in einem letzten vorsichtigen Aufblitzen der Sprache den Verstehenden zu erkennen, daß sie eigentlich sogar so etwas wie eine Dirne spielt (zweite Travestie), obwohl sie der Sache nach von einer erträumten Freiheit und Abenteuerlichkeit ihrer eigenen Liebe erzählt, die sich in den völlig legalen Riten der nahenden Hochzeitsnacht verwirklichen soll. Mir scheint, in einem wirklich dem Liedlein gerecht werdenden formkritischen Kommentar müßten Dinge dieser Art zu lesen sein. Erst so wäre sachgemäß über die Gattung des Lieds gesprochen. Man muß allerdings fragen, ob man zu Aussagen dieses Typs gelangen kann, wenn man nicht alle Aspekte eines Textes gleichzeitig ins Auge faßt. Hier könnte die eigentliche Grenze des ganzen Kommentarprojekts in Sicht kommen. Indem man nur Formkritik treiben will, kann man nicht einmal Formkritik treiben. Insofern ist dieses etwas breit ausgeführte Beispiel auch nicht als spezielle Kritik an Murphy, dem Vf. des gerade hier zu besprechenden ersten erschienenen Bandes der Reihe, zu verstehen. Es ist fast zu erwarten, daß die kommenden Bände zu ähnlichen Beobachtungen herausfordern. Wenn das so sein sollte, müssen wir das in Kauf nehmen. Die Aufarbeitung der gesamten formgeschichtlichen Forschung und deren höchst schwierige Systematisierung und Ergänzung, die in diesem Werk geleistet werden, sind eine Arbeit, deren Wert gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Es wäre schön, wenn das Werk nun in schneller Folge erschiene. Die gesamte Auslegungsarbeit am Alten Testament würde davon profitieren. N. Lohfink S. J.

Nordheim, Eckhard von, *Die Lehre der Alten. I. Das Testament als literarische Gattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 13). Leiden: Brill 1980. VIII/254 S.

Früher sind die Testamente der 12 Patriarchen gern auf die Gattung des Jakobssegens in Gen 49 und des Mosesegens in Dtn 33 bezogen worden. M. de Jonge hatte im Zusammenhang mit seiner These, die TestXIIPatr seien von einem Christen verfaßt worden, erklärt, neben einem ursprünglichen Testament Levi und einem Testament Naphthali habe Gen 49/50 als Vorbild gedient. M. Philonenko nahm ein hebräisches TestLevi als Ursprung an, aus dem ein TestJuda und Naphthali entstanden seien, daraus habe schließlich ein Mitglied der Qumransekte die TestXIIPatr geschaffen, welche formal direkt von TestHiob abhängig seien. Andere gingen von der Form der „Abschiedrede" aus, so H. Aschermann; vom NT her H.-J. Michel und E. Cortès. K. Baltzer's Schema des „Bundesformulars" ist von J. Becker für die TestXIIPatr in Anspruch genommen worden. J. Thomas zog dem die Gattung der von C. Andresen angenommenen „zwischengemeindlichen Sendschreiben", hier als „Diasporasendschreiben", vor. Gerade wegen des Vorkommens ähnlicher Abschiedsreden und Testamente im NT und vor dem Hintergrund oben genannter Untersuchungen wollte der Verf. die Gattung der Testamente der XII Patriarchen in einer eigenen Arbeit bestimmen. – Er tut dies in zwei großen Schritten: es werden minutiös alle stilistischen und sprachlichen Merkmale, sowie die „inneren" Kriterien derjenigen jüdisch-hellenistischen Schriften untersucht, die „Testamente" heißen oder diesem Genus zugeschrieben werden können: also die TestXIIPatr, 4QAmram, TestHiob, TestIIIPatr (Abraham, Isaak, Jakob), TestAdam, TestSal, Assumptio Mosis, Ascensio Isaiae, Slav. Henoch 55–67 und Lib. Antiquitatum Bibl. 33. Weitere Parallelen, besonders aus dem NT, werden zum Vergleich angeführt, aber nicht in sich behandelt. Am Schluß werden die Ergebnisse in Thesen zusammengefaßt. – Neutestamentler waren immer versucht, „Testamente und Abschiedsreden" vom NT her zu bestimmen. Demgegenüber ist es methodisch richtig, von der „zwischentestamentlichen", näherhin von der jüdisch-hellenistischen Literatur auszugehen, wo diese Art der Schreibweise sich am deutlichsten ausprägte. Natürlich wurden nur besonders auffallende Beispiele ausgewertet. Der Vf. bestätigt, daß es eine

solche „Gattung" tatsächlich gibt, die sich von früheren und späteren Zusammenstellungen ähnlicher Motive unterscheidet. Er beschreibt die Elemente und ihre Funktionen, die „Argumentationsweise", Absicht und Sitz im Leben, sowie ihre grundsätzliche Zugehörigkeit zur israelitischen Weisheit. Welche Funktion hat der Tod des fiktiven Autors für das literarische Werk des „Testaments"? In früheren Untersuchungen wurde diese Funktion nicht selten überbewertet, z. B. wurde das „Testament" gesehen als ars moriendi, oder als „Todesprophezeiung". V. Nordheim grenzt sie genau ab als einen (bestimmt qualifizierten) Anlaß zur „letzten Belehrung". – Dieses Buch enthält ansatzweise auch Untersuchungen zur Entwicklung und zu Vorläufern der Gattung; sie helfen zu einer möglichen Fortsetzung dieser Arbeit. Es ist ein nützliches Werk, mit großer Umsicht und Ausführlichkeit erstellt. Der Druck ist vorzüglich (die griechischen Zitate sind ausgedruckt, am Rand finden sich Hinweise und Zwischentitel).

F. Lentzen-Deis S. J.

Targum du Pentateuque. Tome V. Index analytique par *Roger Le Déaut* (Sources Chrétiennes 282). Paris: du cerf 1981. 119 S.

Der letzte Band der von R. Le Déaut (bei den vorausgegangenen Bänden in Zusammenarbeit mit J. Robert; vgl. Sources Chrétiennes 245, 256, 261, 271; Tg Gen – Dtn) herausgegebenen französischen Übersetzung der palästinischen Targume, mit Einleitungen, Parallelangaben und Anmerkungen, ist erschienen. Es handelt sich m. E. um die nützlichste Handausgabe des Pentateuchtargums in einer modernen Übersetzung. Der Index-Band erschließt sie sachlich und theologisch für den Exegeten, den Bibeltheologen, den Patristiker und jeden am Neuen Testament und seiner Umwelt Interessierten.

Man muß diese klare, prägnante, zugleich den neuesten Forschungsstand bietende Ausgabe vor dem Hintergrund jener Sisyphusarbeit sehen, welche die Erstellung der Targumtexte bedeutet. Die einzelnen Fassungen des Targums spiegeln ja eine komplizierte Vorgeschichte der jeweiligen Überlieferung wider. Die aramäischen Texte liegen dem Fachmann in verschiedenen Ausgaben vor. L. nennt sie noch einmal in der Einleitung (18 f). Man kann sagen, daß die Schwierigkeiten mit der besseren Fassung der verschiedenen Rezensionen noch nicht überwunden sind. Dies hängt aber auch mit der Natur dieser mündlichen Überlieferung und mit den Schreibern und Abschreibern zusammen. Wir nennen nur als Beispiel jener Schwierigkeiten: Aufgrund philologisch-linguistischer Analysen und inhaltlichen Vergleichs sind manche Forscher zu der Auffassung gelangt, Targum Onqelos könne in seiner Endredaktion in die Zeit vom Ende des 1. Jh. bis zum Beginn des 2. Jh. n. Chr. datiert werden (ähnliches gelte für Targum Pseudo-Jonathan), vgl. Arbeiten bes. von E. Y. Kutscher, S. A. Kaufman, siehe A. Tal, R. Le Déaut u. a. Die alten und auch die mittelalterlichen Schreiber machen aber philologische und linguistische Argumentationsketten fast unmöglich, da sie von einer Zeile zur nächsten in Schreibweise, Grammatik oder plötzlich auftauchenden Eigenarten wechseln können. Es müssen für solche Untersuchungen größere Textstücke zur Verfügung stehen. Manchmal tauchen neue Handschriften auf. Der inhaltliche Vergleich – allerdings mit der aus sehr verschiedenen Schichten zusammengetragenen rabbinischen Literatur – ist zur Bestätigung notwendig. Es ist nicht leicht, alle Textzeugen zu finden. Für die Zusammenstellung sollte der Computer verwendet werden. Für jede „Rezension" stellt sich zudem das Problem wiederum anders. Man lese die ausgezeichneten Zusammenfassungen im I. Bd. (15–67) über Entstehung, Geschichte und Art der palästinischen Targume. Oder man vergleiche, was M. L. Klein nur über das Fragmenttargum in seiner Neuausgabe der zur Zeit vorhandenen Textzeugen dieses Targum zu sagen weiß: M. L. Klein, The Fragment-Targum of the Pentateuch, according to their Extant Sources (2 vols., Analecta Biblica 76; Rome: Biblical Institute 1980, eigentlich 1979), Bd. I, 12–42. – Drucktechnisch und wegen der entsprechenden Kosten wäre eine Neuausgabe der editiones principes mit Übersetzung, erklärenden Anmerkungen und Einleitung in einem Gesamtwerk für den gewöhnlichen theologisch interessierten Leser, der des Aramäischen nicht mächtig ist, unwillkommen gewesen. Die begonnene Madrider Polyglotte wird alle Fassungen enthalten (Tg Neophyti, Tg Jonathan, Fragmenttargum, Tg Onqelos). Die französische Übersetzung – für Tg N war es die der Erstausgabe – von L. ist so sorgfältig erstellt, daß auch dem Fachmann nach kurzer Zeit der zugrundeliegende Urtext einigermaßen

deutlich vor Augen steht. Die Übersetzung kann für die theologische Auswertung in gewisser Hinsicht von Vorteil sein, da sie in französischer Sprache theologische Worte braucht, die ein Thema betreffen, das nicht nur mit *einem* aramäischen Wort bezeichnet wird. Ähnliches geschieht schon durch die verschiedenen Fassungen des Targum selbst, in Tg N durch die Randnoten. Im Index des V. Bd.s sind zudem in den einigermaßen wichtigen Fällen die verschiedenen Worte (in Transskription) angegeben. Hrsg. gibt sehr nützliche Hinweise für den Gebrauch des Indexbandes am Anfang (7–20) und nimmt zu den Ratschlägen der Besprechungen der früheren Bände Stellung (20–26). Hervorgehoben sei, daß sich die Register nicht nur auf die Haupttexte, sondern auch auf die Parallelen beziehen. Es ist tatsächlich leicht möglich, ganze Themenzusammenhänge in ihren Verzweigungen aufzufinden. Dem Ratschlag, immer auch eine Bibelkonkordanz hinzuzunehmen, kann man nur zustimmen. Der Vergleich mit der Septuaginta und mit Väter-Parallelen ist höchst lehrreich. Zum Schluß sei daran erinnert, daß bereits das Glossarium im IV. Bd. (321–327) wichtige technische Termini der jüdischen Tradition aufschließt.

Sources Chrétiennes haben bereits die Syrische Baruchapokalypse (SC 144–145) und Pseudo-Philo's Biblische Altertümer (SC 229–230) in ähnlicher Weise veröffentlicht. Das vorliegende Werk wird für Theologie und Glaubensverkündigung von noch größerer Bedeutung sein. Es stellt die Welt des antiken Judentums konkret vor Augen. Die liturgische Toralesung mit der in die aramäische Übersetzung einfließenden Theologie läßt uns – in der heute möglichen Annäherung – auch „die Synagoge Jesu und des Paulus" lebendig werden.

F. Lentzen-Deis S. J.

Maneschg, Hans, *Die Erzählung von der Ehernen Schlange (Num 21, 4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur.* Eine traditionsgeschichtliche Studie (Europäische Hochschulschriften XXIII/157). Frankfurt/Bern: Lang 1981. 510 S.

Dem Buch liegt eine Dissertation am römischen Bibelinstitut (Moderator: Roger Le Déaut) zugrunde. Der Vf. untersucht die Aufnahme und Weiterführung der Erzählung von der Ehernen Schlange in der jüdischen, jüdisch-hellenistischen (vom Weisheitsbuch bis zu den rabbinischen Midraschen) und christlichen Literatur (vom Johannesevangelium bis in die frühchristlichen und patristischen Schriften). So bietet diese Monographie eine Hilfe für die Auslegung und Geschichte jener Tradition, besonders ihres bildlichen und symbolischen Sinnes. Absicht, Wert und Grenzen des Buches lassen sich anhand einer gerafften Inhaltsübersicht wohl am besten darstellen.

Nach umfangreicher Bibliographie (36 S.), einer Beschreibung der Fragestellung, Aufgabe und Methode folgt im 1. Kap. (59–100) die Exegese von Num 21, 4–9. Textgestalt, Sprache, Formen- und Gattungskritik werden erarbeitet. Der Vergleich mit 2 Kön 18, 4 (Zerstörung des Nechuschtan-Bildes durch König Hiskia) (s. a. 2 Chron 31, 1) findet eigene Berücksichtigung. M. verfolgt die Motive und die entsprechenden Traditionslinien im AT. Der Forschungsstand zum kulturgeschichtlichen Hintergrund von Num 21, 4–9 wird dargelegt. Gestützt auf den Text und historische und archäologische Belege (neuerdings im Negev), wird ein Vorschlag gemacht, der die verschiedenen Einflüsse recht zu werten und die Entwicklung der Traditionen des Schlangenbildes im Jerusalemer Tempel (kanaanäisch?) und der Verfertigung eines „Seraph" als Mittel gegen Schlangenbisse „durch Mose" (Südstämme, wurde eine Kultpraxis aufgenommen?) zu verstehen sucht. Darauf beschreibt der Autor „die Wirkung des Schlangenbildes" entsprechend den verschiedenen und sich wandelnden, bzw. verbindenden Vorstellungen. Gegen Ende dieses Kap. folgen die Kompositions- und Redaktionskritik von Num 21, 4–9. In einem besonderen Exkurs wird die eigene Hypothese des Vf.s über die Entstehungsgeschichte mit Rücksicht auf die Pentateuchschichten geboten. Am Schluß steht eine Zusammenfassung der Exegese. Letztere wird im Rahmen der Endredaktion vorgenommen, da die folgenden jüdischen und die alten christlichen Ausleger keine Quellenscheidung kennen.

Das 2. Kap. (101–191) bringt die früheste Auslegung der Erzählung von der Ehernen Schlange in Weish 16, 5–14. Die Art des Kontextes und die Charakteristika des literarischen Genus kommen ausführlich zur Sprache. Ein eigener Abschnitt wird dem Ausdruck *symbolon* (im Unterschied zu LXX Num 21, 8 f: sēmeion) in Weish 16, 6 gewidmet. Allerdings sage das Weisheitsbuch nicht näher, inwiefern die Eherne Schlange die von Gott zugesagte Rettung als Symbol darstelle (128). Die Einzelauslegung der

Verse von Weish 16,5–14 nimmt großen Raum ein und bietet viel Information. Gattungsmäßig wird der Text nicht einfachhin als Midrasch, sondern im Rahmen der „Synkrisis" als damaliger literarischer Ausdrucksweise gegeben, näherhin im Zusammenhang mit „hymnischer" Rekapitulation der Geschichte und „anthologischer" Schriftverwendung. Die einzelnen Motive und Themen werden sorgfältig untersucht. Als wichtigen Vergleich führt M. die allegorische Deutung von Num 21,4–9 in mehreren Texten bei Philo aus: Legum Allegoriae II,71–87, vgl. auch Gen 3,1; De Agricultura 94 ff, vgl. Gen 49,17 f; Num 21,4–9; Gen 3; und De Agricultura 108–109. Neben einigen Ähnlichkeiten findet er deutliche Unterschiede zwischen Philo und Weisheit. Letztere und die eigentliche Aussage von Weish 16,4–14 werden dann noch in einer besonderen Konfrontation mit dem religiösen Hintergrund, aus dem das gesamte Buch der Weisheit stammt, dargelegt. Wir nennen als Einzelelement aus dieser Untersuchung: *pas-panta*-Formel, einen Vergleich mit der Sprache des Serapiskultes und eine Untersuchung der Heiland- und Wohltäter-Ausdrücke für Gott. Den Abschluß des Kap. bildet eine Zusammenfassung, in der die Anwendung der biblischen Botschaft im Rahmen der Besonderheiten von Weish verstehbar gemacht wird. Wichtige Momente sind: Idealisierung der Vergangenheit des Volkes als Paradigma für die gegenwärtige Gemeinde, Erziehung *(paideia)* durch den heilbringenden Gott, Befolgung des göttlichen Willens, der sich im Nomos ausprägt. In dieser Neuanwendung geschieht zugleich eine deutliche Abwertung der alten Tradition und bestimmter Aspekte daran. Die Heilung und Erlösung wird nach Weish gerade nicht in der (bloßen) Zuwendung zur Ehernen Schlange zuteil, sondern in der Hinkehr zu Gott, welcher dieses Zeichen der Rettung geschenkt hatte.

Das 3. Kap. (193–284) behandelt das rabbinische Schrifttum (außer den Targumen). Entsprechend der gegenwärtigen Diskussion wird die Methode der Untersuchung der rabbinischen Tradition besonders hervorgehoben und dargelegt. Der Vf. will beachten, daß es sich in Halacha und Haggada nicht um ein fortgesetztes Abschreiben desselben Textes, sondern um Anwendung auf und Eingliederung in neue Zusammenhänge handelt. Die Herausschälung von „literarischen Einheiten" erfordere besondere Achtsamkeit. Die Formenkritik müsse eine komplizierte Geschichte der Traditionen berücksichtigen. In einem eigenen Unterabschnitt werden die bis jetzt erarbeiteten Kriterien der Datierung zusammengefaßt. Folgende Texte sind dann ausführlich behandelt: Mischna, Rosch Haschana III, 8; Mechilta zu Ex 17,11; Tanchuma-Texte zu Num 21,4–9 und Num Rabba XIX, sowie Midrasch Tehillim zu Ps 120,3; Pirke des Rabbi Eliezer LIV; Traditionen „hinter" Num R zu 21,4–9 und Pirke des Rabbi Eliezer im Vergleich; Midrasch über den Tod des Mose (Petirat Mose), schließlich die frühmittelalterlichen Sammelwerke von Midraschen. Viele weitere Texte und Stellen kommen als Parallelen oder Vergleichstexte vor. Auch in den rabbinischen Schriften wird die bereits in der alten alttestamentlichen Erzählung vorhandene Absicht, dem Schlangenbild selbst Heilkraft abzusprechen, weiter fortgesetzt. Verschiedene besondere Tendenzen treten in die rabbinische Interpretation ein. Darunter spielen eine wichtige Rolle der Gesetzesgehorsam und die Treue zu den Leitern der Gemeinde, wenn Num 21,4–9 übersetzt wird. Die hervorstechenden Motive verfolgt der Autor auch in der außerrabbinischen Literatur bis zu den Kirchenvätern. Rückblickend kommt er zu begründeten Vermutungen über bestimmte einzelne Traditionszusammenhänge. Er weist darauf hin, daß RHSh III,8 und die beiden Rezensionen von Mech zu Ex 17,11 und die ihnen zugrundeliegende Überlieferung deutlich Purim-Themen entfalten, also einen letztlich liturgischen oder auf dieses Fest bezogenen Sitz im Leben haben. Aus dem Gesamttext von Num 21,4–9 stehen an diesen Stellen die VV.8–9 im Vordergrund des Interesses und der Auslegung. Sowohl diese beiden Verse wie Ex 17,11 werden „analog" ausgelegt. Das Schlangenbild besitzt in sich überhaupt keine Heilkraft, vielmehr kommt es auf den Glauben an, der sich in Gebet und Gesetzesgehorsam äußert. In den Tanchuma-Midraschim wird hingegen vor allem Num 21,4–7 ausgelegt. Das Murren und die Sünde Israels, wie die Sünde der Schlange, bestehen in der Verleumdung Gottes. Mose wird als Fürsprecher und als Vorbild des guten Leiters der Gemeinde dargestellt. Später werden diese beiden Hauptstränge der Tradition verbunden und treten in Mischformen auf.

Das 4. Kap. (285–384) behandelt die Auslegung von Num 21,4–9 in den Targumin. Die Darstellung dieses Befundes erfolgt in einem eigenen Kap. wegen des Umfangs der Texte und wegen des Unterschieds in der Gattung, obwohl die Targume natürlich zum „rabbinischen Schrifttum" gehören. Auch hier stehen am Anfang sorgfältig formulierte

methodologische Grundsätze, sowie Ergebnisse der Targumforschung zur Datierung der targumischen Überlieferungen. Gründlich behandelt werden im Hauptteil des Kap. Targum Onkelos, Targum Neophyti, das Fragmenttargum und Targum Pseudo-Jonathan zu Num 21,4–9. Nach den Einzelanalysen folgt ein synoptischer Vergleich mit Schlußfolgerungen für die Zusammenhänge der einzelnen Motive unter Berücksichtigung anderer rabbinischer Texte. Einen eigenen weiteren Abschnitt bildet die Behandlung der Targume zu Dtn 1,1 und zum Hohenlied 2,14. In einem Exkurs werden die Targume zu Gen 3,14–15 untersucht, da der Fluch über die Schlange wichtige Texte der rabbinischen (wie der christlichen) Interpretation beeinflußte. Neben den üblichen targumischen Besonderheiten finden sich in den behandelten Stellen manche Paraphrase und mancher Ausdruck von eigener theologischer Bedeutung. Außer dem Inhalt ist auch die Methode der Auslegung und der Kompilation der Motive beachtenswert.

Im folgenden 5. Kap. (385–426) werden die Stellen Joh 3,14–15; 8,28–29 und 12,32–34 von der „Erhöhung des Menschensohnes" zuerst in sich und in ihren Kontext, dann in Beziehung zur jüdischen Auslegung von Num 21,4–9 untersucht. Diese drei Erhöhungsaussagen erscheinen in der Struktur des Johannesevangeliums und durch die Formulierung in 3,14b und 12,34b aufeinander bezogen. So ist der Vergleich mit der Erhöhung der Schlange durch Mose in der Wüste (Joh 3,14) nicht nur für die erste Aussage wichtig. Selbst wenn nur Joh 3,14 so ausgelegt würde, bleibt die hier erhobene Bedeutung der Erhöhung auch für andere Stellen im JohEv wirksam. Aber im näheren Kontext hat jede Stelle auch ihre besondere Ausrichtung. In Joh 3,14f ist die typologische Auslegung von Num 21,4–9 verwendet, um die Gabe des Lebens an die Glaubenden hervorzuheben. Nach 8,28 ist die Erhöhung der Augenblick der höchsten Offenbarung Jesu. In 12,31–34 handelt es sich um die gekommene „Stunde" und um das letzte Pascha mit der Machtübernahme des Menschensohnes, zugleich dargestellt in „ekklesialer Dimension". Ein Vergleich mit den markinischen (synoptischen) Leidensweissagungen und dem „Zwei-Status-Schema" der anderen Erniedrigungs- und Erhöhungsaussagen zeigt die Besonderheiten der johanneischen Konzeption noch deutlicher.

Nachdem die Einzelauslegungen notwendigerweise viele Details berücksichtigen mußten, wird in einem letzten Kap. (427–461) in einem „Rückblick und Vergleich der Traditionen" das hervorgehoben, was an wesentlichen Zügen wiederkehrt, und es wird dargelegt, was die einzelnen Traditionslinien oder Auslegungen unterscheidet. Diese Zusammenfassung bringt aber bei weitem nicht die vielen Hinweise und Einsichten, die sich vorher in den Textanalysen finden. – Ein ausführliches Stellenregister, ein Verzeichnis der alten Autoren, ein umfangreiches Sachverzeichnis und ein Register der zitierten modernen Autoren vervollständigen das Buch. Wie man sieht, ist dies ein mit Sorgfalt erarbeitetes Quellenwerk voller wertvoller und unter vielfacher Rücksicht interessanter Hinweise, eine Fundgrube für den Exegeten. Daß die deutsche Sprache des Südtiroler Vf.s manche Wendungen des heutigen Schriftdeutsch nicht aufnimmt, mag das Buch für Nicht-Deutschsprechende leichter lesbar machen. Wer mehr inhaltliche und direkt auswertbare Folgerungen erwartet haben sollte, wird durch dieses Werk auf die Schwierigkeiten der jüdischen und jüdisch-hellenistischen Literatur und auf die Gegebenheiten der derzeitigen Forschungslage hingewiesen. Hypothesen zum Hintergrund und zur Vorstellungswelt der neutestamentlichen Zeit gibt es genug. Nur nüchterne Kleinarbeit an Texten kann mehr Klarheit bringen. Deshalb ist dieser Band sehr zu begrüßen.

F. Lentzen-Deis S. J.

Horst, P. W. van der, *The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha IV). Leiden: Brill 1978. XII/295 S.

Die „Sentenzen des Phokylides" sind ein Lehrgedicht, das dem Spruchdichter Phokylides aus dem 6. Jh. v. Chr. zugeschrieben wurde. Es handelt sich aber um eine pseudepigraphische Schrift etwa aus dem 1. Jh. n. Chr. Van der Horst hat sie eingehend untersucht und für die wissenschaftliche Auswertung vorbereitet. – Der Text brauchte nicht völlig neu kritisch erarbeitet zu werden. Diese „Sentenzen" finden sich reich bezeugt in Handschriften des Mittelalters, besonders seit dem 15. Jh. Der Erstdruck erfolgte in Venedig 1495. Im 16. Jh. gab es mehr als vierzig gedruckte Ausgaben. Das Werk erfreute sich also großer Popularität. Eine zuverlässige kritische Ausgabe liegt

mit der 4. Aufl. der *Anthologia lyrica graeca* (Bibliotheca script. Graec. et Roman. Teubneriana) fasc. II, Leipzig (1961) ²1971 von D. Young vor. Die Unterschiede zur ersten Auflage von E. Diehl (1923) betreffen meist den vom Autor der pseudepigraphischen Schrift nachgeahmten antiken jonischen Dialekt. H. merkt alle inhaltlichen Unterschiede von Bedeutung besonders an. – Der Wert des vorliegenden Buches liegt in der gründlichen Bearbeitung und sorgfältigen Darstellung des antiken Werkes selbst und der damit zusammenhängenden, heute gestellten Fragen. Bereits die Forschungsgeschichte (Kap. 1) ist lesenswert. Die Autoren haben sich oft nicht gegenseitig berücksichtigt. Die Problemstellungen wiederholen sich. Wichtige frühere Ergebnisse und Richtigstellungen blieben durch Jahrzehnte unberücksichtigt (3–54). Die uns heute besonders interessierenden Fragen werden geordnet vorgelegt: Handelt es sich wirklich um eine pseudepigraphische Schrift? (55–58) – Warum wird Phokylides (6. Jh. v. Chr.) als Pseudonym bemüht? (59–63) – Was ist der Lehrinhalt? (64–69) – Welches sind die Absicht des Autors und der Zweck des Werkes? (70–76) – Fragen der literarischen Gattung (77–80) – der Datierung und des Ortes der Entstehung (vermutlich entstand das Lehrgedicht um die Zeitenwende, etwa zwischen 30 v. Chr. und 40 n. Chr.; als Ort wird Alexandrien vermutet) (81–83). In einem Appendix untersucht H. Besonderheiten der textkritischen Situation, die Interpolation in den Oracula Sibyllina II und fünf wichtige Handschriften vom 10. bis 13./14. Jh. (84–85).

Nach diesen zusammenfassenden Darlegungen folgt der griechische Text des Lehrgedichts jeweils auf der linken Seite, auf der rechten Seite daneben steht die englische Übersetzung (88–103). Den Hauptteil des Buches macht dann der ausführliche Kommentar aus (105–262). Dieser Kommentar besticht durch die mit Sorgfalt zusammengestellten Vergleiche sowohl mit jüdischer wie mit hellenistischer Literatur. Es wird so deutlich gemacht, daß Pseudo-Phokylides die LXX benutzt hat und zugleich griechische, auch antike Parallelen kennt. Die angeführten Vergleichstexte lassen einsichtig werden, daß der Verfasser „jüdisches" Weisheitsgut auswählt, insoweit es nach seiner Ansicht griechischem Empfinden entspricht. Dies hat er so geschickt durchgeführt, daß er durch viele Jahrhunderte, praktisch bis ins 16. Jh. als Jude unerkannt blieb. Und doch gibt es besonders zwei Stellen, wo er sich beinahe verrät: VV. 103 f. und VV. 147 f. Die erste Stelle lautet: „... wir hoffen, daß die (sterblichen) Überreste der Verstorbenen schnell aus der Erde zum Licht kommen werden", die zweite: „Iß kein von wilden Tieren gerissenes Fleisch, sondern überlaß die Reste schnellfüßigen Hunden". Dem erstgenannten Spruch über die Auferstehung des Körpers fügt der antike Autor gleich einen anscheinend polytheistischen Satz an, welcher in der Literatur lebhaft diskutiert wurde: „Und danach werden sie Götter" (theoi) (v. 104). Zahlreiche Autoren haben darauf hingewiesen, daß der Ausdruck „Götter" ähnlichen jüdischen Formulierungen entspricht, wie natürlich einem auch abgeschwächten griechischen Sprachgebrauch. Zur zweiten Stelle kann man Ex 22, 30 vergleichen, vielleicht gibt es auch eine pythagoreische Parallele. Pseudo-Phokylides hat diesen Spruch offensichtlich nicht als typisch jüdische Vorschrift verstanden, oder er entnahm ihn einer Quelle, etwa Noach-Gesetzen (69). – Damit ergibt sich die Frage umso dringlicher, wie ein Jude dazu kommen konnte, ein heidnisches Pseudonym zu wählen, und welche Absicht er damit verfolgte, jüdische Weisheit in so allgemein gültiger, den Heiden annehmbarer Form schriftlich zusammenzustellen. Gab es so etwas wie einen Diaspora-Katechismus, welcher neben dem Dekalog auch besonders auf Lev 19 als auf die Tora zusammenfassenden Texten fußte? So gibt es ja neuzeitliche Theorien, die das Liebesgebot des NT als „Hauptgebot" sehen sowie in direkter Verbindung mit dem Dekalog und dem *Schema,* und nach „Quellen" und Vergleichstexten in der „Zwei-Wege-Doktrin" und in späteren jüdischen Schriften suchen. H. zeigt große Skepsis gegenüber solchen Quellenrekonstruktionen, für die eigentliche Belegtexte fehlten. Sollte es sich bei des Pseudo-Phokylides Lehrgedicht um ein Florilegium für den jüdischen Schulbetrieb in der Diaspora handeln? Doch dann muß man sich fragen, warum der Autor ein heidnisches Pseudonym wählte. Die Wahl des heidnischen Weisen spricht auch gegen den Gebrauch des Werkes als Propagandaschrift zur Verbreitung des jüdischen Glaubens. Oder sollte der Vf. selbst nicht über den Stand der „Gottesfürchtigen" hinausgekommen sein? – Es zeugt für die Sorgfalt und kritische Einsicht des Kommentators, daß er diese Fragen von den bisher vorliegenden, von ihm selbst so übersichtlich zusammengestellten Belegen her nicht mit letzter Sicherheit beantworten will. Durch Indices wird das umfangreiche Material dann unabhängig vom einzelnen Vers des antiken Werkes erschlossen. Die Bibliographie ist reich und eine Fundgrube auch für ähnliche For-

schung. Naturgemäß ist der Index der griechischen Worte der längste (281–288), mit seiner Hilfe und mit dem Sachregister lassen sich die Fundstellen in der antiken Literatur leicht feststellen.

Das vorliegende Werk ist also sehr nützlich für den Exegeten der „Haustafeln" des Corpus Paulinum. Wer die Weisheitsliteratur untersucht, wird es benutzen müssen. Vor allem stellt es einen Beitrag dar zur Bestimmung der vielschichtigen Wechselwirkung zwischen „Judentum und Hellenismus". F. Lentzen-Deis S. J.

Hug, Joseph, *La finale de l'Evangile de Marc (Mc 16, 9–20)* (Etudes bibliques). Paris: Gabalda 1978. 266 S.

Die vorliegende exegetische Abhandlung ist in Lyon-Fourvière 1974 als Dissertation angenommen und 1978 überarbeitet veröffentlicht worden. Sie behandelt den längeren Markusschluß, Mk 16,9–20. – Ein Abriß der Geschichte der Exegese dieser Verse zeigt, daß sich erst ab 1880 die These von der Unechtheit des Markusschlusses durchzusetzen begann (Kap. 1). Auch die vorliegende Untersuchung kommt zu diesem Ergebnis, allerdings in modifizierter Form; denn sie zeigt auf, wie unbefriedigend die Gegenüberstellung von echt und unecht in diesem Falle ist (Kap. 2). Der Schwerpunkt des Buches liegt auf der Analyse des Textes mit dem Ergebnis: Dieser Text ist eine Einheit; er bietet eine eigene und originelle Theologie (Kap. 3). Weder die Synoptiker noch Johannes sind literarische Vorlagen (Kap. 4). Mk 16,8, der Schlußvers des ursprünglichen zweiten Evangeliums, wird kurz behandelt (Kap. 5 und 6). In Schlußfolgerungen wird die Theologie dieser Verse zusammengefaßt (Kap. 7).

Mk 16,9–20 hat eine klare theologische Aussage. Die Heiden sind die eigentliche Aufgabe für die Boten. Die Auferstehungserfahrung ist nur Vorbereitung für die Sendung. Die Erscheinungen bereiten die Verkündigung und die Aufnahme des Evangeliums bei den Heiden lediglich vor. Das drückt sich auch in der Christologie des Markusschlusses aus: Inthronisation Jesu in seine Herrschaft und Verwirklichung dieser Herrschaft durch die Sendung der elf Jünger folgen unmittelbar aufeinander. Das Verbindungsglied zwischen beidem sind die Machtzeichen. Sie geschehen in den Gemeinden und tragen entscheidend zur Verkündigung des Evangeliums bei. Diese Gemeinden sind offen gegenüber allen, die an das Wort Gottes glauben und die als Getaufte die Macht Jesu erfahren wollen. – Die Reihenfolge der Machttaten und die Art, wie sie formuliert werden, spricht gegen eine Abhängigkeit von den Berichten aus der Apostelgeschichte. Das Fehlen irgendeiner Notiz über eine Situation der Verfolgung und Not, eine Christologie, in der Kreuz und Auferstehung nicht aufscheinen, sind wohl am besten dadurch zu erklären, daß dieser Markusschluß in einer Situation des Enthusiasmus entstanden ist. – Die trotz höchster Akribie gut zu lesende Abhandlung scheint mir besonders unter folgenden Gesichtspunkten bedeutsam: Im Kurzkommentar der deutschen Einheitsübersetzung zu diesen Versen steht: „Dieser Abschnitt (scl. 16,9–20) findet sich nicht bei den ältesten Textzeugen. Er ist eine im 2. Jahrhundert entstandene Zusammenfassung der in anderen Evangelien stehenden Berichte über die Erscheinungen und Anweisungen des Auferstandenen". Dieses weitverbreitete Urteil muß revidiert werden. Der längere Markusschluß ist keine Kompilation, sondern Ausdruck selbständigen Denkens.

Ein vernachlässigter Text wird in seiner Eigenständigkeit und theologischen Tiefe faszinierend nahe gebracht. Die allzu einfache Unterscheidung zwischen echt und unecht wird relativiert, was methodenkritisch weit über diese Verse hinaus Bedeutung hat. Das zweite Evangelium ist nicht nur als das erste, sondern auch als das letzte der kanonischen Evangelien zu lesen. Diese Verse eignen sich, um eine Wirkungsgeschichte des zweiten Evangeliums zu entfalten. Allerdings dürfte es noch lange dauern, bis sich eine solche vielschichtige Lektüre des zweiten Evangeliums durchsetzt.

W. Feneberg

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Die Bergpredigt.* Stuttgart: Kohlhammer 1982. 158 S.

Es gibt nicht viele Texte, die so wie die Bergpredigt Jesu Bewegung und Spannung in das Leben von Menschen hineingetragen haben. Das war in den knapp zweitausend Jahren der christlichen Geschichte so, und das ist heute nicht anders. Das zeigt der Vf.

in diesem Buch. Es ist mehreres in einem: eine Rechenschaft über die persönliche Annäherung des Vf.s an die Bergpredigt, eine Bestandsaufnahme der geschichtlich wirksam gewesenen Formen ihrer Auslegung und die Darbietung von Texten, die zur aktuellen Erschließung der Bergpredigt helfen können. Es ist ein Arbeitsbuch, das jedem, der einen Zugang zur Bergpredigt sucht, nur empfohlen werden kann.

Im I. Teil erinnert der Vf. an die Geschichte der Bemühungen, die Bergpredigt zu deuten und lebensmäßig zur Geltung zu bringen. Dabei kommen einige Stimmen aus den letzten Jahrzehnten vergleichsweise stark zum Zuge: F. Naumann (52–55); A. Schweitzer (58–62); D. Bonhoeffer (62–66) und C. F. von Weizsäcker (15–16; 113–115). Der Vf. übergeht dabei nicht die berühmten Formen der traditionellen Bergpredigtauslegung: die Zwei-Stände-Ethik und die Zwei-Reiche-Lehre. Freilich hält er sie für ungenügend. Erstere begrenzt ungebührlich den Adressatenkreis; die zweite entschärft die Bergpredigt, indem sie ihren Geltungsbereich einengt. Der Vf. legt seine eigene Sicht der Bergpredigt in 20 Thesen vor (77–81). Dabei fällt auf, daß er die Rede Jesu als letztlich an alle Menschen gerichtet versteht. Obwohl die Weisungen einen deutlich alttestamentlich-jüdischen Hintergrund aufweisen, können sie Allgemeingültigkeit beanspruchen. Die Radikalität mancher Forderungen der Bergpredigt versteht sich aus dem Ernst der Entscheidungssituation, in die Jesus hineinstellt. Jesus fordert eine „bessere" Gerechtigkeit. Sie zu verwirklichen, ist sinnvoll und möglich nur im Blick auf den Gott, den Jesus „Vater" nennt. Jesus hat die Bergpredigt mit Vollmacht vorgetragen. Nur wer sich der damit gegebenen Zumutung beugt, wird das Radikale der Weisungen bejahen und verwirklichen wollen. – Im II. Teil bietet der Vf. Texte verschiedener Autoren zur Bergpredigt. Es handelt sich um Predigten, Gedichte, Briefe, Reden u. a. Mich, den Rez., haben einige Texte besonders berührt: Annette von Droste-Hülshoff, Am Allerheiligentage; Bettina Wegener, Über die Unmöglichkeit von Gewaltlosigkeit; die Predigten von H. Asmussen und O. Hartmann; die Stimmen aus der Alten Kirche (bes. Justin); und vor allem die Bittschrift der Hutterer (1917): Petition an den amerikanischen Präsidenten Wilson. So enthält das Buch eine Fülle von Anregungen zum Nachdenken. W. Löser S. J.

Mollat, Donatien, *Saint Jean, Maître spirituel* (Bibliothèque de Spiritualité 10). Paris: Beauchesne 1976. 173 S.

Bis in die Gegenwart hinein behält die Exegese der einzelnen europäischen Sprachgebiete ihr je eigenes Gepräge. Für den deutschen Leser exegetischer Literatur zum Johannesevangelium (Joh) mag es eigentümlich erscheinen, daß noch in den siebziger Jahren dieses Jahrhunderts ernstzunehmende Publikationen erscheinen, die nicht in erster Linie mit historischem, sondern mit systematischem Interesse an das Vierte Evangelium herangehen und nahezu unbekümmert um literarkritische Einleitungsfragen Grundlinien johanneischer (joh) Theologie quer durch alle Schichten und hypothetischen Quellen des Joh, die in Deutschland angenommen werden, herauszuarbeiten versuchen. Von solcher Art ist der lesenswerte Beitrag des französischen Jesuiten D. Mollat, der nach langen Jahren der Lehrtätigkeit in Lyon-Fourvière und Rom am Ostermittwoch 1977 im Päpstlichen Bibelinstitut in Jerusalem verschied.

Es ist eine Geschichte eigener Art, in die der große französische Bibeltheologe uns hier hineinnimmt: die Geschichte des Wortes Gottes mit den Menschen. Ihr gegenüber verblassen in der Tat literarkritische Geschichtskonstruktionen herkömmlicher Art zu Belanglosigkeiten. Ein 1. Hauptteil ist der „göttlichen Initiative" gewidmet. Er geht aus von der Glaubenserfahrung in der Sicht des Joh und entfaltet sie in ihrer trinitarischen Ermöglichung. Ein starker Akzent liegt, wie vom Autor und der auftraggebenden Reihe zu erwarten, auf der Rolle des Geistes im Heilswerk nach dem Joh. – Auf die göttliche Initiative antwortet „die menschliche Erwiderung", von der im 2. Hauptteil die Rede ist. M. entfaltet hier Stufen des menschlichen Ja auf den göttlichen Anruf. Am Anfang stehen Akte der menschlichen Öffnung für den göttlichen Ruf. Sie lassen sich entfalten in einer Art Lehre von den „geistlichen Sinnen des Menschen", die M. in starker Parallele zu einem frühen Beitrag von K. Rahner (RAM 1932) entwickelt. Hier besitzt der Beitrag M.s zugleich hohe Originalität und starkes Interesse für den geistlichen Leser. Weitere Dimensionen der menschlichen Antwort sind das „Erkennen", das „Glauben", das dem Erkennen zumeist vorausgeht, das „Lieben", das „Bleiben" und das „Beten". Stets erweist sich M. dabei mit der mitteleuropäischen

Forschung vertraut und zugleich von ihr distanziert. So hätte der Abschnitt über das „Erkennen" als christlicher Grundvollzug (117–120) einen idealen Ansatzpunkt für eine Ortsbestimmung der joh Aussagen im Vergleich mit der Gnosis abgegeben. Doch erfolgt diese nur rasch, gleichsam nebenher, wenn M. (120) bemerkt, Joh grenze sich von gnostischen Entwürfen dadurch ab, daß für ihn der geschichtliche Jesus im Mittelpunkt des Glaubens stehe und daß sich für ihn der Glaube bewähre in der Treue zum Gebot Jesu. Sonst bleiben religionsgeschichtliche Vergleiche selten. Am ehesten zieht M. – und damit zeigt er sich eher der angelsächsischen als der deutschen Forschung verpflichtet – alttestamentliche und frühjüdische Motive zur Erklärung joh Themen und Texte heran. Theologisch bestimmt M. seinen Standort an einer nicht zentralen, aber auch nicht unwichtigen Stelle (es geht um den joh Sakramentalismus) zwischen Bultmann (mit dem er sich schon in seinem Grundentwurf ernsthaft auseinandersetzt) und Cullmann (vgl. 113). Auch sonst sind es eher die großen als die kleinen Namen, die man bei ihm findet: Y. Congar (114), J. H. Newman (100) und die großen Bibeltheologen vor allem des französischen Sprachgebiets (leider fehlt ein Autorenverzeichnis). – Der deutsche Leser wird sich fragen, wieweit es möglich sei, überahupt von „einer" joh Theologie zu sprechen. Daß es deren mehrere gäbe, gehört nachgerade zum Allgemeingut exegetischer Schulen diesseits des Rheins. Sieht man jedoch genauer zu, so stellt man fest, daß M. sein Gebäude einer joh Theologie vor allem und über weite Strecken fast exklusiv auf der Grundlage jener Schicht entwirft, die R. Bultmann sei es den „Offenbarungsreden" sei es dem „Evangelisten" zugewiesen hat. Zieht man dabei in Rechnung, daß heute die Existenz einer vorjoh Quelle von „Offenbarungsreden" ohnehin als aufgegeben gilt, so gewinnt das gezeichnete Bild auch geschichtlich und literarisch an Überzeugungskraft und Zuverlässigkeit. Die nachjoh Entwicklung wird mit der Phase der Johannesbriefe (vgl. den 3. Teil, 157–173) relativ spät angesetzt, fehlt aber doch auch nicht im Bild. Es gehört wenig Phantasie dazu, sie auch schon in den späteren Schichten des Joh (etwa der zweiten Abschiedsrede Joh 15–17) vorbereitet zu sehen. Vielleicht kann die Bibeltheologie, wie sie uns M. hier vorlegt, auch bei uns zulande wieder an Aktualität gewinnen, wo wir unter dem Einfluß der Literaturwissenschaft wieder anfangen, Texte „synchron" zu lesen. M.s kleine, aber gehaltvolle Studie kann hier einen Weg zeigen. J. Beutler S. J.

Mollat, Donatien, *Études johanniques.* Préface de *Jacques Guillet* (Parole de Dieu). Paris: du Seuil 1979. 188 S.

Während der französische Jesuit D. M. das Erscheinen seines Beitrags „Saint Jean. Maître spirituel" (vgl. unsere vorausgehende Besprechung) noch erleben konnte, wird die Sammlung von verstreuten Artikeln aus seiner Feder nun erst posthum vorgelegt. Verantwortlich zeichnen ein römischer Mitbruder P. Mollats, P. E. Malatesta, und ein Verwandter, Père Bernard Mollat. Was über die Eigenart M.s und seine wichtigsten Lebensdaten bereits gesagt ist (s. o.), braucht hier nicht wiederholt zu werden. J. Guillet begründet noch einmal aus dem Werdegang M.s, warum er so schwer und so spät zu größeren Publikationen über das von ihm meisterhaft beherrschte Johannesevangelium (Joh) kam: der Hauptgrund lag in den während des Kriegsjahres 1939 in Rom vorzeitig abgebrochenen biblischen Spezialstudien. Was ihm selbst versagt blieb, begleitete er später in zahllosen seiner Schüler in Rom: die bibeltheologische Dissertation.

Das Vorhaben des vorliegenden Bandes geht bereits auf das Jahr 1947 zurück, kam indes zu Lebzeiten M.s nie mehr zur Ausführung. In elf Beiträgen kommen grundlegende Texte und Themen johanneischer (joh) Theologie zur Sprache. Schwerpunkte bilden sich um die Themen Inkarnation, Umkehr, Glaube einerseits (Kap. I–IV), Auferstehung Christi, Leeres Grab und Osterglauben anderseits (Kap. IX–XI). Damit werden bereits tragende Pfeiler joh Theologie sichtbar. Die größte Bedeutung für den Beitrag M.s zur Fachdiskussion werden die vier Beiträge behalten, die M. anläßlich von Fachtagungen bzw. für einen Festschriftband schrieb. Es sind dies Kap. II über Johannes als „Theologen der Inkarnation", Kap. V über das „joh Zeichen", Kap. VI „Bemerkungen über das räumliche Vokabular des Vierten Evangeliums" und Kap. XI über den „Osterglauben nach Joh 20". In all diesen Beiträgen deutet M. den Vierten Evangelisten, den er durchgängig als Verfasser des ganzen Evangeliums ansieht, konsequent werkimmanent. Religionsgeschichtliche Ableitungen bleiben vergleichsweise selten und dort, wo sie erfolgen, auf das AT und das frühe Judentum beschränkt (vgl. etwa

39ff. zu den religionsgeschichtlichen Quellen der joh Christologie, 93f. zu den alttestamentlich-jüdischen Wurzeln der joh Zeichentheologie). So liegt hier die Stärke M.s hier erneut in der konsequenten Anwendung einer „synchronen" Auslegungsmethode. Diese ist ihrerseits nicht linguistisch, sondern theologisch ausgerichtet. Zwei Vorzüge fallen hier besonders auf: die mühelose Beherrschung des Joh mit allen innerjoh Vergleichstexten, oft auch Synonymen, und die Originalität und Tiefe ihrer Auslegung. Innerhalb der ersten Kap. fällt der Beitrag über das Thema der „Bekehrung" bei Joh weit aus dem Rahmen des üblichen (Kap. III), innerhalb der Schlußkap. die strukturellen Beobachtungen zu Joh 20 als Ausgangspunkt für eine Theologie des Osterglaubens (bes. Kap. XI). Den Hrsg.n ist für die Sammlung und Erhaltung dieser z. T. schwer zugänglichen Beiträge M.s zu danken. Sie erlauben nun ein vollständigeres Bild eines französischen Exegeten, der aus einer der großen Schulen der Theologie des 20. Jh., aus Lyon-Fourvière, stammt. J. Beutler S. J.

Schröger, Friedrich, *Gemeinde im 1. Petrusbrief.* Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert (Schriften der Universität Passau, Reihe Katholische Theologie 1). Passau: Passavia Universitätsverlag 1981. XII/268 S.

Wer für den 1. Petrusbrief, diese Perle unter den neutestamentlichen Briefen, eine Lesehilfe sucht, wird gern zu diesem Buch greifen, weil es nicht nur die exegetische Forschung der letzten 100 Jahre resumiert und weiterführt, sondern auch eine Brücke schlägt zu heutigen Fragestellungen. Der Vf. bringt praktisch einen Kommentar zum ganzen Brief, wagt es aber, das Material nach systematischen Gesichtspunkten eigenständig zu ordnen. Ein solches Verfahren ist bei diesem Brief um so leichter möglich, als seine Einteilung bei den Exegeten ohnehin recht verschieden ausfällt und sich andererseits inzwischen ein Konsens darüber herausgebildet hat, daß hier sehr verschiedenartiges Traditionsgut verarbeitet wurde. Der Blickwinkel, unter dem der Passauer Exeget diesen Brief liest, ist zunächst überraschend, da – wie in der Einleitung vermerkt – das Stichwort ‚Gemeinde' in der sonst üblichen griechischen Fassung ‚ekklesia" in dem ganzen Brief nicht vorkommt. Dennoch ist die Arbeit selbst der ständige Nachweis, daß die damit gemeinte theologische Größe – etwa unter den Namen „Erwählte" 1,1, „auserwähltes Volk" 2,9, Bruderschaft 2,17; 5,9, „geistliches Haus" 2,5 und „Haus Gottes" 4,17 oder „Herde Gottes" 5,2 – in der Tat für den ganzen Brief prägend ist. Sch. stützt sich dabei auch auf die beiden Monographien zu demselben Thema von Th. Spörri (Gütersloh 1925) und H. Goldstein (Münster 1973).

Teil I und II sprechen von dem „Existenzgrund" und der „Einbindung der Gemeinde in den Zusammenhang der Heilsgeschichte" (1,3–2,10). Die Betrachtung über den (existenziell verstandenen) „Gottesdienst der Gemeinde" (III) greift noch einmal auf den theologisch ergiebigen Anfang des 2. Kap. zurück, woran sich „IV. Die Organisation der Gemeinde" anschließt (3,8–12; 4,7–11; 5,1–8). Organisch folgt dann „Das Erscheinungsbild der Gemeinde in der Öffentlichkeit" (V: 1,1f.; 2,9.11f. 17; 3,15) und ihre „Stellung zur Gesellschaftsordnung in der Welt" (VI: Die „Ständetafeln" 2,13 – 3,7). Goppelt findet in diesem Aspekt – vielleicht etwas grobmaschig – das Gesamtthema des Briefes: ‚Christsein in der Gesellschaft'; wenn es hier als Überschrift eines Teiles erscheint, so ist die Spannung zur nichtchristlichen Umwelt aber gerade auch im Folgenden aufgegriffen. Denn nachdem Sch. einen gewissen Überblick über die Grundstrukturen und -bezüge christlicher Gemeinde verschafft hat, arbeitet er in den letzten vier Kap. den thematischen Schwerpunkt von 1 Petr heraus: „Die Gestaltung christlichen Lebens in Leiden und Diskriminierung" (VI: 1,6–9; 2,19–24; 3,13–22; 4,1–6.12–14) sowie „Das endzeitliche Leben der Gemeinde" (VIII) und „Hoffnung" als ihr Lebensprinzip (IX), wobei man für eine Gegenüberstellung mit Ansätzen modernen Denkens dankbar ist. Schließlich wird unter der Frage nach dem „paulinischen Charakter" die Verfasserfrage, die traditionsgeschichtliche Einordnung und die „Gemeindekonzeption" reflektiert (X). – Auffallend ist die gute Lesbarkeit dieses Buches, ohne daß eine gediegene exegetische Information beeinträchtigt würde. Das liegt einmal an dem Mut, den Stoff unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu ordnen und andere Fragestellungen den üblichen Kommentaren zu überlassen. Sch. erreicht dadurch eine größere Geschlossenheit. Ferner ist man dankbar, daß alle behandelten Textstellen, sowie die meisten Vergleichstexte ausgedruckt sind, und alle mit deutscher Übersetzung! Auf diese Weise werden für einen breiteren Leserkreis Schätze gehoben, die

sonst nur in einer Fachbibliothek zugänglich sind. Gedacht ist hierbei vor allem „auch an diejenigen, die im Gemeindedienst tätig sind" (Vorwort), was angesichts dieses Themas besonders zu begrüßen ist. Im Hinblick darauf ist auch das Bemühen hervorzuheben, nicht bei der historisch-kritischen Untersuchung stehen zu bleiben, sondern zu einer kerygmatischen Auslegung vorzudringen. Schwierigkeiten des modernen Menschen werden beim Namen genannt und erhalten oft eine hilfreiche Antwort. So sei „die Aussagespitze der Paränese der Ständetafeln" die „Christus-Nachfolgebereitschaft", während eine „kasuistische" Interpretation „unweigerlich zu einer trivialen Ordnungsmoral führen" würde (156). Die Frage nach dem Leid und der „Freude im Leiden" erhält eine im Sinne des Briefes pastorale Antwort (z. B. 175; 187 f.); sie wird in der „Zusammenfassung" noch tiefer verständlich gemacht, etwa durch den Hinweis auf das „Kraftfeld des Pneuma, das alle in diesem Hause Lebenden umströmt und zugleich erfüllt" (231 ff.). (Vgl. dazu: Ders., „Laßt euch auferbauen zu einem geisterfüllten Haus" 1 Petr 2, 4.5 – Eine Überlegung zu dem Verhältnis von Ratio und Pneuma, in: Theologie, Gemeinde, Seelsorger, hrsg. W. Friedberger – F. Schnider, München 1979, 138–145). Selbstverständlich bleibt vielfach ein „Befremden" (234), dessen Problematik nicht vorschnell aufgelöst wird.

Für die Ekklesiologie selbst ergeben sich „2 Aspekte": der „deduktive Weg ‚Gottes mit den Menschen'" und der „induktive" vom Menschen her (234), die aufeinander bezogen sind. Ähnlich spricht Sch. in der Frage der Eschatologie von einem „fast widersprüchlichen Ineinander von einerseits durch die Vergangenheit bestimmter Gegenwart der Gemeinde und andererseits totaler Ausrichtung auf entscheidende zukünftige Ereignisse", worin er „den Grund für die vielen Spannungen" in 1 Petr sieht (196 f.). Dabei verstärkt er noch die bei H. Goldstein und N. Brox zu spürende Neigung, ‚eschatologisch' klingende Aussagen präsentisch zu deuten (181 u. 186 f. zu 4, 13 f.: „Jetzt schon freut euch jubelnd"). Von Paulus her ist diese Tendenz ebenso zu begrüßen wie die stärkere Verankerung in jüdisch-palästinensischem statt griechisch-hellenistischem Denken (z. B. 164 f) sowie der Mut, bei der Deutung auf die dahinterliegende geistliche Erfahrung zu rekurrieren und dafür vergleichsweise auch spätere Erfahrungszeugnisse anzuführen (z. B. 187). Bei der brisanten Frage nach dem „Allgemeinen Priestertum" scheut er sich nicht, auch kontroverstheologische Hintergründe von Schriftauslegung aufzudecken. Freilich muß man beim Vergleich der theologischen Sprache verschiedener Epochen und Theologien immer neu danach fragen, in welchem Sinne ein Wort jeweils gebraucht wird. So wäre in unserem Zusammenhang bereits im Alten Testament von einer Vorstufe des „Allgemeinen Priestertums" zu reden (vgl. 87–90). – Gelegentlich hat man den Eindruck, daß einzelne Wörter mit theologischem Inhalt überfrachtet werden – eine ständige Gefahr des Exegeten (z. B. agalliasthe – 179; koinonia – 184 f.; kleronomia – 200), daß Unterscheidungen zu subtil werden (z. B. 94) oder daß sie nicht recht greifen (z. B. 87; 117; 148: Wo wird, außer der Bezeichnung ‚Babylon' für Rom, über den Staat „negativer" gedacht als in Röm 13?) Ähnliches gilt für die Zuordnung von „pistis" zu Paulus und „elpis" zu Petrus (198; 204): Für Paulus ist doch auch ‚Hoffnung' ein zentraler Begriff! Daraus läßt sich schwerlich ein Entwicklungsgefälle ableiten. S. 182 wirkt es nicht überzeugend, wenn Sch. mit H. Goldstein einen „recht deutlichen Hinweis auf das Problem der 2. oder 3. Generation" darin sieht, daß in 1, 8 von „glauben an" die Rede sei (vgl. nur Gal 2, 16; Phil 1, 29), oder daß „die Frage nach dem Verhältnis zwischen Israel und der christlichen Gemeinde" – für Paulus ein brennendes Problem – gar nicht mehr „ernstlich auftaucht". Wie, wenn der Briefschreiber noch ‚so nahe dran ist' und deshalb vielleicht auch den Begriff ‚ekklesia' vermeidet, aus einer judenchristlichen Tradition heraus? Und wen kann der Hinweis befriedigen, daß in 1 Petr die Sklavenparänese „ganz anders kerygmatisch entfaltet" werde „als in Kol 3, 23–25 und Eph 6, 6–8, was wohl durch eine andere Situation der christlichen Sklaven bedingt" sei, die nun „zum Problem" werde (149)? Auch wenn für alle diese Thesen Gewährsleute als Stützen angeführt werden, möchte ich doch mit K. H. Schelkle „Die Chance für eine Frühdatierung offenhalten" (209), da auch die weiteren Argumente in den Kommentaren und bei Sch. mich bisher nicht überzeugt haben. Die mehrfachen Hinweise auf das „frühere Leben" der Adressaten „in Unwissenheit und Begierden" (u. ä, 1, 14; 2, 1–3; 4, 2) deuten eher darauf hin, daß sie in ihrem eigenen Leben die Bekehrung zu Christus vollzogen haben (vgl. 30!). Wenn ich mir darum zu dem Untertitel ein Fragezeichen erlaube, so bleibt dies doch eine Randfrage für den Inhalt dieses kostbaren Briefes, den Sch. mit Sachkenntnis und in pastoraler Verantwortung für unsere Gemeinden neu zum Leuchten bringt. N. Baumert S. J.

Müller, Paul-Gerhard, *Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 364 S.

Der Begriff ‚Tradition' ist zum Reizwort in der theologischen und innerkirchlichen Diskussion avanciert. Dabei ist es äußerst signifikant, daß Überlieferungen, welche die Kontinuität und Identität einer Gemeinschaft sichern sollen, dann oft eine dissoziierende Dynamik entwickeln, wenn sie kritisch reflektiert werden. Den einen gilt ‚die' Tradition als Garant für die Bewahrung des normativen Ursprungs der Kirche, für die anderen verhindert sie gerade das je neue Aktuell- und Konkretwerden dieses Ursprungs. Die überwiegende Zahl der in den letzten Jahren zur Traditionsproblematik erschienenen Publikationen befaßt sich daher auch mit den kirchenpolitischen und -soziologischen Teilaspekten dieses Themas. Zwar liegen daneben noch einige problemgeschichtliche und systematische Abhandlungen zum Verhältnis von Schrift, Tradition und Lehramt vor, dennoch fehlte der Theologie bisher eine umfassende, disziplinübergreifende Erforschung des Traditionsphänomens. Diese Lücke sucht die vorliegende, bereits 1976 an der Universität Regensburg eingereichte und für die Veröffentlichung aktualisierte Habil.-Schrift zu schließen; Vf. hat sich dabei die Aufgabe gestellt, die Phasen und Schichten der urchristlichen Traditionsbildung zu rekonstruieren und damit die Bedeutung von Tradition überhaupt an dem für die Existenz des Christentums wichtigsten Geschehen zu analysieren: am Vorgang der Entstehung und Weitergabe der Jesusüberlieferung in ntl. Zeit. Untersuchungsleitend ist die These, „daß der irdische Jesus am Beginn der kirchlichen Theologie des Neuen Testamentes steht und daß ein sachgemäßes Verstehen der damit anhebenden Tradition nur gelingen kann, wenn die Kontinuität und genetische Sinneinheit zwischen Jesus und der Kirche im Blick behalten wird" (9). Vf. sieht die kirchliche Verkündigung als ein beim irdischen Jesus einsetzendes und von ihm freigesetztes Geschehen, das sich in den Texten des NT sedimentiert. Die Zielsetzung seiner Arbeit nötigt Vf., in drei sukzessiven Schritten vorzugehen: In einer ersten „Einführung in die Problematik des Traditionsbegriffs" (11–111) sondiert er, was Tradition „an und für sich ist, wie sie sich gesellschaftlich und sprachlich auswirkt, wie sie funktioniert" (12). In vier Anläufen unternimmt er nacheinander eine geschichtstheoretisch-anthropologische, soziologische, linguistische und schließlich theologische definitionsmäßige Erfassung dieses Paradigmas. Der 2. Teil der Arbeit stellt das eigentlich exegetische Arbeitsfeld dar, in das die bisherigen Ergebnisse für eine Rekonstruktion der „kommunikativen Stufen des neutestamentlichen Traditionsprozesses" (113–301) eingebracht werden. Vf. versteht die Jesusüberlieferung des NT als einen Kommunikationsvorgang, „der im Sprechen Jesu von Nazareth, in der Summe seiner Sprechhandlungen, wozu selbstverständlich auch seine signifikanten Aktionen gehören, anhebt und sich über zahlreiche Stufen bis heute fortsetzt" (111). Besonderes Augenmerk legt Vf. auf den Willen der frühen Kirche zur sachlichen Kontinuität und Identität ihrer Verkündigung mit der Botschaft des irdischen Jesus, den er in einem gedrängten und kursorischen Durchblick durch alle 27 Schriften des NT und die Logienquelle Q an besonders auffälligen ‚Traditionsformeln' festzumachen sucht. Der 3. Teil, der nach der „Relevanz des neutestamentlichen Traditionsprozesses für die Kirche" (303–315) fragt, eröffnet den Brückenschlag zwischen exegetischem Befund und seiner dogmatischen Bedeutung. Hier werden die mit dem Entstehen des NT zusammenhängenden Fragen der Kanonbildung, der Funktion des Amtes in der Kirche, der Unfehlbarkeit und Inspiration der Hl. Schrift kurz angesprochen und ihr Ort im Gesamt der ntl. Überlieferung und des kirchlichen Traditionsbewußtseins bestimmt. Danach wird der Ertrag der Studie in zwölf Thesen zusammengefaßt (316–317); ein ausführliches Literaturverzeichnis, sowie Schriftstellen- und Personenregister schließen den Band ab. – Der Wert dieser Arbeit besteht für den Rez. in zwei wesentlichen Punkten: 1. Vf. erweitert von seinem kommunikationstheoretischen Zugang her die Diskussion um den geschichtlichen Jesus, die Verkündigung der Urgemeinde und den ‚Frühkatholizismus' um einige neue Facetten, insofern er mit seinem methodischen Instrumentar die „historische" Jesusfrage aus dem Dilemma einer historistischen Fixierung und einer ahistorischen Auslegung befreien kann. Dies gelingt im Blick auf die Tradition der Jesusgeschichte durch den Nachweis der Relationalität von Text und Ereignis, von erlebter und erzählter Geschichte, von Sinnidentität und Sprachkontinuität, die ihrerseits durch den Kanon des NT Konstanz behält. 2. Vf. zeigt im philosophischen Teil des Buches das Zueinander von menschlicher Sozialität, Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit auf. Dabei wird deutlich, wie sehr Traditionen,

kollektive Erinnerungen und gemeinsame Sinnstrukturen durch besondere ‚Instanzen' zur Wahrung ihrer wirkungsgeschichtlichen Kontinuität und Identität gestützt werden müssen, aber zugleich diese Strukturen auf veränderte Randbedingungen der Überlieferung flexibel zu reagieren haben. Von einem solchen Blickwinkel her ließen sich weitreichende Folgerungen für die ggw. Traditionskrise innerhalb der Kirche und für die Debatte um die Fixierung oder Innovation ihrer Strukturen ziehen. Leider wird der Zugang zu Müllers Analysen durch sein außerordentlich hohes und voraussetzungsreiches Abstraktionsniveau sowie durch zahlreiche sprachlich-stilistische Eigenheiten (vgl. bereits den Untertitel des Buches) etwas erschwert. Wer aber diese Hindernisse überwindet, dem wird ein äußerst perspektivenreicher Weg durch das NT gezeigt.

H.-J. Höhn

Schlier, Heinrich, *Der Geist und die Kirche.* Exegetische Aufsätze und Vorträge IV. Hrsg. von *Veronika Kubina* u. *Karl Lehmann.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1980. X/310 S.

Nach den drei bekannten Aufsatzbänden Schliers („Die Zeit der Kirche", Freiburg [1]1955, „Besinnung auf das Neue Testament", Freiburg [1]1964, „Das Ende der Zeit", Freiburg [1]1971) ist nun ein 4. Bd. gesammelter Arbeiten erschienen, der allerdings von dem 1978 verstorbenen Vf. selbst nicht mehr herausgegeben wurde. Für die Prinzipien der Auswahl, Anordnung und den Titel für diesen Bd. übernehmen die Hrsg. die Verantwortung, die sie im Nachwort darlegen (307–310). Die insgesamt 19 Beiträge sind unter zeitlichen und thematischen Gesichtspunkten in zwei Gruppen zusammengebündelt, wobei die ersten 12 Aufsätze aus den Jahren 1965–1974 unter dem Stichwort „Vermächtnis" stehen (3–200) und die letzten 7 Beiträge von den „Wegstationen" Zeugnis geben, die für Sch. als Theologe und Christ prägend geworden sind (202–289). Eine mit Akribie von *W. Löser* (mit *A. Raffelt*) erstellte Bibliographie (1925–1981) mit 209 Nummern gibt einen hilfreichen Anhalt für ein eingehenderes Studium (290–302), während eine detaillierte „Biographische Zeittafel" korrespondierend Einsicht in den Lebensweg Sch.s gewährt.

Im einzelnen kann natürlich hier die Vielfalt der Themen und die Aussagenfülle inhaltlich nicht zusammengefaßt werden. Doch lassen sich einige Schwerpunkte erkennen. Nach einem vielleicht programmatisch zu nennenden Beitrag zur „Verkündigung und Sprache" setzt die Studie „Wer ist Jesus?" mit einem transzendent-glaubensmäßigen Zugang zum Personengeheimnis Jesu einen christologischen Richtpunkt, der über einen nur historischen Zugang weit hinausweist. In diesem Rahmen gehören auch die Beiträge zur Bekenntnisformel von Röm 1,3 f. und zur Christologie des Hebräerbriefes, die bisher unveröffentlicht waren. Zwei Arbeiten, die sich inhaltlich freilich weitgehend decken, beziehen sich auf das christliche Verständnis des Todes (33–55 u. 101–116). Einen dritten Schwerpunkt bilden die beiden Aufsätze über den Heiligen Geist (151–178). Weitere Einzelstudien beziehen sich auf das „Evangelium" im Römerbrief (70–87), die Taufe (134–150) und den Frieden (117–133) sowie das Problem der kirchlichen Einheit im NT (179–200). – Durchgehend zeigen die meisterlichen Arbeiten, wie Sch. die hermeneutischen Probleme und die Methodik der historisch-kritischen Exegese souverän beherrscht. Dennoch ist es nicht sein Ziel, die Anwendungskunst einer formalen Technik zu demonstrieren, sondern die Methode als Instrument so einzusetzen, daß sie von sich weg zum Gehalt des NT weist, den der Vf. in allen geistlichen und theologischen Dimensionen zum Sprechen bringen kann. Die eindringliche Tiefe seines Verstehens, seine ehrfürchtige Liebe und die redliche Behutsamkeit seines Umganges mit dem „Wort Gottes" äußern sich in der Klarheit der Darstellung und einer demütigen Einfachheit der Sprache, der alle Gestelztheit fern bleibt. Der Vf. erleichtert den Erkenntnisgang, indem er fast immer die Ergebnisse seiner Studien in knappen Strichen zusammenfaßt. In aller Vielfalt der Themen zeichnet sich dabei eine Art „Summula" neutestamentlicher Theologie ab, die, dem NT selbst abgelesen, sein Verständnis zugleich bestimmt: Die Selbsterschließung des Vaters im fleischgewordenen *Wort* Jesus Christus, der in seinem Sterben und in seiner Auferstehung allen Menschen den Frieden Gottes schenkt im Heiligen Geist, „der uns die Heilsdimension des Leibes Christi am Kreuz zur Heilsdimension des einen Leibes Christi, der Kirche, erschließt" (200). – Der Hl. Geist bedient sich dabei des Evangeliums, der Taufe, des Herrenmahles, des apostolischen Amtes, der vielfachen Charis-

men im Gottesdienst und im brüderlichen Zusammenleben der Gemeinde, um so durch die Einheit der Kirche der Welt Zeuge zu sein von der Liebe des Vaters in der Sendung des Sohnes zum Heil der Welt. Es braucht bei der anerkannten Meisterschaft Sch.s kaum daran erinnert zu werden, daß ihm immer überraschende Formulierungen geistlicher Tiefgründigkeit gelingen, die zum meditativen Ausloten einladen, u. a.: „Ist der Glaube der Übergang in das Leben, dringt die Hoffnung in ihr vor, so hält sich die Liebe mitten in ihm auf" (50f.).

Der II. Teil gibt in den „Wegstationen", persönlichen Begegnungen, Zeugnissen und Stellungnahmen, einen Einblick in die geistige und religiöse Entwicklung des Vf.s. Drei verschiedene Zuordnungen lassen sich erkennen: 1. Frühe prägende Einflüsse von bleibender Wirkung aus der Begegnung mit Martin Heidegger (200–206), wo von einer sachlichen und persönlichen, wenn auch verborgenen Nähe des großen Philosophen zum Christentum die Rede ist (vgl. 203) und das Werk des genialen Erik Petersons (265–269); 2. Inhaltlich zusammen gehören drei weitere Beiträge zum Verständnis von „Kirche und Theologiestudium" (207–264) aus der Zeit des Kampfes der Bekennenden Kirche gegen die Ideologie eines Nationalsozialistischen Christentums, die in erstaunlicher Nähe zu D. Bonhoeffers Arbeiten aus dieser Zeit die Frage stellen nach dem Wesen der Kirche, nach der vollmächtigen Bezeichnung der Irrlehre, der Verbindlichkeit von NT und kirchlichen Bekenntnisschriften, dem Dogma in der Theologie und dem kirchlichen Amt, weil „Gotteswort durch Menschenmund" ergeht, desweiteren die Frage nach der Unterscheidung von Kirche und Staat, die notwendig zu treffen ist in einer Zeit tiefer Entchristlichung, um einen Neuanfang aus der Konzentration auf das „Wort" möglich zu machen. Ein weiterer Aufsatz zum Menschenbild des NT aus dem Jahr 1942 wäre wohl auch im I. Teil des Bd.s unterzubringen gewesen, in diesem Zusammenhang stellt er wohl einen Gegenentwurf zum Menschenbild des totalitären Systems dar, dessen prinzipielle Unvereinbarkeit mit dem Christentum Sch. immer klar war. Und 3. ist als Abschluß des II. Teils die „Kurze Rechenschaft" (270–289) wiederabgedruckt, in der Sch. seinen Weg zur katholischen Kirche beschreibt und begründet. Die obengenannten Beiträge aus der Kirchenkampfzeit ließen schon Einstellungen deutlich werden, aus deren innerer Konsequenz seiner Auffassung der neutestamentlichen Botschaft Sch. seinen Weg gehen mußte. In diesem persönlichen Zeugnis, das man nur mit bewegter Teilnahme lesen kann, kristallisieren sich wohl drei Elemente heraus, die Sch. die Identität der neutestamentlichen mit der heutigen katholischen Kirche erkennen ließen: 1. Der Grundsatz der wesentlich integren apostolischen Überlieferung, d. h. der geschichtlichen Identität der einen Kirche Gottes durch das Wirken des Hl. Geistes. 2. Die konsequente Ernstnahme der Fleischwerdung des *Wortes*, die zum realen An-wesen Christi in der Kirche, in ihrer Verkündigung, ihrem Sakrament, Dogma, Recht und Amt führte. 3. Die Erkenntnis der radikalen eschatologischen Entschiedenheit Gottes für uns, deren Folge ist, „daß das Vorläufige (der Welt) in seiner ganzen Vorläufigkeit Endgültiges in sich birgt" (278). – Diese Erkenntnis des „Katholischen" hat Sch.s geistigen Weg geleitet. Darin konzentriert sich seine imponierende exegetische und bibeltheologische Arbeit, die ihn als einen der Großen der christlichen Theologen unseres Jahrhunderts ausweist.

Den Hrsg.n ist für die Zusammenstellung dieses Bandes zu danken, vor allem dafür, daß mehrere schwer zugängliche Arbeiten wieder greifbar wurden, und für die Erstveröffentlichung von vier Manuskripten aus dem Nachlaß. – Einige sinnverstellende Druckfehler sind stehengeblieben: S. 14, Z.7 und S. 274, Z.10 fehlt jeweils ein „nicht"; S. 266, Z. 8 ein „nach"; S. 299, Nr. 161 muß es statt „vgl. 178" heißen „vgl. 189".

G. L. Müller

Schlier, Heinrich, *Gotteswort in Menschenmund. Zur Besinnung.* Hrsg. von *Veronika Kubina* u. *Karl Lehmann.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 96 S.

In dem verdienstvollen Programm der Hrsg., den literarischen Nachlaß Schliers zu sichten und zusammen mit entlegenen älteren Arbeiten zugänglich zu machen, liegt nun (nach „Die Freude seiner Nähe" und „Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV, beide Freiburg 1980) die dritte Publikation vor. Eine letzte und abschließende ist angekündigt (vgl. 4).

Die 7 zwischen 1937 und 1967 entstandenen Arbeiten ließen sich leicht in zwei Abteilungen zusammenstellen: I. Gedanken zum Kirchenjahr (10–52) mit „Lob der Hirten",

„Der Lobpreis Simeons", „Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben, begraben", „Allerheiligen", „Allerseelen"; und II. Zeugnisse für die eine Christenheit (54–95) mit „Die Einheit der Kirche", „Das hohepriesterliche Gebet Jesu für seine Kirche. Eine Betrachtung zu Johannes 17". – Die herrlichen kleinen Betrachtungen zu Stationen und Themen des Kirchenjahres vermögen den Leser in eine geistliche Tiefe hineinzugeleiten, in der jedes einzelne Wort in seiner Sinnfülle auszukosten ist. Im ruhigen Rhythmus des Ein- und Ausatmens öffnet sich eine Weite und Kraft des Wortes, das sich sonst raschem Zugriff entzieht. Hier ist in geistlicher Auslegung wirkliche Meditation entstanden, die abseits phantastischer Subjektivismen sich von Gottes Wort orientieren läßt, wobei gerade durch exegetische Strenge hindurch ein augustinisches „frui Deo" möglich wird, der jedoch „im Fleische erschienen" ist. Im Vorwort weisen die Hrsg. zu Recht hin auf den außergewöhnlichen Beitrag „Zur Einheit der Kirche" (54–82). In einer Leidenschaft, die sich an der Liebe für Gottes Sache in der Welt nährt, zeigt Sch. die Gott-widrigkeit einer zerspaltenen Christenheit, mit der sich niemand abfinden darf, weil durch sie Christus selbst in der Welt zerspalten wird. Ist die Kirche, wie das NT klar bezeugt, wesenhaft „Eine und Eins", so erhellt sich hier der notwendige Ausgangspunkt der Rede von der Einheit: „Um das An-Wesen des einen Gottes und seines Christus in den von ihm, dem einen Heiligen Geist, durch die eine apostolische Ökonomie heimgeholten Gläubigen die Gemeinschaft der hoffenden Liebe sein zu lassen" (58 f). In wenigen Strichen zeichnet Sch. die Geschichte der großen Spaltungen, ihre Gründe und Wirkungen, die im Ergebnis allerdings übereinkommen: im „Verlust der Glaubwürdigkeit vor der Welt". Ab dem 17. Jh. beginnt daher die Abkehr der heimatlos gewordenen Menschen von Christus. Sch. wehrt nun die bequeme Theorie ab, die die Einheit in das Noumenon einer unsichtbaren Kirche und die Vielheit in das Phainomenon der gegeneinanderstehenden Kirchen verlegt, bzw. das Ganze der Kirche mit der Summe der kirchlichen Gemeinschaften verwechselt. „Die Chance der Christenheit liegt vielmehr darin, daß noch in einem wesentlichen Rest trotz aller Abirrungen und Verdeckungen die eine Kirche Christi ist" (68). Wesentliche Elemente der Einheit erkennt der Vf. in Grundselbstvollzügen des Christlichen: der einen hl. Schrift, den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen, in gemeinsamen sakramentalen Fundamenten (Taufe und z. T. Beichte, Eucharistie), dem Vaterunser als Paradigma des Betens, einem wesentlichen Kennzeichen des Christen (vgl. Apg 1, 14). Gespaltene Kirche ist immer Widerspruch gegen Gottes Willen. Geschichte ist aber der Ort der Antwort auf Gottes Offenbarung. Spaltung als geschichtliche Schuld ist nur zu überwinden, wo in Erkenntnis und Umkehr das Christliche akzentuiert wird aus dem Bewußtsein, Jünger des einen Christus zu sein. „Damit wird keinem Teil zugemutet, von vornherein die Wahrheit seines Glaubens in Frage zu stellen. Aber es wird einem jeden zugemutet, zuzugeben, daß er die Wahrheit noch nicht so erkannt oder gesagt hat, daß sie als die eine und einigende Wahrheit alle überwältigt" (79).

Dieses Bekenntnis ist vielleicht das eindringlichste Vermächtnis aus Leben und Werk Heinrich Schliers, daß ökumenische Theologie nicht eine theologische Disziplin neben anderen sein kann und darf, sondern ein durchgehendes Charakteristikum sein muß, das die ganze Theologie durchziehen wird, wenn sie Christus und der Kirche wirklich dienen will.

G. L. Müller

Odelain, O./Seguineau, R., *Lexikon der biblischen Eigennamen.* Übersetzt und für die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift bearbeitet von *Franz Joseph Schierse.* Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn: Patmos/Neukirchener Verlag 1981. XXXVI/423 S., 12 S. mit Karten.

Das ist eine außerordentlich sorgfältig übersetzte, durchgehend auf die Einheitsübersetzung eingerichtete und graphisch schön und praktisch präsentierte deutsche Ausgabe des schon bewährten und erfolgreichen französischen Werks „Dictionnaire des noms propres de la Bible". Besonders nützlich für den normalen Bibelleser sind die Listen und Tafeln am Ende (372–423): Genealogische Listen, Listen von Namen nach verschiedenen Kategorien, Übersicht über die Stammeslisten Israels, die Helden Davids, die Söhne Davids, die Genealogie der Hohenpriester, die Listen der Zwölf, Frauennamen nach verschiedenen Kategorien, Namen von Christen nach verschiedenen Kategorien, allgemeine Chronologie, Seleukiden, Hasmonäer, Herodianer, Synopse der Hauptpersonen der Bibel nach Perioden. Hier kann man leicht Überblicke

gewinnen und Zusammengehöriges zusammensehen. Den Hauptteil bildet natürlich das alphabetische Namenverzeichnis, das sehr intelligent und übersichtlich angelegt ist (1–369). Es kann die normalen Informationsbedürfnisse voll befriedigen. Die Informationen sind allerdings biblizistisch orientiert. Eine historisch-kritische Perspektive tritt kaum zutage. Von Aaron oder Abraham zum Beispiel wird ohne jede Differenzierung etwa nach Pentateuchquellen nacherzählt, was im biblischen Text steht. Bei Josua wird zwar einmal nebenbei auf die „unterschiedlichen Aussagen über die Landnahme in Ri 1" hingewiesen, doch in der Zeittafel lesen wir wieder lapidar: „Zwischen 1220 und 1200 dringt Josua in Palästina ein". Für wissenschaftlichen Gebrauch kommt das Werk nicht in Frage: Die „Loccumer Richtlinien" verwischen oft Differenzen. Die Angaben der Belegstellen für die Namen sind unvollständig. Das Vorkommen von Namen in Inschriften ist, soweit ich bei Stichproben feststellen konnte, nicht berücksichtigt. Im hebräischen Alten Testament wird einfach der masoretische Text zugrundegelegt, während Varianten, etwa der Septuaginta, denen unter Umständen höhere Bedeutung zukommen könnte, nicht berücksichtigt sind. Man vergleiche etwa Jer 36,25, wo nach den Regeln der Textkritik nicht Delaja (bei diesem Namen ist die Stelle angeführt), sondern Gedalja (bei ihm fehlt ein Hinweis) die wahrscheinlichere ursprüngliche Lesart darstellt. Vom Siegelabdruck aus Lakisch, der einen Gedaljahu, der Palastvorsteher ist, nennt, findet sich bei Gedalja ebenfalls keine Erwähnung. So ist die Information, die wir über diese Schlüsselfigur der Ereignisse um den Untergang Jerusalems herum haben, aufgrund der Prinzipien dieses „Lexikons" nur teilweise zugänglich gemacht. Da die Einheitsübersetzung in ihren Anmerkungen den Siegelabdruck Gedaljahus nicht erwähnt und in Jer 36,25 dem masoretischen Text folgt, wäre die volle Information für den Benutzer der Einheitsübersetzung auch eher verwirrend. Selbstverständlich ist auch ein anderer verwirrungsstiftender Faktor verschleiert: Eine Dame namens Junia, die in Röm 16,7 von Paulus als ein „angesehener Apostel" mit Grüßen bedacht wird, wird weiterhin als ein Herr namens Junias geführt – Folge einer im Mittelalter allmählich geschehenen theologischen Geschlechtsumwandlung.

N. Lohfink S. J.

2. Patristik

Origène, *Homélies sur le Lévitique*, Texte latin, traduction et notes par *Marcel Borret* (Sources Chrétiennes 286, 287). Paris: du cerf 1981. 374/377 S.

Hans Urs von Balthasar meint, daß es in der Kirche keinen Denker gebe, der so unsichtbar-allgegenwärtig geblieben wäre, wie Origenes. Man hat bei einem solchen Urteil zunächst – wohl zu Unrecht – sein systematisches Hauptwerk De principiis vor Augen. Seinen eigentlichen Einfluß auf die Nachwelt übte der Alexandriner eher durch seine zahlreichen exegetischen Schriften aus und hier sind es, noch einmal, nicht in erster Linie seine Scholien und wissenschaftlichen Kommentare, sondern seine biblischen Homilien. Leider ist vom homiletischen Riesenwerk des Origenes nur ein Bruchteil auf uns gekommen (allein von den ins Lateinische übersetzten Homilien sind 388 verloren gegangen!) und dies, außer hinsichtlich der Homilien zu Jeremias, nicht einmal im Original, sondern in der oft eher freien lateinischen Übertragung des Rufinus und Hieronymus. – Die ‚Sources Chrétiennes' haben es sich von Anfang an zur Aufgabe gemacht, diesen Schatz geistlicher Rede einem größeren Publikum zugänglich zu machen. Nach den Homilien zu Genesis (SC 7), Exodus (SC 16), Numeri (SC 22), Josue (SC 71), Hoheslied (SC 37), Jeremias (SC 232 und 238) und Lukas (SC 87) ist mit vorliegenden beiden Nummern der SC nunmehr das Buch Leviticus an der Reihe. Es stehen also lediglich noch die Homilien zum Buch Richter, zu Jesaja, zu Ezechiel und zu den Psalmen aus, dann liegt das gesamte uns überlieferte bibelhomiletische Werk des Origenes in moderner Edition und Übersetzung in der bewährten und geschätzten sonstigen Ausstattung der ‚Sources Chrétiennes' vor. – Die hier vorzustellenden Bde enthalten: 1) die 16 Homilien zum Buch Leviticus in der lateinischen Version des Rufinus nach der Ausgabe von W. A. Baehrens (GCS 6,280–507) mit lediglich vier Textänderungen (Bae. 489,13; 448,8.28; 506,11), aber ohne den Baehrenschen Variantenapparat, 2) eine französische Übersetzung, die gleichzeitig die erste vollständige Version der Leviticushomilien in eine moderne Sprache darstellt, 3) eine, gemessen an den son-

stigen Einleitungen der ‚Sources Chrétiennes' bemerkenswert und erfreulich kurze Einführung (11–64) (bestehend aus a) einem Essai über die von Origenes praktizierte Schriftauslegung, b) Angaben zum vorliegenden lateinischen Text [Datierung, Handschriften, Rezensionen, Zuverlässigkeit der Übersetzung usw.], c) einem Überblick über die tatsächlich kommentierten Bibelverse des Buches Leviticus, d) bibliographischen Angaben), 4) zusätzlich zu kürzeren, auf den jeweiligen Seiten angemerkten Fußnoten noch 28 längere, am Ende der beiden Bde abgedruckte „Notes complémentaires" (355–372 und 303–312), d.h. kleine Monographien zu einschlägigen Themen wie Schriftinspiration bei Origenes, Allegorie, geistliches Gesetz usw. (Sowohl in den eigentlichen Anmerkungen als auch in den „Notes complémentaires" benutzt Verf. von ganz verschwindenden Ausnahmen abgesehen, leider nur französischsprachige Literatur [Original und Übersetzungen]), 5) ein Verzeichnis der Bibelstellen und Eigennamen, und 6) ein Register der behandelten Sachen und Begriffe (auf französisch!). – Der einleitende Essai über die origenische Auslegungsmethode und die „Notes complémentaires" halten sich sehr eng an den Altmeister für patristische Exegese Henri de Lubac. Wieviel der Verf. seinem Mitbruder verdankt, bekennt er übrigens gleich im Avant-Propos. Vielleicht haben wir den genannten einleitenden Essai etwas mißverstanden, aber wir haben den Eindruck, daß der Autor hier nicht nur eine historische Einführung in die origenische Auslegungsmethode, sondern darüber hinaus eine grundsätzliche Rechtfertigung derselben zu geben versucht. Ist eine solche Rechtfertigung wirklich möglich, ist sie überhaupt notwendig? Was der geniale Alexandriner in seinen Homilien über die verschiedenen Arten des Opfers, über Sühne, Reinheit, Loskauf, Priestertum, Gehorsam usw. ausführt, hat seine Wahrheit für uns, ganz gleich, ob er gegenüber dem Buch Leviticus, einem zugestandenermaßen besonders spröden „Gegenstand" für allegorische Schriftauslegung, Exegese oder Eisegese betreibt, ob er seine Ideen wirklich aus diesem Text herausholt oder sie von außen in ihn hineinlegt. Wo in einer solchen Konzentration auf die Mitte des Glaubens, auf die Person Christi hin, „ausgelegt" wird wie hier, ist die Frage nach der Richtigkeit der angewandten Methode sehr sekundär. Wo der eigentliche Zugang zum Verständnis der hier praktizierten „Exegese" liegt, sagt Origenes unmißverständlich z.B. am Anfang von Hom. 6: Causam, qua haec quae nobis recitantur, intelligi possint aut non intelligi, breviter ostendit Apostolus dicens ab eius oculis posse Veteris Testamenti velamen auferri qui conversus ad Dominum fuerit; ex quo sciri voluit quod quanto minus haec nobis plana sunt, tanto minor est ad Deum nostra conversio (I, 268). H. J. Sieben S. J.

Twomey, Vincent, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic Writings of Saint Athanasius the Great* (Münsterische Beiträge zur Theologie 49) Münster: Aschendorff 1982. VI/623 S.

Eine Studie mit dem erklärten Ziel nachzuweisen, daß der Primatsgedanke im 4. Jh. stärker entfaltet war als heute allgemein angenommen (7), riskiert in der augenblicklichen theologischen Landschaft eine frostige Aufnahme. Ist das Hindernis, das der Primat auf dem Weg zur Einheit der Kirche darstellt, nicht sowieso schon groß genug? Andererseits ist natürlich festzuhalten: Auf der Suche nach der Einheit hilft Vogelstraußpolitik sicher nicht weiter, sondern nur Wahrheit, mag sie noch so unbequem scheinen. – Ohne Zweifel hat Verf. seine Aufgabe mit einem strategischen Blick in Angriff genommen. In der Tat, wenn sich Eusebius von Caesarea, der Vater der Kirchengeschichtsschreibung, und Athanasius von Alexandrien, der große Vorkämpfer der nicaenischen und damit kirchlichen Rechtgläubigkeit, als Zeugen für den römischen Primat erweisen lassen, dann ist die entscheidende Schlacht geschlagen, dann sind auch die übrigen ostkirchlichen Quellen in einem neuen Licht zu lesen, dann kann von einer Unterbrechung der Primatsentwicklung von Stephan I. bis zu Leo dem Gr. keine Rede mehr sein, sondern nur noch von einer einzigen kontinuierlichen Linie. – Überzeugend wie das Ziel ist auch die Methode und Anlage der Arbeit. Die primatsrelevanten Aussagen werden nicht isoliert befragt, sondern in ihrem literarischen und historischen Kontext interpretiert. Verf. scheut hier keine Mühen und keinen Umweg. Er hat sich auf bewunderungswürdige Weise in die Quellen und die, z.T. wenigstens, reiche Sekundärliteratur eingearbeitet. Seine Studie stellt aus diesem Grunde nicht nur einen Beitrag zur Primatsfrage, sondern auch zur theologischen Literaturgeschichte dar. –

Wie ist die Untersuchung näherhin aufgebaut? Teil I befaßt sich in 5 Kap. mit der *Historia ecclesiastica* (= HE) des Eusebius und deren Beitrag zum Primatsproblem, Teil II in ebenfalls 5 Kap. hauptsächlich mit zwei Schriften des Athanasius, der *Apologia secunda* und der *Historia Arianorum ad monachos* und ihrem Beitrag zur Primatsfrage. Im Anschluß an die Forschungsergebnisse von E. Schwartz und R. Laqueur unterscheidet T. zwei Fassungen der HE, eine ursprüngliche, 303 fertiggestellte und eine auf Grund von Revisionen der Jahre 311, 312, 317, 325 und 326 überarbeitete. Die erste umfaßt grosso modo die Bücher 1 bis 7 der HE, die endgültige ist um die Bücher 8 bis 10 erweitert. Im Hinblick auf das Thema der Untersuchung ist nun von größter Bedeutung, daß beiden Fassungen eine völlig verschiedene Ekklesiologie entspricht. Während der frühe Eusebius die Kirche auf den Nachfolgern der Apostel, den Bischöfen, insbesondere dem römischen, aufgebaut sieht, ersetzt der späte schrittweise die apostolische Verfassung der Kirche durch die reichskirchliche. Es handelt sich dabei um einen Fortschritt im Ablauf der Heilsgeschichte, vergleichbar dem Schritt vom Alten zum Neuen Testament: auf die apostolische Kirche folgt die Reichskirche, entsprechend tritt an die Stelle des Papstes der Kaiser. Wie kommt es zu solch radikalem Wandel im Kirchenbild des Eusebius? Verf. führt ihn auf bestimmte Erfahrungen im Leben des Theologen zurück, auf das Erlebnis des Versagens vor allem der römischen Kirche in der letzten Verfolgung, auf die persönliche Demütigung anläßlich seiner eigenen Exkommunikation durch die Synode von Antiochien (324), auf die Enttäuschung, die ihm das Nicaenum (325) mit der in seinen Augen häretischen Glaubensdefinition brachte. Der Autor kommt zu dem hier knapp zusammengefaßten Ergebnis aufgrund der Analysen der Bücher 1 (Datierung, Ziele und Voraussetzungen der HE), 2–3 (Die apostolische Zeit), 4–7 (Die Zeit der apostolischen Kirche), 8–10 (Aufkommen einer neuen ‚Heilszeit') der HE. Im einzelnen geht es bei diesen Analysen u. a. natürlich um die Rolle des Petrus und des römischen Bischofs in der HE, auf die wir w. u. noch zu sprechen kommen werden. – Der zweite, Athanasius gewidmete Teil (233–568) ist ähnlich wie der erste (13–229) aufgebaut: die Erörterung der relativ wenigen primatsrelevanten Texte ist eingebunden in sehr ausführliche Analysen des literarischen und historischen Kontextes. Verf. setzt ein mit einer im Grunde den Rahmen der Arbeit sprengenden Einführung in Leben und Werk des Athanasius (233–269, 553–559). Wurde schon bei der Darstellung des ‚reichskirchlichen' Eusebius deutlich, wem der beiden im Untertitel der Studie genannten Theologen die größere Sympathie des Forschers gilt, so wird jetzt beim Bericht über Leben und Werk des Athanasius vollends klar, wie der Autor näherhin das Verhältnis beider Autoren zueinander und zur Primatsfrage konzipiert: der Hofbischof hat seinen ursprünglichen Glauben an den Primat des römischen Bischofs verloren, der „heilige" Athanasius hat ihn – trotz ähnlicher Prüfung – bewahrt und vertieft. – Das folgende Kap. („St. Peter and His Confession of Faith [Mt 16, 16–18]") befaßt sich mit der Rolle von Mt 16, 16–18 im Schrifttum des Athanasius, hat also eine für den Rest der Studie zentrale Bedeutung. Wir kommen später noch auf dieses Kap. zurück. – Unter der Überschrift „Julius von Rom und die kirchliche Autorität der katholischen und apostolischen Kirche" untersucht Verf. im nächsten Kap. die Datierung, den Sitz im Leben, die Adressatenfrage, das genus literarium, das Ziel und den Aufbau der Apologia. Es handelt sich dabei insofern um einen Beitrag zum Hauptthema, als T. zu zeigen versucht, daß Athanasius dem römischen Bischof innerhalb des Bischofskollegiums eine besondere Rolle zuschreibt. – Das folgende unter der Überschrift „Die Verteidigung der apostolischen Kirche angesichts der ‚Reichskirche' der beiden Eusebii (gemeint ist Eusebius von Caesarea und Eusebius von Nikomedien)" stehende Kap. sucht die Basis für das Primatsverständnis des Athanasius zu erweitern, indem es teils einschlägige Texte des Bischofs von Alexandrien (10. Festbrief, Epistula encyclica von 339), teils entsprechende Stellen aus zeitgenössischen Dokumenten (Brief der Synode von Alexandrien von 338, vierter Brief des Julius von Rom usw.) analysiert bzw. auf relevante Ereignisse dieser Zeitspanne (Synoden von Tyrus [335], Rom [340/1] und Sardica [343] eingeht. – Das abschließende 10. Kap. untersucht auf die entsprechende Weise die Schrift des Athanasius Historia Arianorum ad monachos (Datierung, Sitz im Leben, Adressaten, Genus literarium, Ziel, Aufbau und Analyse). Im Hinblick auf das Hauptthema der Studie sind hier von besonderer Wichtigkeit die Ausführungen des Verf. zu Hist. Ar. 35–41, d. h. zum Bericht des Athanasius über den Glaubensabfall des Bischofs von Rom Liberius. T. sieht in der Art und Weise, wie Athanasius den „Fall" behandelt, den letzten entscheidenden Beweis für dessen Überzeugung vom Glauben an den Primat des Bischofs von Rom. „The entire presentation

of the ‚fall' of Liberius was intent on showing that the Eusebian Reichskirche, which the Emperor had made his own, was in principle opposed to the Apostolic Church and that consequently it necessarily had to come into conflict with that See which, of all Apostolic Sees, is the Apostolic See par excellence due to its association with St. Peter and his martyrdom there. It was equally intent on demonstrating that the forces of Antichrist could not prevail against the Church since even the temporary weakness of the occupant of that See was itself the most powerful manifestation of the contemporary confession of Peter's Successor, on which confession the Church is founded" (567). Athanasius ist entsprechend als der erste Theologe anzusehen, der die Mt 16,16 gegebene Verheißung „however tentatively" auf die Petrusnachfolge des römischen Bischofs anwendet. „He was the first to perceive that, should the ordinary magisterium (the bishops in communion with the Bishop of Rome) be unable to fulfil its teaching function, then the Bishop of Rome alone, as Successor of St. Peter, could and must give final witness to the Apostolic Faith, and that this witness was guaranteed to the Church irrespective of the „flesh and blood", the human weakness of its occupant" (567). Hier nun, beim Bericht über den „Fall" des Liberius, wo Athanasius die radikale Konfrontation von Reichs- und auf dem Primat gegründeter Apostolischer Kirche schildert, wendet er auch die sonst nirgends von ihm gebrauchte Bezeichnung ‚Apostolikos Thronos' auf den römischen Sitz an, die schließlich vorliegender Studie zum Titel gegeben wurde. Der Kommentar des Verf. zu den genannten Kap. der Historia stellt ohne Zweifel den Höhepunkt seiner Untersuchung dar und wurde sicher mit Bedacht an den Schluß seines Plädoyers gestellt. Man hat den Eindruck, daß die Analyse des betreffenden Passus auch das Schlüsselerlebnis darstellt, auf das T. in der Einleitung hinweist (8) und das den Ausschlag zur Abfassung dieser Studie gegeben hat.

Hat Verf. das Ziel, das er seiner Untersuchung gesteckt hat, erreicht? Erbringt er wirklich den Nachweis, daß der Primat im vierten Jahrhundert stärker bezeugt ist, als bisher allgemein angenommen? Die Antwort hierauf, so scheint uns wenigstens, muß bei aller Anerkennung des Geleisteten, ja bei aller Sympathie für das Beweisziel, negativ ausfallen. Noch so plausible Spekulationen über die Ekklesiologie der beiden Theologen, noch so sorgfältige Analysen von Kontexten machen die relativ wenigen unmittelbar primatsrelevanten Texte selber nicht zu zweifelsfreien und eindeutigen Belegen zugunsten der These des Autors. Überinterpretationen und – bei mehreren Auslegungsmöglichkeiten – ungerechtfertigte Bevorzugung der für die eigene These günstigen Interpretation, begegnen allzu oft. – Um mit dem 10. Kap. zu beginnen: der Bericht des Athanasius über den „Fall" des Liberius läßt an sich die verschiedensten Auslegungsmöglichkeiten zu, keineswegs nur die vom Verf. bevorzugte primatiale. Die Vieldeutigkeit des Textes rührt vom genus literarium her, das Athanasius hier praktiziert. Nur im Lichte eines aliunde gesicherten Vorverständnisses würde die Aussage des fraglichen Passus eindeutig. Tatsächlich aber bringen die vorausgegangenen Kap. diese kritische Rechtfertigung des primatialen Vorverständnisses nicht. Denn immer wieder ertappt man den Verf. beim gleichen methodischen Fehler, der unkritischen Option für eine unter mehreren Möglichkeiten der Auslegung. So z. B. S. 49: Während wir in der Fußnote 49 noch erfahren, daß der Terminus ‚Oikonomia' bei Eusebius in einem volleren und einem weniger vollen Sinn vorkommt, optiert T. im Text ohne kritische Rechtfertigung für den volleren Sinn und kommentiert HE 2,9; Schwartz 126,5–6 entsprechend: „The use of the term ‚oikonomia' which Eusebius will later reserve almost as a terminus technicus for the relationship of the Divine Logos to mankind, is here applied to Peter's rôle in Salvation History; this highlights the importance Peter plays in Eusebius understanding of the origins of the Universal Church" (49). Die Rufinus-Übersetzung (Et cum Petro haec gesta sunt) bleibt indes unberücksichtigt, denn sie stützt nicht die vom Verf. vorgezogene Interpretation der Stelle. (Vgl. dagegen S. 54, wo sich T. zur Stützung seiner Interpretation ausdrücklich auf die Übersetzung des Rufinus, Schwartz 139,20f. beruft.) – Ähnlich verfährt Verf. HE 2,14; Schwartz 138,22, wo er das in der Tat beachtliche Epitheton des Petrus ‚ton loipon apanton proegoros' zwar gebührend zur Geltung bringt, den Zusatz ‚tes aretes eneka' aber völlig unerörtert läßt, obwohl derselbe doch ohne Zweifel bezeichnendes Licht auf die hier ausgesagte „Vorrangstellung" des Petrus wirft (54). Hört sich der Zusatz nicht gerade so an, als ob Eusebius den durch die Schrift bezeugten Grund für die „Vorrangstellung" des Petrus, nämlich die Einsetzung durch Christus, durch den Hinweis auf seine „Tugend" vergessen machen und verdrängen wollte? – Im Hinblick auf andere vom Verf. angeführte Stellen ist natürlich zuzugeben, daß Petrus in der Sicht des Eusebius

eine besondere Rolle in der Heilsgeschichte zukommt. Aber ist eine besondere Rolle schon ein Primat? Primat ist eben nun einmal ein relativer Begriff und bezeichnet, wenn das Wort überhaupt etwas besagt, irgendeine Form der Unterordnung der übrigen Apostel unter Petrus. Davon kann aber an keiner der vom Autor vorgeführten Stellen die Rede sein. Zweifelhaft bleibt im Grunde sogar noch die heilsgeschichtliche Sonderrolle des Petrus, solange die Gegenprobe nicht gemacht, d. h. die Rolle des Petrus nicht systematisch mit der Funktion der übrigen Apostel, z. B. eines Paulus, verglichen wird. Diesen Vergleich aber hat der Autor nicht durchgeführt. – Entsprechende Kritik ist zu den von T. vorgelegten Zeugnissen zugunsten des Primats der Nachfolger des Petrus, der Bischöfe von Rom vorzubringen. Aus der Art und Weise, wie Eusebius über den Osterfeststreit, den Ketzertaufstreit und den Prozeß gegen Paul von Samosata berichtet, läßt sich nur dann ein Argument zugunsten seiner These schmieden, wenn man das so diffizil zu handhabende argumentum e silentio in der Weise überstrapaziert, wie Verf. es tut. – Durch ähnlich massive Überinterpretation einiger Stellen wird nun auch Athanasius zum Zeugen für den römischen Primat. Beim Bischof von Alexandrien spielt bekanntlich die regula fidei, der doppelte Kanon der Aussagen über Christus, eine wichtige Rolle für die Auslegung der Schrift (vgl. unseren Art. ‚Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase, in: Politique et Théologie chez A. d. A., Paris 1974, 195–214). Rein beiläufige Erwähnungen des Petrus unter den von Athanasius angeführten Schriftzeugnissen (C.Ar.II, 12; PG 26, 172 B) genügen dem Verf., Petrus zur „Quelle der apostolischen Lehre über Christus" zu machen (274). Ähnlich überinterpretiert ist eine Stelle wie C.Ar. II, 73; PG 26, 301 C, wo T. Petrus in einer Weise mit der regula fidei verknüpft, die der Text sicher nicht stützt. Athanasius geht es hier um den Inhalt der regula fidei, nicht um die Herkunft dieses „souveränen Prinzips" unseres Glaubens. Irreführend ist im gleichen Zusammenhang das dem Petrus beigelegte Epitheton ‚koryphaios' (276). Verf. unterläßt es, den Leser deutlich auf die zweifelhafte Echtheit der betreffenden Stelle hinzuweisen (PG 27, 105 A). Tatsächlich ist der Passus in der verläßlichsten Handschrift Vat.Graec. 754 nicht überliefert. – Von den übrigen unsicheren, vom Autor zugunsten des römischen Primats vorgelegten Beweisstellen sei lediglich noch auf *Historia* 35, 2; Opitz 202, 29 hingewiesen. Zwar versucht Verf. auch hier sein Vorverständnis zur Geltung zu bringen und aus Rom, *einem* Apostelsitz, *den* Apostelsitz par excellence, und aus Rom, *einer* Metropole des römischen Reiches, *die* Metropole zu machen, aber er tut es in Frageform und gibt dem Leser die Elemente an die Hand, sich selber ein Urteil zu bilden über die richtige Auslegung der Stelle. Eine Fußnote hätte übrigens auch hier der Umstand verdient, daß Eusebius die von Athanasius auf den römischen Sitz angewandte Bezeichnung ‚Apostolikos Thronos' dem Jerusalemer vorbehält (HE 7, 29; Schwartz 730, 1–2). – Mag es so sein, daß der Verf. das eigentliche Ziel seiner Untersuchung verfehlt hat, nämlich den Nachweis, daß Eusebius und Athanasius in höherem Maße als bisher angenommen als Zeugen des römischen Primats anzusehen sind, er hat aber ohne Zweifel zu weiteren Studien einen entscheidenden Impuls gegeben, außerdem eine Arbeit vorgelegt, aus der alle an der Frage Interessierten sehr viel lernen können. Eine letzte Ausstellung: Zu bedauern ist die außerordentlich große Zahl von Druckfehlern! H. J. Sieben S. J.

Horn, Stephan Otto, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synode von Ephesus (449) und Chalcedon* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 45). Paderborn: Bonifatius-Druckerei 1982. 291 S.

Auch in der vorliegenden Studie geht es wie in der vorausgehenden um die Bezeugung des Primatsgedankens in der Alten Kirche. Waren es in der Untersuchung von Twomey zwei östliche Theologen des 4. Jhds., auf die sich das Interesse konzentrierte, so sind es jetzt zwei Ereignisse des 5., nämlich die beiden Synoden von Ephesus (449, sog. „Räubersynode") und Chalcedon (451), die Verf. im Blick auf die Primatsfrage untersucht. Im Vergleich zu der vorausgehend angezeigten Arbeit ergibt sich schon aus der Quellenlage – weitgehend Zeugnisse nicht über den Primat als solchen, sondern über das Verhältnis Papst/Konzil – eine glückliche Begrenzung des Themas, wie es der Untertitel der Studie ja auch anzeigt. – Welches Ziel hat sich Verf. näherhin gesteckt? Angesichts der Tatsache, daß das Feld nicht zum ersten Mal beackert wird, konnte es von vornherein nicht seine Absicht sein, mit sensationellen Funden und Neuigkeiten aufzuwarten. Nur darum konnte es gehen, die Vorgänger an Genauigkeit und Präzision der

Interpretation zu übertreffen. Dieses Ziel hat er, so will uns scheinen, weitgehend erreicht. In doppelter Hinsicht gelingt ihm ein differenzierteres Bild als das bisher bekannte. Zunächst bekommt der Kronzeuge für den päpstlichen Primat dieser Jahre von 448 bis 453, Leo d. Gr., in der Darstellung des Autors mehr Profil. Mag Leos Grundhaltung beiden Konzilien gegenüber sich auch nicht verändern, so lassen sich doch in seinen verschiedenen Stellungnahmen deutlich Nuancen unterscheiden. H. macht mit großer Genauigkeit die historische Entwicklung im Primatsdenken des Papstes sichtbar. Zweitens, noch wichtiger erscheint uns: Verf. bringt Farbe in den Begriff „Konzil von Ephesus", „Konzil von Chalcedon". Es handelt sich hier nicht um monolithische Meinungsblöcke, es ist vielmehr zwischen verschiedenen Gruppen, Richtungen und Strömungen zu unterscheiden, die nicht nur in der hauptsächlichen zur Debatte stehenden christologischen Frage, sondern gerade auch in ihren ekklesiologischen Positionen, damit auch der Primatsfrage, differieren. Die Auseinandersetzung über das Verhältnis zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Allgemeinen Konzil findet dabei bekanntlich nicht als rein theoretischer Disput statt, sondern hat eine ganz konkrete Frage zum Gegenstand, nämlich die, wie sich das Konzil dem Tomus des Papstes gegenüber verhalten solle. Es gelingt dem Autor hier zwischen den verschiedenen Richtungen zu unterscheiden und den Fortgang der Primatsdiskussion gerade im Blick auf den Tomus überzeugend aufzuzeigen. – Die Studie hat folgenden Aufbau: Das 1. Kap. schildert das Ringen um die endemische Synode von 448, auf der Eutyches verurteilt worden war, mit dem anschließenden Briefwechsel zwischen Konstantinopel und Rom, der Appellation des Eutyches an Papst Leo, Flavians Bemühung um Zustimmung Roms, den ersten Schritten des Papstes in fraglicher Angelegenheit und seinem schließlichen Urteil.– Das 2. Kap. behandelt Leos Haltung gegenüber der vom Kaiser geplanten Synode von Ephesus (449), ferner die Konzeption dieser Synode durch den Kaiser und Dioskur und ihren tatsächlichen Verlauf. – Das 3. Kap. analysiert die „ersten Beurteilungen der Zweiten Ephesinischen Synode" durch Protagonisten und Hauptbetroffene, d. h. Dioskur, Flavian, Theodoret, Eusebius von Doryläum und Nestorius. H. versucht im Zusammenhang dieses Kap.s die genauere Natur der in der Forschung umstrittenen Appellationen des Flavian, Theodoret und Eusebius an den römischen Stuhl zu bestimmen, also Licht zu bringen in eine Frage von höchster Wichtigkeit, geht es bei diesen Appellationen doch um die Einschätzung des Primats aus östlicher Sicht. – Das 4. Kap. geht auf die „Verweigerung der Rezeption der Zweiten Ephesinischen Synode durch die römische Synode (449) und die neuen Einigungsbemühungen" ein. Die drei folgenden Kap. behandeln das Konzil von Chalcedon, zunächst die „Verlesung der ephesinischen Akten und die Abfassung des Schreibens über den Tomos", dann den „Ausschluß Dioskurs, die Rezeption des Tomus und die Erstellung einer Glaubensformel", schließlich das „Ringen um die Stellung von Konstantinopel" (Kanon 28). – Acht Anhänge behandeln noch vorwiegend textkritische Fragen. Einen besonderen Hinweis verdient hier der letzte (278–280), in dem Verf. mit guten Gründen für die Verlegung der sog. Allocutio ad Marcianum (ACO II 1, 3; 110, 10–116, 12) vom Ende des Konzils von Chalcedon bzw. von der 5. Sitzung vor die 2. Sitzung plädiert. Damit fällt nicht nur neues Licht auf den Vorgang der Rezeption des Tomus Leonis durch das Konzil, sondern auch auf die Primatsvorstellung zumindest eines Teils der Konzilsväter schon in der Anfangsphase des Chalcedonense. Die Allocutio „sagt nämlich ausdrücklich, der Tomus Leonis sei das Kerygma der Kathedra Petri. Dieses Schreiben sei als Siegel zu betrachten, das die Glaubenslehre vollends bestätigt. Damit war Leos Schreiben herausgehoben aus der Reihe ähnlicher antihäretischer Schriften: es handelt sich bei ihm um die Lehre des Inhabers der petrinischen Kathedra. Und dies war für das Konzil von höchster Bedeutung, da es seiner Glaubenshaltung eine letzte Verbindlichkeit und Sicherheit gab. In diesem Zusammenhang nannten die Bischöfe Leo im Blick auf die Kathedra Petri einen ‚apostolischen Mann' in dem spezifischen Sinn des Wortes. So verknüpfte also die allocutio die petrinische Aufgabe und Vollmacht, die in der Bedeutung des Lehrschreibens Leos für das Konzil beschrieben wurde, mit der Stellung und der Prägung Leos als des Inhabers des Stuhles Petri" (170). – Mit besonderem Interesse liest man natürlich, was Verf. zu den bekannten unmittelbar primatsrelevanten Passagen seiner Quellen ausführt. Hier hebt sich seine Interpretation öfter von derjenigen Caspars ab, und man muß ihm meist Recht geben, z. B. wenn er bestreitet, daß die römische Oktobersynode (449) sich bei ihrer Forderung nach einer neuen größeren Synode auf das Reichskirchenrecht stützte (117–118). Aufschlußreich für die Tendenz der Auslegung ist der Vergleich mit dem betreffenden Kap. in der jüngsten

Studie zum Thema, nämlich M. Wojtowytsch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile, Stuttgart 1981, hier 318–350. Wo der Fuhrmann-Schüler eine gewisse Neigung hat, Aussagen zum Primat etwas in ihrer Bedeutung herunterzuspielen, bringt sie Verf., soweit das kritisch vertretbar ist, stärker zur Geltung. – Noch eine Bemerkung zum Schluß: Warum H. sich eigentlich so betont und entschieden vom Versuch des Rez., Konzil und Primat im Denken Leos aufeinander zu beziehen (Konzilsidee der Alten Kirche, 121–143) distanziert (136 ff.), blieb demselben verborgen. Auch vermag er nicht zu erkennen, daß seine Interpretation Leos Denken in dieser Frage „unausgeglichen ... ja zwiespältig" macht. Er kann nur hoffen, daß der Leser die Wiedergabe seiner Position durch den Autor an seinen eigenen Ausführungen überprüft. H. J. Sieben S. J.

Lackner, Wolfgang, *Codices Chrysostomici Graeci, IV: Codices Austriae* (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et Histoire des Textes). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1981. XXXIV/115 S.

Marcel Richard, der 1976 verstorbene bahnbrechende französische Handschriftenforscher hatte im Vorwort des ersten Bds der Codices Chrysostomici Graeci (erschienen 1968) die Vermutung geäußert, daß sich das Projekt einer vollständigen Erfassung aller Chrysostomus-Handschriften nur über einen längeren Zeitraum hin und mit Hilfe zahlreicher Forscher verwirklichen lasse. Tatsächlich sind seit dem Erscheinen des letzten, dritten Bds (vgl. die Besprechung der Bde I–III in dieser Zeitschr. 48, [1973] 195–296) 11 Jahre verstrichen. Als neuer Mitarbeiter wurde auf Initiative von Herbert Hunger Wolfgang Lackner gewonnen. Während die Autoren der vorausgegangenen Bde jeweils eine größere Zahl von Bibliotheken in England, Schottland, Irland (Bd. I) , der Bundesrepublik und der DDR (Bd. II) und in den USA, Schweden, Dänemark, Holland, Belgien, Schweiz und Spanien (Bd. III) nach Chrysostomica zu durchforsten hatten, konnte sich Verf. vorliegenden 4. Bds auf die Österreichische Nationalbibliothek in Wien beschränken; denn in den übrigen Bibliotheken Österreichs befinden sich keine Chrysostomus-Codices. Entsprechend reichhaltig ist die Wiener Ausbeute. Die Nationalbibliothek enthält insgesamt 118 Handschriften, „deren Inhalt zur Gänze oder zumindest teilweise aus Werken des Johannes Chrysostomus besteht" (X). Der nach dem Muster der vorausgehenden Bde erfolgenden minutiösen Beschreibung dieser Codices (1–93) geht ein Vorwort voraus, das nicht nur über die nähere Gestaltung des Kataloges Aufschluß gibt, sondern auch eine Reihe anderer interessanter Angaben enthält, so z. B. über den in der Nationalbibliothek sich befindenden und für die Chrysostomusforschung nicht unwichtigen Nachlaß des großen Chrysostomusspezialisten Chr. Baur († 1962), ferner über Inhalt, Alter und Herkunft der Handschriften (¼ aller Codices Chrysostomici stammt aus dem 11. Jhd.) und über ihre Verwendung durch die Chrysostomuseditoren. Hier erfährt man, daß die ‚Bibliotheca Caesariana' am ausgiebigsten von Sir Henry Savile, dem ersten modernen Herausgeber, benutzt wurde. Dem zweiten großen Chrysostomuseditor, Fronton du Duc, war sein Mitbruder, der Jesuit Gretser, behilflich bei Kontakten mit der Hofbibliothek in Wien. Montfaucon dagegen scheint für seine Chrysostomusedition keine Wiener Handschriften verwendet zu haben. Den 3 bzw. 4 Indices der Vorgängerbände hat L. noch einen 4. bzw. 5. hinzugefügt: ein Verzeichnis „der Schreiber, Vorbesitzer und nachweisbarer Benützer sowie Entstehungsorte und -daten" (110–113). H. J. Sieben S. J.

Cattaneo, Enrico, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée.* Attribution et étude théologique (Théologie historique 58). Paris: Beauchesne 1981. XX/269 S.

Unter den mehreren hundert Chrysostomus fälschlicherweise zugeschriebenen Predigten befindet sich auch eine Sammlung von 7 Osterhomilien, die in Anspielung auf „Die Trompeten" genannte (echte) Osterpredigten des Heiligen (PG 48, 843–942) in einigen Handschriften mit „Die kleinen Trompeten" überschrieben sind. Die modernen Chrysostomusherausgeber Savile (1622) und Montfaucon (1728) hatten den pseudonymen Charakter dieser Sammlung klar erkannt und sie entsprechend in das riesige Massengrab der Pseudochrysostomica relegiert (vgl. PG 59, 723–756), wo die

„kleinen Trompeten" praktisch unbeachtet ruhten, bis 1926 Charles Martin SJ, zunächst durch eine falsche Attribution, das wissenschaftliche Interesse auf sie lenkte. Besondere Verdienste um die Erschließung und Auswertung dieser sicher nicht von einem einzigen Autor stammenden Sammlung hat sich inzwischen der bekannte französische Patrologe Pierre Nautin erworben, der zunächst 1950 Hom. VI als „Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte" (SC 27), 1953 Hom. I–III als „Trois homélies dans la tradition d'Origène" (SC 36), 1957 Hom. VII als „Homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387" (SC 48) dem wissenschaftlichen Publikum vorstellt. Was nun insbesondere die Homilien I–III angeht, so konnte der französische Forscher zeigen, daß sie von einem einzigen Autor stammen und zwar von einem „homme de doctrine, qui ne veut pas émouvoir ses auditeurs, mais les instruire d'une théologie précise" (SC 36, 10). Nautin unternahm auch erste Schritte zur Identifizierung des Autors: Form und allgemeiner Inhalt deuten auf einen „écrivain de qualité" hin. Als zeitlicher Rahmen ergibt sich aufgrund innerer Kriterien die Periode nach Arius, aber vor Nestorius. Die besondere Form der Christologie deutet auf Alexandrien hin, also auf Athanasius, Apollinarius oder Cyrill. Nautin schließt seine Einleitung zu den genannten Hom. I–III mit dem Wunsch, daß gelehrtere als er eines Tages den Namen des Autors nennen. „Mais, tant qu'on aura pas réuni une convergence d'indices suffisante, de grace, qu'on ne lance aucun nom au hasard!" (SC 36, 30). Vorliegende Studie nennt nun den Namen des Autors und legt, wenn nicht alles täuscht, die von Nautin geforderten Beweise auf den Tisch. Bevor C., Schüler von Charles Kannengiesser SJ in Paris, sein eindrucksvolles Dossier mit einer großen Zahl stilistischer, sprachlicher, theologischer Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte zwischen unseren Osterhomilien und dem uns leider fast nur in Fragmenten überlieferten Werk des Apollinarius von Laodicaea ausbreitet (cap. IV, 105–140), spielt er seine eigentliche Trumpfkarte aus, nämlich den Nachweis, daß der Verf. der Homilien drei Auslegungen zu Ex 12 vorlegt, die in dieser Form sonst nur bei Apollinarius belegt sind. Da literarische Abhängigkeit ausgeschlossen werden kann, bleibt als einzige befriedigende Erklärung dieser Übereinstimmung, daß Apollinarius selber Verf. der Homilien ist. Im einzelnen handelt es sich um folgende Auslegungen: der Verf. der Homilien und der Bischof von Laodicaea bringen das Wort ‚Pascha' weder mit ‚paschein' in Verbindung (die am weitesten verbreitete Form der Interpretation) noch mit ‚diabasis' (Exodusthema, vor allem von Origenes vorgetragen), sondern beziehen es auf den Würgengel, der die Häuser der Juden „übergeht" („hyperbasis"). ‚Pascha' bedeutet also im übertragenen Sinn, daß der Tod die Gläubigen „übergeht" (9–27). Die zweite exklusive Übereinstimmung besteht in der Art und Weise, wie der Verf. der Homilien und Apollinarius den Vers „Keinen Knochen dürft ihr an ihm zerbrechen" (Ex 12, 46) auslegen. Eine und dieselbe unverwechselbare Christologie liegt beiden Auslegungen zu Grunde: Der Tod rührt nicht an das innerste, göttliche Wesen des Christus (29–56). Die dritte Übereinstimmung schließlich: Nur in den genannten Homilien und bei Apollinarius wird mit Hilfe einer bestimmten allegorischen Auslegung von Mt 20, 1–16, dem Lohnarbeitergleichnis, das Opfer Christi in ganz besonderer Weise in das Zentrum der Heilsgeschichte gestellt (57–104). Wir können im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht auf Einzelheiten der Argumentation eingehen, sondern müssen uns auf die Herausstellung der großen Linien beschränken. Selbstverständlich setzt sich C. bei der Darlegung der drei Hauptbeweise für seine These mit einer Reihe von Einwänden auseinander, u. a. mit dem, daß auch Cyrill von Alexandrien in den *Glaph. in Ex.* das Lohnarbeitergleichnis von Mt 20, 1–16 in ähnlicher oder gleicher Weise wie Apollinarius auslegt und damit als Autor der Hom. I–III in Frage kommt. Zu den drei Hauptbeweisen (Kap. I–III) kommt nun noch die lange Liste der sonstigen Übereinstimmungen zwischen den drei Osterhomilien und dem echten Apollinariusgut hinzu. Da ein Schüler-Lehrer-Verhältnis zwischen den Verfassern beider Textgruppen wegen des Abstandes ausgeschlossen ist – ein Schüler würde sich enger an die Vorlage halten, als es hier der Fall ist –, scheint der Schluß unausweichlich: Apollinarius ist der Autor von Hom. I–III. Aber C. grenzt sein Ergebnis vorsichtig ein: Bewiesen ist lediglich, daß die fraglichen Homilien Apollinariusgut darstellen. Ob der Text in der vorliegenden Gestalt tatsächlich auf den Laodicaeer zurückgeht, muß wegen des Fehlens eines Zeugnisses aus einer unabhängigen Tradition offen bleiben (140). – Hatten die Kap. I–IV zum Ziel, Apollinarius literarkritisch als Verfasser der Hom. I–III nachzuweisen, so wechselt C. mit den Kap. V–VII deutlich die Zielsetzung seiner Arbeit und entsprechend die Methode. Jetzt geht es darum, aufgrund des um die genannten Osterhomilien erweiterten Textbestandes

einige zentrale Lehrpunkte im theologischen System des Apollinarius neu zu bestimmen. Enthalten die Homilien nicht vielleicht so etwas wie den Schlüssel zum theologischen System des Bischofs von Laodicaea? Man kann sich fragen, warum Verf. diesem entscheidenden Wechsel von Zielsetzung und Methode nicht auch im Aufbau seiner Studie Rechnung getragen hat, indem er z. B. die Kap. I–IV als Teil I von den Kap. IV–VII als Teil II abgehoben hätte. Es scheint, daß er auf diese „Gegenüberstellung" absichtlich verzichtete, enthalten doch die dem Verfassernachweis gewidmeten Kap. schon manche Aussage zur Lehre des Apollinarius und stehen doch andererseits auch die Ausführungen über die Lehre des Bischofs auf ihre Weise noch im Dienst der Verfasserfrage. – Geht man also jetzt von der Echtheit der Hom. I–III aus, so gewinnt man mit ihnen ein neues, ja gewissermaßen sichereres Koordinatensystem für die Theologie des Apollinarius als aufgrund der bisher bekannten Fragmentensammlung. Sofort springt z. B. die fundamentale theologische Rolle der Eucharistie in die Augen, die Mühlenberg in seiner Monographie über den Laodicaeer völlig vernachlässigt hatte. Verf. setzt entsprechend mit der Eucharistielehre seine Untersuchung über das theologische System des Laodicaeers ein (141–165). Natürlich stellt diese Untersuchung zur zentralen Rolle der Eucharistie in der Erlösungslehre des Apollinarius auf ihre Weise auch eine Bestätigung in der Attributionsfrage dar, hatten doch schon R. von Riedmatten für das Apollinariusgut einerseits und P. Nautin für die fraglichen Homilien andererseits eben diese auffallend zentrale theologische Rolle der Eucharistie konstatiert. Nautin sah darin eine Äußerung des Antiarianismus der damaligen Theologie; C. kann nun zeigen, daß diese Stellung der Eucharistie sich konsequent aus dem Ansatz der apollinaristischen Theologie ergibt: „Ohne Zögern kann man behaupten, daß der Grund für die Eucharistie der gleiche ist wie für die Menschwerdung überhaupt. Es geht darum, den Menschen durch den Heiligen Geist die Vergöttlichung mitzuteilen. Apollinarius insistiert hierauf immer wieder, weil er Nachfolge Christi nur aufgrund der Teilnahme am Geist für möglich hält" (155). Warum aber ist die Teilnahme am Heiligen Geist ihrerseits von so zentraler Bedeutung? Damit ist die Frage nach der Anthropologie des Bischofs von Laodicaea gestellt. Konkret geht es im Kap. VI um Schöpfung, Fall und die besondere Weise der Teilnahme am Fall (Kreatianismus, Traduzianismus) bei Apollinarius (167–186). „Die Geistteilnahme stellt die Lösung des anthropologischen Problems dar. Aufgrund des Geistes wird der Übergang vom ‚nous sarkikos' zum ‚nous pneumatikos' ermöglicht. Die Kette Leidenschaften–Sünde–Tod, aus der das durch die Geburt weitergegebene Erbe Adams besteht, wird so zerbrochen" (185). – Das abschließende Kap. behandelt eine Reihe christologischer Fragen (187–224). Verf. kann zeigen, daß ebenso wie die Eucharistielehre auch die Christologie im Dienst der apollinaristischen Anthropologie steht. Im einzelnen geht es um Aspekte wie Christus als ‚vollkommener', als ‚neuer' Mensch, Christi Tugend, Christus als ‚arche' des menschlichen Heils aufgrund von Verähnlichung usw. – Im Schlußwort unterstreicht C. den gleichzeitig existentiellen und systematisch-rationalistischen Charakter der Theologie des Apollinarius. Existentiell ist sie in der Weigerung, einen anderen als den konkreten, gefallenen Menschen ins Auge zu fassen, rationalistisch ist sie in ihrer ganz durch die Anthropologie determinierten Christologie. Auf beidem, dem existentiellen und rationalistischen Charakter, beruht ihre Anziehungskraft damals und heute, ihr Charme, wie der Verf. sagt, aber auch ihre Grenze. – Abschließend ist auf zwei Schönheitsfehler dieser im übrigen nach Methode und Durchführung ausgezeichneten, ja mustergültigen Studie hinzuweisen, auf die bedauerlich große Zahl von Druckfehlern und auf die immer wieder falschen, bisweilen abenteuerlichen Silbentrennungen (vgl. z. B. S. 101: phi-lanthropie)! H. J. Sieben S. J.

Sachot, Maurice, *L'homélie pseudochrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724, BHG 1975.* Contextes liturgiques, restitution à Léonce prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes (Europäische Hochschulschriften XXIII, 151). Frankfurt/Bern: Lang 1981. 524 S.

Wenn sich die Beliebtheit an der Zahl der Pseudepigraphen ablesen läßt, dann war Johannes Chrysostomus der am meisten geschätzte Kirchenvater im Mittelalter. J. A. de Aldamas *Repertorium* führt uns aus den Bden 47–64 von Mignes *Patrologia Graeca* 581 Texte auf, die dem Antiochener im Laufe der Überlieferung fälschlicherweise zugeschrieben wurden. Es ist wahr, der Begriff Pseudochrysostomica ist hier etwas weiter

gefaßt und schließt auch einige dem Kirchenvater von der Wissenschaft zeitweilig abgesprochene Werke mit ein! Aber unter anderer Rücksicht ist dieses Repertorium noch längst nicht vollständig; es erfaßt nämlich nur die schon edierten Texte! Wieviele Pseudochrysostomica noch in den Handschriften schlummern, wird sich erst herausstellen, wenn die seit einigen Jahren laufenden Untersuchungen zum Handschriftenbestand der Werke des Kirchenvaters abgeschlossen sind (vgl. vorstehende Besprechung). Vorliegender Bd. enthält nun u. a. die kritische Edition einer Chrysostomos zugeschriebenen Homilie zu Mt 16,21–17,9, die in der neuen *Clavis Patrum Graecorum* unter der Nr. 4724 schon angekündigt war. Nur der Schlußteil dieser In transfigurationem domini überschriebenen Predigt lag bisher ediert vor (Savile, VII, 339–340). B. Marx hatte sie, wie das genannte Repertorium von Aldama unter der Nr. 177 mitteilt, 1941 Amphilochius von Iconium zugeschrieben, aber schon die neue Clavis attribuiert sie unter Berufung auf eine briefliche Mitteilung von C. Datema mit dem Hinweis auf stilistische Eigenarten nicht mehr Amphilochius, sondern einem Leontius von Byzanz. Eine vatikanische Handschrift nennt Proclus von Konstantinopel als Verfasser. – Was enthält nun vorliegender Bd außer der schon genannten Edition (292–329)? Ein 1. Kap. (5–51) zieht aus der Art und Weise der Überlieferung (neben vollständigem Text auch nur Fragmente zur Verklärungsperikope Mt 16,28–17,9) Folgerungen über die liturgische Verwendung der Homilie und das Alter der betreffenden verschiedenen Textformen. – Das 2. Kap. (53–168) wendet sich der Verfasserfrage zu. S. kann aufgrund sehr ausführlicher Analysen zeigen, daß die von ihm untersuchte Homilie die gleichen stilistischen Merkmale hat wie 10/11 dem Leontius von Byzanz zugehörige Predigten. Etwas mißlich ist an dieser Restitution freilich der Umstand, daß dieser „Leontius, Priester von Konstantinopel", keine im hellen Licht der Geschichte dastehende Persönlichkeit ist. Möglicherweise ist es ein Name, der nur in Homiliaren vorkommt. Einiges scheint jedoch dafür zu sprechen, daß es sich um den einen oder anderen von zwei Leontii handelt, die 518 einen Libellus gegen Severus von Antiochien unterzeichnet haben. – Das 3. Kap. (169–288) ist der handschriftlichen Überlieferung der Homilie gewidmet, das 4. bringt außer der kritischen Edition eine französische Übersetzung, das 5. enthält einen sehr ausführlichen Kommentar (331–431), der auf seine Weise den Eindruck, den man bei der Lektüre der Homilie selber hat, bestätigt, nämlich daß sie nicht zu den größten homiletischen Schätzen der griechischen Kirche gehört. Den Bd. beschließen drei Appendices: 1. eine Zusammenstellung sonstiger Homilien zur Verklärungsperikope, 2. die Restitution von zwei Predigten (BGH[a] 430 und 1978) an einen Priester und Archimandriten namens Pantoleon, 3. die Restitution weiterer 14 Homilien an oben genannten „Leontius". – S. spürt offensichtlich selber eine gewisse Disproportion zwischen dem Umfang seiner Studie und der Bedeutung der dem Publikum erschlossenen Predigt. Deswegen setzt er der Untersuchung wohl folgendes Motto voran: „Il faut insister, c'est l'ensemble des œuvres laissées par de nombreux artistes oubliés ou inconnus qui fait la grandeur d'un pays et non l'œuvre originale d'un homme de génie" (Pierre-Auguste Renoir). H. J. Sieben S. J.

Halkin, François, *Le Corpus Athénien de Saint Pachôme.* Avec une traduction française par *André-Jean Festugière,* O. P. (Cahiers d'Orientalisme 2). Genf: Cramer 1982. 167 S.

Als der Bollandist F. Halkin im Jahre 1932 die kritische Edition der griechischen Pachomius-Viten veranstaltete, konnte er sich im wesentlichen nur auf eine einzige Handschrift stützen, den Codex Laurentianus XI.9 der Florentiner Bibliothek (aus dem Jahr 1021). Dieser Codex weist aber neben vielen anderen Mängeln zwischen den §§ 31–43 eine erhebliche Lücke auf. Schon im Jahre 1954 wies der anglikanische Theologe D. J. Chitty auf die hohe Bedeutung eines anderen Überlieferungszeugen, den Codex Atheniensis 1015 der Athener Nationalbibliothek, hin, auf den H. seinerzeit nicht hatte zurückgreifen können. Jetzt, nach genau 50 Jahren kann H. ein lange empfundenes Desiderat erfüllen. Mit der vorliegenden, vorzüglich ausgestatteten Edition präsentiert er dem Leser einen entschiedenen lesbareren und praktisch vollständigen Text der drei ältesten Elemente der (griechischen) Pachomiusbiographie. Von der Vita Graeca Prima enthält die Edition nur die in der Ausgabe von 1932 fehlenden oder in einer unbefriedigenden Lesart wiedergegebenen Passagen. Das reicht für den wissenschaftlichen Gebrauch sicherlich hin, wenn es auch angenehmer gewesen wäre, wenn

man auch die anderen Stücke mitübernommen hätte. Von den „Paralipomena" enthält der Codex Atheniensis statt der 41 Kap. nur 36 Kap., diese auch noch in anderer Reihenfolge: 1–6 a; 13–16; 7; 17–23; 8–11; 24–33; 12; 34–36. Höheren, wenn auch nicht unbestrittenen Zeugniswert für die Pachomius-Biographie bietet die gleichfalls im Cod. Atheniensis enthaltene „Epistula Ammonis Episcopi". Auf Grund der neuen Edition steht nun fest, daß der Brief nicht an den alexandrinischen Erzbischof Theophilus gerichtet ist, sondern an einen nicht näher bezeichneten „gottgeliebten" Bischof. Endlich bietet die Edition noch drei Kap. (32–34) der „Historia Lausiaca" des Palladius, darunter vor allem das Kap. über die Nonne, die als „Närrin in Christus" ihren geistlichen Weg gegangen war. – Die vorliegende, mit der bei einem Bollandisten zu erwartenden Sorgfalt veranstaltete Edition bekommt einen zusätzlichen Wert durch die vom bekannten, unlängst verstorbenen Altmeister der Religionsgeschichte im Umkreis des frühen Christentums A. J. Festugière OP beigesteuerte französische Übersetzung der „Paralipomena" und der „Epistula Ammonis". Von der Übersetzung der „Vita Graeca Prima" konnte Festugière guten Gewissens absehen, da er bereits im Jahre 1965 eine solche Übersetzung, freilich noch ohne Berücksichtigung des Cod. Atheniensis, geliefert hatte. H. Bacht S. J.

Fides sacramenti sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders, hrg. v. *H. J. Auf der Maur, L. Bakker, Annewies van de Bunt* u. *J. Waldram*. Assen: Van Gorcum 1981. XVI/340 S.

Die Mehrzahl der Beiträge vorliegender Festschrift, deren Titel aus einem Brief Innocenz III. an den Bischof von Ferrara stammt, kreist um das Begriffspaar Glaube und Sakramente, genau gesagt 15 von insgesamt 19 Titeln. Und auch bei dieser Mehrzahl liegt der Akzent nochmals eindeutig auf dem Historischen: 10 dogmengeschichtlichen Untersuchungen (zwei biblische miteingeschlossen) stehen 5 systematisch-aktuelle gegenüber. Damit trifft die Fs recht gut, wie die 78 Nummern der Bibliographie beweisen (321–326), den Forschungsschwerpunkt des Geehrten, der sich längst vor seiner großen Edition von Hilarius, de Trinitate, vor allem in der Patristik einen Namen gemacht hat. Die Bandbreite der Fs ist beträchtlich, nicht so sehr weil im historischen Teil einige Themen behandelt werden, die mit dem Generalthema „Glaube und Sakramente" nichts zu tun haben, sondern weil im systematischen ekklesiologische Positionen vertreten werden, die sehr weit auseinanderklaffen. – *H. Renckens* beginnt Teil I mit einem Essai über die Liturgie als locus theologicus (1–8). Was der Alttestamentler hier über den Psalter ausführt, erinnert lebhaft an den berühmten Brief des Athanasius von Alexandrien an Marcellinus. *W. Weren* weist anhand einer Analyse von Lk 22, 14–38 auf die Einheit von Wort und Sakrament hin (9–26). Es folgen 6 patristische Aufsätze: *Annewies van de Bunt* untersucht den u. a. durch Klemens von Alexandrien bezeugten Brauch, Neophyten bei der Taufe außer Brot und Wein auch Milch und Honig zu reichen, auf seine theologische Bedeutung hin (27–39). Gediegene Information zu „Wort, Glaube und Sakrament in Katechumenat und Taufliturgie bei Origenes" bietet der Gemeinschaftsbeitrag von *H. J. Auf der Maur* und *J. Waldram* (41–95). *M. Bévenot* (97–105) gibt eine interessante Auslegung zu Cyprians berühmten Wort ‚Salus extra ecclesiam non est': „Cyprians dictum means primarily that if you are extra ecclesiam you are cut off from all these helps, without which you will never get to heaven. Of course if you stay ‚outside', you will not reach ‚salvation'; but the emphasis of the thought is on the fact that here and now you are depriving yourself of all that makes ‚salvation' possible" (103). Ins Schwarze, nämlich mitten ins Thema „Glaube und Sakrament" trifft *E. Dekkers* durch eine Untersuchung der bei Cyprian im Zusammenhang des Ketzertaufstreits vorkommenden Formulierung ‚symbolo baptizare' (107–112). Sehr instruktiv ist auch der Beitrag von *P. van Dael* „Purpose and function of decoration-schemes in early christian baptisteries" (113–135). Originell und reich dokumentiert sind *A. Grillmeiers* Ausführungen über „Die Taufe Christi und die Taufe der Christen. Zur Tauftheologie des Philoxenus von Mabbug und ihre Bedeutung für die christliche Spiritualität" (137–175). Die Brücke von der Patristik zum Mittelalter schlägt *Y. Congar* mit seinen Aperçus zu Glauben und Sakramenten von Augustinus bis zum Konzil von Trient (177–191): „Selon la tradition catholique ... les sacrements n'ont d'efficacité salutaire que par la foi, ils n'ont rien de magique, mais on ne peut pas dire qu'ils n'ont d'efficacité que celle de la foi. Ils apportent quelque chose en tant que sacrements célébrés et

agis" (190). Auf das Festschriftthema geht aus historischer Sicht schließlich noch *P. Verdeyen* ein („Parole et sacrement chez Guillaume de Saint-Thierry", 193–203). Es folgen vier Beiträge, die mit ihrer Thematik z. T. sehr weit abliegen: *A. Davids* untersucht Ad Autol. II, 8–9 („Hesiod et les prophètes chez Théophile d'Antioche", 205–210), *J. Doignon* Hilarius, De trinitate 6, 20–22 („Un sermon *temerarius* d'H. d. P. sur foi", 211–217); *M. Simonetti* arbeitet Ferrandus' von Carthago Position im Theopaschitischen Streit heraus (219–232), *G. van Hemert* behandelt Teilhards Freundschaft mit Frauen aufgrund einer Analyse seiner 1934 verfaßten Schrift „L'évolution de la chasteté" (233–244). – Den systematischen Teil leitet *K. Rahner* mit seiner „Kleinen theologischen Reflexion über die gegenseitige Beziehung von Glauben und Sakrament" ein (245–252). Auf diese Sakramententheologie „von oben" folgt, wenn man so will, ein interessanter Versuch, die Sakramente „von unten", nämlich von den Gegebenheiten der Anthropologie her (Liturgie, Kult, Symbol) zu begründen (*F. Tillmans*, The sacraments as symbolical reality of faith. A theological program, 253–276). *W. Boelens* nimmt das Thema der Fs zum Anlaß, vor fremder, sprich römischer Einmischung in die Liturgie der Lokalkirchen zu warnen. „Die Lokalgemeinde kann am besten bestimmen, was sie zur Förderung von Heil und Wohlsein in ihrer Situation braucht" („Liturgie als gläubige Feier der Aktualität", 277–285, hier 285). Ernüchternd, sehr ernüchternd gegenüber solcher Forderung nach von außen unbehelligter Selbstbestimmung der Lokalgemeinde wirkt – ungewollt wahrscheinlich – der folgende Beitrag von *P. van Hooijdonk*, der „Glaube und Sakrament" als „Phänomene untersucht, wie sie in einigen niederländischen Basisgemeinden in Erscheinung treten" (287–308). Hier wird u. a. von einer kritischen Gemeinde berichtet, in der anstelle der anfänglich noch geübten Feier der Eucharistie sog. Begegnungsgottesdienste gefeiert werden: „Nichts steht fest; diesmal muß nicht etwas Bestimmtes geschehen, es darf alles Mögliche getan werden. Es gibt eine kurze Meditation, ferner eine Art offenes Haus, in dem häusliche Angelegenheiten geregelt werden; es gibt Kaffee und Gespräch miteinander: einfach miteinander reden" (297). Rein zufällig oder absichtlich (?) kommt am Schluß der Festschrift noch einmal römische Tradition zur Geltung. *H. Wegman* zeigt in einer minutiösen Textanalyse, daß der neue, zweite römische Kanon nur vor dem Hintergrund des ersten, älteren voll verständlich ist (309–320). – In einer einleitenden Würdigung von Leben und Werk des Geehrten berichtet *L. Bakker* u. a. über die Rolle von Pieter Smulders auf dem zweiten vatikanischen Konzil. – Die Errata-Liste enthält leider bei weitem nicht alle Druckfehler! H. J. Sieben S. J.

3. Theologie-, Dogmen-, Spiritualitätsgeschichte

Evans, Gillian Rosemary, *Anselm and talking about God.* Oxford: Clarendon Press 1978, XII/208 S.

Die Verf. dieser Arbeit über den theologischen Denkweg Anselms von Canterbury braucht aufgrund ihrer inzwischen zahlreichen Arbeiten über die Theologie des Frühmittelalters, insbesondere Anselms, nicht mehr vorgestellt zu werden. Vgl. die Rezension von G. Podskalsky zu dies., Old Arts and New Theology. The Beginnings of Theology as an Academic Discipline in dieser Zeitschrift 56 (1981) 286 f. – In der den beiden Hauptteilen vorangestellten Einführung (1–12) in das Werk hebt E. auf drei grundsätzliche Aspekte des Anselmschen Denkens ab. Zunächst unterstreicht sie, daß Anselms Werk leicht zu verstehen sei und den Leser jederzeit unmittelbar anspreche (1), weil es den Kontext von Zeit und Raum überschreitet. Zum zweiten geht die Verf. kurz auf die Frage nach den Quellen und dem Einfluß des Kirchenlehrers ein (4–8); um Anselms Theologie zu verstehen, sei das lebensgeschichtliche Element in seinen Werken unbedingt zu beachten. Die Einleitung schließt (9–12) mit einigen grundlegenden Bemerkungen zu Anselms Theologie. – Den Ausgangspunkt Anselmscher Sprachphilosophie charakterisiert E. mit der Frage: „Wie ist es möglich für uns, von Gott zu sprechen, und was können wir über ihn sagen?" (13). Damit schlägt sie zugleich das Thema des Buches an: Es handelt sich hier um den Versuch, Anselms Sprachphilosophie in ihrem theologischen Kontext herauszuarbeiten, eine Aufgabe also, die sich nicht auf entsprechende Werke Anselms stützen kann, sondern die im Gesamtwerk verstreute Hinweise sammeln muß. Den theologischen Rahmen steckt die Autorin ab mit den bei-

den Anselmschen Prämissen: ‚Gott ist das Wort' und ‚die Sprache ist eine Wirkmöglichkeit nur aufgrund der Art und Weise, wie der Schöpfer in jedes Vernunftwesen die Fähigkeit zum Sprachgebrauch gelegt hat' (14). Die Analyse der Sprache sagt insofern Einiges über Gott, die Theologie ihrerseits läßt Funktion und Ziel der Sprache besser erkennen. – Angeordnet in zwei Teilen [Part I: What can we say about God? (13–111); Part II: The receptive Mind (113–203] analysiert die Verf. unter dem skizzierten Gesichtspunkt Anselms wichtigste Schriften (in chronologischer Ordnung nach Entstehungsdatum): Monologion (15–38) und Proslogion (39–66) samt Gaunilos Einwand (67–75), die Traktate De Veritate, De Libertate Arbitrii, De Casu Diaboli (76–96), den Brief De Incarnatione Verbi (97–111) und die einleitende Homilie zur Sammlung der Gebete und Meditationen (115–125), dann die Traktate Cur Deus Homo (126–171), De Conceptu Virginali (172–193) und schließlich im Überblick De processione Spiritus Sancti, De Concordia und Letters on the Sacraments (194–203). Die Unterscheidung in zwei Partien begründet die Verf. mit einem veränderten Standpunkt Anselms ab etwa 1094 (Cur Deus Homo). Während bis dahin Anselm jeweils vor allem die Lösung des gestellten Problems anvisierte, rücke mit Cur Deus Homo der verstehenswillige Hörer in den Vordergrund der Reflexion und der Darstellung (113). Ihr langes Exposé zusammenfassend (204–208) hebt die Verf. ab auf die einzigartige Klarheit Anselmschen Denkens als einen seiner Grundzüge. – Diese Arbeit wird komplettiert durch bibliographische Hinweise zur Sekundärliteratur (XI), chronologische Angaben zu Anselm und seinem Werk (XII) und einen Index (209–211). Es gelingt E., den Leser dieses Buches mit Anselms „persistant charme" bekanntzumachen. R. Berndt S. J.

Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Fratrum Minorum *Summa Theologica* seu sic ab origine dicta „Summa Fratris Alexandri" iussu et auctoritate *R. P. C. Koser,* studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita: Indices in tomos I–IV, Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1979, 347 S.

Nach 31jähriger Unterbrechung findet mit dem anzuzeigenden Indexband nun endlich die Edition der theologischen Summe Alexanders de Hales ihren Abschluß. Die vier voraufgegangenen Textbände (der vierte in zwei Teilen) erschienen in den Jahren zwischen 1928 und 1948 unter der Leitung der Franziskaner von Quarrachi. Die lange Pause bis zum Erscheinen der Indices wurde erzwungen durch mehrere Todesfälle im Editorenkollegium. – Der Band präsentiert fünf verschiedene Indices: zunächst ein Verzeichnis aller in den Textbänden zitierten Handschriften (13–15) und dann ein Schriftstellenregister (19–70). Darauf folgen der Index der Quellen der Summe (73–166) mit einem Initienverzeichnis (170–242) der benützten Werke; sie belegen eindrucksvoll, in welcher Breite Alexander Halensis das philosophisch-theologische Wissen seiner Zeit in seinem Werk verarbeitete. Ein umfangreicher analytischer Index rundet die ganze Edition ab (245–345). Jedem einzelnen der fünf Register geht eine kurze Anleitung der Editoren voraus. – Dem Rez. mag schließlich eine Frage erlaubt sein: Erscheint es nicht angesichts der heutigen Möglichkeiten elektronischer Textverarbeitung wünschenswert, die philologische Qualität der analytischen Indices zu neuen textkritischen Editionen durch eine komplette Wortliste auszuweisen? – Dieser Band ist ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für den, der die „Summa Fratris Alexandri" studieren will. R. Berndt S. J.

Weisheipl, James A., *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie.* Ins Deutsche übertragen von *P. Gregor Kirsten* OP. Graz/Wien/Köln: Styria 1980. 391 S.

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um die deutsche Übersetzung der schon 1974 zum Thomas-Jubiläum erschienenen amerikanischen Originalausgabe: „Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Works" des angesehenen Mediävisten des Pontifical Institute of Mediaeval Studies in Toronto. Die deutsche Übersetzung dieser neuen Biographie des hl. Thomas gibt nun den Anlaß, das Werk auch in dieser Zeitschrift kurz vorzustellen. – Das Buch gliedert sich in 7 Kapitel, die sich einerseits an der Chronologie des Lebens des Kirchenlehrers orientieren, andererseits aber eine Einführung in sein Denken geben. Zur Illustration seien die Kapitelüberschriften genannt: 1. Sizilianische Kindheit und dominikanische Jugendjahre, 2. „Sententiarius" in der

Stadt der Philosophen, 3. Fungierender Magister der Theologie zu Paris, 4. Magister der Theologie in der römischen Provinz, 5. Fungierender Magister in Rom und Lektor zu Viterbo, 6. Zweite Pariser Periode, 7. Die letzten Jahre und danach. In chronologischer Ordnung schreibt der Verf. eine Biographie und verbindet damit die Diskussion der z. T. schwierigen Datierungsfragen des literarischen Werkes. Der Verf. stellt Thomas' Werke in ihrem biographischen Kontext vor; infolgedessen kann er zeigen, wie sehr der Kirchenlehrer mit der philosophisch-theologischen Diskussion seiner Zeit vertraut war. Die Bedingtheiten des thomasischen Fragens treten so stärker ins Licht aber zugleich auch die Genialität der von ihm angebotenen Lösungen. – Diese Arbeit vervollständigt eine Chronologie (319f.), ein Katalog der authentischen Schriften des hl. Thomas (321–351), die Angabe der Quellen der vorliegenden Arbeit sowie ein Verzeichnis der benutzten Literatur (352–354). Ein Personenregister und Schriftenverzeichnis Thomas' beschließen den Band (383–391). – Neben Chenus „Introduction à l'étude de S.Thomas d'Aquin" dürfte diese Thomas-Biographie Weisheipls zur Pflichtlektüre jedes an der Auseinandersetzung mit dem „Doctor angelicus" Interessierten gehören. Diese Arbeit kommt für den Bereich der Theologie dem Programm einer Personengeschichtsschreibung nahe, wie es jüngst H.-W. Götz vorschlug (vgl. AKuG 1982). – Der deutsche Text kann aufgrund gelegentlicher Umständlichkeiten seinen Übersetzungscharakter nicht verbergen. Noch für dieses Jahr ist die vom Verf. verbesserte italienische Übersetzung zu erwarten, die in der „Biblioteca di Cultura Medievale" (Mailand) erscheinen wird. R. Berndt S. J.

Schachten, Winfried H. J., *Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung.* Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 20) Münster: Aschendorff 1980. VIII/235 S.

Der Vf. hat sich bereits durch zwei große Arbeiten (Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura, Freiburg/München 1973; und: Trinitas et Figura. Trinitätslehre und Geschichtsdenken Joachims von Fiore, Freiburg 1975) als Kenner scholastischer Theologie erwiesen. In der nun publizierten Habilitationsschrift greift er ein nur oft am Rande beachtetes mediävistisches Thema auf: die Auseinandersetzung des Thomas mit den von Joachim aufgeworfenen Fragen der Trinitätstheologie in ihrer abbildlichen Begründung des Geschichtsverlaufes im eschatologischen Horizont.

Diese Untersuchung verspricht einen weiterführenden Beitrag zur Thomas-Forschung, die meist auf die Aristoteles-Rezeption konzentriert bleibt und der zeit- und wirkungsgeschichtlich so einflußreichen Idee Joachims von der künftigen Geistkirche als die die Geschichte vollendende Offenbarungsperiode nicht mit der gleichen Aufmerksamkeit begegnet (Stichworte in diesem Zusammenhang: Armutsbewegung, ecclesia spiritualis gegen verweltlichte Hierarchie, politische Utopie eines „dritten Reiches", Geschichtsphilosophien bei Hegel und Schelling, russische Theosophie). Wie Sch. zeigen kann, geht es Thomas nicht bloß um eine Wiederholung der Kritik des 4. Laterankonzils an Joachim, sondern um eine Korrektur und Vollendung der schon von Augustinus im neuplatonischen Gewand herkommenden Idee einer abbildlichen Relation des Geschichtsprozesses zum Geheimnis des dreifaltigen Gottes. In einer differenzierten Betrachtung der innergöttlichen Vermittlung der drei Personen in ihrer Wesenseinheit, der Rolle Christi als causa exemplaris der Schöpfung, des verbum incarnatum, der analogia entis und ihrer Bedeutung für die Sicht der Heilsgeschichte und Eschatologie, der Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Aktualisierung Christi in der Kirche auf Gott als finis omnium hin, überwindet Thomas den überlieferten theologischen Symbolismus und Exemplarismus zu einem Realismus. Die manifestatio von Vater, Sohn und Geist entspricht dabei nicht einer zeitlichen Periodenfolge von drei opera propria (Schöpfung, Erlösung, Heiligung), wodurch auf die Offenbarungszeit des Sohnes im NT nach der Offenbarung des Vaters im AT nun noch die Offenbarung des Geistes in der ecclesia spiritualis folgen müßte, also im Gesamtentwicklungsprozeß der Menschheitsgeschichte je ein Status einer göttlichen Person entsprechen würde. Die Betrachtung der innergöttlichen Beziehungen als Ausdruckrelationen, worin sich Gott als Anfang, Mitte und Ziel ewig vermittelt, drückt sich in Schöpfung und Geschichte aus als das ungeteilte Werk des einen Gottes (inseparabilis operatio Dei ad ex-

tra), in dem inmitten der Zeit Welt als ganze schon auf Gott hin vermittelt ist. Bei diesen Überlegungen erweist sich der Begriff der „lex" als ordinatio ad finem als hilfreich. Thomas hat ihn in S.th I q. 106 entfaltet und dabei seine entscheidende Kritik an Joachim zum Ausdruck gebracht. In seiner dreifachen Fassung als „lex aeterna" *im* innertrinitarischen Heilsmysterium, als „lex naturalis", wodurch alle positiven Gesetze begründet sind, d. h. als Weise der Vermittlung *zum* Heilsmysterium, sowie als „lex divina" als Weise der Vermittlung *des* Heilsmysteriums bildet der Begriff der „lex" die Disposition des Hauptteils der Untersuchung des Vf.s (50–192), während im 1. Teil eine ideengeschichtliche Einordnung Joachims und seine Begegnung mit Thomas gegeben wird. Der abschließende 3. Teil weist auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Antworten des Thomas und des Bonaventura in der Auseinandersetzung mit dem Spiritualismus hin. – Indem Thomas von einer umfassenden Theozentrik her denkt, worin der dreifaltige Gott als principium und finis von Schöpfung und Heilsgeschichte aufscheint, nimmt er das Anliegen Joachims von einer Abbildlichkeit der Welt zu Gott hin und von Gott her auf, insofern für ihn die Lebensbewegung in Gott die lex aeterna ist, in der alle Gesetze von Sein, Erkenntnis und Geschehen ihren Grund haben, worin der Sinn (die ratio) der Geschichtsbewegung aufleuchtet in seinem Ursprung in Gott, der sich im verbum aeternum nunc incarnatum zeitlich mitgeteilt hat, worin das Urbild der Mitteilung zum geschöpflich höchsten Abbild wird. Und im Geist als amor nexus geschieht die Hinordnung auf diese Mitteilung der Liebe im Eschaton, in dem die den Geschöpfen eigene Dynamik zur Seinsvollendung in Liebe Anteil erhält an ihrem Grund der ewig-kommunikativen Bewegung des dreifaltigen Gottes – aber aus Gnade. Über die Kritik an Joachims unklarer Bestimmung des trinitarischen Personenverhältnisses hinaus, der durch seine Lehre von den opera propria die Trinität quasi in drei göttliche Entitäten auseinandertreten läßt, führt Thomas die Aufmerksamkeit an den Punkt, an dem der Unterschied von der Wesensbezogenheit der göttlichen Personen, die ihre Einheit ausmacht, und der Einheit und Bezogenheit von Schöpfergott und Geschöpf deutlich wird. Die Rede von unitas und trinitas Gottes als Spiegel für den Geschichtsprozeß muß als analoge Rede erkennbar bleiben, weshalb auch der unendliche Abstand und die unüberwindbare dissimilitudo nicht zu übergehen sind, wobei auch die Zeit als Faktor des Geschaffenen der Ort bleibt, wo sich das Drama der Rettung des Menschen, aber auch seine Freiheit zu Sünde oder zur Liebe ereignet.

Insgesamt bietet die Offenbarung des Vaters im verbum incarnatum keinen Ansatz zur historiosophischen Bemächtigung der Geschichte, die durch die Inkarnation ihren Wende- und unüberbietbaren Höhepunkt in der göttlichen Heilsökonomie erreicht hat. Innerhalb der Geschichte ist kein Platz mehr für einen dritten status. Dieser ist vielmehr transzendent und als erreichter nichts anderes als der finis ultimus in patria. Thomas hält eine eigene heilsgeschichtliche Zeit der Kirche für unmöglich, weshalb Kirche auch nicht allein dem Geist, sondern der ganzen Trinität zugeordnet werden muß. Kirche ist vielmehr die communio aller Geister in einem Leib mit Christus als Haupt im Prozeß der Rückkehr zu Gott aus dem status viae in den status gloriae. Die Zeit des Geistes ist schon im Heilswerk Christi endgültig da und nicht nur in figura, weil im verbum incarnatum der dreifaltigeine Gott geschichtlich da ist. Die Rede vom verheißenen „evangelium aeternum" meint somit keine neue Geschichtszeit nach AT und NT, sondern bezeichnet die Identität der vollen Übereignung der Gnade Christi im Geist mit dem Übergang aus diesem Leben in den status gloriae. Innergeschichtliche Ereignisse bleiben prinzipiell unvorhersehbar, weil Gott uns nur offenbarte, was zum Heil notwendig ist: Seine Selbstmitteilung im verbum incarnatum zur Rettung und die Annahme im Heiligen Geist. – Zukunft und Herkunft sind schon immer in der Gegenwart des ewigen *Wortes*, das Fleisch annahm, vermittelt. Über die bloße Gesetzlichkeit der Natur und die Faktizitäten der Ereignisse hinaus erscheint in Christus die Macht des Geistes Gottes auf, die einen freien Einklang in die ordinatio ad finem ermöglicht, in der sich die Liebe als übernatürlich-erfüllende Teilnahme an der dreifaltigen Liebe durch die Menschheit des Logos im Geist vermittelt weiß. – Sch. arbeitet so als Grund der thomistischen Kritik an Joachim die Betonung der Menschheit Christi heraus als dem ausschlaggebenden Medium zwischen dem trinitarischen Gott und Welt und Mensch in seiner geschichtlichen Offenheit. Die Inkarnation verhindert eine Spiritualisierung der Geschichte. Sie meint Erlösung der Welt, jedoch nicht Erlösung von der konkreten Wirklichkeit in eine utopische Zukunft hinein. Die Zeit und das kontingente Geschehen lassen sich nicht in gnostischer Spekulation oder in politischer Totalplanung entschärfen. In ihrer Unberechenbarkeit bleibt hier für das Geschöpf das Feld der

Bewährung und Hoffnung, in die der Geist einbezieht als Heil Gottes in der Welt bis zum endzeitlichen Erscheinen Christi. Gerade so aber werden Mensch, Welt und Geschichte im Urbild des Lebens Gottes in seiner einig-dreieinigen Bezogenheit durch Schöpfung und Erlösung und Vollendung als dem ordo salutis in einer umfassenden Theozentrik deutlich. Von diesem Gedanken her formuliert der Vf. zuletzt das Ziel einer Neugewinnung einer trinitarischen Ontologie in der das Spezifische des Christlichen im Verständnis von Gott als Ursprung und Ziel aller Dinge aufscheint. – In stringenter Argumentation und wissenschaftlichem Stil der Darstellung hat der Vf. aus guter Thomas-Kenntnis einen interessanten Beitrag zur Frage christlicher Deutung der Geschichte geleistet. G. L. Müller

Gregorii Ariminensis O. E. S. A. Lectura super primum et secundum Sententiarum. Ediderunt *A. D. Trapp, V. Marcolino* et *M. Santos-Noya*: I. Super primum. Prologus, dist. 1–6. Elaboraverunt *W. Eckermann, M. Schulze, M. Santos-Noya, W. Simon, W. Urban* (Berlin-New York, W. de Gruyter, 1981; civ, 522 S.); II. Super primum. Dist. 7–17. Elaboraverunt *V. Marcolino, M. Santos-Noya, W. Simon, V. Wendland* (Berlin-New York, W. de Gruyter, 1982; vi, 491 S.); IV. Super secundum. Dist. 1–5. Elaboraverunt *A. D. Trapp, M. Santos-Noya, M. Schulze* (Berlin-New York, W. de Gruyter, 1979; lxi, 388 S.); V. Super secundum. Dist. 6–18. Elaboraverunt *A. D. Trapp, V. Marcolino, M. Santos-Noya* (Berlin-New York, W. de Gruyter 1979; vi, 392 S.); VI. Super secundum. Dist. 24–44. Elaboraverunt *V. Marcolino, W. Simon, V. Wendland* (Berlin-New York, W. de Gruyter, 1980; viii, 337 S.).

Diese 5 Bände sind Teil einer in 7 Bd.n angelegten Edition der Lectura Sententiarum Gregors von Rimini OESA (1300 Rimini – 1358 Wien), deren Wichtigkeit in dieser Zeitschrift schon besprochen wurde (55 [1980] 381). Die Lectura Sententiarum, auf der die wissenschaftliche Bedeutung Gregors basiert, umfaßt nur die Bücher I–II; aus bisher ungeklärten Gründen kam der ursprünglich geplante Kommentar zu den Büchern III–IV nicht zustande. Der Kommentar zu Buch I wurde 1344, der zu Buch II 1346 in Paris geschrieben, wo Gregor Theologie am Ordensstudium der Augustiner lehrte. Die wichtigsten Daten seiner akademischen Laufbahn haben die Hrsg. zusammengestellt: erste Studien im Haus des Ordens, Rimini; 1323–29 Theologiestudium an der Universität, Paris; 1329–42 Lektor der Theologie an den Studia des Ordens, Bologna, Padua, Perugia; 1343–44 Sentenzenvorlesung, Paris; 1344 baccalaureus theologiae, ebd.; 1344–45 magister studentium am Ordensstudium, ebd.; 1345 magister theologiae, ebd.; 1345–46 magister regens am Ordensstudium, ebd.; 1347–51 Professor der Theologie am Ordensstudium, Padua; 1351–57 Professor der Theologie am neugegründeten Ordensstudium, Rimini; 1357–58 Generalprior des Ordens. Der Sentenzenkommentar Gregors ist in 40 uns bekannten Hss. (25 Hss. Buch I; 13 Buch II; 2 Buch I–II) und in 7 Frühdrucken (2 Buch I; 1 Buch II; 4 I–II) überliefert. Die Überlieferungsgeschichte des Textes ist kompliziert. Vom verlorengegangenen Urtext ist der Pariser textus ordinarius abhängig, der 1344–46 niedergeschrieben wurde. Dieser Text enthielt bereits Randnotizen mit Quellenangaben, Texteinteilungen und Glossen zu einzelnen Textstellen, die in den Hss. und Drucken auf unterschiedliche Weise berücksichtigt wurden. Vom textus ordinarius sind zwei verschiedene Gruppen von Hss. abhängig, die eine vorwiegend französischen, die andere eher italienischen Ursprungs. Die letztere Gruppe stellt die Vorlage für die erste Ausgabe des Kommentars (Paris 1484) dar. Alle anderen Editionen sind von dieser Ausgabe abhängig, obgleich die letzten zwei Editionen (Venedig 1522, ebda. 1532) Zusätze und Verbesserungen bieten, die nicht im textus ordinarius vorkommen. Diese additiones, die nicht nur nachgetragene Argumente, sondern auch Doppelfassungen der Texte, die in der Endredaktion entweder ersetzt oder nicht aufgenommen wurden, umfassen, finden sich nur in einer revidierten Fassung des Urtextes, die ca. 1356 von Gregor selbst gemacht wurde und durch eine dritte italienische Hss.-Gruppe bezeugt ist. Die Hrsg. bieten den textus ordinarius, mit den Additiones interpoliert; in 4 Apparaten werden die von Gregor zitierten Autoren identifiziert und die wichtigsten Varianten, der Standort der additiones im Druck 1522 und die Randnotizen angegeben. Für die Erforschung der Theologie und Philosophie des 14. Jhs. sind die Quellenangaben von großer Bedeutung, da Gregor – vielleicht unter dem Einfluß der italienischen Humanisten – seinen Quellen gegenüber eine historisch-kritische Einstellung einnimmt. Seine Zitate sind länger als in vergleichbaren

scholastischen Werken und zeigen seine Bemühung um die Genauigkeit der Zitate und Angaben. Seine Gewährsmänner für philosophische Fragen sind natürlich Aristoteles und Averroes. In den mehr rein theologischen Teilen seines Werkes ist Augustinus der am häufigsten zitierte patristische Autor. Ein größeres Spektrum seiner Werke als gewöhnlich wird gebraucht und die späten anti-pelagianischen Werke sind besonders stark vertreten. Gregor benutzt die großen Doctores des 13. Jhs. (Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Heinrich von Gent, Hervaeus Natalis) und des frühen 14. Jhs. (Duns Skotus, Wilhelm von Ockham, Petrus Aureoli, Johannes von Jandun), auffällig ist jedoch dabei die sehr große Zahl englischer Autoren des frühen 14. Jhs., die von ihm zitiert werden (Robert Cowton, Walter Chatton, Wilhelm von Alnwick, Walter Burley, Thomas Bradwardine, Robert Halifax, Adam Wodeham, Richard Fitzralph, Richard Kilvington, Wilhelm Heytesbury). Die Fragestellungen sind nicht allein auf die Theologie beschränkt, sondern tangieren auch philosophische Inhalte, wie z. B. Intension und Remission der Formen, das Unendliche, Geometrie und Optik. Gregor scheint Zugang gehabt zu haben zu dieser neuen Philosophie und augustinischen Theologie, bevor er seine Vorlesung in Paris 1342 begann, da Oxforder Autoren vor Gregors Zeit in Paris selten zitiert wurden. Ferner sind die meisten Zitate dieser Autoren schon in der frühesten Form seines Kommentars – in dem Pariser textus ordinarius – zu finden, so daß zu vermuten ist, daß er seine Kenntnisse der zeitgenössischen Oxforder Denker aus der zunehmenden Zahl englischer Werke, die in italienischen Mendikanten-Bibliotheken zu finden sind, gewonnen hat. Wir können den Hrsg.n dankbar sein, daß in absehbarer Zeit eines der bedeutendsten Werke aus der Zeit des in Paris sich durchsetzenden Nominalismus der Forschung vollständig und mit gesichertem Text zugänglich sein wird. C. Lohr

Hugolini de Urbe Veteri OESA commentarius in quattuor libros sententiarum, t. 1, quem ed. curavit *W. Eckermann OSA* (Cassiciacum, Supplement VIII), Würzburg: Augustinus-Verlag 1980, LXI/407 S.

Die Reihe „Cassiciacum" veröffentlicht in ihren Supplementbänden seit 1968 in textkritischer Edition Quellentexte zur Geschichte des spätmittelalterlichen Augustinismus. Mit der Edition des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto wird der Mediävistik ein weiterer wichtiger Text des 14. Jh.s zugänglich. – Die nun vorgelegte Edition berücksichtigt alle erhaltenen 21 Handschriften des Werkes und auch dessen gedruckte Teile. Ein Autograph Hugolins ist nicht erhalten. In der Einleitung zur Edition werden die Handschriften ausführlich beschrieben. Der Editor begnügte sich nicht mit den Mikrofilmen der betreffenden Manuskripte, sondern er sah sie selbst an Ort und Stelle ein. Eine ausgewählte Bibliographie (LVIII–LIX) rundet die Einleitung zur Edition ab. – Dieser 1. Band mit Hugolins Sentenzenkommentar umfaßt den Prologus recollectoris, das Principium primum sententiarum, den Prologus in libros sententiarum und In Primum librum sententiarum prima distinctio. Die Edition ist versehen mit einem vollständigen Varianten- und Quellenapparat. Ein ausführlicher Index-Teil (335–407) hilft diesen Text erschließen. R. Berndt S. J.

Marranzini, Alfredo, S. J., *Dibattito Lutero Seripando su „Giustizia e libertà del cristiano". Brescia: Morcelliana 1981. 378 S.*

Girolamo Seripando, General des Augustinerordens, dann Erzbischof von Salerno und 1561 zum Kardinal und päpstlichen Legaten auf dem Konzil von Trient ernannt, war eine Persönlichkeit von hervorragender humanistischer Bildung und offener und zugleich kirchlich unanfechtbarer Haltung. Er gehört zur Bewegung jener Theologen und Bischöfe, die Evangelismus genannt wurde. Seine „theologischen Leistungen" auf dem Konzil, vor allem in der ersten Periode, „sind wohl am höchsten zu bewerten, auch wenn er längst nicht in allem durchkam" (Lortz, Geschichte der Kirche, 2. Bd, [21]1964, 161). Hauptsächlich wegen antiprotestantischer Polemik und Politik gelang es ihm nicht immer, das theologische Denken und die auf dem Konzil festgelegte Lehre zu beeinflussen. In der „protestantischen Revolution" erkannte er nicht nur den Irrtum, sondern auch das Verlangen nach einer echten Reform der Kirche. Mit Aufmerksamkeit las er die Werke der Reformatoren, besonders die Luthers, des einstigen Mönchs des gleichen Augustinerordens, auf dessen Traktat De libertate christiana von

1520 er mit der Abhandlung De iustitia et libertate christiana antwortete. Seripando begann dieses Werk 1547 in Bologna auf Betreiben seines Freundes Marcello Cervini, des späteren Marcellus II, nahm es wieder auf, als er 1553–1554 im Auftrag der Stadt Neapel nach Brüssel zu einer Friedensmission am Hof Karls V. reiste, und vollendete es 1555. Auch wenn wegen seiner Verpflichtungen als Seelsorger und päpstlicher Legat das letzte Handanlegen fehlt, so bleibt die Antwort Seripandos doch „die einzige Auseinandersetzung eines italienischen Theologen mit dem Buch von der Freiheit eines Christenmenschen – und dazu eines Seripandos" (Jedin, Girolamo Seripando, 2. Bd, 403). In Form eines Dialogs verfaßt, stimmt sein Werk De iustitia et libertate christiana mit Luther überein bezüglich der „Bedeutung des Wortes Gottes, als einziger Quelle von Gerechtigkeit ..., das mit Glauben und Gehorsam angenommen werden muß, da es nicht nur verkündet, was man glauben, sondern auch was man tun soll" (103). Nach Seripando kommt zwar die Rechtfertigung von der Güte und Großmut Gottes in Jesus Christus, aber so, daß „der Gerechtfertigte in der Gerechtigkeit ständig fortschreiten muß" (104), indem er, unter der Leitung des Heiligen Geistes, die von Gott gebotenen guten Werke vollbringt. Deshalb „besteht die wahre christliche Freiheit darin, daß man frei und willig unter der sanften Anregung der Gnade des Heiligen Geistes den Vorschriften des Gesetzes gehorcht" (107).

Marranzini, Professor der Theologie an der Theologischen Fakultät Neapel, hat, nachdem A. Forster den lateinischen Text der Abhandlung Seripandos 1970 im Corpus Catholicorum herausgegeben hatte, eine italienische Übersetzung sowohl des Werkes Seripandos als auch Luthers De libertate christiana veröffentlicht. Die Schrift Seripandos wurde mit erläuternden Anmerkungen versehen; hinzu kommen u. a. eine umfangreiche Literatur und ein Anhang mit den 67 Quaestiones, die Seripando seinen Commentaria in D. Pauli epistolas ad Romanos et Galatas hinzufügte. All dem ist eine breite Einführung vorangesetzt (9–126), in der M. zunächst einen kurzen biographischen Abriß über Seripando gibt; es folgen ins einzelne gehende Nachrichten über die von Seripando gegründete Bibliothek von S. Giovanni a Carbonara und dann eine historisch-theologische Abhandlung über die Entwicklung des Denkens Luthers von 1515 bis 1520: die theologia crucis, die Rechtfertigung durch den Glauben, die christliche Freiheit in den Schriften von 1518 bis 1520 und im Traktat De libertate christiana. Danach stellt M. eine Untersuchung über den Werdegang Seripandos an, vor allem über seine Ausbildung, seine Kenntnis der Schriften der Protestanten und der neapolitanischen „Spirituali", der Anhänger von Waldes, über seine Auffassung einer zweifachen Rechtfertigung (70–74), die er bei der ersten Session des Trienter Konzils vortrug, die aber von den Konzilsvätern nicht angenommen wurde. Sie ist bei weitem theo-christozentrischer als die, die schließlich vom Konzil bevorzugt wurde. Denn letztere unterstreicht „die ontologisch-juridische Auffassung von Gnade und Verdienst, dergemäß Gott auf Grund seiner Gerechtigkeit nicht umhin kann, die innere Rechtschaffenheit der menschlichen Werke anzuerkennen und darum anzunehmen und zu belohnen" (73). Sicher war das theologische Denken Seripandos, „der versuchte, die positiven Elemente (Glauben – Vertrauen – Barmherzigkeit – Gerechtigkeit) in den verschiedenen Lehrmeinungen über das Verhältnis von Gott und Mensch zu vereinen" (ebd.), dem Empfinden der Protestanten näher, auch wenn es mit ihrer Auffassung von der Rechtfertigung nicht gleichgesetzt werden kann. Der Verf. rekonstruiert dann die geschichtlichen Umstände, unter denen De iustitia et libertate christiana zustande kam und legt die in der Abhandlung enthaltenen Prinzipien und die Antworten Seripandos auf Luthers Aussagen dar (85–121). Zum Schluß hebt er die Religiosität Luthers hervor, die positive Richtung seines Grundanliegens und das Mißverständnis, dem er von seiten der katholischen Kontroverstheologen zum Opfer fiel. Im Gegensatz dazu habe Seripando versucht, „mit größter Sorgfalt das Denken Luthers vorurteilslos zu interpretieren und die positiven Aspekte, aber auch die Entgleisungen herauszustellen" (123). Er habe in seiner Auseinandersetzung genau die Lehrmeinungen Luthers wiedergegeben, aber es sei ihm nicht gelungen, den polemischen Geist zu überwinden. Meinerseits möchte ich sagen, daß der Seripando des De iustitia et libertate christiana, was den Dialog anbelangt, ziemlich weit vom Seripando der ersten Periode des Konzils von Trient entfernt ist, wie auch M. feststellt (108), weil die Problemstellung seiner Arbeit „der Ausdruck des Zusammenstoßes zweier Positionen war, die zu einem tiefen Bruch geführt hatten, den selbst das Konzil von Trient ... nicht zu überbrücken vermochte" (124). Der Verf. bemerkt jedoch, daß heute, besonders nach dem II. Vatikanischen Konzil, von katholischer wie von evangelischer Seite

große Fortschritte im ökumenischen Dialog gemacht worden sind, und schließt mit dem Hinweis darauf, daß „das Fundament des ökumenischen Dialogs" an den Dienst Gottes in sicherer Freiheit gebunden ist, durch Beseitigung jeglicher Zwietracht und jeglichen Irrtums, wie sich Seripando äußerte (125), und durch eine immer tiefere Bereitschaft zum gegenseitigen Anhören, wie Johannes Paul II. erinnerte. In brüderlicher Freiheit fordern die Partner eines echten Dialogs einander zur Treue zu Gottes Heilsplan heraus, die sie selber immer mehr in Anspruch nimmt (126).

Mit diesem Buch hat M. dem Leser ein angemessenes Bild der beiden Positionen gegeben, wobei seine Darlegung sich durch Ausgeglichenheit und Offenheit zu einer sachgemäßen Auslegung des Doktors von Wittenberg auszeichnet. Für ihn ist Luther der „künftige Reformator" (21,54), der „junge Meister" (22), „von schöpferischem Ungestüm bewegt" (32), während seine Anhänger die „Neuerer" sind (99). Die einleitende Studie beruht auf den primären Quellen, vor allem auf dem Briefwechsel Luthers und Seripandos, so daß dem Leser ein Einblick in den Sitz im Leben des Werkes sowohl des Reformators als auch des Augustinergenerals gewährt wird. Es wäre vielleicht angebracht gewesen, wenn M. eindringlicher hervorgehoben hätte, worin Luther und Seripando übereinkommen bzw. auseinandergehen und dabei versucht hätte, den heutigen Standpunkt der katholischen und lutherischen Theologie zu dem von beiden Autoren aufgeworfenen Problem herauszuarbeiten. Bedenklich finde ich die Art und Weise, wie M. die Termini „Religion" bzw. „religiös" verwendet. Ich würde nicht sagen, daß Luther „eine völlige Loslösung der guten Werke von jeglicher religiösen Motivation anstrebt" (59), sondern eher von jeglicher soteriologischen Motivation, wie sich der Verf. an anderer Stelle selbst ausdrückt. Im folgenden behauptet M., daß Luther „sich dahin geführt fühlte, die Religion von der Moral zu trennen" (64). Hier wären wohl einige Unterscheidungen am Platz. Abgesehen von diesen kritischen Bemerkungen stellt die Arbeit M.s eine bemerkenswerte Leistung dar, nicht nur weil sie eine italienische Fassung zweier wichtiger Schriften aus der Theologie des 16. Jh.s bietet, sondern nicht weniger wegen der Ausgewogenheit des Urteils des Verf. in der Einführung und Erläuterung der beiden Traktate. M. Cassese

Zur Lage der Lutherforschung heute. Hrsg. *Peter Manns.* Wiesbaden: Steiner 1982. 128 S.

Im Oktober 1981 fand in Mainz eine Sitzung des Wissenschaftlichen Beirates der Abt. Abendländische Religionsgeschichte des Instituts für Europäische Geschichte statt. Thematisch ging es dabei um den gegenwärtigen Stand der Lutherforschung. Die bei diesem Treffen vorgetragenen Referate liegen nun vor. Manns hat sie herausgegeben. In der Lutherforschung herrscht nach wie vor Hochkonjunktur. Das beweisen die drei ersten Beiträge, in denen nicht nur Schwerpunkte der Lutherforschung benannt, sondern auch kommentierende Bemerkungen zu neuesten einschlägigen Veröffentlichungen geboten werden. *B. Lohse* beleuchtet die „Lage der Lutherforschung heute" (9–30). Er ordnet die Fülle des Materials unter fünf Gesichtspunkten: 1. die Ausgabe von Luthers Werken; 2. die Stellung Luthers im Zusammenhang der Reformationsgeschichte; 3. Fragen zur Luther-Biographie; 4. Probleme der Methodologie einer Gesamtdarstellung von Luthers Theologie; 5. Probleme der Erforschung des jungen Luther. Die zuverlässigen Informationen, die Lohse bietet, sind eine hilfreiche Ergänzung zu seinem kurz zuvor veröffentlichten Buch „Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk" (München 1981). *W. von Loewenich* beschränkt sich auf „Probleme der Biographie Luthers" (31–43). Aber auch in diesem Bereich – so zeigt er – ist in den letzten Jahren Erstaunliches geleistet worden. Die Zahl der Publikationen ist groß. Der junge Luther wird seit längerem erforscht. Neu hinzu tritt das Interesse am späten Luther. Die Integration von psychologischen und marxistisch-soziologischen Bemühungen um Luther in das vor allem von theologischen Prämissen geprägte Studium der Lutherbiographie gestaltet sich schwierig. *G. A. Benrath* schreibt sodann über „Luther und die Mystik. Ein Kurzbericht" (44–58). Er erinnert an die Referate, die 1966 zum selben Thema auf dem III. Kongreß für Lutherforschung in Järvenpää gehalten wurden, und untersucht, wie sie inzwischen aufgenommen und weitergeführt und ergänzt worden sind.

Der nächste Beitrag wirkt wie ein Fremdkörper im vorliegenden Band: *A. Ganoczy*, Zur gegenwärtigen Lage der Calvinforschung (59–70). Immerhin ist es interessant, daß

der Vf., ein ausgewiesener Calvinforscher, den Genfer Reformator als „einen der Hauptträger dessen, was wir die ‚Wirkungsgeschichte' des deutschen Reformators nennen können", bezeichnet (59). Die beiden nächsten Beiträge bringen die Rolle, die Martin Luther in der gegenwärtigen systematischen Theologie spielt, zur Sprache. *F. Beisser* für den evangelischen Raum: Kurze Notiz zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige evangelische systematische Theologie (71–78), *K. Lehmann* für den katholischen Raum: Luther in der modernen katholisch-systematischen Theologie (79–89). Beisser, seinem Namen Ehre machend, will offenbar scharf provozieren. Er stellt fest, daß die moderne evangelische Theologie sich in zentralsten Fragen, in denen sich so etwas wie ein Konsens eingespielt hat, nicht mehr auf Martin Luther berufen kann, so z. B. bei den Themen „Gott" und „Verhältnis Gottes zur Welt" und „Verständnis von Heil". Vermutlich hat Beisser in einem erheblichen Maße Recht. Lehmann spürt den Gründen nach, die zu einer veränderten Einstellung der katholischen Theologie zur Person und zum Werk Martin Luthers geführt haben. Auf *P. Manns* selbst geht der letzte Beitrag des Bandes zurück: Katholische Lutherforschung in der Krise? (90–128). Zu einem großen Teil ist der Text eine „apologia pro positionibus suis". Eine dieser Positionen war die Meinung, die katholische Kirche solle – im Jahre 1980 – die Confessio Augustana nicht anerkennen. Manns befürchtete – so wird nun deutlich –, daß durch eine Anerkennung der CA eine kirchlich allzu gebändigte Version lutherischen Denkens, aber eben nicht das Denken des Reformators selbst in all seinem Reichtum und in seiner Vielschichtigkeit gerechtfertigt worden wäre. Im übrigen geht der Vf. ausführlich mit R. Bäumers und Th. Beers neuen Lutherarbeiten ins Gericht. – Vor allem um der ersten drei Forschungs- und Literaturberichte willen verdient der Band Beachtung.

W. Löser S. J.

Suárez, Francisco, *De Legibus VII, VIII (IV, 1–10 und 11–20) De lege positiva canonica 1 u. 2 Hg. A. García y García* u. a. (Corpus Hispanorum de Pace XXI und XXII). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1981. LXXXVII/267 und XVI/178 S.

Franz Suárez (1548–1617) war nicht nur ein hervorragender Philosoph und Theologe, sondern er darf auch als großer Staats- und Völkerrechtler gelten. Hier ist vor allem sein De legibus ac Deo legislatore zu nennen, das 1612 in Coimbra herauskam. Dieses Werk wird nun neu herausgebracht. 1971 erschien der erste Teilband. Damals stellten sich die Herausgeber folgendes Ziel: „El equipo del ‚Corpus Hispanorum de Pace' ha intentado ofrecer una edición crítica, científicamente nueva y abierta a nuevas perspectivas de investigación sobre el ‚Tractatus de legibus ac Deo Legislatore', que representa la cumbre de la filosofía jurídica española" (VIII). – Die hier vorliegenden Teilbände VII und VIII geben den liber IV des tractatus de legibus wieder, welcher in 20 Kap. das kanonische Recht umfaßt. Es soll hier nicht der Inhalt des Suarezianischen Werkes dargestellt werden. Auch brauchen die Vorteile der vorliegenden Edition nicht erwähnt zu werden. Ich möchte nur kurz einige Punkte streifen, auf welche das „Estudio preliminar" eingeht (vgl. Teilband VII, XVII–LXXXVII). L. Pereña (Proceso evolutivo del texto suareciano) unterstreicht ein Dreifaches. *Zunächst*: „El texto definitivo publicado en 1612 fue el resultado de un largo proceso de investigación científica" (XVII). Genauer: Seit 1601 (Suárez war 1597 nach Coimbra in Portugal berufen worden) wurde der Stoff immer wieder in Vorlesungen vorgetragen, bevor es dann zur Veröffentlichung kam. Dies hat zur Folge, daß zwischen den einzelnen Vorlesungsnachschriften bzw. von Suárez hinterlassenen Manuskripten und dem schließlich veröffentlichten Text erhebliche Unterschiede bestehen. *Dann*: „Es impresionante el volumen de fuentes" (XXII). Es ist bekannt, daß Suárez die Tendenz hatte, die Probleme im Licht einer erschöpfenden Erörterung aller bestehenden abweichenden Lehrmeinungen zu betrachten. Häufig versucht er dabei, die Gegensätze zu überbrücken. Dies führt zu einer gewissen Irenik. Auch der Vorwurf des Eklektizismus fehlt nicht. *Schließlich*: Was die Behandlungsweise des Stoffes anlangt, so ist die Methode in den frühen Handschriften eher systematisch. Allmählich tritt dann aber der historische Aspekt immer mehr hervor (vgl. XXIX). – *A. García y García* betont in seinem Beitrag „El derecho canónico en Francisco Suárez" (XXXV–LVI), daß der „Doctor eximius et pius" ein „derecho canónico fundamental" schreiben wollte. Wenn Suárez für viele Einzelfragen (die Existenz der reinen Strafgesetze; Beichtabsolution durch Briefver-

kehr; die Möglichkeit des kirchlichen Gesetzes, rein innere Akte zu gebieten; gültige Absolution der läßlichen Sünden durch jedweden gültig geweihten Priester, auch wenn er keine Jurisdiktion hat u. a.) als Autorität in Anspruch genommen wird (vgl. XXXV), dann darf darüber nicht vergessen werden, daß der Spanier keine Kasuistik treiben, sondern eine Grundlegung des Kirchenrechts liefern wollte. Diese versucht er in einer gewissen Gegenüberstellung zwischen Kirche und Staat. Man vgl. in diesem Zusammenhang die Kap. 8 bis 10 des Tractatus de legibus! Zwar vertritt Suárez noch die Lehre von der potestas indirecta Ecclesiae in rem publicam – die Lehre von der Kirche als societas perfecta ist noch nicht da –, aber die Lehre von der indirekten Gewalt reichert er mit dem folgenden Grundgedanken an: Wie der Staat so braucht auch die Kirche ein Recht. Die Kanonisten – vor allem die Vertreter des Jus publicum – werden im 18. Jh. diesen Grundgedanken zum Fundament ihrer Überlegungen machen: Wie der Staat so ist auch die Kirche eine societas perfecta. Und deshalb braucht auch die Kirche – wie der Staat – ein Recht. Als Schlagwort: Ubi societas, ibi ius! Eine solche Lehre war nicht eigentlich falsch, aber einseitig. Die Rechtfertigung des Kirchenrechts war theologisch unzureichend, weil sie hauptsächlich aus der theoretischen Konfrontation mit dem Staat und nicht aus der Kirche selbst entsprang. Das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. etwa LG art. 8) und vor allem Papst Paul VI. haben diese Einseitigkeit erkannt und überwunden. Insofern ist auch Suárez ein Stück weit veraltet. Aber damit sind wir schon beim dritten und letzten Beitrag der Einleitung: *J. Manzanares*, El Libro IV „De legibus" en perspectiva actual (LVII–LXXXVII). In diesem Abschnitt werden moderne Probleme und Fragen an Suárez herangetragen, in der Hoffnung, ein wenig Licht zu bekommen. Manzanares stellt vier Fragen. Die erste geht nach dem Verpflichtungsbereich der Kirchengesetze, die zweite nach dem Ursprung der Jurisdiktionsvollmacht, die dritte nach der Jurisdiktion der Laien und die vierte nach dem Verhältnis von forum internum und forum externum. Es kann hier nicht darum gehen, diese Fragen im einzelnen zu verhandeln. Auch nicht darum, den Beitrag von Suárez zur Lösung dieser Fragen herauszustellen. Es soll hier genügen, die Zusammenfassung von Manzanares wiederzugeben. Für ihn bleibt Suárez ein Meister: „por la claridad y hondura de sus planteamientos, por su agudeza en detectar los problemas, por su sorprendente erudición y su rigor metodológico, por el mismo respeto con el que trata aún a aquellos a quienes rebate" (LXXXVII). R. Sebott S. J.

Finkenzeller, Josef, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, Fasz. 1 a). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1980. VII/225 S.

Eine eigene Lehre „de sacramentis in genere" bildete sich erst in der Frühscholastik aus. Daß es sich dabei nicht um eine überflüssige Systematisierung handelte, zeigte sich spätestens in der Reformation, wobei die Reduktion der Zahl der Sakramente auf 2 bzw. 3 einen anderen Sakramentsbegriff anzeigt. Hier ist durchaus eine sachliche Entscheidung zu erkennen in der Frage, ob die fraglichen kirchlichen Riten Heilszeichen sind, die die Rechtfertigungsgnade bewirken, vermehren oder wiederbringen (vgl. Konzil v. Trient, DS 1600) und die in unterschiedlicher Weise für die Kirche und den einzelnen Gläubigen heilsnotwendig sind. Der Vf. legt nun in zwei großen Kap. die Anfänge der allgemeinen Sakramentenlehre in der Frühscholastik und deren volle Ausbildung in der Hochscholastik dar. Um ein inneres Verständnis für die Genese des normativen Sakramentsbegriffes zu ermöglichen, läßt er drei Kap. vorausgehen, in denen es zunächst um eine begriffliche Klärung von μυστήριον und sacramentum und die biblischen Grundelemente geht; als nächste Station behandelt er die maßgeblichen Beiträge des hl. Augustinus, um dann die in die Vorscholastik mündende augustinische Tradition ins Auge zu fassen.

Im 1. Kap. (4–37) verfolgt F. die etymologische Ableitung und die semasiologische Entwicklung von μυστήριον in den griechischen und hellenistisch-orientalischen Kultmysterien und der Philosophie (seit Plato), um dann den Gebrauch in LXX und der spätjüdischen Apokalyptik zu untersuchen. Ursprünglich dem kultischen Bereich zugeordnet bezeichnen die Mysterien eine Einweihung und Einbeziehung des Mysten in die göttliche Sphäre (bei vegetativen Gottheiten in das Wechselspiel des Sterbens und Auferstehens der Natur als der großen Gottheit). In der Philosophie wandeln sich die Mysterien eher in eine Geheimlehre, die einen Überstieg aus der Erscheinungswelt in die

eigentliche Wahrheit ermöglicht, welche in der Gnosis, die wahre Erlösung und Vergöttlichung ausmacht. Die LXX nennt die Liturgie niemals μυστήριον, sondern nimmt diesen Terminus eher in der profanen Wendung als „Geheimnis" und im religiösen Sinn als „Heilsplan Gottes mit den Menschen". Die maßgebliche Übernahme bei Paulus zielt in singularischer Verwendung auf die eschatologische Enthüllung des Gottesgeheimnisses im Christusereignis, vermittelt durch die Heilsbotschaft des Evangeliums im Wort und Heilszeichen (Taufe, Eucharistie, Handauflegung, Salbung, die jedoch nicht unter dem Begriff mysterium od. sacramentum zusammengefaßt werden). Bei den apostolischen Vätern wirkt die paulinische Verwendung weiter, während bei den Apologeten (bes. Justin) bei aller Abgrenzung von der Gnosis und den Mysterienkulten sich die Bedeutung auf eine Vergegenwärtigung des geschichtlichen Heilswirkens Christi im Gottesdienst der Kirche hin öffnet. Ohne den lehrhaften Sinn (als Glaubensgeheimnis der Trinität, Inkarnation, Opfertod am Kreuz, so bei Clemens v. Alex.) zu verlieren, nennen die mysteria bei Athanasius Eucharistie, Taufe und Ehe. Große Bedeutung im Wechselspiel von dogmatischem und liturgischem Gebrauch erlangt bei Johannes Chrysostomos die symbolische Auslegung der Öffnung der Seite Jesu und das Hervortreten von Blut und Wasser (vgl. Joh 19,34), die als Taufe und Eucharistie in ihrer empirischen Gegebenheit in die übernatürliche Gnadenwirklichkeit Gottes hineinführen und zugleich die christliche Lebensantwort herausfordern. Letztere Akzentsetzung kommt vor allem im lateinischen Äquivalent beim einflußreichen Tertullian zur Geltung, der im Zusammenhang der afrikanischen Bibelübersetzung μυστήριον durch sacramentum wiedergibt. In genauer Kenntnis der Etymologie und der profanen Verwendung (im Militärwesen und in der Rechtspflege) kennt er sacramentum im heilsgeschichtlichen Sinn als Symbol, Allegorie, Heilsveranstaltung, Glaubensinhalt und vor allem zur Benennung von Taufe, Eucharistie und Ehe (im Hinblick auf Eph 5,32). Für die spätere Entwicklung entscheidend ist sein Urbild-Abbild-Denken. Die Phänomene von Brot und Wein weisen als figurae et imagines auf die tiefere, übersinnliche, intelligible Wirklichkeit der veritas.

Das 2. Kap. (38–61) gibt die wichtige Position Augustins wieder, der sacramentum in weitester Bedeutung kennt (Glaubensgeheimnisse, aber auch biblische Erzählungen und Gleichnisse), besonders aber das sacramentum divinitatis et humanitatis Christi, doch ebenso in einem präzisierten Sinne bestimmte kirchliche Riten, die er als signa sacra faßt im Bezug zu den res signatae. Dabei verbindet sich die neuplatonische signum-Idee mit der eschatologischen Dimension des neutestamentlichen σημεῖον. Sakramente sind nicht nur Ausdruck der Gottesverehrung in der sichtbaren Religionsgemeinschaft und der leibgeistigen Natur des Menschen angemessene Formen der Heilsvermittlung, sondern sie sind Zeichen, die aufgrund einer similitudo die Erlösung Christi nicht nur symbolisieren, sondern objektiv bewirken. Dabei verbindet sich das Wort, aus dem Glauben der ecclesia catholica gesprochen, mit dem elementum zum signum efficax. Die Beziehung zwischen dem signum sacrum und der res sacramenti ist keineswegs nur memorativ und symbolisch zu sehen. Wegen der sakramentalen Bindung der Gottheit an die Menschheit Christi enthalten und bewirken die Sakramente, was sie bezeichnen: Christus totus caput et corpus. Zum sakramentalen Charakter unterscheidet F. bei Augustin die begriffliche Verwendung und den sachlichen Beitrag. Charakter sacramentalis bezeichnet nicht im Sinne des Trienter Konzils ein „Prägemal der Seele", sondern den rituell richtigen Taufvollzug mit der trinitarischen Spendeformel, also ein äußeres Prägemal zur Identifikation des Getauften als Christen wegen der Unwiederholbarkeit der Taufe. Doch bedingt dies wegen der wirksamen Zeichenhaftigkeit des Sakramentes eine unverlierbare Einbeziehung ins Erlösungswerk Christi als consecratio, sanctitas oder einfach baptismus, ordinatio. Die enge Verbindung zwischen Christus und der Kirche führt zu einer folgenreichen Bestimmung des Zusammenhangs von Amt und Heiligkeit. Die montanistischen Tertullianisten banden die sakramentale Vollmacht an die viri spirituales und verwarfen das Amtspriestertum, während Cyprian und die Donatisten jegliches sakramentales Wirken nur vom Amtsträger her erklären können und somit ein pneumatisches Amt fordern müssen. Augustinus weiß dagegen von der lebensspendenden ecclesia mater als der eigentlichen Trägerin sakramentaler Wirksamkeit. Die communio sanctorum als sichtbarer Heilsorganismus trägt die Heilstätigkeit im Sakrament, deren Ausübung an das sacramentum ordinis gebunden ist. Der Amtsträger handelt in persona ecclesiae, durch die Christus sein Heilswerk vergegenwärtigt. So kann er feststellen: Nicht die Person (des Spenders oder Empfängers) heiligt das Sakrament, sondern Christus als caput corporis ecclesiae

heiligt im Sakrament die Person. Der Priester ist nicht causa gratiae, sondern wirkt solo ministerio.

Im 3. Kap. (62–77) arbeitet F. die Probleme heraus, die sich mit dem Übergang von der mediterran-römischen Kultur zum germanisch-gallischen Raum mit den entsprechenden Denkformen ergaben. Dominierend bleibt der augustinische Einfluß in der Formel signum rei sacrae bzw. invisibilis gratiae visibilis forma, ohne daß beim „dinglichen" Denken immer die Spannung des patristischen Urbild-Abbild-Denkens durchgehalten wird. Bei Berengar wird das augustinische Realsymbol zum „bloßen Symbol" entwertet. Eine erste definitionsartige Bestimmung des Sakraments legt Isidor v. Sevilla vor: Sakramente zeigen und bewirken nicht nur das unsichtbare Gnadenwirken Gottes, sondern – eine bemerkenswerte Verschiebung – sie verhüllen es auch geheimnisvoll („secretius"). Von einer Zählung der Sakramente kann auch hier noch nicht gesprochen werden. Augustins Meinung, es gebe im NT nur wenig Sakramente, steht jedoch nun die Vorstellung von einer größtmöglichen Zahl entgegen. Meist orientiert man sich an symbolischen Zahlen: 3, 4, 9, 12. Eigentümlicherweise tritt gerade die Sieben-Zahl nicht auf. Folgenreich sollte sich die Frage auswirken, ob beim Ordo ein oder sieben Sakramente zu zählen sind; der Episkopat fehlt dabei. Taufe und Eucharistie treten als sacramenta praecipua hervor. In der Lehre vom sakramentalen Charakter folgt man weitgehend Augustin. P. Radbertus nennt die Menschheit Christi Charakter (nach Hebr. 1,3), weil die Gottheit sichtbar geworden sei. Eine explizite Charakterlehre ist nicht zu finden, die Sache selbst jedoch ist unter anderer Terminologie greifbar.

Im 4. Kap. (78–125) gibt der Vf. einen komprimierten Einblick in die Problementwicklung der Frühscholastik, die sich von der traditionellen Theologie unterscheidet durch eine bewußt wissenschaftliche Methodik, den Willen zur exakten Begriffsbildung und die differenziert-systematische Behandlung der Fragen. Dies führt zu Versuchen einer Definition von Sakrament im strikten Sinn, wobei im Rahmen des signum-Verständnisses (elementum und verbum) schon synonym materia und forma auftreten, die noch nicht hylemorphistisch verstanden werden. Eine wichtige Position nahmen der einflußreiche Petrus Lombardus und der gedankenreichere Hugo von St. Viktor ein, dieser versteht in „De sacramentis christianae fidei" unter einem eigentlichen Sakrament dies: ein „corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam" (PL 176, 317 D–318 B). Die similitudo weist in die schöpfungsgemäße Bezeichnung der Welt und ihrer Elemente hinein, die institutio auf Christus. Die im „continere" inaugurierte Gefäßtheorie will die objektive Wirksamkeit der Gnade ausdrücken, weshalb sich die Sakramente von bloßen Symbolen unterscheiden. Die von Hugo beeinflußte „Summa sententiarum" kann die efficacia sacramenti mit einem „conferre gratiam" wiedergeben und zugleich das elementum nicht nur in einem corporale signum, sondern auch in facta et dicta sehen. Weiterführend spricht der Lombarde vom Sakrament als foma gratiae „ut ipsius imaginem gerat et causa existat". Auch wird die substantia von der sollemnitas sacramenti unterschieden. Eine große Rolle spielt die Frage nach den Sakramenten in den Perioden der Heilsgeschichte, ihre gnadentheologische und anthropologische Bedeutung (humiliatio, eruditio, exercitatio), ihr Unterschied von den atl. Heilszeichen. Die Einsetzung der Sakramente versteht Hugo nicht im historistischen Sinne, sondern als Erhebung der in sich schon symbolfähigen Schöpfung durch Christus in die höhere Erlösungsordnung. Zur Klärung der Kausalität der Sakramente findet das Begriffspaar opus operatum und opus operans Anwendung, das zuerst jedoch im christologischen Kontext auftaucht. Über den Versuch einer inneren Zuordnung der Sakramente unter verschiedenen Gesichtspunkten bilden sich die Vorstellungen der sacramenta principalia als unmittelbare Vorstufe zur endgültigen Feststellung der 7-Zahl, wodurch endgültig Sakramente von den Sakramentalien unterschieden werden (Petrus Lombardus, Sententiae divinitatis, Magister Simon, Stephan von Tournai, Summa Parisiensis, Johannes von Faenza, Sicard von Cremona, Hugguccio).

Im 5. Kap. (126–225) stellt der Vf. die Hochscholastik als Summe der bisherigen Entwicklung dar im Übergang zur Reformation in der Spätscholastik. Die großen Theologen des 13. Jhs. bieten keine abschließende Sakramentsdefinition, sondern kommentieren, ergänzen und korrigieren die Sätze des Lombarden und Hugos v. St. Viktor, wobei die Ursächlichkeit der Sakramente für die Übermittlung der Rechtfertigungsgnade hervortritt bei gelegentlicher Zurückhaltung gegenüber der Gefäß-

theorie. Von den Grundintentionen der augustinischen Fassung des Sakraments als signum gratiae entfernen sich manche Spätscholastiker, die die res sensibilis nur noch occasionalistisch mit einem willkürlichen Entschluß Gottes an die reale Heilsordnung gebunden sehen. Weitere Schritte in der Entfaltung kommen zur Anwendung von materia und forma als des Bestimmbaren und des Bestimmenden im aristotelischen Sinn (Hugo v. St. Cher) und zur Anwendung auf die 7 Sakramente, zur Erklärung der Konvenienz der Sakramente wegen der Inkarnation und der leib-seelischen Verfassung des Menschen und zur Prägekraft des Wortes im sakramentalen Zeichen. Zur bekannten Unterscheidung von sacramentum tantum und res sacramenti tritt als Mittleres das „res et sacramentum" bei Taufe, Firmung und Weihe als character und bei den übrigen Sakramenten als ornatus animae aufgefaßt. Duns Scotus trägt die Differenzierung materia remota und proxima bei. Nachdem seit der Mitte des 12. Jh. die 7-Zahl feststand, galt es nun, deren Kongruenz aufzuzeigen. Neben den Versuchen, die Sakramente als Heilmittel gegen die 7 Wurzelsünden zu sehen oder den 7 Tugenden zuzuordnen, bzw. die ersten 5 dem Einzelheil und die beiden letzten dem Gemeinwohl entsprechen zu lassen, ragt die inkarnatorisch-anthropologische Sicht des Thomas v. Aq. hervor mit ihrer Analogie des geistlichen Lebens zum natürlichen Leben. Daß die 7-Zahl nicht „festgelegt" ist oder symbolischen Zahlenspekulationen entspringt, sondern die große Tradition nur reflex zum Ausdruck bringt, zeigt sich bei der widerspruchsfreien Übernahme in den orthodoxen, nestorianischen und monophysitischen Kirchen des Ostens seit dem 12. Jh. (bei teilweise verschiedener Zuordnung und bei der Wertung der Mönchsweihe). Auf jeden Fall wird die reformatorische Zweizahl als willkürliche Neuerung empfunden.

F. hat nicht nur eine imponierende Leistung im Zusammenfassen der fast unüberschaubaren Einzelforschung vorgelegt, sondern auch für künftige Urteile über die allgemeine Sakramentenlehre maßgebliche Richtpunkte gesetzt. G. L. Müller

Finkenzeller, Josef, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, Fasz. 1b). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1981. 160 S.

In Fortsetzung des 1980 erschienenen 1. Teils seiner Geschichte der allgemeinen Sakramententheologie wendet sich der Vf. nun der noch verbliebenen Zeit von der Reformation bis zu den Neuansätzen der Gegenwart zu. In 3 Kap.n konzentrieren sich die Schwerpunkte, die sich in diesem Zeitraum abzeichnen: 1. Die Krise der Reformation und die katholische Abwehr mit dem Trienter Konzil; 2. Die nachtridentinische Scholastik in ihrer kontroverstheologischen Fixierung; 3. Versuche einer umfassenden Neuorientierung im letzten und in diesem Jahrhundert.

Das 1. Kap. (1–67) beginnt selbstverständlich mit Luther, dessen Sakramentsauffassung nicht wie in herkömmlichen katholischen Darstellungen in ihren rein dogmatischen Lehrgegensätzen begriffen wird (Zahl, Verhältnis von Wort-Sakrament-Glaube). Erst wenn die Grundentscheidungen der neuen Theologie als einer augustinisch inspirierten Theologie des Wortes und des Kreuzes (Humilitas-Theologie) deutlich werden, lassen sich Entfernung und Nähe zur hoch- und spätscholastischen Sakramentenlehre ausmachen. Die Rechtfertigungserfahrung Luthers kennt quasi ein „Pascha-Mysterium im Wort", so daß sich in der Korrelation „Wort-Glaube" der Austausch der Heilswirksamkeit und der Erlösungsgaben und der Gesinnung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn vollzieht. Die in diesem Rahmen gelesenen Sakramente, die vom Wort her verstanden jedoch keineswegs auf verbale Strukturen reduziert werden, sind als Zusammenfügung von promissio im verbum und sichtbarem elementum zu begreifen in Parallele zur hypostatischen Union der Gottheit mit der Menschheit Jesu. Luther führt sie theologisch am augustinischen Motiv sacramentum-exemplum durch. Sakramente stehen nun in einem engen Konnex zum Glauben, sie wollen ihm Gewißheit schenken, ohne im bloßen Vollzug an sich heilswirkend zu sein. Denn die Kritik am „opus operatum" kommt nicht daher, daß Luther in ihr einen Ausdruck für den Primat des Handelns Gottes sieht, sondern weil er hier eine Auflösung der personalen Korrelation und des geistlichen Austauschs in „verbum promissionis und fides fiducilis" zu erkennen vermeint. Freilich ist gegenüber dem Schwärmertum daran festzuhalten, daß nicht der Glaube das Sakrament macht, sondern die institutio Christi, womit Luther sachlich wieder beim „opus operatum" steht, wie es in der Hoch-

scholastik verstanden wurde. – F. weist zu Recht darauf hin, daß der Reichtum Luthers nicht ausgeschöpft wird, wenn man ihn auf traditionelle Schemata festlegt: Sakrament als bloßes Gewißheitsmittel, im Grunde unentbehrlicher Anhang an das Wortgeschehen. – Einen Einschnitt und eine erste lehrhafte Standortbestimmung der Reformation stellen die lutherischen Bekenntnisschriften von 1530 dar. Ein allgemeiner Sakramentsbegriff fehlt, weshalb die Bestimmung ihrer Zahl schwankend bleibt. In Abgrenzung von thomistischen, skotitischen und spiritualistischen Theologumena kommt es jedoch zu einer Quasi-Definition, wonach zum Sakrament das mandatum Dei gehört wie die promissio der Heilsgabe, das an ein Element gebundene Wort und der es aufnehmende Glaube. Obwohl die als Werkgerechtigkeit mißverstandene Formel „ex opere operato" scharf abgelehnt wird, kennen die Bekenntnisschriften doch eine objektive Wirksamkeit, die nicht vom Glauben des Empfängers (und des Spenders) in Abhängigkeit zu bringen ist, ohne den Glauben jedoch nicht ankommt. – Im Unterschied zur lutherischen Reformation kennt Calvin eine klare Definition, wonach „die Sakramente Zeichen sind, durch die Gott in uns handelt, indem er unseren Glauben kräftigt und seine Verheißung besiegelt und gewiß macht" (26). Bei aller Anlehnung an Augustinus entfernt sich Calvin doch von der patristischen Denkform, indem er das sakramentale Zeichen (elementum corporeum et visibile) und die res signata (res caelestis) radikal voneinander abhebt. Innerhalb einer scharfen Worttheologie gerät das Sakrament in der Folgezeit ins Abseits, da es als bloßes appendix verbi erscheint. Seine Konvenienz wird anthropologisch mit der Sinnenverhaftetheit des Menschen begründet, die Notwendigkeit lediglich mit dem positiven Gebot Gottes. Im Gegensatz zu Zwinglis reinem Symbolismus (bloßes Bekenntnis- und Erinnerungszeichen) hält Calvin an einer objektiven Wirksamkeit fest, die er jedoch vom scholastischen Objektivismus abgrenzt. Durch die Mittel der Evangeliumspredigt und der beiden Sakramente schlägt der Hl. Geist die Brücke zwischen Christus und uns. In der Vielzahl reformierter Bekenntnisschriften spiegeln sich die unterschiedlichen Akzentuierungen calvinischer und zwinglianischer Theologie. Als Spezialthema begegnet das Verhältnis der Sakramente des Alten (Beschneidung und Paschamahl) und des Neuen Bundes zueinander, deren prinzipieller Unterschied kaum deutlich zu machen ist. – Dem reformatorischen Umbruch stellt das Tridentinum keine geschlossene Sakramentenlehre entgegen. Bewußt beschränkt sich das Konzil auf eine Sicherung der katholischen Tradition bei Zurückhaltung gegenüber scholastischer Fachterminologie (Materie, Form, Spender). Ohne eine explizite Sakramentsdefinition stellt es die 7-Zahl, die objektive Wirksamkeit, die wesentliche Differenz von alt- und neutl.n Sakramenten heraus wie ebenso die Heilsnotwendigkeit der Sakramente für den Empfang der Rechtfertigungsgnade. Die These, der Glaube allein genüge, wird abgewiesen, die nähere Bestimmung des Topos „Einsetzung durch Christus" bleibt offen. Die Existenz des sakramentalen Charakters und die Bindung der Intention des Sakramentenspenders an den von der Kirche mit dem Sakrament verbundenen Sinn wird betont, ohne scholastische Schulmeinungen zu entscheiden.

Im 2. Kap. (68–132) geht es um die nachtridentinische Scholastik, die durch die Themenvorgabe des Konzils kontroverstheologisch bestimmt ist, wobei die Fragen nach der Einsetzung durch Christus (mittelbar/ unmittelbar, in specie/ in genere/ in individuo), das Verhältnis von Predigt, Glaube und Sakrament behandelt werden wie auch die Probleme der Wirkweise (physisch, instrumental, moralisch oder intentional nach L. Billot, gest. 1931). Einen breiten Raum nimmt auch die Diskussion um die zur Gültigkeit notwendige Form der Intention des Sakramentenspenders ein. Der Vf. läßt zu dieser für die nachtridentinische Theologie bis zur Neuscholastik typischen Problemorientierung aus den verschiedenen Schulen die hervorragenden Theologen zu Wort kommen: Für die Jesuitenschule R. Bellarmin und Fr. Suárez, für die Thomistenschule J. B. Gonet und V. L. Gotti und für die Skotistenschule Cl. Frassen. – Überraschend kurz geraten ist schließlich das letzte Kap. (133–160), worin die großen Ansätze einer allgemeinen Sakramentenlehre im 19. und 20. Jh. in den Blick kommen, wofür wohl Platzgründe verantwortlich sind wie ebenso die Möglichkeit, sich gerade in dieser Thematik anderwärts leicht zu informieren. Die Tübinger Schuler bricht in ihren Vertretern J. A. Möhler, J. Ev. Kuhn und P. Schanz die nachtridentinische Enge der Problemstellung auf und fragt nach den umfassenden inneren Zusammenhängen zwischen Rechtfertigung und Sakrament, nach der Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi, der Beziehung zwischen Ekklesiologie und der Sakramentenlehre, nach den anthropologischen Bezügen der Sakramente in der Geist-Leib-Struktur und den sozia-

len Bedingungen menschlichen Lebens. Auf diesem Weg der Darstellung christologischer und ekklesiologischer Zusammenhänge (Kirche als Sakrament Christi, wodurch Christus als Haupt seine Gnade dem Leib der Kirche mitteilt) gehen auch J. H. Oswald und M. J. Scheeben mit zukunftsweisenden Perspektiven. Die Sakramententheologie im 20. Jh. steht im Zeichen der liturgischen Bewegung und der ökumenischen Begegnung. Richtungsweisend ist die Mysterientheologie Odo Casels. Das II. Vatikanische Konzil greift die große Tradition von der Kirche als Grundsakrament des Heils der Welt in der geschichtlichen Vermittlung des vom Ursakrament Christus gewirkten Heils wieder auf (vgl. schon L. Thomassin, gest. 1695). Neu diskutiert wird im katholischen Bereich das Verhältnis von Wort und Sakrament, wobei eine neue Worttheologie das Wort in das Gnadengeschehen hineinzieht über ein bloßes seelsorgerlich-vorbereitendes Mittel hinaus. Eine Orientierung an personalen Kategorien entspricht der ökumenischen Begegnung und der Herausforderung durch die zeitgenössische Philosophie. – Die moderne historische Fragestellung macht eine Neuformulierung des systematischen Topos „Einsetzung durch Jesus Christus" erforderlich, die K. Rahner nicht so sehr in explizit historisch-kritisch verifizierbaren ipsissima verba Jesu gegeben sieht, sondern wieder mehr im Anschluß an die Hochscholastik als Willen Gottes zu den Heilsmitteln, die mit dem Willen Jesu zur Kirche als dem Grundsakrament mitgegeben ist als notwendiger Akt, der sich auf den Einzelnen hin in den Einzelsakramenten spezifisch und definitiv zusagt.

Mit diesem Band liegt nun eine zusammenhängende Darstellung über Entwicklung, Problematik, Möglichkeiten und Grenzen einer allgemeinen Sakramententheologie vor, die lange als notwendig empfunden wurde und deren spannend-informative Aufbereitung zu einem eindringlichen Studium einlädt. G. L. Müller

Wrege, Hans-Theo, *Wirkungsgeschichte des Evangeliums.* Erfahrungen, Perspektiven, Möglichkeiten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 290 S.

Angesichts des ambitiösen Titels hat der Rez. diese Veröffentlichung des Kieler Dozenten für NT zunächst mit einiger Skepsis durchgesehen: Wrege geht es um den anspruchsvollen Versuch, jene Einwirkungen zu rekonstruieren, die zur Ausbildung der ntl. Texte führten, und jene Impulse zu verfolgen, die vom NT ausgehend in bestimmten Situationen der Theologie- und Kirchengeschichte, in „strukturanalogen" Situationen, immer wieder wirksam wurden. In diesen Linien entwickelt W. Ansatz und Status einer Wirkungsgeschichte des Evangeliums in enger Verklammerung mit der formgeschichtlichen Methode. Wirkungsgeschichte ist „eine in die Geschichte der Kirche verlängerte Formgeschichte. Sie fragt nach den wissenssoziologischen Zusammenhängen zwischen den theologischen Texten und Impulsen und ihren (kirchen)soziologischen Voraussetzungen und Folgen" (16).

Nach dem Exposé zur Terminologie und Methode seines Theoriekonzepts (11–31) sondiert W. zunächst einige Faktoren, die für die Entstehungszeit der ntl. Schriften definitorisch waren (33–49). Schwerpunktmäßig bezieht er sich hierbei auf die Grundlinien der jesuanischen (Evv.) und paulinischen Verkündigung sowie auf die Querverbindungen zwischen den ntl. Texten und Themen und ihrer praktisch-theologischen Konkretion in der frühen Kirche (z. B. eschatologische Erwartung, Weltverhältnis, Gemeindeorganisation). Wie diese biblischen Impulse erneut zur Geltung kommen, wenn sie auf verwandte geschichtliche Erfahrungen treffen, wird sodann an der Biographie und dem Oeuvre des Ignatius v. Antiochien, Montanus, Markion und Augustinus nachgezeichnet (49–86). – Den Zusammenhang zwischen dem biographischen „Sitz im Leben" eines theologischen Ansatzes und dessen öffentlichem ‚Wirkungsgrad' untersucht W. anschließend an der Genese der Rechtfertigungslehre und des politischen Engagements M. Luthers (87–119). Inwiefern sich die bei Luther letztlich pessimistische Strukturanalogie zwischen geistlicher und politischer Erfahrung wandelt, wenn sein Verständnis von Gesetz und Evangelium in den emanzipatorischen Horizont der Aufklärung übersetzt wird, ist Leitfrage einer Auseinandersetzung mit H. S. Reimarus' Favorisierung des zivil-politischen Gebrauchs des Gesetzes (119–128) und R. Williams, der, am Anfang der nordamerikanischen Verfassung stehend, versuchte, genuin lutherische Impulse (‚Zwei-Reiche-Lehre') zur Geltung zu bringen (128–135). – Im raschen Durchgang durch markante Stationen der europäischen Geistesgeschichte werden dann auf engem Raum Wurzeln, Leitideen und Reichweite u. a. der Mystik (141–151)

und der Perspektiven des Rationalismus miteinander kontrastiert – thematisiert an der Frage der Weltgestaltung und des Geschichtsverständnisses und konkretisiert an den Positionen von G. E. Lessing, I. Kant und J. G. Fichte, gefolgt von einigen Bemerkungen zu den pessimistisch-skeptischen Motiven in der Theologie S. Kierkegaards und der Philosophie A. Schopenhauers (151–193). – Der Reigen theologiegeschichtlicher Einzelbetrachtungen wird fortgesetzt mit einem Querschnitt repräsentativer theologischer Entwürfe (R. Bultmann, K. Barth) und ihrer Ortung in einer vorwiegend von technisch-wissenschaftlicher Rationalität geprägten Kultur (195–246). – Den Abschluß bildet der Versuch, im Rekurs auf den bisherigen Gang der Überlegungen das Evangelium als Ressource bisher unausgeschöpfter Möglichkeiten der Weltgestaltung neu zu erschließen, in denen die spirituellen wie die gesellschaftlichen Aufgaben des Christentums zu einer authentischen Gestalt heranreifen können (247–290).

Der Eindruck des Rez. blieb bis zur letzten Seite zwiespältig: Anzuerkennen ist, wie W. dankenswert knapp in verschiedene theologische Gedankengänge und geschichtliche Konstellationen von einem originellen Ausgangspunkt her einführt. Jedoch sind die gebotenen Informationen keineswegs neu; die Fakten sind weitgehend bekannt und andernorts bisweilen überzeugender gedeutet. Wohl kaum wird in so enzyklopädischer Weise über die Wirkungsgeschichte des Evangeliums gehandelt, wie Titel und Inhaltsverzeichnis erhoffen lassen. – Eine etwas größere Bescheidenheit in der Stoffauswahl hätte der Qualität des Buches mehr gedient, als der leicht ausufernde Geschichtseklektizismus des Autors – trotz dessen bemerkenswerter Fähigkeit zur Integration der Einzelbeobachtungen. Dennoch hat W. hier einen Ansatz vorgelegt, der Theologie und Kirche zu einer kritischen Selbstaufklärung über ihre geschichtlich-empirische ‚Reichweite' verhelfen kann. Auch unter dieser Rücksicht darf man W.s Buch eine eigene (kritische) Wirkungsgeschichte wünschen. H.-J. Höhn

Der Franckforter (Theologia Deutsch). Kritische Textausgabe. Hrsg. *Wolfgang von Hinten* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 78). München/Zürich: Artemis 1982. IX/163 S.

Auf die vorliegende Textausgabe wurde schon in dieser Zeitschrift (ThPh 56 [1981] 629) hingewiesen anläßlich der Buchbesprechung zur neuhochdeutschen Übersetzung des „Franckforter" (= „Theologia Deutsch") von A. M. Haas.

Mit dem Druck seiner überarbeiteten Dissertation macht v. H. nun die erste „Kritische Textausgabe" der „Theologia Deutsch" (= „Th. D.") allgemein zugänglich. Der mittelhochdeutsche Text (67–154) ist übersichtlich und mit einem ausführlichen kritischen Apparat gedruckt. In seiner kritischen Ausgabe, die durch die Handschriftenfunde von M. Pahncke und K. Ruh und Ruhs Forschungen zur Überlieferung des „Franckforter" erst in dieser Form möglich geworden sei (vgl. Vorwort), stützt sich v. H. auf die „Dessauer-Handschrift" (= D) als Leithandschrift und zweitältestem Gesamttext (1477). Ziel der Ausgabe ist „eine Textgestalt, die dem Autortext möglichst nahekommt" (61: „VI. Zur Ausgabe"), wobei v. H. „das Verhältnis zwischen Archetyp und Autortext" (58–60; vgl. auch: 17) so charakterisiert, daß sich „inhaltlich ... aufgrund der Überlieferung ein archetypischer Text erstellen" läßt, „der weitestgehend mit dem ursprünglichen Text, d. h. dem Autortext, identisch ist, ihn aber doch nicht vollständig zu repräsentieren vermag" (58). SS. 7–15 bieten eine „Übersicht" und „Beschreibung" der „Handschriften und Erstdrucke". Schon Haas (vgl. ThPh 56 [1981] 630) hatte darauf hingewiesen, daß den beiden Luther-Druck-Ausgaben der „Th. D." (1516 und 1518; bei v. H.: 9; 29–34) der Rang von Handschriften zukomme. SS. 16–28 beschreibt v. H. ausführlich das „Verhältnis der Textzeugen und Textkritik" und bietet damit einen wichtigen Schlüssel für den kritischen Apparat der Textausgabe. Nach einer ausführlichen „Charakteristik der Handschriften und Erstdrucke" (29–51) erörtert v. H. in einem Exkurs „Das Verhalten Luthers als Editor" anhand der o. g. beiden Luther-Druck-Ausgaben der „Th. D." (52–57) und betont, „daß trotz der Ergebnisse von Pahncke und Ruh die Fragen nach eventuellen Texteingriffen Luthers weiterhin zu stellen" (53) sei. Als Ergebnis seiner subtilen Untersuchungen dazu stellt v. H. fest: „Luther hat bei der Drucklegung von A und B nicht sinnverändernd, schon gar nicht in einer bestimmten theologischen Tendenz, in die Textgestalt seiner Vorlage eingegriffen" (57). – Die Untersuchungen im „Verhältnis zwischen Archetyp und Autortext" (58–60) führen v. H. auch zu einer Präzisierung in der Datierung der „Th. D.". Gegen-

über E. Schröder, der in seiner Abhandlung zur „Überlieferung des ‚Frankfurters'" (1937) dessen Entstehungszeit „im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts angesetzt" habe (58), schließt sich v. H. der Ansicht F. Pfeiffers an, der in seiner Einleitung der noch auf die Bronnbacher Handschrift (= C; 1497) gestützten Ausgabe (3. Aufl. 1875, XXI) die Entstehung der „Th. D." in den Schluß des XIV. Jh.s datierte. – Pfeiffer stützt sich dabei auf zwei Argumente: a) mehr geistes- und ideengeschichtlich: daß die Spuren der Gottesfreunde nicht über das XIV. Jh. hinabreichen; b) (mehr philologisch): daß die Sprachentwicklung (z. B. das spätere ‚liebe, liebhaben' gegenüber dem früheren [und ursprünglichen] ‚minne, minnen') auch in der Tradition der Texte anderer mhd. Autoren feststellbar ist. v. H. hat dieses Argument dadurch bestätigt, daß er diese Entwicklung in der von K. Ruh gefundenen Handschrift E (Eger; mit Gesamttext, 1465) feststellte bzgl. der dort mitüberlieferten Eckhart- und Taulertexte; auf Johann Tauler (1300–1361) bezieht sich die „Th. D." einmal (Kap. 13, Anfang) ausdrücklich (vgl. v. H. 60; Taulerzitat 87; zum sprachgeographisch bedingten Gebrauch von ‚minne' und ‚liebe' vgl. auch die „Einführung" 3); v. H. stellt bzgl. der Datierung in der „Einführung" fest: „man muß den Traktat wohl noch in das 14. Jahrhundert datieren, zumal der Überlieferungskontext ihn in den Umkreis der Schriften Taulers und Eckharts verweist" (3). – Diese hervorragend eingeführte und im Druck vorliegende Text-Ausgabe wird abgeschlossen mit einem „Anhang", in dem sich Literaturverzeichnis und Register finden. Im Literaturverzeichnis findet sich vorrangig die Literatur, die für die Textedition maßgebend ist. Das Register enthält – leider nur zu spärlich – gelegentlich originalsprachliche (mhd.) Begriffe (‚feyndt, boß', ‚geist, boser', ‚minne/liebe' z. B.). Hier ist zur Texterschließung und inhaltlichen, d. h. weiteren „theologischen Auswertung" (3) der „Th. D." und deren Vergleich mit anderen Autoren der „Deutschen Mystik" des Spätmittelalters ein Mehr an originalsprachlichen Begriffen noch wünschenswerter geworden und noch zu erhoffen.

Hrsg. hat nicht nur den Text der „Th. D." kritisch hervorragend editiert; auch seine Einleitung und die übrigen erläuternden und die Hintergründe und Textgeschichte darstellenden Ausführungen sind in klarer und verständlicher Sprache verfaßt und können die Lektüre des kritischen Textes erleichtern und vorbereiten helfen. Mit dieser kritischen Ausgabe der „Th. D." ist es v. H. schließlich gelungen, eine „Ehrenschuld der deutschen Forschung" (2; nach Eberhard Teufel, in: ThR NF 11 [1939] 315) einzulösen, ein Desiderat, dessen Erfüllung für eine kritische Textausgabe von Tauler (z. B.) noch aussteht, wenn es überhaupt je erfüllbar scheint. Um so mehr ist v. H. dafür zu danken, daß er mit seiner kritischen Ausgabe der „Th. D." wiederum einen Autor und ein Werk der Deutschen Mystik des Spätmittelalters wissenschaftlicher Erörterung und Auswertung zugänglich gemacht hat auf der Basis eines wissenschaftlichen Voraussetzungen und Erfordernissen entsprechenden Textes.

H. J. Repplinger S. J.

Kartäusermystik und -Mystiker. Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -Spiritualität Bd. 2. Hrsg. *James Hogg* (Analecta Cartusiana 55). Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1981. VII/226 S.

Überraschend schnell konnten die Referate, Texte und Bilder vom 3. internat. Kongreß über die Kartäusergeschichte und -Spiritualität vom 3.–6. 9. 1981 in Ochsenfurt-Tückelhausen (ehemalige Kartause) veröffentlicht werden. Dies ist sicher dem Bemühen des Förderers und Hrsg.s der Analecta Cartusiana, Herrn Dr. James Hogg, zu verdanken.

Der Einleitungsvortrag von *J. Sudbrack* über „Mystik – Paramystik – Pseudomystik: Probleme und Fragen der Mystikforschung" (1–19) befaßt sich zunächst mit der gegenwärtigen Situation, die durch Schlagworte wie ‚Meditation', ‚Parapsychologie', ‚Ufos', ‚Yoga' gekennzeichnet ist. Das Anliegen S.s ist es, in der Schwemme gegenwärtiger mystischer und paramystischer Phänomene, das Grundmerkmal christlicher Mystik(forschung) herauszustellen, „das zugleich auf soliden wissenschaftlichen Fundamenten aufruht, wie es einen Freiraum schafft für das innerste Sehnen des Menschen, Gott zu begegnen, Gott zu lieben" (19). S. weist in seinem Vortrag auf zwei wissenschaftliche Studien zum Thema „Mystik" hin, die er einer neuen Beachtung und Würdigung für Wert hält: zum einen ist dies K. Rahners Buch: „Visionen und Prophezeiun-

gen", 2. Aufl. Freiburg 1958; es enthält wichtige Kriterien für eine christliche Mystik und Gotteserfahrung; – zum anderen nennt S. den Aufsatz von J. Seyppel: „Mystik als Grenzphänomen und Existenzial. Ein Beitrag zur Überwindung ihrer Definitionen", in: DVjs 35 (1961) 153–183. Dieser Germanist, „bekennender Marxist, und zwar leninistischer Prägung" (!, 18) zeige „in einer souveränen Materialbeherrschung": „Der Kern der Mystik entzieht sich dem objektiv wissenschaftlichen Zugriff. Der Kern der Mystik verlangt Stellungnahme" (17). – Der 2. Vortrag von *W. Baier:* „Theologie der Mystik: für den christlichen Normal- oder Ausnahmefall" (20–33) versucht mit einem Streifzug durch die Geschichte der christlichen Spiritualität und Literatur zum Thema „Mystik" eine Sichtung und Klärung des Begriffes „Mystik". Neben der informativen Zusammenstellung verschiedener Autoren und Meinungen benutzt B. seine Ausführungen ausgiebig dazu, den Rezensenten seiner philologisch-archivalischen Arbeit: „Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen (Analecta Cartusiana 44), 3 Bde., Salzburg, 1977, zu erwidern (vgl. u. a. die textbeherrschenden Anmerkungen 30 f.). In der spiritualitätsgeschichtlichen Perspektive wäre sicher auch ein Blick auf Nikolaus Cusanus und seinen Briefwechsel mit den Mönchen vom Tegernsee (im Kontext von „De beryllo") erhellend gewesen.

K. J. Klinkhammer bietet, nach diesen beiden vorausgehenden, mehr grundsätzliche Fragen behandelnden Referaten, mit seinem Beitrag: „Die ‚Libri Experientiae' des Trierer Kartäusers Dominikus von Preußen" (34–55) einen Einblick in das geistliche Leben eines Kartäusers. K. greift einen Aspekt des Werkes von Dominikus von Preußen heraus: „Eine Einzelheit des Reinigungsweges aus den ‚Libri Experientiae'", und versucht damit zu vermitteln: „1. was diese Schriften ordensintern bieten, und 2. wie real und vital christliche Mystik ansetzt" (50). Entschieden hebt K. in einer Vorbemerkung hervor, daß sich bei keinem Mystiker eine scharfe Trennung des klassischen Stufenweges (zur Vollkommenheit) vornehmen lasse; die „Via purgativa, illuminativa et unitiva", die „‚Drei Wege' durchdringen sich vielmehr gegenseitig vom Anfang bis zum Ende" (42). – *K. P. Büttner* (56–82) gibt einen beeindruckenden Überblick über „Die unterfränkischen Kartausen" (Orte und Geschichte), den er mit einer „Führung durch die ehemalige Kartause Pons Mariae in Astheim" (83–92, mit zahlreichen Photos und Bildmaterial: 89–92) kunstgeschichtlich hervorragend verdeutlichen kann. Der Beitrag von B. wird ergänzt durch die Photographien von *J.* und *I. Hogg:* „The Charterhouse of Astheim" (93–108). *A. I. Doyle:* „Carthusian participation in the movement of works of Richard Rolle between England and other parts of Europe in the 14th and 15th centuries" (109–120) untersucht den geistigen Austausch, der im 14. und 15. Jh. mit den Werken des engl. Erzmystikers Richard Rolle (ca. 1300–1349) zwischen England und dem europäischen Festland (hin und her!) festzustellen ist und an dem die Kartäuser maßgeblich beteiligt waren. Es folgen dann zwei sorgfältige Texteditionen: – *M. G. Sargent:* „The self-verification of visionary phenomena: Richard Methley's *Experimentum Veritatis* (121–137). S. gibt eine kurze Beschreibung und dann die Edition des Ms SP I/239, London, Public Record Office (Kap. I partim; Kap. XV–XXVII). – *J. Hogg* ediert: „The Scola Amoris Languidi of Richard Methley of Mount Grace Charterhouse transcribed from the Trinity College Cambridge MS. O.2.56" (138–165). Beide Texte bieten einen guten Einblick in geistliche Lehre und Praxis des englischen Kartäusermönchs Richard Methley, der ca. 1476 in den Kartäuserorden eintrat (vgl. 122). In seinem Beitrag „Homonymes chartreux des 12^{e} et 13^{e} siècles: Les différents Bernard religieux de la Chartreuse de Portes de 1115 A 1260: Notes pour leur identification" (166–179) klärt *J. Picard* in einer subtilen Studie die Identität verschiedener „Bernard's des 12. und 13. Jahrhunderts (im Kartäuserorden). In meisterhaften Photographien bringen in dem folgenden Beitrag *J.* und *I. Hogg:* „The Charterhouse of Grünau" (180–191) mit Lageskizzen und Detailansichten die Umgebung und Gebäude(reste) der ehem. Kartause Grünau ins Bild. *J. Hogg:* „The Charterhouse of Grünau (192–204)" bietet die historische Grundlage zu dem vorausgehenden Bildmaterial; zweifellos eine brillante Studie, der es in knappster Form gelingt, die Quellen zu erschließen und zu vermitteln. – *R. Schömig* spricht in seiner „Predigt zum Festgottesdienst in Tückelhausen am 6. September 1981" (205–212) von der „polyphonen Thematik ... der Geschichte, Theologie und Mystik des Kartäuserordens" (205), von der in diesen Tagen gesprochen worden sei, und er beschreibt damit den Charakter dieses Kongresses zutreffend. Nach dem Katalog der „Tagungsausstellung" (213–224) folgt die „Teilnehmerliste" (225 f.).

Den Freunden und Liebhabern der Kartäusermystik und -Mystiker bietet dieser Band der Analecta Cartusiana einen guten Einblick und viele Anregungen weiterzufor-

schen. Der Band vereinigt eine Fülle hochwissenschaftlicher Beiträge, die, auch wenn sie fremdsprachlich wiedergegeben sind, leicht übersetzbar sind. Daneben finden sich Beiträge mit guten sachlichen Informationen, die dazu anregen, sich in allgemeine Grundfragen (christlicher) Mystik oder in Orte, Geschichte und Eigenart der Kartäusermystik „einst und jetzt" zu vertiefen. Der Text ist – trotz Flattersatz – großzügig und leicht lesbar (im Haupttext) gedruckt. Wissenschaftlich Interessierte finden in den reichlichen Anmerkungen genügend Hinweise. Sorgfältig ist auch die Textwiedergabe; dem Rez. fiel nur ins Auge: S. 119, Z. 21 v. u. „und" statt „and", sowie S. 134, Z. 15 v. u. (= 367) „Capitulum XXIV" (oder evtl. „XXIIII") statt „Capitulum XXIII"?

H. J. Repplinger S. J.

König-Nordhoff, Ursula, *Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600.* Berlin: Mann 1982, 379 S., 543 Abb.

Dieses umfangreiche Werk über Ignatius von Loyola, in dem K.-N. Ergebnisse ihrer jahrelangen aufwendigen Forschungsarbeit vorlegt, wird von ihr selbst im Untertitel sehr verhalten überschrieben. Nicht zuletzt ist es diese Verhaltenheit, die das Buch auszeichnet und verhindert, daß schon vorweggenommene Vorstellungen die Interpretation von vorneherein festlegen, ohne Spielraum für einen Wandel der Perspektive im Lauf der Auseinandersetzung zu lassen. Dabei wurde die Wahl des Themas, wie in Vorwort und Einleitung angedeutet wird, keineswegs allein von wissenschaftlichem Fachinteresse, sondern darüber hinaus von sehr persönlichen Vorstellungen und Anliegen bestimmt. Daß sich eine Protestantin mit Heiligenkult beschäftigt, noch dazu am Beispiel des Ignatius, und die Erforschung und Darstellung der damit verbundenen Bilderwelt mit einer derartig mühevollen Sorgfalt betreibt, ist keineswegs selbstverständlich.

Ausgangspunkt der Arbeit waren „allgemeine Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und kirchlicher Propaganda im Zeitalter der Glaubenskämpfe." Durch polemische Tendenzen in der Beurteilung der Kunst des späten 16. und des 17. Jh.s ist „auch die ästhetische Bewertung der katholischen Kunst jener Epoche im Grunde noch heute mit konfessionellen, politischen und moralischen Vorurteilen belastet ..." (13). „Eine neue Untersuchung soll so angelegt sein, daß möglichst viele wesentliche Punkte, die die Kunst der Katholischen Reform betreffen, erfaßt werden ... Der stilistischen Betrachtung ist die ikonographische vorzuziehen. Nicht ein einzelner Künstler und sein „ikonographischer" Stil soll erörtert werden, sondern vielmehr ein ikonographisches Problem, um zugleich eine möglichst breit gestreute Kunstproduktion zu erfassen." (15 f.) Als Gegenstand dieser Untersuchung hat K.-N. die Ikonographie des Ignatius gewählt und als Gesichtspunkte für die Ordnung des Materials das Handeln eines einzelnen Propagators im Heiligsprechungsprozeß, nämlich Pedro Ribadeneyras, und das Verhalten der Ordensleitung. „So wird es möglich, Motivation und Konzept einer einzelnen, und zwar der wichtigsten Initiative, zu erfahren sowie die Abhängigkeit der Bilder von ordenspolitischen Vorgängen und ihre Bedeutung für die Entwicklung des Heiligenkults und die Bemühungen um die Kanonisation zu erfassen." (19) Die Fragestellung der Untersuchung erfaßt also nicht nur den kunsthistorischen Bereich, sondern darüber hinaus die Bereiche des Religiösen, der Heiligenverehrung und des Heiligenkults, wie auch der Kirchen- und Ordenspolitik. – Die Bereiche der Frömmigkeit und der Kirchen- und Ordenspolitik im Rahmen der Bemühungen um die Heiligsprechung werden in einem Kap. über die historischen Hintergründe vorgestellt. Neben den Ordensangehörigen, denen Förderung eines Ignatiuskultes auf Grund ihrer Frömmigkeit eine Verpflichtung war, als deren Vertreter vor allem Ribadeneyra auftrat, gab es innerhalb des Ordens auch eine Strömung, deren Frömmigkeit, gerade nach dem Vorbild des Ignatius, von der direkten Hinwendung zu Jesus Christus bestimmt und für die eine Kanonisation des Ordensgründers bei aller Verehrung ihm gegenüber daher zweitrangig war. Zu diesen unterschiedlichen Haltungen innerhalb des Ordens kamen noch die wenig gefestigte Stellung des gesamten Ordens innerhalb der Kirche und sein schwankendes Verhältnis zu den Päpsten als Elemente hinzu, die für die Kanonisationsbestrebungen von Bedeutung waren. Die Bedeutsamkeit einer Kanonisation lag nicht nur darin, daß sie eine offizielle Gutheißung des Kultes mit sich brachte, sondern auch eine nochmalige päpstliche Anerkennung des Ordens und seiner

vom Heiliggesprochenen verfaßten Satzungen und damit dessen Festigung im Inneren wie nach außen im großen Zusammenhang der Kirche. Die Bemühungen um eine Heiligsprechung waren daher eng mit kirchen- und ordenspolitischen Rücksichten verknüpft. – Auskunft über die Zusammenhänge von frommer Verehrung, politisch klugem Streben und künstlerischem Schaffen sollen die Bilder geben, die in einem umfangreichen Kap. vorgestellt werden; und zwar Bilder aus der Zeit vor der Heiligsprechung, in der es galt, ein Ignatiusbild als Bild eines Heiligen zu formen und zu verbreiten. Die Frage nach der künstlerischen Bedeutsamkeit tritt daneben weitgehend in den Hintergrund. Der Einsatz, mit dem K.-N. alle erreichbaren Ignatiusbilder aus der Zeit vor der Heiligsprechung, vor allem Druckgraphik, gesammelt hat, ist bewundernswert, zumal sie sich auf nur sehr unzureichende Vorarbeiten stützen konnte.

Was hat nun die Arbeit gebracht? Aus kunsthistorischer Sicht liegt das Ergebnis darin, daß ikonographische Zusammenhänge der großen, über ganz Europa ausgebreiteten Bildproduktion aufgezeigt und die Bilderkreise um die beiden wichtigsten Auftraggeber, Ribadeneyra und die Ordensleitung, erforscht werden. Die bereits im Lauf der Darstellung der beiden Bilderkreise mitgegebene Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang von Kunst und kirchlicher Propaganda wird in einem Kap. über die Ikonographie des Ordens zusammengefaßt. Da die Heiligenikonographie von Vertretern der Katholischen Reform vor jeder päpstlichen Genehmigung einsetzt, läßt sich grundsätzlich sagen, „daß der Beginn der Produktion von Bildern der Vertreter dieser Bewegung gegen das Prinzip der Papstautorität, somit gegen einen Hauptgedanken der tridentinischen Kirche verstoßen hat." (130, im Zusammenhang spricht die Verf. von Bildern, die in eigens dafür gebauten und geweihten Kapellen verehrt wurden.) Zum anderen gilt, daß die Vorstellung von der Gestalt des Heiligen, wie sie uns von den Bildern vermittelt wird, starken Schwankungen unterworfen war und in der Zeit vor der Heiligsprechung der sich wandelnden Situation innerhalb der Kirche und der im Volk verbreiteten Heiligenvorstellung angepaßt worden ist. Einmal wird, in der Ignatiusvita um 1590, die historische Gestalt des Ordensgründers dargestellt, den besonders sein Verdienst um die Kirche auszeichnet; um 1600 erscheint anstelle dieser eher nüchternen Vorstellung jene vom Wundertäter, die die historische Gestalt des Ignatius hinter der eines Allgemeinbildes vom Heiligen zurücktreten läßt; schließlich wird in der römischen Vita von 1605 eine Vorstellung entworfen, die das Bild der individuellen Erscheinung des Ignatius mit dem Allgemeinbild des Wundertäters verwebt.

Das Buch hat Ignatius zum Thema, es beschäftigt sich aber nicht mit seiner historischen Gestalt, sondern zeichnet eine Geschichte des Ignatiusbildes während er Jahrzehnte zwischen Tod und Heiligsprechung, es versucht gleichsam, die Geschichte des Ignatius nach seinem Tod darzustellen, den Wandel der Vorstellungen von seiner Person, seinem Wirken und seiner Bedeutung, so, wie es sich aus den Bildern erschließen läßt. So gesehen schließt die Untersuchung an das Ignatiusbuch von Ravier an, das Ignatius in den Jahren seines Generalats darzustellen sucht, und zeigt uns einen Ignatius, von dessen Gestalt die verschiedenen religiösen, geistigen, kirchen- und ordenspolitischen Strömungen und Interessen Besitz ergreifen und jeweils eigene und sehr unterschiedliche Vorstellungen hervorbringen. Jener Ignatius dagegen, der schon zu Lebzeiten ganz in seinem Werk aufgegangen ist, gerät neben seinem von der Zeit geformten Bild immer weiter in den Hintergrund. – Vielleicht sind wir in der Gegenwart einem Erkennen des Wesentlichen der Person des Ignatius näher als die Generationen unmittelbar nach seinem Tod, in denen sich das Verlangen nach einem ausdrücklichen Ignatiuskult immer stärker durchgesetzt hat. Denn gerade Ignatius war es, der in nüchtern irdischem Dienst immer mehr im Werk dessen aufgegangen ist, dessen Namen auch der von ihm gegründete Orden trägt. Daß eine kritische Behandlung der Entstehung und Förderung des Ignatiuskultes einer tieferen Beziehung zu Ignatius und zur Gesellschaft Jesu keineswegs im Weg steht, sondern diese sogar zur Folge haben kann, zeigt die vorliegende Studie. Und das ist wohl auch ein Grund, sich über diese Arbeit zu freuen.

G. Schörghofer

4. Kirchengeschichte

Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes. Übers. von *Günther Spitzbart.* 2 Bde. (Texte zur Forschung 34). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. XVI/582 S.

Zweifellos eine der imponierendsten Gestalten des frühen Mittelalters ist der Mönch Beda (altenglisch: Baeda), dem die Nachwelt den Beinamen „Venerabilis" gegeben hat, der ihm auch dann noch erhalten blieb, als er längst als Heiliger verehrt wurde. Sein Leben (um 673 bis 735) verbrachte er, von zwei kleinen Reisen abgesehen, im Kloster Jarrow in Northumbrien, ununterbrochen dem „Lernen, Lehren und Schreiben" hingegeben. Beda repräsentiert in hervorragender Weise den Typus des universalgebildeten Mönches. Die eindrucksvolle Liste seiner Werke zeigt ihn versiert auf den verschiedenen Gebieten des damaligen Geisteslebens, der Philologie wie der Exegese, der Hagiographie wie der Chronologie, der Kosmographie wie der Historiographie. Sein zentrales Anliegen ist aber immer die Erbauung und sittliche Belehrung. Das hinderte ihn aber nicht daran, als Historiker strenge Maßstäbe bei der Prüfung seiner Quellen anzulegen. Im Gegenteil, gerade hier offenbart er einen geradezu modern anmutenden kritischen Sinn. Am Anfang seiner historiographischen Werke steht die „Historia abbatum", d.h. die „Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi et Hwaetbercti", die nach 716 entstanden ist. Als historische Quelle ist vor allem Bedas Leben des Abtes Benedikt Biscop von Wichtigkeit. „Das für die Nachwelt zugleich als literarisches und historisches Dokument wichtigste Werk ist seine „Historia ecclesiastica gentis Anglorum" (abgeschlossen im Jahr 731), die nicht nur Kirchengeschichte, sondern auch politische und kulturelle Geschichte seines Volkes ist" (W. Becker). Der besondere Reiz dieses Werkes liegt darin, daß Beda darin selbst über seine Quellen und seinen kritischen Umgang mit ihnen reflektiert. Wir erkennen ihn dabei als Schriftsteller von strenger und doch innerlich engagierter Sachlichkeit mit einer durchsichtigen, an antiken Vorbildern geschulten Sprache. Nach dem Urteil eines neueren Forschers steht Beda hier in einer Reihe neben Cassiodors Gotengeschichte, Isidors von Sevilla „Historia Wandalorum ...", Gregors von Tours „Historia Francorum" u.a.m. Vor allem scheint er sich die Kirchengeschichte des Rufinus von Aquileja zum Vorbild genommen zu haben. Inhaltlich behandelt die „Historia ecclesiastica" die Geschichte der Angelsachsen unter dem Gesichtspunkt der Christianisierung. Zugleich ist Beda bemüht, die genaue zeitliche Einordnung der Ereignisse in die Heilsgeschichte zu sichern. Dieses Verständnis von Geschichte und Heilsgeschichte führt ihn dazu, neben der traditionellen Datierung nach Herrscher- und Konsulatsjahren der oströmischen Kaiser die Zählung „ab Incarnatione Domini" beizugeben, die nach der Ankunft Augustins in England dann die alleinige ist. Welch weite Verbreitung das Werk fand, zeigt die große Zahl von Handschriften (es sind deren 160), von denen viele auf dem Festland zu finden sind. „Die Historia ist die wichtigste Quelle zur frühen angelsächsischen Geschichte und hatte eine große Wirkung auf die spätere angelsächsische und anglonormannische Geschichtsschreibung" (Spitzbart 6). Darüber hinaus ist das Werk von Bedeutung für die europäische Geschichte. „Sie ist eine wichtige Quelle zur germanischen Geschichte und zu den Beziehungen zwischen England und dem Kontinent" (Spitzbart 7). – Die vorliegende Übersetzung basiert auf der kritischen Ausgabe der Historia ecclesiastica von C. Plummer (2 Bde, 1896, Nachdruck 1961, mit Einleitung und Anmerkungen). Der Übersetzer hält sich möglichst genau an den lateinischen Text; so kann der Leser leicht den lateinischen und deutschen Text miteinander vergleichen. Dabei leistete die englische Übersetzung von B. Colgrave u. R. A. B. Mynors (1969) wertvolle Hilfe. Ausdrücklich verweist Spitzbart auf die guten Dienste, die ihm die ungefähr 170 Jahre später unter König Alsfred entstandene englische Übersetzung geleistet hat. Wichtig ist der Hinweis, daß „die von Beda verwendete Bezeichnung ‚Angli' an den Stellen, an denen die Bewohner Englands germanischer Herkunft gemeint sind, mit ‚Engländer' übersetzt sind, weil sich ‚Angeln' nur auf einen Stamm der frühen Engländer bezieht. Auf die in der deutschprachigen Literatur geläufige Bezeichnung ‚Angelsachsen' für die germanischen Bewohner Englands vor der normannischen Eroberung" wurde verzichtet (8 f.). Soweit wir sehen können, ist die vorliegende Übersetzung mit großer Umsicht und Sorgfalt angefertigt. In den Fußnoten sind vor allem die Quellen namhaft gemacht, aus denen Beda geschöpft hat. Das Register (553–582) bringt nicht nur die in der Historia auftauchenden Namen, sondern auch, freilich sehr

sparsam, Sachhinweise. – In einer Zeit sichtlichen Wiedererwachens des Interesses an der Geschichte stellt die vorliegende Übersetzung eine überaus schätzenswerte Bereicherung dar. H. Bacht S. J.

Blumenthal, Uta-Renate, *Der Investiturstreit* (Urban-Taschenbücher 335) Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1982. 192 S.

Bevor die Verf. ihr eigentliches Thema, den durch die gregorianische Reform ausgelösten Investiturstreit, abhandelt, legt sie dar, wie sich das christliche Abendland aus den chaotischen Zuständen der spätkarolingischen Zeit langsam herausgearbeitet hat. In Kap. I schildert sie den Ablauf der monastischen Reform des 10. und frühen 11. Jh.s, in Kap. II den machtvollen Aufstieg des deutschen Imperiums unter den Ottonen und Saliern bis zu Heinrich III., dem Wegbereiter der gregorianischen Reform. Kap. III hat sodann zum Gegenstand die vielseitige Initiative des Reformpapsttums von Leo IX. an bis zu Alexander II. einschließlich, Kap. IV den Kampf Gregors VII. mit Heinrich IV. und die Investiturverbote, Kap. V den unter Gregors Nachfolgern ausgetragenen Investiturstreit mit den Kompromißlösungen, wie sie in jeweils verschiedener Form für England, Frankreich und das deutsche Imperium gefunden wurden. Jedem Kap. ist eine reiche Bibliographie angefügt. – Seit dem zweiten Weltkrieg sind so viele, die gregorianische Reform betreffende Fragen erneut diskutiert worden, daß man eine den heutigen Forschungsstand zusammenfassende Darstellung, auch wenn sie, wie im vorliegenden Fall, nur einen bestimmten Punkt aus der Reformbewegung herausgreift, nur begrüßen kann. B. hat sich keine leichte Aufgabe gestellt, hat sie aber in einer Weise gelöst, die Anerkennung und Dank verdient. Daß sie in ihrer Monographie in erster Linie auf das deutsche Kaisertum und sein Verhältnis zum Papsttum achtet, ist sachgerecht. Wie neuere Forschungen gezeigt haben, ist der Investiturstreit keineswegs als die unvermeidliche Konsequenz der Reformziele, die das Papsttum seit 1059 anstrebte, zu betrachten, er hat sich vielmehr an den konkreten Spannungen entzündet, die zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. bestanden und schließlich einen unheilbaren Bruch herbeiführten. – Welche Bedeutung in diesem Ringen zwischen den beiden höchsten Gewalten der Christenheit dem Investiturproblem zugekommen ist, darüber ist sich allerdings die Forschung nicht einig. Bisher wurde fast allgemein angenommen, daß der schwere, im Januar 1076 beginnende und 1077 mit dem Canossagang des Königs endende Konflikt durch ein Investiturverbot, das Gregor auf der Fastensynode von 1075 erlassen habe, ausgelöst worden sei. Demgegenüber vertritt R. Schieffer in seiner 1981 veröffentlichten Studie, „Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König", die Ansicht, 1075 sei kein Investiturverbot erlassen worden, es müsse daher als Ursache des Konflikts von 1076/77 ausscheiden; die Sache verhalte sich umgekehrt: eben dieser Konflikt habe erst Gregor veranlaßt, 1078 und 1080 die Investitur zu verbieten. – Die Verf. hat für ihre Darstellung im wesentlichen Schieffers These übernommen und dürfte daher den für das Verständnis des Investiturstreits entscheidend wichtigen Vorgängen der Jahre 1075–1078 nicht ganz gerecht werden.

Gewiß, das Investiturproblem hat, wie Schieffer überzeugend erwiesen hat, den Konflikt von 1076/77 nicht verursacht, aber es ist auch nicht erst durch eben diesen Konflikt verursacht worden, es bestand vielmehr schon seit der Fastensynode von 1075. Denn daß der Papst auf ihr die Investitur verboten hat, dürfte aus dem Bericht in Arnulfs (nicht Landulfs) Mailänder Kirchenchronik und aus bestimmten Äußerungen in Gregors Briefen mit genügender Sicherheit hervorgehen. Allerdings hat Gregor nach der wohl zutreffenden Ansicht der meisten Forscher das Dekret noch nicht allgemein bekannt gemacht. Der Grund für sein Zögern ist wohl darin zu sehen, daß er noch mit Heinrich IV. über mögliche Milderungen in der Durchführung des Dekrets verhandeln wollte. Höchstwahrscheinlich war er schon damals zu dem Zugeständnis bereit, das er 1077 in einem Brief an die Aquilegenser erwähnt, nämlich zur Anerkennung des Rechts Heinrichs IV., die neuen (ohne Investitur zu bestellenden) Reichsbischöfe auf die herkömmlichen Dienstleistungen und den Treueid zu verpflichten. Da Heinrich auf die vorgeschlagenen Verhandlungen nicht eingegangen war, blieb die Frage des Investiturverbots bei Ausbruch des Konflikts und während seines Verlaufs in der Schwebe, ja sie blieb es auch noch nach Canossa, allerdings nur für kurze Zeit. Die bitteren Erfahrungen mit Heinrich hielten offenbar den Papst davon ab, auf den Verhandlungsvorschlag von 1075 zurückzukommen. Er entschloß sich nunmehr zum Al-

leingang. 1077 ließ er durch den Legaten das Investiturverbot für Frankreich verkünden, auf den römischen Synoden von 1078 und 1080 erließ er es selber für die ganze Christenheit und löste damit den Investiturstreit aus. – Wir sind mit der Autorin darin einig, daß die Reformpäpste bei der Besetzung der Hochkirchen zunächst nur auf der electio canonica und der Vermeidung jeglicher Simonie bestanden, aber die Investitur der Reichsbischöfe und -äbte widerspruchslos hingenommen haben und erst mit Zensuren eingeschritten sind, als die Investiturpraxis Heinrichs IV. die zwei Reformziele zu gefährden schien. So kam es 1073/74 zu einem ersten Konflikt, er ist u. E. ernster zu nehmen, als es die Verf. wahrhaben möchte. Dürfte er doch Gregor VII. den Gedanken eingegeben haben, zur Vermeidung künftiger Konflikte in der Besetzung der Hochkirchen einen neuen, die Investitur ausschließenden, aber die reichsrechtlichen Ansprüche des Herrschers nach Möglichkeit wahrenden Modus einzuführen. Die mangelnde Verhandlungsbereitschaft Heinrichs IV. ließ ein Gespräch nicht aufkommen. Es wäre jedoch ungerecht, dem König daraus einen Vorwurf zu machen. – Gregor hatte ihn überfordert. War doch die Investitur mit dem Reichskirchensystem, wie es sich im Imperium auf theokratischer Grundlage ausgebildet hatte, zu sehr verwachsen, als daß Heinrich IV. ohne weiteres auf sie hätte verzichten können. Gregors Hoffnungen auf eine friedliche Verständigung waren utopisch. Er begrub sie und ging nun ohne Heinrich voran. Die unvermeidliche Folge war der Investiturstreit, der erst nach langem Ringen durch je verschiedene Abmachungen mit Frankreich, England und dem Imperium beendet werden konnte. Schaut man sich die von Paschalis II. und Calixt II. gemachten Zugeständnisse genauer an, so laufen sie mehr oder weniger auf das hinaus, was bereits Gregor VII. dem deutschen König hatte zubilligen wollen. Hier tritt bei Gregor ein größeres Verständnis für die Problematik des Investiturverbots zutage als bei Urban II. Als sich nämlich die Tendenz abzeichnete, eine vasallitische Bindung der Bischöfe an ihre Herrscher zu dulden, fügte Urban dem Verbot der Investitur das des Homagiums hinzu. B. dürfte die Bedeutung dieser Entscheidung zu gering einschätzen. Wie dem auch sei, jedenfalls versuchte Urban den Weg zu versperren, der in Gregors Konzeption noch offen gelassen worden war.

Unsere Besprechung dürfte zeigen, daß die Diskussion über das komplexe Problem des Investiturstreits noch keineswegs abgeschlossen ist. Sie kann und soll jedoch nicht den Respekt mindern, der der Verf. für ihre zusammenfassende Darstellung gebührt. Über ein paar belanglose Irrtümer, die ihr dabei unterlaufen sind, wird man gerne hinwegsehen.

F. Kempf S. J.

Fink, Karl August, *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter.* München: Beck 1981. 212 S.

Diese knappe (im Textteil nur 137 S. starke) Darstellung will eine Einführung in die Vielgestaltigkeit mittelalterlicher kirchlicher Wirklichkeit geben, welche das übliche Klischee von der „Einheit" und dem „Ordo" des Mittelalters zerstört (8). Hier offensichtlich für den Laien bestimmt, der an elementarer historischer Information interessiert ist, enthält sie auch immer wieder Darlegungen des Forschungsstandes und der offenen Fragen. Leider geschieht dies nicht selten auf Kosten der notwendigen Basis-Information, oft auch in aphoristischer und wenig zusammenhängender Weise, wobei letzteres ein Mangel ist, den man in der ganzen Darstellung spürt. Der Literaturteil ist sehr ausführlich, leider jedoch absolut auf Publikationen bis 1976 beschränkt, obwohl das Manuskript erst im Frühjahr 1980 abgeschlossen wurde (212) und seit 1977 einiges erschienen ist, was gerade die hier vorgetragenen Thesen nicht unwesentlich modifizieren würde.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert. Im 1. Teil (11–59) behandelt es die kirchliche Verfassungsgeschichte vom Ende der Spätantike bis zur Mitte des 15. Jh.s. Die „innere" Geschichte des Christentums folgt auf S. 60–111 unter dem Titel „Askese und Mönchtum – individuelles Christentum". Den Schluß bildet (112–37) das Kap. über Häresie und Ketzerei als „mittelalterliche christliche Konfessionen". Die Tendenz ist eindeutig: der Autor will die „Institutionalisierung der christlichen Botschaft in den engen Formen der römisch-katholischen Kirche und Hierarchie" (15) als zeitbedingte Verengung herausstellen (vgl. 43, 137) und den dogmatischen Anspruch des Papsttums, insofern er sich auf die Behauptung ununterbrochener historischer Kontinuität gründet, zurückweisen (21, 24, 45, 137, 204). – Bei einem Autor der wissen-

schaftlichen Reputation von F. erwartet man nicht gravierende historische Fehler. Kommen sie dennoch vor, so liegt die Frage nahe, wer hier mitgearbeitet hat oder auf welche sonstige Weise sie in die Darstellung gelangen konnten. So z. B., wenn man erstaunt von der griechischen Sprache auf römischen Synoden des 7. Jh.s erfährt (13); wenn es gar heißt, daß die Araber das Vandalenreich in Nordafrika zerstörten (14); wenn die erstaunliche Behauptung gewagt wird, daß bis zum Bruch im 11. Jh. die Autorität des byzantinischen Kaisers selbst in Glaubensfragen die des römischen Bischofs überragte (ebd.); wenn gesagt wird, daß sich im 8. und 9. Jh. Rom (und nicht etwa die Franken mit den Libri Carolini und dem Frankfurter Konzil von 794!) eine selbständige Stellung zu den östlichen Synoden über die Bilderverehrung leisten konnte (19). – Andere Passagen entsprechen nicht mehr dem Stand der Forschung oder fordern in anderer Weise zur Kritik heraus. In letzterer Hinsicht möchte ich besonders auf die Tendenz verweisen, die Entwicklung des mittelalterlichen Papsttums allein auf Machtgeschichte zu reduzieren. Damit hängt zusammen, daß z. B. die angelsächsische Mission in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung für das Papsttum mit keinem Wort erwähnt wird. Ideelle Faktoren werden minimalisiert oder – besonders bei der gregorianischen Reform – als Camouflage hierarchischen Machtstrebens abgewertet (27). Nun ist „Machtstreben" im Grunde historisch eine ziemlich vordergründige Leerformel, deren Verwendung mehr in das Repertoire des Moralisten gehört als das der Analyse historischer Bewegungen. Selbst wenn sie zutrifft, sagt sie noch nichts darüber aus, welche Faktoren und Umwälzungen u. U. ideeller Art hinter den Kämpfen stehen, die vordergründig mit rein politischen Mitteln ausgetragen und entschieden werden, bzw. welche Mächte letzten Endes bewirken, daß man es auch dort, wo rein nach politischem Kalkül entschieden wird, für gut befindet, sich auf eine bestimmte Seite zu schlagen. Hand in Hand damit geht manchmal eine seltsame Idealisierung der vorgregorianischen Zeit, so wenn es (im Zusammenhang mit den Ketzerbewegungen der ersten Hälfte des 11. Jh.s) heißt, daß diese Epoche in vieler Hinsicht „ein großartiger Aufbruch zu einem aufgeklärten, selbständigen Christentum" sei, das dann durch die gewaltsame Romanisierung Gregors VII. überlagert worden sei (116). Abgesehen von der historischen Fragwürdigkeit der Anwendung emotional besetzter Ausdrücke wie „aufgeklärtes Christentum" auf mittelalterliche Ketzerbewegungen, werden doch hier offensichtlich die wirklichen Zusammenhänge auf den Kopf gestellt: denn diese Ketzerbewegungen richteten sich gegen die *vor*-gregorianische Kirche, und ihre Kritik deckt sich partiell mit der radikaler gregorianischer Reformer (Pataria!); die auffallende Tatsache, daß man in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s nichts mehr von Ketzerbewegungen hört, scheint aber zunächst darauf hinzudeuten, daß ihr kirchenreformerischer, kirchenkritischer und anti-feudaler Impuls von dem Reform-Impetus der Gregorianer für eine gewisse Zeit aufgefangen wurde, wie gerade aus den Forschungen Grundmanns deutlich wird.

Die gregorianisch-päpstliche Kirchenauffassung und vor allem der „Dictatus papae" werden einseitig in ihrer Diskontinuität mit dem Früheren dargestellt. Gerade hier wäre die in neueren Forschungen stärker herausgestellte Verwurzelung in früheren Traditionen deutlicher zu machen; und nur auf diesem Hintergrund kann auch der zweifellos neue Schritt, der hier gegangen wird, in seinem wirklichen Gehalt genauer erfaßt werden. Hier sei besonders auf den wichtigen Aufsatz von F. Kempf im „Archivum Historiae Pontificiae" von 1978 (27–66) verwiesen, aus welchem hervorgeht, wie sehr schon in der frühmittelalterlichen Entwicklung die einstigen synodalen Kirchenstrukturen aus verschiedensten Gründen zerfallen waren. Die Gregorianer haben nicht eine noch bestehende „synodale Ordnung" zerstört, vielmehr im Gegenteil dem Synodalwesen erst wieder neuen Auftrieb gegeben, freilich jetzt in der neuen Form der päpstlichen Synoden, aus denen dann allmählich der neue Typ des päpstlichen Generalkonzils hervorging. Gerade für den mit diesen Zusammenhängen nicht vertrauten Leser entsteht ein falsches Bild, welches sich aus Schlagworten aufbaut und für die Differenziertheit historischer Wirklichkeit keinen Sinn mehr hat. – Der Autor ist zweifellos einer der bedeutendsten Kenner der Geschichte des Großen Papstschismas. Seiner hier angedeuteten These, daß man nicht einfach die römische Papstlinie für die zweifellos gültige ansehen kann, ja daß man wahrscheinlich sogar überhaupt von keinem gültigen Papst zwischen 1378 und 1417 sprechen kann, würde ich voll zustimmen. Und doch scheint er einen Konflikt zwischen Geschichte und Dogma zu sehen, wo kein solcher existiert. Immer wieder sieht er die historische Legitimation des Papsttums dadurch in Frage gestellt, daß etwa im „Saeculum obscurum" Päpste mit Gewalt und nicht

auf rechtsgültige Art ihr Amt erlangten oder daß bei späteren Schismen die Frage, wer der rechtmäßige Papst war, nicht lösbar erscheint (21, 24, 45, 137, 204). Aber diese hängt doch nicht daran, daß bei der Weitergabe des Papsttums in der Geschichte immer alles rechtens zugegangen ist! Historische Kontinuität des Papsttums ist Kontinuität einer Institution, die in der Gesamtkirche verwurzelt ist und von ihr getragen wird; weder „Staatsstreiche" in Rom noch Papst-Absetzungen oder Wiederherstellungen der Einheit durch Konzilien tun dieser Kontinuität Abbruch, jedenfalls dann nicht, wenn am Ende die Einheit wiederhergestellt wird und die Anerkennung eines Papstes durch die Kirche die entscheidende Kontinuität herstellt. Hier wie auch sonst fällt ein etwas spiritualistischer Idealismus auf, der dann in der realen Geschichte freilich nur Bruch zu sehen vermag. Daß aber Glaubensgeschichte und Kirchengeschichte sich inmitten der Verflechtungen von Macht ereignet und nicht in einem macht- und interessenfreien Raum außerhalb, sollte eigentlich für den katholischen Kirchenhistoriker so etwas wie das tägliche Brot sein. Wenn hier in solchen Fällen darauf hingewiesen wird, daß solche Vorgänge „mit Glauben und Heiligem Geist wenig zu tun" hatten, dann liegt im Grunde eine Vorstellung zugrunde, die den ganzen Bereich von Macht, Institution und Recht als dem Evangelium entgegengesetzt und glaubensmäßig nicht integrierbar ausklammert. Daß dann natürlich das Papsttum (keineswegs nur das mittelalterliche!) der große Abfall vom Evangelium ist, liegt auf der Hand; denn das Papsttum hat es in eminentem Maße damit zu tun, daß das Problem der Macht kirchlich nicht verdrängt (und damit faktisch als innerkirchliche Macht der Staatsgewalt überantwortet), sondern positiv zu integrieren versucht wird. Kl. Schatz S. J.

Schwaiger, Georg, *Johann Michael Sailer, Der bayerische Kirchenvater.* München/Zürich: Schnell & Steiner 1982. 212 S. 78 Abb.

Als derzeit bester Kenner der bayerischen Kirchengeschichte erweist sich Sch. wie kein anderer geeignet, zum 150. Todesjahr Sailers eine nicht zu lange, wissenschaftlich fundierte und auch für den Nicht-Historiker interessante, nicht zuletzt durch ihre aktuellen Bezüge aufschlußreiche Sailer-Biographie zu schreiben. Dabei wird der historische Hintergrund immer wieder in wünschenswerter Ausführlichkeit aufgeschlüsselt. Zu begrüßen sind auch die häufigen längeren Zitate, in denen entweder Sailer selbst oder Urteile über bzw. Erinnerungen an ihn zur Sprache kommen. Es sind keine neuen Quellen, die das bisherige Sailer-Bild modifizierten. Aber nirgendwo anders kann man das für Gestalt, Leben und Bedeutung Sailers Entscheidende so gesammelt und in seinen richtigen Proportionen dargestellt finden. Manches ist auch kaum bekannt, so z. B. die unheimlich nüchterne und hellsichtige Betrachtung von Revolution und Säkularisation durch Sailer in den „Tagen der Zertrümmerung" (52–56, vgl. besonders die Feststellung auf S. 53 oben).

Deutlich wird hier nicht zuletzt, daß das Geheimnis Sailers nicht so sehr in seiner literarischen Tätigkeit, sondern vielmehr in seiner persönlichen Wirkung und Ausstrahlung lag, was von der Dillinger Zeit an galt (34–36). In keiner Zeit, auch nicht in der Dillinger Epoche, ist Sailer den eigentlichen „Aufklärern" zuzuordnen. Trotz seiner vielseitigen Kontakte darf man ihn damals keineswegs in die Nähe der Illuminaten stellen (40f.); aus seiner Schrift von 1794 an seine ehemaligen Schüler (41–43) geht vielmehr in aller Deutlichkeit hervor, welche Kluft schon damals Sailer von den typischen kirchlichen „Aufklärern" schied. Tragisch ist, wie sehr er, der so viel wie kaum jemand anders im katholischen Bereich für die Überwindung der Aufklärung durch gläubige Kirchlichkeit getan hat (was freilich nicht durch restaurative Fortsetzung des Bisherigen geschehen konnte!), immer wieder von solchen, die ihn als wertvollsten Bundesgenossen schätzen sollten, verkannt und angefeindet wurde. Zu nennen ist 1794 die würdelose Entlassung aus der Lehrtätigkeit in Dillingen durch Kurfürst Clemens Wenzeslaus (43), die dieser übrigens später als bitteres Unrecht bereute. Wenn Sailer für eine christozentrische und an der Heiligen Schrift orientierte Verkündigung eintrat, dann brachte ihn das nicht nur in Konflikt mit dem Landshuter Regens Matthäus Fingerlos und seinem Anhang, der in allgemeiner Volksaufklärung den Inhalt priesterlichen Dienstes sah (vgl. 86f. die auch heute wieder aktuelle Mahnung Sailers gegen die „Zeit-Geistlichen"), sondern auch mit solchen, die die gebührende Herausstellung des unterscheidend Katholisch-Konfessionellen bei Sailer vermißten. In diesem Zusammenhang ist auch das wirklich unqualifizierte Gutachten Hofbauers, das Sailer

1819 um den Augsburger Bischofsstuhl brachte, abgedruckt (108f.). In erster Linie dem Kronprinzen Ludwig, dem späteren König Ludwig I., ist es zu verdanken, daß das negative Urteil über Sailer, das sich auf diese Weise in der römischen Kurie bildete, überwunden wurde und seine Ernennung zum Weihbischof und Koadjutor in Regensburg (1822, 1829 Diözesanbischof) eine Art Rehabilitierung für ihn und seine Sache bildete. Interessant ist dabei auch die Darstellung des Gegensatzes zwischen der Art Sailers und des Seminarregens und späteren Regensburger Weihbischofs und Bischofs Georg Michael Wittmann, der bei aller Integrität und beeindruckenden Frömmigkeit doch durch seine unfrohe und zwanghafte Art abstieß (136–38). – Sailers „goldene Mitte" (165) der katholischen Erneuerung wurde später meist nicht mehr verstanden. Gegen die damals umlaufende Bemäkelung Sailers, die ihren grotesken Höhepunkt in dem Versuch seines Nachfolgers Senestrey erlebte, Sailers Schriften auf den Index zu bringen, hat der Sailer-Schüler und spätere Passauer Domkapitular Alois Buchner seinen Lehrer in sehr interessanten Ausführungen (166–68, 170) in Schutz genommen. Er bemüht sich, Sailer „historisch" zu verstehen und zu rechtfertigen: in einer Zeit, die längst wieder (innerkirchlich) den vollen katholischen Standpunkt wiedergefunden zu haben glaubt, rechtfertigt er Sailer als einen, der in einer turbulenten Übergangszeit den blanken Deismus bekämpfen mußte und den darum an den Maßen der Gegenwart zu messen ungerecht wäre. – Eine solche Rechtfertigung hat Sailer heute nicht mehr nötig. Nicht er, sondern seine Gegner können von uns nur noch „historisch" verstanden werden. In vielem ist Sailer zukunftsweisend: in seiner ökumenischen Haltung, aber auch sonst in einer Reihe von Denkansätzen. Obwohl er nie strenger Systematiker war, hat er durch seine „lebendige Überlieferung" zur Vertiefung des katholischen Traditionsbegriffs beigetragen und gegenüber einer gegenreformatorisch bedingten Verengung auf das Juridische die mystische Dimension der Kirche neu entdeckt (171f.). Das Geheimnis aber seines inneren Lebens und vor allem seiner gelösten Menschlichkeit war, wie sein Schüler, Sekretär und späterer Fürstbischof von Breslau und Kardinal Diepenbrock bezeugt, die stete Gegenwart Gottes (175).

Die Darstellung ist auch deshalb wertvoll, weil sie uns in Sailer ein auch für die heutige kirchliche Krise gültiges Modell zeigt, wie eine Umbruchszeit geistig und geistlich bewältigt werden kann, ohne in eine der beiden Straßengräben der „Zeit-Geistlichkeit" oder der sterilen Reaktion zu fallen. Es gibt viele formale und z.T. auch inhaltliche Parallelen zwischen der Aufklärungszeit und der Kirchengeschichte nach dem 2. Vatikanum. Gerade dadurch aber steht uns ein Johann Michael Sailer heute näher und vermag uns mehr zu sagen als der Zeit um das 1. Vatikanum. Kl. Schatz S. J.

L'actualité de Lamennais. Colloque de la Tourette 2–4 juin 1978. Préface par *Jean Lacroix* (Recherches institutionelles 6). Straßburg: Cerdic 1981. 173 S.

Hugo-Félicité-Robert de La Mennais (seit 1834 demokratisiert Lamennais) hat eine neue Bedeutung gewonnen. Davon zeugen eine Reihe von Büchern. Neben dem vorliegenden vgl. z. B. La condamnation de Lamennais, dossier présenté par Marie-Joseph Le Guillou und L. Le Guillou, Paris: Beauchesne 1982. Diese Aktualität hat wohl z. T. ihren Grund darin, daß Lamennais (1782–1854) Fragen aufwarf (und Lösungen suchte), die die damalige Kirche nicht verstand, welche aber heute aufgearbeitet werden (vgl. 7). Das vorliegende Buch enthält Referate, welche vom 2.–4. Juni 1978 in La Tourette gehalten wurden. An die Vorträge schließt sich jeweils eine Diskussion an, in der die eine oder andere Frage vertieft wird. *P. Guiral:* L'actualité de „L'Avenir" (21–30) beschreibt, wie Lamennais und seine Freunde am 16. 10. 1830 die Zeitung „L'Avenir" herausbrachten, in der sie die Katholiken zur Allianz mit der Demokratie aufforderten. Damit geriet die Zeitung aber in Widerspruch zur damals herrschenden politischen Strömung und zur römischen Kurie. Gregor XVI. verurteilte am 15. 8. 1832 in der Enzyklika „Mirari vos" die Ansichten, welche L'Avenir vortrug. „Parce qu'il engageait trop audacieusement le futur, l'Avenir manquait l'immédiat. Ses pressentiments, ses anticipations, ses refus lui interdisaient de réussir. Sauf en temps de révolution violente et absolue, l'histoire demande des ménagements, des tempéraments, du temps, de la patience. Lamennais en était incapable: son génie en faisait un génie foudroyé" (29f.). Dies betont auch *L. Le Guillou:* Les vraies raisons de la condamnation de Lamennais par le Saint-Siège (37–45). Lamennais war seiner Zeit und vor allem den römischen Theologen voraus. Diese „refusent le monde où ils vivent, ils éliminent

surtout à priori la possibilité d'un autre univers mental que celui qui leur a été donné, dès leur séminaire" (44). Hier lag die eigentliche Tragödie der Verurteilung des französischen Theologen. Was sonst noch an Gründen genannt wird (Lamennais sei Homosexueller gewesen, er habe ein uneheliches Kind gehabt), gehört in den Bereich des (klerikalen) Klatsches (vgl. 37). *J. Gadille:* Lamennais „instituteur" de la démocratie (52–65) unterstreicht, daß man Lamennais mit Recht zu den Vätern der Demokratie zählen darf. Dieses Verdienst wird ihm nicht dadurch streitig gemacht, daß seine philosophische und theologische Begründung der Demokratie Mängel aufwies (vgl. 60ff.). Die Bedeutung Lamennais' wird erst richtig deutlich, wenn man bedenkt, daß es noch mehr als 100 Jahre dauern sollte, bis die Demokratie offiziell in der katholischen Kirche gebilligt wurde (vgl. die Rundfunkansprache Pius' XII. zu Weihnachten 1944). Natürlich hat das Eintreten Lamennais' für die Demokratie eine Entwicklung durchgemacht. Einen besonderen Einfluß scheint er von den Arbeiteraufständen in Lyon (1831 und 1834) empfangen zu haben (vgl. *F. Rude:* Les insurrections ouvrières lyonnaises de 1831 et de 1834 et l'„engagement" de Lamennais [73–102]). – Lamennais wird in die Geschichte eingehen als bedeutender Journalist und Vorkämpfer für die politische Idee der Freiheit. Darüber darf aber nicht vergessen werden, daß er vor allem Theologe und Philosoph war (vgl. *R. Payot:* Lamennais métaphysicien: le système de philosophie [109–118]). „La continuité fondamentale chez Lamennais est sans doute le monisme. L'Etre est un, la Vérité est une, la Connaissance est une. La philosophie mennaisienne est, comme la Religion d'après sa doctrine, un dogmatisme dont le contenu change mais dont la forme demeure" (118). – Einer der treuesten Anhänger von Lamennais war Philippe-Olympe Gerbet (vgl. *J. R. Derré:* La théologie sociale de Gerbet [127–139]). Doch fiel er 1834 von seinem Meister ab, war 1839–1849 in Rom, wurde 1854 Bischof von Perpignan und vertrat dann außerordentlich reaktionäre Theorien (vgl. 127f.). – In einem letzten Referat (*M. J. Le Guillou:* Lamennais à la lumière de Vatican II [145–158]) wird versucht, die Lehre Lamennais' mit den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu vergleichen. Das Ergebnis: „La vision ecclésiologique fondamentale de Lamennais telle que nous venons de la décrire est profondement juste: le simple énoncé des thèses dans leur cohérence globale anticipe toutes les formulations de Vatican II" (155). Freilich fehlt bei dem Franzosen noch das Fundament, auf dem diese Aussagen zu stehen kommen: das Mysterium der Kirche. – Ein Literaturverzeichnis, die Liste der Teilnehmer am Kolloquium und das Inhaltsverzeichnis schließen das schöne Buch ab.

R. Sebott S. J.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von, *Sämtliche Werke und Briefe,* Band I, 3: Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I 1867–1875, bearbeitet von *Erwin Iserloh, Norbert Jäger, Christoph Stoll* unter Mitwirkung von *Angelika Senge* und *Emil Valasek.* Mainz: v. Hase & Köhler 1982. XXV/1003 S.

Fünf Jahre sind es her, daß im Zeichen des 100jährigen Todesjahres Kettelers die ersten beiden Bände der großen Ketteler-Edition herauskamen (vgl. meine Rezension in: ThPh 53 [1967] 606f.). Der jetzt veröffentlichte Band über das 1. Vatikanum dürfte nicht geringeres Interesse beanspruchen, gerade auch im Zusammenhang der fortdauernden Diskussion über dieses Konzil. Hinzu kommt, daß kaum ein Bischof auf dem 1. Vatikanum so sehr Anlaß zu widersprüchlichen Deutungen gegeben hat wie gerade Ketteler. Sie reichen von der vulgärkatholischen „inopportunistischen" Interpretation bis zur radikal „episkopalistischen" Vigeners. Bei der ungeheuren Bandbreite und Vielseitigkeit der Äußerungen K.s gerade zur Unfehlbarkeitsfrage konnte sich jede Position mit Leichtigkeit auf Belege berufen. Auch neuerdings wurde die Haltung des Mainzer Bischofs auf dem Konzil zum Gegenstand ausführlicherer Darstellungen, und zwar unabhängig voneinander durch den Rez. und Rivinius. Auch hier konnten noch sehr viele neue Dokumente gefunden werden; im übrigen zeichnet sich jetzt allmählich ein Konsens ab, der die früheren einseitigen Alternativen überwindet.

Die Herausgabe will dem „Verlangen Kettelers, selbst unmittelbar zu Wort zu kommen" dienen (Iserloh im Vorwort, XVIII). Wieder muß der Leistung der Hrsg. in jeder Hinsicht höchstes Lob gezollt werden. An Vollständigkeit und Sorgfalt läßt sie nichts zu wünschen übrig. Nicht nur alle Reden, Schriften und Briefe K.s, die sich auf das Konzil beziehen, sind in ihr vollständig abgedruckt, sondern auch sämtliche persönliche Notizen und Vorentwürfe von Konzilsreden, soweit diese noch erhalten sind. La-

teinische oder französische Texte, soweit diese nicht nur Vorentwürfe darstellten, sind jeweils auf der rechten Seite mit einer deutschen Übersetzung versehen. Auf frühere Editionen der jeweiligen Texte sowie Erwähnungen und Zitationen in der einschlägigen Literatur wird aufmerksam gemacht. – Wiewohl der größte Teil der einzelnen Dokumente bereits vorher bekannt war, enthält die Edition doch auch eine Reihe ganz neuer und zugleich sehr interessanter Funde. Darunter ist besonders zu erwähnen der Brief vom 5. 3. 1869 an Moufang mit der ersten greifbaren Reaktion K.s auf den Februar-Artikel der „Civiltà Cattolica", den er als „vorlaut und taktlos" bzw. als „unberechtigte Anmaßung" bezeichnet (49f.; vgl. auch das Urteil im Brief vom 1. 4. über die Staatsideen der Civiltà: „Diese Herren kommen mir vor wie Menschen, die mitten in den Urwäldern Amerika's stecken und die es verschmähen würden, sich für ihre nothwendigsten Bedürfnisse einen Knüppeldamm zu machen, weil sie sich die Marotte in den Kopf gesetzt hätten, nur mehr auf fertigen Eisenbahnen zu fahren": 71). Weiter sei hingewiesen auf allgemeine Notizen über die Autorität (618f.). Ausdrückliche Erwähnung verdient auch die wenig bekannte, wenngleich bereits durch Rivinius im „Annuarium Historiae Conciliorum" publizierte Kritik K.s an der These des ursprünglichen Kirchenschemas, daß auch der Staat an die Normen der wahren Religion gebunden sei (772–82), und seine positive Forderung, die Kirche müsse hier stärker als Retter und Anwalt der natürlichen Ordnung auftreten. Auch der schon 1979, freilich in einer wenig bekannten Publikation, veröffentlichte Briefwechsel K.s nach dem Konzil mit dem die Unfehlbarkeit ablehnenden Grafen Clemens August von Westphalen (915–46) liest sich mit großem Interesse. – Was ist das sachliche Gesamtergebnis der Edition? Sie dürfte wohl im großen und ganzen den Konsens der letzten Jahre bestätigen. Aus der Vielzahl nicht nur der Enddokumente, sondern auch der persönlichen Notizen und Entwürfe geht einmal die ungeheure Gewissenhaftigkeit hervor, mit der K. mit den Konzilsproblemen und speziell der Unfehlbarkeitsfrage gerungen hat. Dabei ist klar, daß er die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes nie radikal abgelehnt hat, jedoch äußerst besorgt war, sie in einer auch institutionell sichtbaren Weise (vgl. die Notizen auf S. 722) an die Gesamtkirche und ihr Zeugnis rückzubinden. Eine wichtige Rolle spielt hier die Ablehnung jedes Absolutismus (4, 282, 569, 585, 614f., 716–20). Sie kann nicht einfach aus dem Standesbewußtsein des westfälischen Freiherrn oder aus Übertragung politischer ständisch-korporativer oder konstitutioneller Vorstellungen in den kirchlichen Raum erklärt werden. Vielmehr geht es hier um eine gesellschaftliche Grundeinsicht, wie dies bes. in den allgemeinen Notizen über die Autorität (618f.) deutlich wird. In der Beschränkung kommt die Theonomie der Autorität zum Ausdruck. Die Aufgabe der Kirche ist es, der Welt die wahre Autorität vorzustellen, in der alles auf Gott bezogen und daher „nichts Willkührliches, nichts Absolutes" ist (619; vgl. 616 in der Konzilsrede v. 23. 5. 1870).

Weiter wird deutlich: K. hat in internen Dokumenten die Freiheit und Ökumenizität des Konzils in einer Weise in Frage gestellt, die den Anhängern Haslers zur hellen Freude gereichen könnte (359–68). Und doch hat ihn seine ungebrochen katholische Überzeugung von der Autorität des Lehramtes davor bewahrt, die Konsequenzen zu ziehen, zu denen ihn eine solche Position eigentlich führen mußte. Und dies, obwohl er eigentlich keine überzeugende Antwort auf die Einwände gegen ein Konzil zu geben wußte, das nun einmal das (nach ihm) unumstößliche Prinzip des „Consensus unanimis" verletzt hatte. Dies war im Grunde schon vorher aus der Auseinandersetzung Kettelers mit Lord Acton bekannt; es wird hier noch einmal besonders deutlich in den Briefen an Justizrat Reinhard (914f.) und Graf von Westphalen (943). – Die Edition dürfte nicht nur den Kirchenhistoriker und Spezialisten des 1. Vatikanums interessieren, sondern auch den theologischen Systematiker, der sich mit den Problemen von Primat und Episkopat befaßt. Denn sie enthält eine Fülle von interessanten Reflexionen eines Bischofs, der damals wie wenige andere mit diesen Fragen gerungen hat – Reflexionen, die z.T. auch heute noch als Denkanstöße von aktuellem Wert sind. Nur möchte der Rez. noch einmal die Frage wiederholen, die er schon bei der Besprechung der ersten beiden Bände gestellt hat: Warum haben die Hrsg. nicht bei der Publikation der Schriften und ebenso bei seinen im „Mansi" abgedruckten Konzilsreden die ursprüngliche Seitenangabe am Rande beigefügt? Das Wiederfinden von bereits anderswo zitierten Stellen würde dadurch wesentlich erleichtert. Dies wäre m.E. wichtiger als die Erwähnung aller möglichen Textvarianten und selbst durchgestrichener Wörter in K.s Privatentwürfen. Kl. Schatz S. J.

Döllinger, Ignaz von, *Briefwechsel.* Bearb. von *Victor Conzemius.* Band 4: Briefwechsel mit Lady Blennerhasset 1865–1886. München: C. H. Beck 1981. XLVIII/751 S.

Dieser Band schließt sich an die drei ebenfalls von Conzemius veröffentlichten Bände des Briefwechsels zwischen Döllinger und Lord Acton an, welche seinerzeit zu den wichtigsten Quellenveröffentlichungen über die Zeit des 1. Vatikanums und nicht zuletzt auch das Konzil selbst gehörten. Kann diese Publikation auch nicht dieselbe Bedeutung beanspruchen, so ist sie dennoch von sehr großem Interesse. Charlotte von Leyden, die 1870 in Rom auf dem Konzil den irischen Parlamentarier Sir Rowland Blennerhasset kennenlernte, einen Freund Actons und ebenfalls Döllinger nicht unbekannt, nach ihrer Hochzeit nun „Lady Blennerhasset", stand in enger Beziehung zu Döllinger, der ihr „in einem umfassenderen Sinne auf dem Wege zur Selbstverwirklichung" beistand (XII). Religiös und geistig sehr selbständig, in regem Kontakt mit bedeutenden Persönlichkeiten, war sie von Anfang an mit Döllinger in den Sympathien für den „liberalen Katholizismus" eines Montalembert und der Ablehnung der Richtung Veuillots einig; kennzeichnend für ihre innere Haltung ist der stets durchgehaltene Glaube an die größeren Möglichkeiten des Katholizismus, der für sie nie in seiner zeitgeschichtlichen Verengung aufging. Anfangs mit mehr Verständnis für den Papst und die integrale Richtung als Döllinger, wurde sie durch ihn mehr und mehr in seinem Sinne beeinflußt (vgl. besonders 211–14, 251f., 322–28). In der ersten Konzilszeit befand sie sich (als eine der mehrfach genannten „Matriarchen") in Rom. Nach einem anfänglichen Optimismus infolge des nicht erwarteten Freimutes vieler Bischöfe (447) schlug ihre Stimmung schon im Janaur um – wohl nicht zuletzt durch den Einfluß Actons, der gerade bei der Opposition die für einen Erfolg notwendige innere Konsequenz vermißte (452). Charlotte hat, soweit aus diesem Briefwechsel mit Döllinger hervorgeht, das Unfehlbarkeitsdogma wenigstens in der hier in Frage kommenden Periode niemals akzeptiert. Durch Newmans differenzierte Argumentation in dem Brief an den Herzog von Norfolk von 1875 wurde sie nicht überzeugt, weil er ihrem Gefühl für innere Klarheit und geistige Konsequenz nicht genügte (591). Aber auch nach dem Konzil verstand sie diese ganze Entwicklung als einen Läuterungsprozeß, der letztlich der Kirche zum Heile gereichen würde (499, 570). Bemerkenswert erscheint, daß der preußische Kulturkampf (den Lady Blennerhasset von London aus mit ansah) in ihren Briefen an Döllinger nur ganz selten (557, 621) und bei Döllinger gar nicht vorkommt. Eine „Verfolgung" der katholischen Kirche konnte sie in ihm nicht sehen, wenn sie auch die Methoden nicht guthieß. – Auch für die Döllinger-Forschung ist dieser Briefwechsel von großem Reiz. Abgesehen von dem Persönlichen dieser Briefe, das bei Döllinger die väterliche Seite zeigt, bei Charlotte nicht frei von schwärmerischer Verehrung für ihren geistigen Vater ist, werden bestimmte Faktoren für die Entwicklung Döllingers noch deutlicher, die keineswegs unbekannt waren, allerdings hier zusätzlich akzentuiert werden. Dies ist in den Jahren vor dem Konzil einmal die Verurteilung der neuen österreichischen Verfassung durch Papst Pius IX., welche ihn 1868 zur festen Überzeugung führte, daß „Krieg gegen die ganze moderne Zivilisation" das Grundprinzip für das kommende Konzil sein werde (319f., 231, 327), dann aber vor allem die Heiligsprechung des Inquisitors Arbues im selben Jahre 1868. Die ausgesprochene Anglophilie Döllingers, seine oft unkritische Vorliebe für englische Einrichtungen (bei einer wesentlich kritischeren Beurteilung alles Französischen) wird hier ebenfalls besonders deutlich. – Im Anhang (690–720) ist ein Tagebuch abgedruckt, das Lady Blennerhasset von ihrem Hochzeitstag an (9. 6. 1870) führte und das Notizen bis zum 28. 11. 1871 enthält. Dort finden sich u. a. interessante Aufzeichnungen über Döllinger, Lord Acton und den bayrischen Minister Lutz. Es folgt (721–23) ihr kurz vor ihrem Tode 1915 verfaßtes Testament.

Für die Geschichte des „liberalen Katholizismus" im 19. Jh. ist diese Publikation wieder von unschätzbarem Wert. Charlotte von Leyden-Blennerhasset gehört zu den Katholiken, die sich mit der Engführung des Katholischen durch Pius IX. und die von ihm vertretene Richtung nicht abfinden konnten und dennoch nicht aufhörten, an die Zukunft und Reform dieser Kirche zu glauben, weil sie daran festhielten, daß der Kern dessen, was sie wollten, vom Evangelium gedeckt war und nicht bloß einem „Anpassungswillen" entsprang. Kl. Schatz S. J.

Becker, Winfried, *Georg von Hertling (1843–1919). Band 1: Jugend und Selbstfindung zwischen Romantik und Kulturkampf* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 31). Mainz: Grünewald 1981. XXXVIII/368 S.

B.s Untersuchung, eine Regensburger Habilitationsschrift, gilt Leben und Wirken des Vorsitzenden der Reichstagsfraktion des Zentrums und Mitbegründers der Görres-Gesellschaft, bayerischen Ministerpräsidenten und vorletzten kaiserlichen Reichskanzlers Georg v. Hertling (1843–1919). Der vorliegende Einleitungsband des mehrteilig angelegten Werkes zeichnet die äußeren Lebensstationen bis zum Eintritt Hertlings in die Politik nach: B. schildert zunächst die Darmstädter Schulzeit und das Philosophiestudium in Münster, München und Berlin mit ersten Aktivitäten im katholischen Vereinsleben (1863 setzte Hertling sich in einer vielbeachteten Rede auf dem Frankfurter Katholikentag für die Bildung katholischer Studentenvereine ein). Eingehend stellt B. dann die aus den Auseinandersetzungen der Kulturkampfzeit resultierenden Beeinträchtigungen des weiteren Berufsweges Hertlings (1864: Promotion in Berlin; 1867: Habilitation für Philosophie in Bonn) dar, die in der – mit der Haltung Hertlings zum Infallibilitätsdogma begründeten – zweimaligen Ablehnung der Beförderung des langjährigen Privatdozenten zum Extraordinarius durch die Bonner Fakultät (1875, 1879) ihren Höhepunkt fanden. Diese Zurücksetzungen im Universitätsberuf geben den Anstoß zum Eintritt in die Politik (Reichstagskandidatur in Koblenz 1875) und vor allem zur maßgeblichen Beteiligung an der von B. abschließend behandelten Gründung der Görresgesellschaft (1876). – Noch dem Herausgeber der politischen Korrespondenz Hertlings, E. Deuerlein, erschien seine Stellung im deutschen Katholizismus „ohne deutliche Umrisse – farblos und unbestimmt". Vor diesem Hintergrund der nicht immer günstigen Einschätzung der Persönlichkeit Hertlings gewinnen die in der Universitätszeit sich formenden weltanschaulichen Positionen und ihre (ersten) Wirkungen auf die politische Tätigkeit Hertlings durch die Untersuchung B.s fast unerwartet scharfe Konturen. Zum einen liegt dies daran, daß B. das unter biographischem Aspekt bisher kaum herangezogene philosophische Schrifttum Hertlings umfassend ausgewertet hat und erstmals die Verknüpfung zwischen dem in Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen mechanistisch-naturwissenschaftlichen Denken entwickelten, theistischen Weltbild mit Hertlings Aktivitäten im öffentlichen Leben deutlich machen kann. Zum anderen greift die Darstellung des entstehenden politischen Katholizismus weit aus und vermittelt so einen lebendigen Eindruck der Atmosphäre vor allem der Studienzeit Hertlings. – Insgesamt weckt die umfassende Darstellung des ersten Lebensabschnitts daher hohe Erwartungen an die noch ausstehende Behandlung der politischen Tätigkeit Hertlings. P. Franke

Hennesey, James S. J., *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States.* Oxford: Oxford University Press 1982. XVI/297 S.

Wie bereits im Titel deutlich wird, handelt es sich um eine Geschichte der amerikanischen *Katholiken* bzw. der römisch-katholischen *Gemeinschaft* in den Vereinigten Staaten. Den Faktoren der „Basis", und das heißt hier vor allem den verschiedenen Einwandererschüben, die immer wieder das Gesicht der amerikanischen Kirche von Grund auf umgestaltet haben, wird die Hauptaufmerksamkeit zugewendet. Dabei beginnt der Autor nicht mit 1776, sondern mit den ersten spanischen Kolonisatoren, die sich 1565 in St. Augustine in Florida niederließen. Anzuerkennen ist, daß er sich nicht gescheut hat, auch die turbulente Phase nach dem 2. Vatikanum in ihren Grundzügen darzustellen, was für deutsche Historiker noch im allgemeinen ein absolutes Tabu zu sein scheint.

Insgesamt bietet die Darstellung ein sehr lebendiges Bild, nicht zuletzt auch der nicht zu unterschätzenden regionalen Verschiedenheiten. Die entscheidenden Probleme, mit denen sich Amerikas Katholiken konfrontiert sahen, werden deutlich und sind durch gelungene Zitationen illustriert. Dabei ist weiter zu vermerken, daß der historische Standort des Autors in der nach-konziliaren Zeit und inmitten der jetzt stärker gesehenen Probleme auch noch in einer anderen Hinsicht deutlich wird. Die bisherigen katholischen Kirchengeschichten der USA, vor allem aus der pianischen Ära, etwa die vor allem deutschen Lesern zugängliche und 1954 erschienene „Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten" von L. Hertling, boten vor allem eine „Erfolgsgeschichte". Vf. weist viel stärker auch auf Brüche in der Ent-

wicklung, nicht weitergeführte Ansätze, unterdrückte Initiativen und geschichtliches Versagen hin. Zu diesen Brüchen und gescheiterten Ansätzen gehört z. B. die Tatsache, daß das weitreichende Konzept von John Carroll, des ersten Bischofs der USA, bzgl. einer relativ selbständigen „amerikanischen" und bruchlos in das amerikanische Leben integrierten Kirche sich in dieser Form aus innerkirchlichen und außerkirchlichen Gründen nicht verwirklichen ließ (85, 126). Dazu gehört weiter der Rückgang des im Anfang sehr starken Laieneinflusses im Laufe des 19. Jh.s (93, 113). So „trat der amerikanische römische Katholizismus, in seinen ersten anderthalb Jahrhunderten presbyterianisch, und in dieser kolonialen Phase mit einer beachtlichen Tradition von Laien-Mitbeteiligung, im 19. Jahrhundert in eine streng episkopale und (mit einer spezifisch amerikanischen Färbung) papale Entwicklung ein" (113). Die am Ende des 19. Jh.s in den Kongressen erwachende Laieninitiative wurde vom Episkopat unterdrückt (190f.) und damit eine dem deutschen Verbandskatholizismus vergleichbare Entwicklung verhindert. Minderheitsrichtungen und Konflikte werden von H. viel stärker berücksichtigt, als dies in bisherigen katholischen Kirchengeschichten der USA geschah. Dies ist um so wichtiger, als diese Strömungen auch den meisten europäischen Kirchenhistorikern bisher kaum bekannt sind. Dazu gehört das Vorhandensein eines liberalen Klerus im 19. Jh., speziell in New York (166f.), aber auch z. B. sozialistische Ansätze auf katholischer Seite seit der Jahrhundertwende (213–15). Wesentlich erscheint, daß generell der amerikanische Katholizismus im 19. Jh. nicht nur in seinen nationalen Konflikten, sondern auch theologisch und in seinen kirchlichen Ideen ein bunteres und pluralistischeres Bild bietet als man meist vermutet. Seine theologische und geistige Sterilität in der ersten Hälfte des 20. Jh.s ist zu einem entscheidenden Teil Folge der „Amerikanismus"-Kontroverse und des ganzen anti-modernistischen Kampfes (203, 217). In den 20er Jahren haben wir einen äußerlich expansiven und prosperierenden, aber zu selbstsicheren und irgendwie vom großen Leben der Nation und vor allem ihren humanitären Reformbewegungen abgeschnittenen Katholizismus (221ff.). – Beachtlich ist das Gesamturteil über den amerikanischen Katholizismus der 50er Jahre. Das wichtigste Positivum ist ein ausgeprägtes Pfarrbewußtsein (287). In der Einstellung zu Glauben und Religion fällt eine extrem moralistische Haltung auf (288). Die meist vorbehaltlose Identifikation der Katholiken mit der offiziellen kirchlichen Doktrin in Anschauungen und Verhaltensweisen wird schon damals nur in zwei Punkten faktisch durchbrochen: in Ehescheidung und Geburtenkontrolle (287, 327). Interessant ist u. a. die Darstellung der inner-katholischen Diskussion über den Senator Mac Carthy (293ff.). – Ein starker Schwerpunkt liegt, vielleicht manchmal etwas zu ausschließlich, auf der Stellungnahme zu politischen und gesellschaftlichen Fragen. Manchmal möchte man dieselbe Ausführlichkeit dem religiösen Leben, der Wirklichkeit normaler Pfarreien, den Ordensgemeinschaften etc. gewidmet sehen. Hier ist die Darstellung zweifellos ergänzungsbedürftig. Formal ist das Fehlen eines eigentlichen Literaturverzeichnisses zu beklagen, ohne das auch die Literatur-Zitationen in den Anmerkungen oft nur schwer zu verifizieren sind. Dennoch handelt es sich bisher um die beste und dem heutigen Stand der Forschung und Fragestellung angemessenste Geschichte des amerikanischen Katholizismus. Sie ist von den Problemen und Fragestellungen inspiriert, auf die vor allem die letzten beiden Jahrzehnte hingewiesen und für die sie sensibilisiert haben; sie macht auf Vieles aufmerksam, was bisher zumal in Europa auch kaum einem Fachhistoriker bekannt war; und sie bietet ein viel bunteres Bild ihres Gegenstandes als die früheren Behandlungen des Themas. Eine deutsche Übersetzung wäre ohne weiteres zu befürworten. Kl. Schatz S. J.

Seeliger, Hans Reinhard, *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft.* Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung. Düsseldorf: Patmos 1981. 292 S.

Die Frage nach dem „theologischen Charakter der Kirchengeschichte" wird von den meisten katholischen (und auch protestantischen) Kirchenhistorikern bejaht, ohne daß es freilich bisher gelungen ist, zu einem tragfähigen Konsens darüber zu kommen, worin dieser nun genau besteht. Der Autor sucht dieses Problem von einem neuen Gesichtspunkt aus anzugehen und zu beantworten. In seinem 1. Teil (21–106) bietet er einen Überblick über die Grundlagendiskussion der letzten 30 Jahre. Dabei weist er die Aporie heilsgeschichtlicher Ansätze oder Übertragungen systematischer theologischer

Kategorien in die Geschichte auf. Als entscheidendes Fazit ergibt sich weiter, daß die generelle wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion der Geschichtswissenschaft hier noch kaum berücksichtigt ist. Praktisch herrscht in der Kirchengeschichte die „Tradition naturwüchsiger Geschichtswissenschaft" bzw. ein recht einfacher historischer Realismus vor.

Zu seinem neuen Ansatz kommt S. auf der Basis der Weiterführung des Narrativitäts-Modells von A. C. Danto durch S. J. Schmidt und K. Stierle. Geschichtsschreibung ist danach ein Kommunikationsphänomen auf der Basis gemeinsamer Erfahrung; ihre wissenschaftliche Leistung ist „die Kommunizierbarkeit wahrer historischer Ereignisse auf der Ebene einer nur durch Erzählung zugänglichen Gemeinsamkeit von Erfahrung bei Erzähler und Hörer; überprüfbar ist sie durch historische Kritik und durch das Gelingen des Kommunikationsaktes" (228). Von dieser Basis aus bestimmt der Vf. (in einem leider nur 5 S. umfassenden abschließenden Lösungsvorschlag) den theologischen Charakter der Kirchengeschichte neu. Dieser besteht nicht in einem besonderen abgrenzbaren theologischen Material- oder Formalobjekt. Er besteht vielmehr in ihrem Kommunikationszusammenhang. Kirchengeschichte ist als theologische Wissenschaft dadurch konstituiert, daß sie im Kommunikationszusammenhang von Kirche und christlich-kirchlicher Glaubenserfahrung betrieben wird (235 f.). Dabei wird nicht wissenschaftliche Geschichte mit Heilsgeschichte und ihrer anderen Aussageweise vermischt, sondern der Kirchenhistoriker enthüllt „die Gegenwart als die Konstellation von Geschichte ..., in der es für ihn zu glauben gilt" (237).

Auf jeden Fall hat der Autor das Verdienst, die bisher den katholischen Kirchenhistorikern kaum bekannte wissenschaftstheoretische Diskussion über die Geschichte für das Problem fruchtbar gemacht zu haben. Leider hat er freilich seinen eigenen sehr bedenkenswerten Ansatz nicht weiter positiv ausgeführt. Nach der ausführlichen Besprechung der kirchengeschichtlichen, geschichtstheologischen und geschichtswissenschaftlichen Grundlagendiskussion hätte man eine etwas ausführlicher begründete eigene Antwort erwartet. Vor allem käme es darauf an, zu zeigen, wieweit diese Lösung besser als die bisher gegebenen Antworten das abdeckt, was Kirchengeschichte wissenschaftlich verantwortet zu leisten imstande ist. Der Rez. hat selber in dieser Zeitschrift (55 [1980] 481–513) einen Versuch gemacht, in der Frage des theologischen Charakters der Kirchengeschichte weiterzuführen. Zustimmen würde ich dem Autor bei der Warnung vor jeder Vermengung heilsgeschichtlichen mit kirchengeschichtlichem Denken. Richtig hervorgehoben ist, daß Kirchengeschichte dann ihre (wesentlich kritische) theologische Aufgabe verfehlt hätte, wenn sie versuchte, Negatives theologisch aufzuheben oder eine „Erfolgsgeschichte" zu schreiben, die über die quantitativen und qualitativen Verluste leichthin hinweggeht (53, 55 f., 58). Kirchengeschichte hat das „unbequeme" Gedächtnis der Kirche zu sein. Der Ansatz des Autors (Kirchengeschichte ist theologische Wissenschaft, insofern sie im kirchlich-theologischen Kommunikationszusammenhang betrieben wird) hat sicher dies für sich, daß er umfassender das umgreift, was Kirchengeschichte tatsächlich und speziell für Kirche und Theologie tut. Auch wer ihr speziell ein theologisches Formalobjekt zuweist, wird es doch schwer haben, nachzuweisen, daß dieses Formalobjekt bei all dem, was Kirchengeschichte tatsächlich tut und tun muß, eine Rolle spielt. Dieser Einwand ließe sich gewiß auch gegen meinen eigenen Beitrag erheben. Die weitere Frage ist jedoch, ob aus dem Ansatz des Vf.s nicht noch wesentlich mehr folgt als er selbst expliziert hat. Wenn Kirchengeschichte durch ihren innerkirchlichen Kommunikationszusammenhang konstituiert ist, ergibt sich daraus nicht, daß sie vor Fragen gestellt wird und darauf zu antworten versuchen muß, die bei einem anderen Kommunikationspartner nicht interessierten? Es ist doch z. B. etwas anderes, ob ich das Papsttum als Kirchenhistoriker behandle (gewiß nicht mit apologetischer Glättung und Beschönigung, sondern als eine Größe, die uns mitsamt ihren Schattenseiten als Christen und speziell als Katholiken nicht gleichgültig lassen kann und die mit unserem Glauben zu tun hat!), oder vor einem Publikum, das dem Papsttum zunächst genauso gegenübersteht wie jeder anderen geschichtlichen Institution mit ihren Größen und Schattenseiten. Darin würde mir S. sicher voll zustimmen. Nur ist die Frage, ob daraus nicht ganz bestimmte Fragen und Probleme folgen, m. a. W. doch so etwas wie ein „theologisches Formalobjekt" des Kirchenhistorikers. Ich habe versucht, dieses theologische Formalobjekt als „Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges von Kirche" zu umschreiben. Diesen Ansatz halte ich nach wie vor aufrecht, und zwar als Folgerung und Konsequenz aus dem durchaus akzeptablen Ansatz des Autors. Der Kommunikationszusammenhang Kirche bringt notwendig Fragen zur Sprache, und zwar „theologische", die sonst nicht aufkämen.

Kl. Schatz S. J.

Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe (Theologische Berichte XI). Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1982. 129 S.

Diese Sammlung von vier Aufsätzen (von zwei evangelischen und zwei katholischen Autoren) beschäftigt sich mit dem Problem der konfessionellen bzw. ökumenischen Perspektive in der Darstellung der Kirchengeschichte. Der 1. Beitrag von *L. Vischer* („Kirchengeschichtsschreibung – Konfessionell oder ökumenisch?": 11–27) zeigt einige grundlegende Perspektiven auf, wobei er vor allem auf die Basler Tagung über das Basler Konzil, die als ökumenische Tagung im Oktober 1981 stattfand, zurückgreift. V. zeigt den engen Zusammenhang von Kirchenbild und Geschichtsbild auf. Daraus ergibt sich, daß das Suchen nach einem gemeinsamen Geschichtsbild nur in engstem Zusammenhang mit der Frage nach der Kirche und vor allem ihrer Kontinuität geschehen kann (19), also nicht von einem konfessionsneutralen Standpunkt aus. Dabei ist jedoch Ausweitung des Interesses über die eigene Konfession hinaus sowie über eine Reihe sonstiger naheliegender Verengungen der Perspektive erforderlich. – Wird so von V. der grundsätzliche Rahmen abgesteckt, so befassen sich die 3 folgenden Beiträge mit den eigentlich brennenden Punkten konfessioneller Geschichtsschreibung, nämlich mit den beiden Vatikanischen Konzilien. *A. Gasser* (kath.) behandelt unter dem Titel „Das 1. Vatikanische Konzil – Kontinuität und Wandel in katholischer Darstellung" (31–69) die Rezeptionsgeschichte des 1. Vatikanums im deutschen Sprachraum. Voll zuzustimmen vermag ich freilich nur seiner Darstellung des Wandels in der Historiographie des Konzils (55–69). Ansonsten sieht er die lehrmäßige Rezeption des 1. Vatikanums hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Kontinuität (50, 55). Diese Kontinuität besteht gewiß, wenn man den Blick mehr auf die Abwehr vulgärer Mißverständnisse der päpstlichen Unfehlbarkeit und die positive Darlegung der in der Konstitution selbst schon ausdrücklich ausgesagten Schranken und Bedingungen richtet, wie es G. hier tut. Man stelle aber nur einmal die Frage, welche päpstlichen Entscheidungen der Vergangenheit jeweils als „Ex-cathedra-Entscheidungen" qualifiziert wurden, und der Wandel ist unübersehbar. Wenn der Autor auf das Problem der Unfehlbarkeit des „Syllabus" eingeht, die freilich sowohl von dem Konzilssekretär Feßler wie von den allermeisten Autoren nach ihm abgelehnt wird, dann muß doch kritisch vermerkt werden: eine wesentlich gravierendere und problemreichere Diskontinuität ergibt sich bei der Frage nach der Unfehlbarkeit der Enzyklika „Quanta cura" und speziell ihrer Verurteilung der Religionsfreiheit als Prinzip. Ich habe an anderer Stelle versucht, eine z.T. etwas differenziertere Sicht der Rezeptionsgeschichte zu geben, auf die ich hier verweisen muß („Das ‚noch nicht' fertige" Dogma. Zur Rezeption und Nachinterpretation des 1. Vatikanums", in: Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng", Würzburg: Echter 1980, 80–118). Für die Konzilsreden zitiert der Autor nicht aus dem „Mansi", sondern nur aus Sekundärliteratur. Falsch ist auch die Behauptung, daß der Minorität der Gegensatz zwischen dem Dekret „Haec sancta" des Konzils von Konstanz und der jetzt vorgelegten Konstitution „anscheinend nicht auffiel" (38 Anm. 21). Sowohl Hefele wie Rauscher wußten sehr wohl um dieses Dekret; aber sie waren keine „Konziliaristen" und lehnten darum jede generalisierende Interpretation von „Haec sancta", die über ein bloßes Notrecht hinausging, ab (vgl. in meiner Arbeit „Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit ..." Rom 1975, 385f., 429, 452 Anm. 266). Hier besteht ein nicht unbeträchtlicher Gegensatz zwischen ihnen und Döllinger. – Hervorragend ist der Beitrag des evangelischen Kirchenhistorikers *A. Lindt* „Der vom 1. Vatikanum geprägte Katholizismus in der Sicht evangelischer Theologen" (71–91). Die bis zur Zeit nach dem 1. Weltkrieg vorherrschende Position wird durch K. v. Hase, A. v. Harnack und E. Troeltsch in jeweils verschiedener Weise ausgedrückt. Hier ist der Katholizismus in seinem Grundprinzip ein geschichtlich überholtes Stadium der Geschichte des Christentums. Dies schließt nicht unbedingt die Freiheit aus, in Einzelpunkten von ihm zu lernen (so bei Harnack), aber seine Fundamentalprinzipien gelten als unevangelisch und (engstens damit zusammenhängend) als dem unausweichlichen Gang der als Fortschritt verstandenen Geschichte entgegengesetzt. Einen ganz anderen Akzent setzt dann nach dem 1. Weltkrieg F. Heiler durch seinen Rekurs auf einen „Idealkatholizismus", der freilich in der päpstlichen Kirche vom „Römischen" überwuchert sei. K. Barth versucht dagegen 1927/28 einen ganz neuen Standpunkt zu gewinnen. Den ursprünglich „reformatorischen Protest" wieder aufnehmend, grenzt er sich noch stärker vom „Neuprotestantismus" als vom römischen Katholizismus ab bzw. wirft dem liberalen Protestantismus bei seinem anti-römischen

Protest seinen falschen, nämlich neuzeitlich subjektivistischen Standpunkt vor. P. Tillich schließlich versteht 1941 Katholizismus und Protestantismus als zwei komplementäre Ausprägungen des Christentums. – Der letzte Beitrag von *R. Weibel* (kath.) lautet „Konfessionelle Perspektiven in der Darstellung und Würdigung des 2. Vatikanischen Konzils" (93–123). Beachtlich ist die Feststellung, daß sich eigentlich in der Darstellung des Konzilsverlaufes keine spezifisch konfessionellen Fronten ergeben. Selbst der innerkatholische traditionalistische Protest hat nur eine eigene Wertung, jedoch kein eigenes Geschichtsbild hervorgebracht, das in der Faktendarstellung von dem üblichen abwiche. Das ist um so bemerkenswerter, wenn man es mit der bis heute kontroversen Darstellung des 1. Vatikanums vergleicht. Viel kontroverser ist dagegen die Wirkungsgeschichte des Konzils, nicht zuletzt weil es dort um die Würdigung von Faktoren allgemein geistesgeschichtlicher und gesellschaftlicher Art geht, die vielleicht stärker als das Konzil selbst seine faktische Rezeption bestimmen, jedoch in ihrem Zusammenwirken mit dem innerkirchlichen Faktor des Konzils umstritten sind. Hier weist der Autor mit Recht auf ein Defizit einer bisher oft einseitig ideengeschichtlich oder institutionsgeschichtlich orientierten Kirchengeschichtsschreibung hin. Es fehlt nämlich die sozialgeschichtliche Betrachtungsweise (118 f.). Das Problem der Krise des traditionellen Katholizismus kann weder rein innerkirchlich noch bloß von den Entscheidungen an der Spitze aus angegangen werden. Hierzu bedarf es der Untersuchung jener Vorgänge und Veränderungen, die bereits um 1960 an der Basis mit aller Macht einsetzten und als „Auflösungsphase der katholischen Subgesellschaft" bezeichnet wurden. Von da aus ist es auch notwendig, Kirchengeschichte stärker als Antwort auf gesellschaftliche Entwicklungen und Erwartungen zu untersuchen (123). Kl. Schatz S. J.

Andresen, Carl / Denzler, Georg, *Wörterbuch der Kirchengeschichte.* München: Kösel 1982. 649 S.

Das „Wörterbuch der Kirchengeschichte" erhebt den Anspruch, „eine unentbehrliche Hilfe für das Studium der Kirchengeschichte" und „ein praktisches Nachschlagewerk für alle, die kurze Informationen zu kirchengeschichtlichen Themen suchen" zu sein (Klappentext). Es enthält tatsächlich die wichtigsten thematischen Stichwörter; bei den nicht direkt im Text behandelten ist durch ein am Anfang stehendes Sonderverzeichnis integrierter Stichwörter darauf hingewiesen, unter welchem anderen Stichwort die gemeinte Sache zu finden ist. Es trägt ökumenischen Charakter. Nur zwei Autoren, ein evangelischer und ein katholischer, zeichnen für die Artikel verantwortlich.

Wieweit wird dieses neuartige Unternehmen seinem Anspruch gerecht? Um es gleich zu sagen: das Beste sind noch die Literaturhinweise; sie entsprechen, soweit der Rez. dies überprüfen konnte, dem neuesten Stand. Abgesehen aber von einzelnen gelungenen Beiträgen, sind die meisten in ihrem Inhalt zufällig, aphoristisch und unvollständig. Dies gilt wenigstens für die Beiträge, welche sich auf die katholische bzw. vorreformatorische Kirche beziehen. Die Länge oder Kürze der Artikel ist häufig kaum ihrer relativen Bedeutung angemessen. Beiträge mit ähnlichem oder gar fast identischem Inhalt sind vielfach nicht miteinander koordiniert; unnötige Doppelungen begegnen z. B. bei den Stichworten „Christlich-soziale Bewegungen" und „Sozialer Katholizismus", „Kirchengeschichte" und „Historische Theologie", „Französische Revolution und Kirche" und „Zivilkonstitution", „Obödienzen" und „Papstschismen". So zentrale Stichworte wie „Gregorianische Reform", „Kirche und Staat", „Papsttum" und „Staatskirchentum" sind äußerst dürftig abgehandelt. Manche Artikel tragen kaum den Charakter einer Elementarinformation für den Laien (so z. B. der über die „Konstantinische Wende", der nur Fragen und Reflexionen aneinanderreiht). Unter dem Stichwort „Gewerkschaftsstreit" ist für die christlichen Gewerkschaften auf „Arbeiterbewegung" verwiesen, wo man aber nur etwas über die Arbeitervereine und nichts über die christlichen Gewerkschaften erfährt. Nicht wenige, oft gravierende sachliche Fehler ziehen sich durch das Wörterbuch hindurch. Um einige aufzuzählen: daß die Päpste von Innocenz III. an das Bestätigungs- und Weiherecht (sic!) der Bischöfe verlangten (133), daß die „Soziale Frage" die Frage nach den sozialen Verhältnissen im 19. Jh. oder gar nach den „Versäumnissen" der Kirche meine (558), daß die Bemühungen um den Gottesfrieden im Mittelalter „gegen die Idee der Kreuzzüge" liefen (230), daß sich die Kirche Frankreichs vom 13. Jh. an auf Selbständigkeit im Sinne

von „Romunabhängigkeit" besann (232), was doch selbst für den Gallikanismus Ludwigs XIV. unmöglich gesagt werden kann! Daß der Jesuitenorden außer in Rußland auch in Preußen „ununterbrochen" forbestanden hätte (284), daß Innocenz III. die Juden ebenso grausam verfolgen ließ wie die Albigenser (289; in diesem Zusammenhang ist auch das völlige Schweigen über päpstliche Schutzbriefe und päpstliche Verurteilung von Judenpogromen unter dem Stichwort „Judenverfolgungen" zu monieren!), daß erst Ende 1933 Faulhaber (nach dem Kontext insinuiert: als erster deutscher Bischof) vor dem „völkischen Rassismus" gewarnt habe (318f.), daß das Versagen der katholischen Kirche im Dritten Reich „nicht geringer" gewesen sei als das der evangelischen (320), daß Marsilius v. Padua und Wilhelm v. Occam „Hauptvertreter" des Konziliarismus gewesen seien (344), daß sich Kirche und preußischer Staat am Ende des Kulturkampfes bzgl. Schulaufsicht des Staates, Zivilehe, Kanzelparagraph und Jesuitenverbot geeinigt hätten (354), daß die Päpste (erst) seit Leo XIII. die Gültigkeit der in den orthodoxen Kirchen gespendeten Sakramente anerkennen (439), daß aufgrund einer Petition von ungefähr 100 (in Wirklichkeit etwa 450 von 700!) Konzilsvätern Pius IX. am 6. 3. 1870 das Kapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit dem Kirchenschema einfügte (609). Dazu kommen mancherlei schiefe Formulierungen, wie z. B., daß im Dekret des 2. Vatikanums über die Religionsfreiheit „das Recht des Menschen auf Irrtum" anerkannt sei (509). Polemische Formulierungen, die einem Lexikon wenig angemessen sind, kommen öfters vor (z. B. 83: Athanasius als „Gralshüter" nicänischer Orthodoxie). Dann wieder werden (z. B. bei dem Stichwort „Hermesianismus", der als reiner Rationalismus dargestellt wird) Vergröberungen vergangener katholischer Apologetik unverändert übernommen, obwohl diese durch die auch im Literaturverzeichnis erwähnte neuere Forschung in dieser Form längst überholt sind.

Man kann also nur davor warnen, sich seine kirchenhistorische Elementarinformation aus diesem Lexikon zu holen. Nach wie vor bieten die kirchenhistorischen Artikel des „Lexikons für Theologie und Kirche" wesentlich mehr und Besseres. Allenfalls für die wichtigste seitdem erschienene neuere Literatur lohnt sich ein Blick in dieses Wörterbuch. Kl. Schatz S. J.

5. Fundamentaltheologie, Ekklesiologie usw.

Wagner, Harald, *Einführung in die Fundamentaltheologie* (Die Theologie). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. XIII/134 S.

In einem 1. Teil dieser Auftragsarbeit für eine theologische Reihe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft stellt der Vf. Vorgeschichte und Geschichte der Fundamentaltheologie dar (1–37), im 2. Teil Grundfiguren und Probleme der Fundamentaltheologie heute (38–124). In seiner Bewertung der klassischen Fundamentaltheologie kommt er zu dem Urteil, „daß das zugrundeliegende *Offenbarungsverständnis* theologisch nicht mehr haltbar ist. Es wird dort unterschieden zwischen Offenbarungstatsache und Offenbarungsinhalt. Offenbarung wird verstanden als Mitteilung von bestimmten Wahrheiten, zu denen der Mensch sonst keinen Zugang hätte. Demgegenüber begreifen wir Offenbarung heute als Selbstmitteilung Gottes, als Kommunikation des Menschen mit Gott. In einer solchen Sicht hat es wenig Sinn, die Offenbarungstatsache vom Offenbarungsinhalt abzuheben. *Daß* sich Gott in Jesus Christus mitteilt, ist nicht nur Tatsache, sondern auch *zentraler Inhalt* der Offenbarung. Ist aber solche Trennung nicht recht sinnvoll, dann verliert auch die alte apologetische Argumentation ihre Schlüssigkeit." (25f.) In diesem Text werden leider die Begriffe „Unterscheiden" und „Trennen" miteinander verwechselt, was ein Grundverstoß gegen die in der Theologie erforderte logische Genauigkeit ist (vgl. die für die ganze Theologie bestimmenden Kategorien von Chalzedon, die gegen Vermischung Unterscheidung fordern, diese aber gerade als den Gegensatz von Trennung, nämlich als In-Beziehung-Setzung verstanden wissen wollen). Nach dem Vf. selbst will Fundamentaltheologie dann dennoch „den *Nachweis* führen, daß das allen theologisch relevanten Einzeldaten vorausliegende Ereignis der Offenbarung tatsächlich geschehen ist und Glauben verdient" (36). Zugleich gelte aber, daß das Geschehen der Offenbarung „in einem letzten Verständnis Geheimnis" sei, „denn es kann menschlichem Denken letztlich nicht zugänglich sein, daß der transzendente Gott in dieser menschlichen Geschichte, in einem Menschen selbst ‚greifbar'

wird." (53) Die Begründung der Fundamente des christlichen Glaubens könne zwar nicht nach Art eines „Beweises" geschehen, es bedürfe aber „argumentativer Vermittlung des christlichen Glaubens zum Zwecke seiner Begründung" (57); worin der Unterschied zwischen Beweis und argumentativer Vermittlung genau besteht, ist aus den Ausführungen des Vf.s leider kaum zu entnehmen. Es geht ihm jedenfalls darum, „den größeren Zusammenhang zu sehen und aus solcher, gesamtheitlicher Schau einen Glaubensakt setzen zu können, der der Rechtfertigung vor dem Intellekt standhält" (sic! 76). Es soll aufgezeigt werden, „daß die christliche Offenbarung den Ansprüchen menschlicher Vernunft und Erwartungen genügt" (104). Ist es denn wirklich wahr, daß sich die christliche Botschaft in das mitgebrachte Vorverständnis des Menschen einordnen lassen muß oder aber unverständlich bleibt? In Wirklichkeit ist es die christliche Offenbarung, die jedes mitgebrachte Vorverständnis einer kritischen Unterscheidung unterzieht und, anstatt sich in einen Rahmen einordnen zu lassen, selber als das umfassende Wort verstanden werden will. Dieses Wort läßt sich genau daran prüfen, daß alle Versuche, es einzuordnen, nachweislich scheitern. Aber W. scheint zu glauben, daß in einer solchen Sicht „das Gleichgewicht [sic!] zwischen Fideismus und Rationalismus gestört ist (zugunsten des Fideismus)" (46). – Zur Infragestellung der Wissenschaftlichkeit der Theologie erfährt man in eigenartig unpräzis formulierten Sätzen: „Von Interesse ist dabei, daß diese Behauptung – die Theologie sei keine Wissenschaft – nur sehr vereinzelt aus dem Raum von Theologie und Kirchen zu hören ist, sondern fast immer von außerhalb. Jedoch ist die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie nur zum Teil durch Infragestellungen von außen aufgekommen, was die innertheologische Diskussion angeht. Wenn innerhalb der Theologie die genannte Frage intensiv erörtert wird, so ist das auch Ausdruck der Tatsache, daß die Wissenschaftsproblematik allgemein (über die wissenschaftlichen Einzelprobleme hinaus) zu einer sehr beachteten Frage heutigen denkerischen Bewußtseins geworden ist." (96) – Statt einer eigentlichen „Einführung in die Fundamentaltheologie" handelt es sich bei diesem Buch wohl eher um den Versuch, verschiedene Auffassungen von Fundamentaltheologie zu referieren und eine Reihe von Problemen zu benennen, mit denen sich nach der Auffassung des Autors die Fundamentaltheologie befassen sollte. Die Probleme selbst werden kaum angegangen. P. Knauer S. J.

Latourelle, René, *L'Homme et ses Problèmes dans la Lumière du Christ.* Tournai/Montreal: Desclée/Bellarmin 1981. 386 S.

Mit seiner jüngsten Veröffentlichung präsentiert L. den 2. Teil einer fundamentaltheologischen Trilogie zur Diskussion um den Geltungsanspruch des christlichen Glaubens. Im Zentrum des Gesamtentwurfes steht die Frage nach dem Aufweis der Authentizität, gegenwärtigen Bedeutung und Glaubwürdigkeit („crédibilité") der christlichen Überlieferung von der Offenbarung Gottes in der Geschichte Jesu, die als ein partikuläres historisches Datum der Vergangenheit angehört und deren geschichtliche Unüberbietbarkeit darum näher zu begründen ist.

Im 1. Band („L'accès à Jésus par les Evangiles. Histoire et Herméneutique", Tournai/Montreal: Desclée/Bellarmin 1978) entwirft L. eine umfassende Kriteriologie der Rückfrage nach dem geschichtlichen Grund des Christentums, die es ermöglicht, durch die Evangelientexte einen authentischen Zugang zum Kern der Verkündigung Jesu zu finden. Auf diese historisch-kritische Vorklärung folgt nun im 2. Band gleichsam eine Umkehrung der Fragerichtung. Zielpunkt ist nunmehr der Adressat der Glaubensverkündigung in seinem gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontext. In der Konfrontation mit den existentiellen Grundfragen des Menschen (Dasein, Tod, Sinn) und den ihn heute bedrängenden sozialen Problemen versucht L. zu zeigen, inwiefern durch die Botschaft Jesu ein Verstehensraum erschlossen ist, in dem Grund und Ziel der menschlichen Existenz ausgelotet werden können. – Nach einem einleitenden Kap. (11–34), das im Stil einer ‚Zeitdiagnose' die sozio-kulturelle Gegenwartssituation sondiert (Stichworte: Dialektik des Fortschritts, Konsumverhalten, Kommunikationsunfähigkeit, ethisch-religiöse Indifferenz), referiert L. im 1. Hauptteil (35–218) die philosophisch-anthropologischen Ansätze B. Pascals, Teilhard de Chardins und M. Blondels, die in ihrer Komplementarität jenen umfassenden Raster darstellen, dessen sich auch eine genuin theologische Hermeneutik der ‚condition humaine' bedienen kann. – Die in diesem Paradigmenvergleich erarbeitete Grundthese, erst in der Begeg-

nung mit der christlichen Botschaft könne der Mensch die Fragen nach sich selbst zureichend beantworten, wird im 2. Hauptteil (219–358) in der Auseinandersetzung mit den zentralen Problemfeldern des menschlichen Miteinanders, wie sie für die Gegenwart bezeichnend sind, konkretisiert. In ähnlicher Weise wie P. Tillich praktiziert L. hier die Methode der Korrelation, indem er das Kerygma so auf die Wirklichkeitserfahrung der Zeitgenossen bezieht, daß die christliche Botschaft als Antwort auf die darin verborgenen und offenen Fragen zur Geltung gebracht wird. L. beschränkt sich dabei nicht auf die sog. ‚ersten' und ‚letzten Dinge', sondern unternimmt auch eine behutsame theologische Aufarbeitung und Sinndeutung jener Themen, die sonst ihren ‚Sitz im Leben' des Sozialen und Politischen haben (z. B. Fortschritt, Arbeit, Freiheit). Die im christlichen Glauben eröffnete Möglichkeit zur Bewältigung der Daseinsproblematik läßt L. abschließend den Blick erneut auf den Ursprung einer solchen Lebenspraxis richten (359–376), auf die Person Jesu, der als „der Gott entsprechende Mensch" (E. Jüngel) in seinem Leben und Sterben Antwort gegeben hat auf die Frage nach dem Woher und Wohin der Welt. Nachzuweisen, inwiefern Jesus zu Recht als Ort der Erfahrung Gottes, als einmaliges und unüberbietbares Ereignis der Identifikation Gottes mit den Menschen geglaubt werden kann, wird dann Aufgabe des noch ausstehenden 3. Bandes sein.

L.s Arbeit verdient angesichts der Komplexität des gewählten Themas und der Fülle des verarbeiteten Materials Respekt; aus einer souveränen Kenntnis der Literatur und mit großer Sorgfalt – dies gilt in gleicher Weise für den 1. Band – ist hier ein instruktives Arbeits- und Studienbuch konzipiert worden. Selbst wer mit manchen Einzelheiten, etwa die stark kulturpessimistisch gefärbte Problemskizze (11–34), nicht einverstanden ist, wird diese Publikation dennoch als einen bedeutenden Beitrag zur theologischen Anthropologie werten müssen. H.-J. Höhn

Lonergan, Bernard J. F., *Les voies d'une théologie méthodique. Écrits théologiques choisis.* Traduits de l'anglais sous la direction de *Pierrot Lambert* et *Louis Roy* (Recherches 27). Tournai/Montreal: Desclée/Bellarmin 1982. 242 S.

Es gibt zwei Arten von Büchern, so heißt es: jene, die als Ganzheit konzipiert sind, und andere, die vom Einband zur Einheit zusammengehalten werden. Für die vorliegende Sammlung von Aufsätzen des kanadischen Theologen B. Lonergan aus den Jahren 1965–1977 darf beides gelten. Die Einheit ergibt sich zum einen aus der allen Beiträgen gemeinsamen interdisziplinären Breite und Offenheit, die L.s Denken methodisch wie inhaltlich auszeichnet, zum anderen aus der Anordnung der Texte in fünf Sektionen, die gleichsam ein konzentrisches Umkreisen und perspektivisches Abwandeln von L.s theologischen und philosophischen Grundgedanken darstellen. Zum Teil finden sich diese schon in seinen Hauptwerken „Insight" (London 1957) und verstärkt in „Method in Theology" (New York 1972) vorbereitet. Die 1. Textgruppe umfaßt drei Aufsätze, welche den kulturellen Kontext des Christentums in einer ‚aufgeklärten', pluralistischen Gesellschaft erörtern („Exigences de la culture contemporaine", 17–56). Die 2. Einheit spezifiziert diese Thematik unter religionsphilosophischer und -phänomenologischer Optik; hier finden sich u. a. prinzipielle Reflexionen zur Möglichkeit religiöser Erfahrungen, zur Problematik ihrer Identifikation und Interpretation sowie zum Dialog der Weltreligionen („Fondements religieux universels", 57–90). Einem Schwerpunkt der theologischen Arbeit L.s gilt der 3. Abschnitt, der das notwendige Zueinander von Theologie und Humanwissenschaften für das Unternehmen einer umfassenden Hermeneutik der ‚condition humaine' aufschlüsselt („Théologie et sciences humaines", 91–141). Um das Verhältnis von Glaubenserfahrung und -reflexion kreisen die Beiträge der folgenden Textgruppe. Im Mittelpunkt stehen Analysen zu Neuansätzen zur Auslegung der altkirchlichen Christologie, die zugleich der heutigen Wirklichkeits- und Selbsterfahrung des Menschen gerecht zu werden versuchen („Pratique de la théologie", 143–207). Die beiden abschließenden Aufsätze verdeutlichen einige Schlüsselmomente im Bemühen L.s um ein angemessenes Verständnis der Geschichtlichkeit des Menschen („Engagement dans l'histoire", 209–236). Der Band wird eingeleitet durch ein Vorwort des Mitherausgebers *L. Roy* (9–15), das dem Leser den Einstieg in die einzelnen Fragestellungen erleichtert und zugleich eine erste Kenntnis vom Denken L.s vermittelt. H.-J. Höhn

Wolff, Hanna, *Neuer Wein – Alte Schläuche. Das Identitätsproblem des Christentums im Lichte der Tiefenpsychologie.* Stuttgart: Radius 1981, 228 S.

Auf den ersten Blick erweckt dieses Buch der 1910 in Essen geborenen Psychotherapeutin Hanna Wolff den Eindruck, als wage sie darin eine verheißungsvoll, posthar-nacksche Rehabilitierung und Huldigung des frühchristl. Häresiarchen Marcion (ca. Ende des 1. Jh. bis Mitte des 2. Jh.s). Eine W. interessierende Frage Marcions wird mit einem Sprung über „die Jahrhunderte" ins Heute getragen: „Wie steht es heute mit Marcions Frage: Was ist denn eigentlich neu an Jesus, wenn alles Wesentliche im Alten Testament bereits enthalten und vorgebildet ist? Was wissen denn Christen heute zu antworten?" (9). Die summarische Antwort W.s: „wenig" (9), wird zu stützen versucht durch eine aus dem Steinbruch Marcions herausgebrochene These: „Das Christentum ist bisher nie wirklich aus dem Schatten des Judentums herausgetreten! Das ist seine Schuld, das ist seine Tragik, das ist sein Existenzproblem" (14). Marcion – als Name für ein Programm – tritt jedoch bald in den Hintergrund, und ins Schußfeld geraten die eigentlichen Adressaten: die neuere theologisch-exegetische Forschergeneration, die Jesus „mit seiner Verkündigung viel stärker im Judentum" verwurzelt sieht (9); Rudolf Bultmann und die Bultmann-Schule, nach der „Jesus, der ideale und konsequente Jude" ist (10); der „Synodalbeschluß der Rheinischen Kirche" vom Januar 1980 („Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden") (11); eine Tagung der Vertreterversammlung der „Evangelischen Akademikerschaft" (13f.); Ulrich Wilckens mit „seinem übersetzten und kommentierten ‚Neuen Testament'" (14); allgemeiner: „die bisher betriebene Theologie" (z.B. 190) und die Lebens- und Glaubenspraxis der (abendländischen evangelischen) Christenheit (15).

Die Autorin stellt ihr neuestes Buch in eine Reihe mit ihren früheren Veröffentlichungen: „Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht" (Stuttgart 1975, 5. Aufl. 1980: es wird darin die Gestalt Jesu „in tiefenpsychologisch neuer Sicht" dargestellt); und: „Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie" (Stuttgart, 1978, 3. Aufl. 1980: konzentriert sich auf die praktische Bedeutung dieser Jesus-Gestalt „in tiefenpsychologisch neuer Sicht" auch für die Psychotherapie selbst). Und schließlich dieses „dritte Buch nun, das mit den genannten thematisch und wissenschaftlich in eine Reihe gehört, will auch Projektionskulissen einreißen, daß die Sicht frei werden und der Christ Atem schöpfen kann" (31). Gegenüber dem überwiegend sachlichen Ton der beiden vorausgegangenen Bücher wirkt das Buch „Neuer Wein – Alte Schläuche" eher wie eine leidenschaftliche Streitschrift, die mit dem Appell eingeleitet wird: „Wir wollen endlich aufhören, die ‚besseren Juden' zu sein, wir wollen Christen, wir müssen wir selber sein!" (15, am Ende des einleitenden Kap.: „Selbstidentität der Christen", 7–15). Auf dem Plan steht dann im 2. Kap. die „Entprojizierung des Forschers" (16–32) von den jeweils erkenntnisleitenden (unbewußten) autonomen Komplexen „des Golgatha-Komplexes" (für die Juden bestimmend) und des „Holocaust-Komplexes" (für die Christen bestimmend). Dafür hat die „analytische Tiefenpsychologie" (30) als „propädeutische Disziplin aller Wissenschaftlichkeit" eine „eminente wissenschaftliche Bedeutung", indem sie nicht die Motive aufdeckt, „die im Spiele sind, sondern das, was die Motive in Wahrheit motiviert" (31). Das folgende Kap. (3.): „Die Fragestellung" (33–43) soll hinführen zu der „methodischen Fragestellung, die klar angibt, *wie* denn nun jene Projektionskulissen abgetragen werden sollen" (33). „Spezieller und sachbezogener formuliert", wird das Arbeitsprinzip in die Frage gefaßt: „Was alles gibt es bei Jesus nicht?" (41ff.). Die folgenden Kap.: „Richtet nicht!" (43–65); „Allein durch Gnade?" (65–90); „Dualismus statt Monismus" (90–117); „Kein Bundesdenken" (118–144); „Jetzt, nicht irgendwann einmal" (144–161) bilden die Durchführung dieses „Arbeitsprinzips" und bieten den daraus gewonnenen Ertrag; um den wahren, jesuanischen Jesus erkennen zu können, müssen die Projektionskulissen abgerissen werden, die Jesus umstellen, mit denen Jesus umstellt wurde: gegenüber der „monistischen Vereinfachung" des atl. Richter- und Allmachtsgottes der Patriarchen ist (W.s) Jesus „dualistisch" (vgl. dazu Nathan Söderblom), und für ihn ist „Richten ein destruktiver Projektionsakt" (49; 90ff.); gegenüber der „Gnadenkonzeption des Paulus" (77), die im Grunde genommen atl. geblieben sei, überrascht W., „daß das Wort Gnade bei Jesus überhaupt nicht vorkommt", denn „Gnade ist ein allgemein religionsgeschichtlicher Begriff, kein spezifisch jesuanischer" (66); „die niedere kollektive Stufe des Bundesdenkens" (129) des AT hat Jesus nach W., prinzipiell und konsequent abgelehnt (vgl. 125f.); Jesus hat also niemals einen „neuen

Bund" stiften wollen; gegenüber der entfremdenden Eschatologie des AT, mit der das traditionelle Jesus-Bild und Gottesbild Jesu überlagert worden seien, müsse man „den grundsätzlich uneschatologischen Jesus" (157 f.) herausstellen. Es geht W. beim Einreißen dieser „Projektionskulissen" um das Abtragen von „Tünche" (33 ff.), um „Aufräumungsarbeit" (42), um die Abstraktion aller „nicht-jesuanischen Motive" aus dem (Gottes-)Bild Jesu; gegen die „ständige Überbewertung des Alten Testaments" soll „die ständige Unterbewertung Jesu" (75) aufgehoben werden. Was W., gut alttestamentlich (!) das prophetische Geschäft des „Niederreißens" versuchend, an (negativem) Ertrag herausgearbeitet hat, faßt sie noch einmal zusammen in dem Kap.: „Das krank machende Gottesbild" (162–192), das „als Warnung" dienen soll (42). Als „eine großartige, befreiende Synthese" wird diesem dann „das genuine, das heile und echte Gottesbild Jesu" gegenübergestellt im letzten Kap.: „Das Gottesbild Jesu" (193–223), gleichsam ein positiver Teil, nach der vorausgegangenen Aufräumungsarbeit. Anmerkungen (224–228) beschließen das Buch. Dabei leitet die Autorin „also vornehmlich ein tiefenpsychologischer Gesichtspunkt, wie schon im Untertitel der Arbeit programmatisch gesagt ist" (42). In der Behandlung zahlreicher theologischer Fragen betont Vf. eigens noch einmal, daß es ihr um „durchaus kein theologisches, sondern ausgesprochen ein tiefenpsychologisches Urteil" geht (188). – Programm des Buches, Methode und Inhalt sind damit kurz dargestellt. Im Anschluß daran nun einige kritische Bemerkungen und Anfragen. Auch in diesem Buch spricht W. wieder aktuelle Probleme an und trifft in der Darstellung der damit verbundenen Fragen ins „Schwarze", d. h. in den „Schatten"-Bereich bisheriger Lösungsversuche. Die Frage, was denn das ureigenst Jesuanische an Jesus sei, bewegt heute wieder viele Menschen, die nach neuen und befreienden Wegen im Glauben suchen. Bei aller Zustimmung in der Beschreibung und Darstellung der Probleme, kann der Rez. den Lösungen W.s nicht zustimmen, sie dürften zu „eindimensional" sein, und es scheint, als würden die Ergebnisse von den Voraussetzungen, die die Autorin macht, diktiert. Zunächst fällt ein fundamentalistischer und eklektischer Gebrauch der Bibel auf, zum anderen werden durchaus moderne und ernsthafte Problemstellungen in die Bibel hineingetragen (z. B. der heutige Sprachgebrauch des „Richtens" und einseitige Vorstellungen von „Gnade"). Die unhermeneutische Kontrastierung des von der Autorin global als „entwicklungsfeindlich" (111) eingeengten Gottesbildes des AT mit dem befreienden, genuinen und heilenden Gottesbild des jesuanischen Jesus vernachlässigt die durch Forschungsergebnisse der biblischen Wissenschaften fundierte Einsicht, daß innerhalb des AT selbst die Entwicklung eines Gottesbildes im Gange sei jeweils auch als Reflex auf ganz bestimmte Erfahrungen und Ereignisse auf dem Lebens- und Glaubensweg Israels. Das methodische Vorgehen bei der Rekonstruktion eines Hanna-Wolffschen jesuanischen Jesus und seines Gottesbildes ist exegetisch umstritten. W. stützt sich dabei auf biblische Textstellen, die a) in historisch-kritischer Forschung als echt erwiesen wurden, das sind für W. hauptsächlich „solche Worte, die in keiner Weise von der Umwelt Jesu bezeugt oder aus ihr erklärt werden können" (196; als alleiniges Kriterium ist dieser Gesichtspunkt aber historisch-kritisch unzureichend und kaum verabsolutierbar); b) eine „sachliche Konsistenz" untereinander aufweisen; c) sich schließlich durch eine „persönliche Konsistenz" auszeichnen, d. h. „mit der wesentlichen Grundhaltung Jesu übereinstimmen" (197), welche aber erst noch zu finden wäre (W. erliegt hier einer petitio principii: woher kann man denn die „wesentliche Grundhaltung" Jesu auf diesem Wege finden, ohne in einen logischen circulus vitiosus zu geraten?). Die Berufung auf Marcion und Adolf von Harnack berücksichtigt nicht, daß die Forschungssituation sich inzwischen durch neue Textfunde zur Marcion-Frage verändert hat und sich nicht mehr im Sinne Harnacks entscheiden läßt. Von der psychologischen Methodik her ist u. a. fragwürdig und umstritten, ob sich die Kategorien der individualgeschichtlichen Entwicklung eines Menschen auf die Entwicklung der „Menschheit" (des „Kollektivs") übertragen lassen; W. praktiziert dies aber vorbehaltlos in ihrer Kontrastierung von jesuanischem „Ich-sagen" und atl. kollektiv-primitivem Bundesdenken (129, z. B.). Ebenso bedenklich erscheint es dem Rez., wenn W. Einsichten aus ihren Therapien mit ihren Klienten als Argumente verwendet, ohne daß eine eingehende Darstellung und Fall-Analyse den Hintergrund erhellt. Psychoanalytisch gesehen ist ja dem, der mit der Argumentationsweise W.s in diesem Buch vertrauter geworden ist, nicht mehr klar genug, wieweit diese Klienten nicht den latenten Auffassungen und Einstellungen ihrer Therapeutin entsprechend reagierten (das unbewußte Zusammenspiel von Übertragung und Gegenübertragung ist zu wenig kritisch untersucht). Schließlich bleibt noch psychologisch zu

bedenken und zu beobachten, daß W. in ihrer radikalen Absicht, bestehende Projektionskulissen einzureißen – meist dabei so, daß sie ernsthafte Ergebnisse theologischer, exegetischer und psychologischer Forschung nicht genug berücksichtigt –, neue Vorbehalte und Projektionskulissen aufbaut, nicht zuletzt auch durch ihre leidenschaftlichen Appelle, die der so oft betonten Sachlichkeit des Buches widersprechen, und durch ihren Wir-Stil, der den Leser für die Meinung der Autorin zu vereinnahmen versucht; wenn das keine „Harmonisierung" ist! Nach der Lektüre dieses Buches bleiben die gestellten Fragen vorbehaltlos in Geltung. Die dazu entwickelten Lösungen sind entweder schon überholt (so z. B. das liberale, fortschrittsideologisch gefärbte, übertünchte „neue" Jesus-Bild) oder sie greifen zu kurz, als daß sich damit die von W. durchgehend konstatierte Profilneurose des Christentums kurieren ließe. Die dargestellten Probleme sind komplizierter, die dargebotenen Lösungen zu einfach.

H. J. Repplinger S. J.

Eglise locale et Eglise universelle (Etudes théologiques I). Chambésy-Genève: Editions du Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique 1981. 359 S.

Dieser vom Leiter des orthodoxen Zentrums beim Weltkirchenrat, Metropolit Damaskinos Papandreou, herausgegebene Sammelband enthält die Referate eines interkonfessionellen Symposiums (10. 5.–3. 6. 1980) in Chambésy. Während die orthodoxen Redner das aktuelle Thema zunächst vom national-kulturellen Standpunkt angehen, um dann die Rolle des Oekumenischen Patriarchats als Klammer der autokephalen Kirchen zu beschreiben, greifen die nichtorthodoxen Teilnehmer wichtige theologische Aspekte aus ihrer jüngsten Vergangenheit heraus (II. Vatikanum, Bekennende Kirche usw.), die die Brücke zur Orthodoxie schlagen können.

Nach einer zusammenfassenden Einleitung in französischer und neugriechischer Sprache (9–42) folgt eine Vorstellung verschiedener Lokalkirchen (jeweils in deutscher, französischer oder neugriechischer Sprache): a) Patriarchat Antiocheia *(S. Gholam)*, mit dem wichtigen Hinweis auf die beispielhaft irenische Gesinnung des Patriarchen Petros III. (1052–1056) zur Zeit des Großen Schismas (45–68); b) Rußland *(V. Borovoy)*, unter ausdrücklicher Einbeziehung der Ukraine (71), jedoch mit deutlicher Anspielung auf die aktive Verfolgung (73) und Unterdrückung (69–74); c) Serbien *(P. Simic)*: das Verhältnis der Konfessionen zueinander (79) ist wohl etwas zu optimistisch gesehen. Der (Über-)setzer hat einige Dinge nicht richtig wiedergegeben; es muß heißen: Chilandar statt Hilandarion; Okkupation statt Okupation; Manuel I. Sarantenos statt Monojios Sarantinos; 18. statt 8. Jahrhundert (79); Dušan statt Dusan; Lazarević statt Lzaresić (81) usw. (75–86); d) Rumänien *(I. Bria)*. Dieser Artikel verrät deutlich die Abhängigkeit von der augenblicklich im Lande geltenden Staatsideologie: unproportioniert steht der kurze Hinweis auf den Einfluß der lateinisch-europäischen Kultur (87) neben dem langen Exkurs über das (mythische) Erbe der Daker (88–91). Die Betonung der Eigenständigkeit gegenüber Slaventum und hellenistisch-byzantinischem Erbe (94f., 101) reimt sich eher auf die Prinzipien der gegenwärtigen Außenpolitik als auf die theologische Tradition. Die Zwangsunion von Alba Julia (1948) ist elegant umgangen (102f.), ebenso die trotz allen materiellen Wohlstandes der Kirchen und Klöster fortdauernden Probleme im Verhältnis Kirche und Staat (87–106); l) Bulgarien *(T. Sabev)*. Für das Mittelalter stellt Verf. dem Ideal der „Symphonie" zwischen Kirche und Staat die Realität des „Cäsaropapismus" gegenüber, ein Terminus, der ansonsten von orthodoxen Autoren als westliches Mißverständnis östlicher Kirchenpolitik zurückgewiesen wird. Auch hier fehlt jeder Hinweis auf die Probleme der Kirche in der Nachkriegszeit (107–123); f) Griechenland *(V. Feidas)*. Der kurze Überblick über Geschichte und Gegenwart läßt die akuten Schwierigkeiten der Anpassung an die moderne Welt außer Betracht (125–137). – Der 2. Teil (Unité canonique des Eglises orthodoxes locales et le rôle du Patriarcat oecuménique: 141–235) widmet sich den Fragen: Autokephalie und Communio (*V. Feidas:* 141–150); Patriarchat/Primat – Lokalkirche (*V. Feidas:* 151–175); Ortskirche und Gesamtkirche unter dem Aspekt der Kollegialität und Synodalität (*H.-J. Schulz:* 177–197), wobei einerseits die eucharistische Ekklesiologie N. Afanas'evs berechtigte Kritik erfährt (179; 186), andererseits aber die Koexistenz von West und Ost klar gefordert wird (189); Ökumenisches Patriarchat und Communio der Lokalkirchen (*Chr. Konstantinides:* 199–218), ein Beitrag, der den von Anfang an funktionalen Charakter des Ehrenvorrangs von Kon-

stantinopel besonders heraushebt (205); schließlich ein Bericht über das Heilige und Große Konzil der Orthodoxie (*D. Papandreou:* 219–227), der mit viel Optimismus die bisherigen Vorbereitungen des „schlechthin Unmöglichen" schildert, und ein Überblick über die orthodoxe Diaspora (*K. Argentis:* 229–235). – Erst der 3. Teil (Eglise locale et Eglise universelle dans la perspective oecuménique: 239–345) kommt zum eigentlichen Thema unter theologischer Rücksicht, diesmal unter Beteiligung auch protestantischer und katholischer Autoren, sogar eines Unierten aus Syrien/Libanon. Einem reichlich improvisierten Vergleich über die theologische Terminologie mit der philosophischen Tradition (*D. Thireos:* 239–248) schließt sich ein Referat „Von der Theorie der bischöflichen Kollegialität zur Praxis der Ortskirche" (*D. Wiederkehr:* 249–266) an, in dem der Schweizer Katholik aus der Erfahrung seines Landes der römischen Kurie kritische Anfragen stellt. Der Vortrag aus reformierter Sicht (*J.-M. Chappuis:* 267–281) wirbt um Verständnis für das Konzept der Barth'schen Ekklesiologie (Bekennende Kirche) im Kontext der Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Die Übersicht zum Verhältnis der orthodoxen Lokalkirchen zur Ökumenischen Bewegung (*V. Staurides:* 283–294) nennt nur die allgemein bekannten Daten. Gut durchdacht dagegen ist der Beitrag von *L. Vischer* (297–307) über die Lokalkirche als Ort der Gegenwart Christi in der Kraft des Hl. Geistes; der Leser erlebt die packende Synthese von theologischem Scharfsinn und ökumenischer Praxis aus vielen Jahren. Bedenkenswert sind ferner die Ausführungen von *N. A. Nissiotis* (309–327) über die Mission der orthodoxen Kirche in der Welt von heute; die Analyse ist treffsicher, auch über den Rahmen Griechenlands hinaus, vor allem was die unheilvolle Verbindung von Kirche und Nation angeht. Aktuell ist ebenfalls der Artikel zum Thema „Christentum und Islam", am Beispiel Syriens (*G. Habib:* 335–345), der aus christlicher Verantwortung die nationaltheokratische Option, wie sie z. T. in Kreisen der Maroniten – in Anlehnung an das jüdische und persische Vorgehen – als Ausweg aus der Dauerkrise des Libanon vertreten wird, verwirft.

Insgesamt läßt sich sagen, daß zwar viele Gesichtspunkte genannt oder angeschnitten werden, daß jedoch die historische Dokumentation und gedankliche Vertiefung noch viel zu wünschen übriglassen; auch hätte man sich im Anschluß an die Referate ein Résumé der Diskussion unter den Teilnehmern vorstellen können. Immerhin: ein erster Schritt in die richtige Richtung, den theologischen Nachholbedarf der Orthodoxie abzubauen.

G. Podskalsky S. J.

Die Theologie und das Lehramt. Hrsg. *Walter Kern* (Quaestiones disputatae 91). Freiburg: Herder 1982. 237 S.

Die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen hat auf der Tagung, die sie vom 2. bis 5. Januar 1981 in Freising hielt, über das Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt nachgedacht. Sie wollte damit einen Beitrag zur Klärung der Fragen, die durch den Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis von Hans Küng hervorgerufen und in einer breiten Öffentlichkeit besprochen worden waren, leisten. Über den aktuellen Anlaß hinaus – so wurde rasch deutlich – haben die in Freising erörterten Fragen eine grundsätzliche Bedeutung. Die Referate, die auf der genannten Tagung gehalten wurden, sind in diesem von W. Kern herausgegebenen Band gesammelt.

Den Auftakt macht *M. Seckler:* „Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente" (17–62). Er zeigt, daß das Verhältnis der beiden Größen in der Geschichte einen beachtlichen Wandel erfahren hat. *F. Hahn* legt in einer ausführlichen exegetischen Studie dar, welche Bedeutung im Neuen Testament und damit in der Urkirche die „Lehre" und die „Theologie" hat: „Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie. Exegetische und fundamentaltheologische Überlegungen zum Problem christlicher Lehre" (63–115). Ob es im NT eine lehramtliche Instanz oder wenigstens Ansätze dazu gibt, bleibt unerörtert. *P. Eicher* eröffnet ein Verständnis für die geistesgeschichtlichen und strukturellen, also recht grundsätzlichen Zusammenhänge, die in den neuzeitlichen Konflikten zwischen Theologie und Lehramt zutage treten: „Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen" (116–151). Er lehrt, der Versuchung zu widerstehen, die Konflikte zu personalisieren und zu moralisieren. *R. Schaeffler* sieht in dem Verhältnis von Evangelium und Kirche bzw. Theologie und Lehramt einen Son-

derfall des allgemeineren Verhältnisses von Wahrheit und Institution. Zu dessen Erhellung zieht er Erkenntnisse der modernen Sprachphilosophie heran: „Wahrheit und Institution. Sprachphilosophische Überlegungen zu einem theologischen Thema" (152–200). Für die theologische Fragestellung ergibt sich aus Schaefflers Reflexionen das wechselseitige Aufeinanderverwiesensein von Theologie und Lehramt. Er betont, daß seine philosophischen Überlegungen ein erster Versuch und ein vorläufiges Angebot an die Theologie darstellen. Er spricht bewußt zurückhaltend und vorsichtig. Die Theologen sollten ihm auf seine anregenden und wohldurchdachten Ausführungen hin bescheinigen, daß seine Gedankengänge nicht nur originell, sondern auch hilfreich und erhellend sind. *W. Kasper* schließt die Reihe mit einer Studie ab: „Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie. Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte" (201–233).

Der vorliegende Band enthält im Anhang noch die „Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie". Sie hat eine Überprüfung und Veränderung der diesbezüglichen kirchlichen Praxis zum Ziel. Im ganzen darf man den Band als einen wertvollen Beitrag zu der Diskussion über das Selbstverständnis der katholischen Theologie ansehen. W. Löser S. J.

Greshake, Gisbert, *Priester sein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes.* Freiburg i. Br.: Herder 1982. 208 S.

Überalterung des derzeitigen Klerus, Amtsniederlegungen und Laisierungen von Priestern, zumal der jüngeren Generation, zu geringe Zahl der Priesteramtskandidaten, Rollenunsicherheit der Priester, Rückgang des Verständnisses für die überlieferte Lebensform der Priester bei diesen selbst und in den Gemeinden, Ruf nach mehr demokratischen Strukturen in der Kirche, Übertragung von mehr Kompetenzen an die Pastoralreferenten und an Gruppen und Gremien, – das sind einige Stichworte, die zwar nicht das Ganze der gegenwärtigen priesterlichen und gemeindlichen Lage, aber doch eine unübersehbare und beunruhigende Dimension dieser Lage kennzeichnen. Wenn die Zeichen (und die Statistiken!) nicht trügen, wird in der nächsten Zeit nicht nur keine Besserung, sondern eine erhebliche Verschärfung dieser Lage eintreten. In solch einer Situation ist guter Rat teuer. G., der die geschilderte Situation kennt und im Anfangskap. seines Buches selbst auch schildert, bietet, da er dieses Buch vorlegt, einen Rat an. Er lautet: haltet an dem Bild des priesterlichen Amtes, das die Kirche im Laufe ihrer langen Geschichte gezeichnet hat und das in der Theologie des letzten Konzils und in der Liturgie, wie wir sie kennen, noch einmal klar greifbar geworden ist, fest! Versucht, es tiefer zu begreifen und aufrichtiger zu verwirklichen! Nur so entsprecht ihr dem, was nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und nach der überlieferten Lehre und Praxis der Kirche gemeint und gefordert ist. Und nur so bleibt ihr dem treu, was dem Glauben an Jesus Christus entspricht und was der kirchlichen Gemeinschaft der an ihn Glaubenden letztlich hilft und dient. In zwei großen Teilen bietet der Vf. dieses Priesterbild dar: „Perspektiven einer Theologie des priesterlichen Amtes" (11–106) und „Priesterliche Spiritualität" (107–180). Es gelingt ihm, in plausibler und konsistenter Weise in dessen Gehalte noch einmal einzuführen. Bemerkenswert ist, daß er die beiden Aspekte des priesterlichen Amtes: daß es repraesentatio Christi und repraesentatio ecclesiae ist, nicht unverbunden nebeneinander stehen läßt oder einen Aspekt zugunsten des anderen aufgibt, sondern daß er sie im Rahmen eines „trinitarischen Amtsverständnisses" einander zuzuordnen vermag. Christologische und pneumatologische Motive kommen so trinitarisch vermittelt zum Tragen. Das hat man so prägnant bisher m. W. noch nicht gesagt, und es bedeutet eine hilfreiche Vertiefung der Theologie des priesterlichen Amtes. Der Vf. handelt über die priesterliche Spiritualität fast ebenso ausführlich wie über die theologische Grundlegung des Amtes. Es ist ihm wichtig, die Leser daran zu erinnern, daß das priesterliche Amt glaubwürdig und „stimmig" nur ist, wenn sein Träger sich darum bemüht, ihm lebensmäßig zu entsprechen. Die evangelischen Räte der Ehelosigkeit, des Gehorsams und der Armut spielen dabei eine große Rolle. Aber auch andere Motive werden genannt: Amt als „Dienst", Gebet, Studium und geistliche Lesung, Gemeinschaft der Priester untereinander, etc. Offenbar kennt er aus Erfahrung, was er in seinem Buch darbietet. – Der Vf. hat das biblisch gut begründete und in der Geschichte der Kirche entfaltete und von ungezählten Prie-

stern gelebte Bild des priesterlichen Amtes im Rahmen der heutigen theologischen Möglichkeiten noch einmal überzeugend und entschieden vorgestellt. Das ist das Entscheidende. Demgegenüber bleibt es zweitrangig, ob jedes exegetische und theologiegeschichtliche Detail so gesehen werden muß, wie es hier geschieht.

Das Buch spricht in die anfangs angedeutete, also in eine schwierige Situation hinein. Es stellt seinen Leser unausweichlich vor eine Entscheidung: ob auch er im Festhalten an dem Priesterbild, wie es das letzte Konzil (und der gegenwärtige Papst in mehreren Äußerungen) skizziert hat, und in seiner bewußteren und aufrichtigeren Verwirklichung den Weg sieht, den die Kirche heute und morgen gehen sollte, oder ob er einen anderen Weg weiß und empfehlen kann. Doch wie könnte der aussehen? Zeichnet er sich als eine wirklichkeitsnahe und christlich überzeugende Möglichkeit schon ab? Das ist vermutlich nicht der Fall. So hat der Vf. recht, wenn er an die theologischen Konturen des überlieferten Priesterbildes und an seine reichen spirituellen Gehalte erinnert und empfiehlt, sie neu zu be- und ergreifen. Dieser Empfehlung möchte der Rez. sich gern anschließen; freilich wird er die Sorge nicht los, es könne schon in Kürze die Situation gegeben sein, in der es gar nicht mehr möglich ist, die Entscheidung zu alternativen Wegen zu umgehen. W. Löser S. J.

Weis, Norbert, *Das prophetische Amt des Laien in der Kirche.* Eine rechtstheologische Untersuchung anhand dreier Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (Analecta Gregoriana 225). Rom: Università Gregoriana 1981. 491 S.

In der nachkonziliaren Zeit hat sich die Kirche nicht nur in ihrem Verhältnis zur Welt ein neues Profil gegeben, sondern hat dieses Aggiornamento auch im Hinblick auf ihre eigenen Glieder, die Laien, fortgesetzt. Neue Tätigkeitsfelder wurden erschlossen, neue Strukturen und Berufe geschaffen, um auf der Grundlage der Konzilsbeschlüsse allen Gläubigen die Möglichkeit zur Mitarbeit und zur Übernahme von Verantwortung im Leben der Kirche zu geben. Gegenstand der vorliegenden Studie ist darum auch die Frage nach der Aufgabe der Laien bei der Verkündigung des christlichen Glaubens. Der hierfür geprägte Begriff „munus propheticum" bezeichnet sowohl die Befähigung und Verpflichtung zur Verantwortung des Glaubens, wie auch den Einsatz für seine konkrete Verwirklichung in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft. Zur Bestimmung der Kompetenzen und Grenzen des Laienapostolates konzentriert sich W. auf eine Analyse dreier Konzilsdokumente (LG, AA, AG), in denen das sog. ‚prophetische Amt' der Laien explizit behandelt wird. Da dem Verf. das unlängst veröffentlichte Aktenmaterial des Konzils vollständig zur Verfügung stand, konnte er hinter die promulgierte Endgestalt der Konzilstexte zurückgehen und ihre Genese von der Phase der ‚Antepraeparatoria' (13–100) über die verschiedenen Schemata und Diskussionen bis zu ihrer Endredaktion (101–373) verfolgen und auswerten. Zusammengefaßt sind die hierbei gewonnenen Beobachtungen und Ergebnisse im Schlußteil der Arbeit (375–468), die eine Synthese zu fünf zentralen Themenbereichen präsentiert und die im folgenden kurz dargestellt sei:

1. „Der Begriff ‚Laie'" (377–381): Laie ist nach W. im Sinne des II. Vatikanums derjenige Gläubige, dem das welthafte Leben als gottgewollter Weg zur übernatürlichen Vervollkommnung eigen sei und der weder am Weihesakrament noch am Ordensstand teilhabe. Ob die hierbei implizierte Trennung von Heilsdienst der Kleriker und Weltdienst der Laien unbedingt als ‚iure divino' oder unumstößliche Konzilsdoktrin ausgegeben werden muß, ist nach Meinung des Rez. keineswegs theologischer „common sense". Schließlich dürfte der Heilsdienst ebenso allen Kirchengliedern zukommen, wie die „Welthaftigkeit" dem Dienst der Kleriker nicht abzusprechen ist (vgl. LG 31,2). – 2. „Kontext und Bedeutung des prophetischen Amtes der Laien" (381–405): Das Konzil spricht in zweifacher Weise vom Verkündigungsauftrag der Laien, (a) explizit im Zusammenhang mit der christologischen Drei-Ämter-Lehre unter primär ontologisch-statischem Aspekt zur Bezeichnung der Befähigung der Laien bei der Verantwortung des Glaubens in der Welt und (b) implizit im Kontext der Aussagen über das Laienapostolat, wobei stärker der pragmatische Aspekt des Glaubenszeugnisses hervortritt. – 3. „Die Grundlage des prophetischen Amtes der Laien" (405–419) sieht W. in dogmatischer Hinsicht in der durch Taufe und Firmung begründeten Teilhabe am Wesen und Auftrag der Kirche, speziell an der prophetischen Dimension des allgemeinen Priestertums. Hinzu kommen ‚Opportunitätsgründe', die eine Aktivie-

rung der Laien notwendig machen (z. B. Priestermangel) sowie der Nachweis individueller Eigenschaften, die einzelne Personen zu einem solchen Einsatz besonders befähigen. – 4. „Individuelle und kollektive Ausübung des Laienapostolates" (419–424): Zwar räumt das Konzil dem Einzelapostolat den Vorrang vor dem gemeinschaftlichen ein, es stellt aber aus Effizienzgründen seine kollektive Ausübung besonders heraus; außerdem konveniere sie anthropologisch mit der sozialen Natur des Menschen und theologisch mit dem Communio-Charakter der Kirche. – 5. „Das prophetische Amt der Laien und die Hierarchie" (424–465): W. bestimmt das Verhältnis zwischen diesen beiden Ausformungen des prophetischen Auftrages der ganzen Kirche nach dem Modell der ‚Gleichursprünglichkeit' und ‚Proportionalitätsanalogie': Sie erfließen parallel und gleichgeordnet aus dem einen prophetischen Amt Christi, d. h. der Auftrag der Laien ist keine Ableitung aus dem spezifisch hierarchischen Amt noch wird er durch dieses vermittelt. Es wird dann aber nicht ganz klar, inwiefern W. unter den Prämissen der Gleichursprünglichkeit eine Wesensverschiedenheit für das Lehramt der Laien und dem hierarchischen Lehramt der Bischöfe logisch stringent folgern kann. Wie kann eine solche Verschiedenheit dem Wesen *und* dem Grade nach vereinbar sein mit ihrer gleichgeordneten Partizipation am Prophetenamt Christi? In diesem Zusammenhang votiert W. auch für eine wesenhafte Bindung der Laien an die Hierarchie, die sich exemplarisch im Glaubensgehorsam gegenüber lehramtlichen Verlautbarungen äußere. Gibt es aber nicht auch umgekehrt eine ‚wesenhafte' Bindung der Hierarchie an das Volk Gottes, die sich – um W.' Beispiel aufzugreifen – darin äußert, daß das Lehramt für seine Glaubensverkündigung nur so Unfehlbarkeit beanspruchen kann, daß es jedem, der diese Verkündigung im Glauben annimmt, die gleiche Unfehlbarkeit in eben dieser Annahme des Glaubens anerkennt? Gerade an dieser Stelle muß kritisch angemerkt werden, daß sich viele Konsequenzen keineswegs mit jener Folgerichtigkeit ergeben, die W. insinuieren will. Wie W. etwa die besondere Autorität des besonderen Lehramtes in einem ausdrücklichen Stiftungsakt durch den irdischen Jesus begründet sehen möchte, läßt sich kaum mit dem ggw. exegetischen Befund zu dieser Frage in Einklang bringen. Solche Problemstellungen aber mit dem lapidaren Hinweis auf ein ‚ius divinum' zu umgehen, ist heute mehr als theologisch obsolet.

Die übergroße Zurückhaltung des Verf.s, die Argumentation der Konzilsväter zu hinterfragen, ihre theologischen und kirchenpolitischen Optionen kritisch zu reflektieren, läßt besonders den analytischen Teil des Buches kaum mehr als eine kommentierte Konzilskonkordanz zu dem Stichwort ‚munus propheticum' erscheinen. Leider bieten auch die systematischen Abschnitte häufig kaum mehr als einen epigonalen Nachvollzug der Argumentationsfiguren in den Konzilstexten. Eine wirklich überzeugende, die Intentionen des Konzils und die theologischen Fragen der Gegenwart treffende Untersuchung zu Aufgaben und Stellung des Laien in der Kirche bietet W.s Monographie nicht. Wer aber von dem umfassenden Quellenstudium des Verf. profitieren möchte, wird hier eine Fülle von Daten, Namen und Fakten zu einem gewiß nicht unwichtigen Gegenstand finden. H.-J. Höhn

Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381). Hrsg. *Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg* (Dialog der Kirchen 1). Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 127 S.

In jüngster Zeit mehren sich die kritischen Stimmen, welche die ökumenische Bewegung im Stadium der Stagnation wähnen. Nicht selten wird aber dabei vergessen, daß einerseits die Überwindung von Kirchenspaltungen die Übereinstimmung in Glaubens- und Lehrfragen voraussetzt und andererseits schon ein beträchtlicher theologischer Konsens auf seine Umsetzung in der Praxis der getrennten Konfessionen wartet. – Diesen Konsens verbreitert und weiter fundiert zu haben, darf auch für die vorliegende Veröffentlichung gelten, die aus einer Studientagung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen anläßlich der 1600-Jahr-Feier des I. Constantinopolitanum hervorging. Das Symbol von Konstantinopel gilt als das einzige wirklich ökumenische Credo der Kirchen und bildet eine der wenigen Klammern, die die getrennte Christenheit zusammenhalten. Außerdem hat es mit seiner folgenreichen Vor- und Wirkungsgeschichte in vielfacher Hinsicht Modellcharakter für das ökumenische Bemühen von heute. Denn in einer theologiegeschichtlich zum Teil ana-

logen Situation fiel dem Konzil die Aufgabe zu, nach den arianischen Wirren die äußere Einheit der Kirche über eine Besinnung auf ihr theologisches Fundament neu zu ermöglichen und dabei einen Konsens zu finden, der die unterschiedlichen Weisen theologischer Reflexion im Osten und im Westen berücksichtigte. Zum wesentlichen Ausdruck dieser Übereinstimmung wurde das trinitarische Bekenntnis der Kirchenversammlung bzw. ihre Lehre über den Heiligen Geist. Zu den Hauptthemen, um die alle hier publizierten Aufsätze kreisen, gehören die Fragestellungen, die sich aus diesem Text ergeben: Kriterien für die Einheit der Kirche, Wandlungen im Verständnis eines Symbols und seiner Funktion sowie seines Verhältnisses zum Konzil, Zusammenhang von Pneumatologie und Ekklesiologie. Die einzelnen Beiträge behandeln diese Aspekte näher unter drei leitenden Perspektiven (Werden – Wirkungsgeschichte – ggw. ökumenische Relevanz des Konzils). Die Herkunft und geschichtliche Situation des Glaubensbekenntnisses, sein Entstehen im geistigen Klima der spätantiken Metaphysik und die Diskussion um die Verbindlichkeit des Dogmas rekonstruiert *W.-D. Hauschild* („Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensbildung", 13–48). Die Rezeption des Konzils ist besonders durch das im Westen bereits sehr früh hinzugefügte „filioque" belastet, was der Osten als Eingriff in ein unveränderbares Symbol und somit als häresieverdächtig wertete. Eng verknüpft mit diesem Komplex gilt der Aufsatz von *A. Ganoczy* („Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis", 49–79) einem anderen Strang der Wirkungsgeschichte, nämlich den Unionsverhandlungen mit dem Osten im Hochmittelalter (12.–15. Jh.), dem Verhältnis ‚Konzil – Symbol' und den Versuchen einer Neubestimmung der Konzilsökumenizität. Die Dissonanzen zwischen den beiden Hemisphären wurden vergrößert durch das Schisma von 1054, das für den Osten die Frage aufwarf, ob angesichts der Trennung noch ein ökumenisches Konzil möglich sei; der Westen wurde genötigt, nach neuen Kriterien der Ökumenizität eines Konzils zu suchen. Eine Zusammenfassung der Verständigungsbemühungen innerhalb und zwischen den einzelnen Konfessionen, in der Trinitätstheologie und in der „filioque"-Diskussion einen Neuansatz bzw. eine gemeinsame Basis zu finden, gibt *R. Slenczka* („Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion", 80–99). Die Implikationen und Konsequenzen der Aussage über die Kirche im Kontext des Geist-Artikels des Symbols sondiert *Th. Schneider* („Der theologische Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels", 100–119) in einer theologiegeschichtlichen und systematischen Reflexion über die pneumatologische Dimension der Kirche. Gleichsam die Summe der grundlegenden Perspektiven und Leitlinien der Referate enthält der Schlußteil des Bandes, in dem der *Ökumenische Arbeitskreis* in einer gemeinsamen Erklärung die wichtigsten Ergebnisse seiner Arbeitstagung vorlegt („Die ökumenische Bedeuung des ersten Konzils von Konstantinopel [381]", 120–125). Bedeutsam sind hier die Konsenserklärungen zum Problem des „filioque", zur Autorität und Zählung der Konzilien und zum Verhältnis ‚Bekenntnis – Konzil'. – Der vorliegende Band, der die neue Reihe „Dialog der Kirchen" eröffnet, ist ein durchaus überzeugendes Beispiel Ökumenischer Theologie, die Probleme und Lösungsvorschläge nicht in abgeschiedenen Klausurtagungen vor sich hin ventiliert, sondern den Kontakt mit den Gliedern und Leitungen der getrennten Kirchen sucht und ihre Beratungsergebnisse einer Öffentlichkeit vorstellt, die ein vitales Interesse daran hat, daß die fatalen Folgen der Kirchenspaltungen zumindest schrittweise aufgearbeitet werden. Gerade hierzu eröffnet das Buch neue Perspektiven, unter seiner speziellen Thematik zunächst für den dogmatischen Dialog mit der Orthodoxie und als notwendige Konsequenz sodann mit den Kirchen der Reformation. H.-J. Höhn

Lohfink, Norbert, *Kirchenträume. Reden gegen den Trend.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 187 S.

Kritik an der Kirche, an den Fehlentwicklungen kirchlicher Glaubenspraxis hat zu allen Zeiten Konjunktur und findet schnell ihr Publikum. L.s Reden gegen den in vielen Christengemeinden feststellbaren Trend, sich durch subtile ‚Entlastungstheorien' dem Anspruch des Evangeliums zu entziehen, aber bieten mehr und anderes als die zahlreichen Wortmeldungen meist ideologie- oder religionskritischer Provenienz zur gegenwärtigen Verfassung des Christentums. Zwar wendet auch er sich vehement und zuweilen polemisch gegen die Versuche, durch scheinbar theologisch gedeckte ‚Jen-

seits-' oder ‚Innerlichkeitstheorien' die weltverändernde Sprengkraft der Botschaft Jesu wegzuinterpretieren oder in ein bürgerlich-privates Kirchentum umzulenken (11–25). Aber sein eigentliches Anliegen ist, für den Traum Gottes von der Kirche zu werben, im Rückgriff auf die Prophezeiungen des Alten und Neuen Testamentes zu verdeutlichen, daß Gottes Wille nach einer alternativen menschlichen Gesellschaft jenseits von Rivalität, Ellbogenmentalität und Gewalt durch die Kirche wieder Wirklichkeit werden muß (26–63). Der Indikativ und Imperativ der Kirche besteht für L. genau darin, in allen Bereichen des sozialen Lebens die Ankunft des Reiches Gottes, des Friedens, der Gerechtigkeit und wahrer Menschlichkeit vor-zuleben, wieder neu ‚Salz der Erde' und ‚Stadt auf dem Berge' zu sein (64–90, 112–157). Hierbei darf sie aber nicht mehr der ‚davidischen Versuchung' (91–111) erliegen, Koalitionen mit Staat und Gesellschaft einzugehen. Diese münden letztlich darin, daß die Kirchen „in eindeutiger Zuordnung zum Staat die abgegrenzte Funktion der religiösen Sinngebung für die überall erfahrbare Endlichkeit aller Lebensbereiche und -vorgänge übernehmen und darüber hinaus nichts beanspruchen" (109–110) oder als soziale Subsysteme sich darauf beschränken, „Anstalten für die Trägerschaft der letzten Sinngebung im Rahmen einer sonst glaubensunabhängig und nach je eigenen regionalen Gesetzen funktionierenden Gesellschaft zu sein" (111). Für L. dagegen ist die Kirche von ihrem Wesen her, d. h. nach dem Willen Gottes, Alternativ- und Gegengesellschaft zu den herrschenden Formen menschlichen Miteinanders, das nur zu häufig sich in ein Neben- und Gegeneinander umkehrt; die Kirche bildet die Modellgesellschaft Gottes (136–157): „Was sich in ihr entwickelt ist dann so faszinierend, daß alle Menschen ihre Blicke dorthin lenken und zu lernen beginnen" (141). Eine solche Kontrastgesellschaft wird gegenwärtig kaum anders entstehen können, als daß Christen abseits der bestehenden Strukturen in kleinen Gruppen beginnen, im Geist Christi neue Formen der Gemeinschaft zu entwickeln, deren Anziehungskraft gleichwohl über ihren Kreis hinausgeht und auf die alte Gesamtgesellschaft zurückwirkt. – L.s Buch ist ein packender und überzeugender Widerspruch zu der sich ausbreitenden Resignation und Identitätskrise der Christen angesichts ihrer Aufgaben und Stellung in der Gesellschaft. L.s Argumente machen Mut, wieder ‚Kirche' zu sein. Viele seiner Beobachtungen sind unbequem, seine Vorschläge und Alternativen ebenso brisant wie kompromißlos; manche These wird auch Widerspruch und Skepsis provozieren. So wird man fragen können, ob das Kirchenbild einer ‚Stadt auf dem Berge' nicht wieder die Gefahr der Selbstabschließung der Christen vor der Gesamtgesellschaft mit sich bringt, wie sie gerade für Katholiken bis zum II. Vatikanum keine Seltenheit war. Es ist auch fraglich, ob eine gelingende christliche Alternative eine solche Evidenz entwickelt, daß die Welt dorthin blickt und davon lernt. Besteht neben der Aufforderung zu einer alternativen Lebenspraxis zugleich ein ebenso zentraler Impuls des Christseins nicht darin, so auf Gesellschaft und Staat einzuwirken, daß wirkliche Zwischenmenschlichkeit für alle ermöglicht wird, indem die Gesellschaft selbst und im ganzen zur Gestalt eines geglückten Miteinander wird – und nicht nur einige christliche Parzellen neben oder in ihr? L. weist mit Recht darauf hin, daß kein anderer Weg zu Gewaltfreiheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit führt als die gemeinschaftliche Nachfolge Jesu: „Wir Christen ... sind die einzige Alternative, die es in sich hat, wirklich etwas zu taugen" (144). Impliziert aber eine solche Exklusivität des Christlichen nicht auch eine Inklusivität in bezug auf die positiven Gehalte jedes anderen Sinn- und Lebensentwurfes? Anders formuliert: Kann das Christentum seine Überzeugungskraft und Wahrheit anstelle des Kontrastes nicht vielmehr dadurch erweisen, daß es sich ausnahmslos dialogisch-offen dafür hält, in allen anderen Sinnsystemen, sofern sie Positives enthalten, sich selbst wiederzufinden? Der Christ entgeht der Gefahr der Ideologisierung seiner Alternative kaum anders als in der Bereitschaft und dem Bemühen, die Wahrheit seiner Botschaft – und vielleicht Vergessenes oder Unentdecktes von ihr – auch außerhalb seiner Gemeinde (etwa bei den ‚anonymen' Christen) zu entdecken.

Diese Anfragen deuten an, wie sehr L.s Gedanken auch eine theologische Herausforderung darstellen, die zu prinzipiellen Erörterungen zwingen. Man kann sich ohnehin theoretisch wie praktisch der Auseinandersetzung mit diesen ‚Kirchenträumen' nicht entziehen, indem man sie zu realitätsfernen ‚Visionen' oder ‚Utopien' erklärt; sie sind dies in der Tat, doch in einem ganz anderen Sinn: als Visionen zielen sie unmittelbar die Wirklichkeit der Botschaft Jesu an, als Utopien sind sie nichts Geringeres als die von ferne gesehene Wirklichkeit einer authentischen Kirche Gottes. H.-J. Höhn

6. Moraltheologie, Spiritualität usw.

Hendriks, N., *Le moyen mauvais pour obtenir une fin bonne – Essai sur la troisième condition du principe de l'acte à double effet* (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 12). Rom: Pontificia Università „S. Tommaso" / Herder 1981. 312 S.

Das „Prinzip von der Doppelwirkung" in seiner üblichen Formulierung besagt, daß man eine Handlung mit sowohl einer guten wie einer schlechten Wirkung nur setzen darf, wenn die folgenden Bedingungen erfüllt sind: a) die Ursache der Wirkung darf nicht bereits in sich unerlaubt sein; b) die Absicht muß gut sein, d. h. die schlechte Wirkung darf nicht in sich gewollt, sondern nur zugelassen sein; c) die gute Wirkung darf nicht mittels der üblen Wirkung erreicht werden; d) es muß einen entsprechend schweren Grund geben, um die üble Wirkung in Kauf zu nehmen. Der Autor der vorliegenden Studie, bei der es sich vermutlich um eine Doktorarbeit handelt, geht den verschiedenen Formulierungen und Begründungen der 3. Bedingung nach, wie sie in der moraltheologischen Literatur vorliegen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die 3. Bedingung so nicht aufrechterhalten werden könne. Es gibt nämlich einige Handlungen, die für erlaubt gehalten werden, obwohl der üble Effekt das Mittel zur Erreichung des Guten ist. Unter den Beispielen nennt er den Fall eines Amokläufers, der sich auf einem belebten Platz hinter einer unschuldigen Geisel geschützt hält und damit fortfährt, viele Menschen zu erschießen; es sei doch wohl erlaubt, daß ein Polizist dann durch die Geisel hindurch auf den Mann schießt, wenn dies die einzige Möglichkeit ist, ihn an der Fortsetzung des Mordens zu hindern (308). Zumindest divergieren die Moralisten in ihrer Beurteilung von bestimmten Fällen von Mitwirkung zum Bösen, Falschrede, Selbstverteidigung, Schwangerschaftsabbruch usw. (vgl. 118–212). Andrerseits glaubt der Autor nicht, daß die 4. Bedingung des „Prinzips von der Doppelwirkung", nämlich – so meint er – der bloße Gütervergleich und damit bloße Teleologie (310), ausreiche. Er möchte die 3. Bedingung durch den Hinweis ersetzt wissen, daß ein Mensch niemals zum bloßen Mittel degradiert werden darf. Allerdings sagt er hier, daß die öffentliche Autorität Menschen auch als Mittel gebrauchen dürfe, „car l'individu est subordonné en quelque sorte, dans certaines limites, au bien commun" (309). Es wäre interessant gewesen, diese „gewissen Grenzen" genau bestimmt zu bekommen.

Die Arbeit ist bei aller reichlichen Literaturverarbeitung ein Beispiel für ein eher unhermeneutisches Denken. Es wurde zwar gesehen, aber leider nicht beachtet, daß die 4 Bedingungen in einer Weise aufeinander bezogen sein können, daß die in ihnen gebrauchten Begriffe in ihrer Bedeutung voneinander abhängig werden. Dann wird es sinnlos, eine der 4 Bedingungen isoliert für sich zu betrachten. Ich habe in verschiedenen Artikeln zum „Prinzip von der Doppelwirkung", die der Autor zitiert, zu zeigen versucht, daß der Zentralbegriff des „Prinzips von der Doppelwirkung" der der „ratio proportionata" ist. Unter „ratio proportionata" ist nicht ein „schwerer" oder „wichtiger" Grund zu verstehen, sondern die innere Entsprechung der Handlung zu dem in ihr angestrebten Gut. Die „ratio" der Handlung ist nicht „proportionata", wenn die Handlung ihr gegenüber kontraproduktiv ist, d. h. auf die Dauer und im ganzen genau den (universal zu formulierenden) Wert zerstört, der in ihr angestrebt werden soll. Ohne eine „ratio proportionata" wird jedes in einer Handlung zugelassene oder verursachte Übel eo ipso zu einem „direkt" gewollten und macht die Handlung moralisch schlecht. Eine solche Handlung hat stets die Struktur des Raubbaus. Ich habe in meinen Artikeln immer wieder auf die Inkommensurabilität der Güter hingewiesen und ein Verständnis der 4. Bedingung vorgelegt, das nichts mit einem Gütervergleich (dem Vergleich verschiedener Güter oder Gütermengen untereinander) zu tun hat. Der Autor jedoch subsumiert meine Ausführungen unter das Modell des Gütervergleichs (286); denn: „On passe ici sous silence le concept exact de ‚raison proportionnée' ou de ‚entsprechender Grund' selon l'idée de P. Knauer, car le sujet de cette étude n'est pas la quatrième, mais la troisième condition du principe de l'acte a double effet" (279), als würde deren Verständnis nicht von dem der 4. abhängen. P. Knauer S. J.

Schlögel, Herbert, *Kirche und sittliches Handeln.* Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende (Walberberger Studien 11). Mainz: Grünewald 1981. 261 S.

Die vorliegende Diss. versucht aufzuzeigen, „welches Kirchenverständnis bzw. welche ekklesiologische Fundierung den Grundlagenüberlegungen der Moraltheologie zugrunde liegt" (1), wobei sich S. auf die ekklesiologische Zentralfrage der Kompetenz des Lehramtes im Bereich des natürlichen Sittengesetzes konzentriert. Neben einen historischen Abriß zur Entwicklung der Moraltheologie von der Jahrhundertwende bis zum Beginn des II. Vatikanum stellt S. im 2. Teil der Arbeit einige systematische Analysen moraltheologischer Texte aus der jüngeren Vergangenheit, die schwerpunktmäßig die Auswirkungen der jeweiligen dogmatischen Optionen auf das Selbstverständnis und die Argumentationsweise der jeweiligen Autoren sondieren. Der historische Teil (5–102) referiert die Grundsatzdebatten von 1900–30 (J. Mausbach, W. Herrmann, J. Adloff, F. H. Göpfert) und die Zeit der Neukonzeption der moraltheologischen Handbücher bis zum II. Vatikanum. Geprägt haben diese Epoche verschiedene Einzelpersönlichkeiten (z. B. F. Tillmann, O. Schilling, B. Häring, G. Ermecke, R. Hofmann), die Neuansätze einer Prinzipienlehre formulieren. Die veränderte Sicht der Kirche, wie sie sich in der Kirchen- und Pastoralkonstitution des Konzils zeigt, und ihr Einfluß auf die nachkonziliare Diskussion in der theologischen Ethik rekonstruiert der folgende Abschnitt (103–132). Ein kurzes Zwischenkap. stellt einige zentrale Aussagen des Konzils über die Mitverantwortung des ganzen Gottesvolkes für den Glauben und die Kirche heraus und sucht sie an einigen Arbeiten von H. Schürmann, B. Fraling und F. Böckle zum Ethos der Urkirche und der Normfindung in der Gemeinschaft der Glaubenden zu exemplifizieren (133–143). Die nachfolgenden Seiten gelten ganz dem Problem, welche Kompetenz dem kirchlichen Lehramt in Fragen des Naturrechts zukommt (144–174). Vor dem Hintergrund der Enzyklika ‚Humanae vitae' werden wichtige Versuche referiert, die besondere Rolle des Lehramtes innerhalb der sittlichen Verantwortung der Gesamtkirche zu präzisieren (F. Böckle, S. Pfürtner, B. Schüller, W. Kerber, K. Demmer, J. G. Ziegler). Dem Kirchenverständnis innerhalb der Propriumsdiskussion in der katholischen Moraltheologie ist das umfangreichste Kap. des Buches gewidmet (175–232), an das sich eine Besprechung jüngerer lehramtlicher Stellungnahmen zu Fragen der Sexualethik anschließt. Eine ‚Zusammenfassung' (246–258) summiert einige zentrale Beobachtungen der Untersuchung zum Konnex von Kirchenverständnis und moraltheologischer Systematik. S. formuliert als Fazit, „daß das oft nur andeutungsweise und eher implizit ausgeführte Kirchenverständnis ein *verläßlicher Indikator* ist für die Art und Weise, wie Moraltheologie betrieben wird" (251). Diese paradox anmutende Behauptung offenbart zugleich die entscheidende Problematik dieser Arbeit. Es ist fraglich, ob für eine Bestimmung des Verhältnisses von Moraltheologie und Dogmatik ein ekklesiologischer Ansatz heuristisch fruchtbar ist, zumal sich S. am Ende seiner Arbeit selbst eingesteht, „daß die Frage nach dem Kirchenverständnis kein zentrales Problem für die Moraltheologen ist" (251). Wahrscheinlich wäre ein interdisziplinärer Versuch, wie ihn S. intendierte, bei einem anderen methodischen Zugriff überzeugender und an greifbaren Resultaten reichhaltiger ausgefallen; so etwa, wenn er den Paradigmenwandel in der Theologie dieses Jahrhunderts (Neuscholastik, Nouvelle Théologie, Personalismus, Transzendentaltheologie, Politische Theologie etc.) als Ausgangspunkt gewählt oder sich auf die ‚exogenen' Faktoren der theologischen Entwicklung (zeitgeschichtlichen Konstellationen, sozio-kultureller Kontext) konzentriert hätte. Aber auch ohne die Berücksichtigung dieser Aspekte stellt S.s Arbeit ein Buch mit bemerkenswerter Informationsdichte dar. H.-J. Höhn

Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte. Hrsg. *Johannes Schwartländer* (Entwicklung und Friede – Wissenschaftliche Reihe 24). München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1981. 384 S.

Mit den Menschenrechten hat die Kirche sich bis in die allerjüngste Zeit schwer getan. Aufgekommen war die Rede von den Menschenrechten im Zusammenhang mit der Aufklärung, und so erschienen sie als Ausfluß einer mit dem Offenbarungsglauben unvereinbaren Geisteshaltung. Während der langen Zeitspanne, in der die Kirche sich in die Defensive gedrängt fühlte und darum sich darauf verlegte, alles, was bestehende Zustände oder Vorstellungen in Frage stellte oder sonstwie gefährlich aussah, von sich und ihren Gläubigen fernzuhalten, war ihr entgangen, daß die Aufklärung nicht nur Irrtümer, sondern auch zutreffende und lebenswichtige Erkenntnisse, darunter sogar

solche, die ihrem eigenen Gedankengut angehörten, aber zeitweilig bei ihr in Vergessenheit geraten waren, mit sich brachte und wieder deutlich ins Bewußtsein rückte. Inzwischen hat die Kirche dieses zeitweilig aus ihr ausgewanderte Gedankengut als ihr eigenes wiedererkannt und wieder aufgenommen und zu neuem Leben erweckt. Überdies hat sie gelernt, wenn sie die Position des anderen *pauschal* ablehnt, beläßt sie ihm alles, was darin an Zutreffendem enthalten ist, als wirksame Waffe gegen sich und schwächt eben damit ihre eigene Position; anerkennt sie dagegen frank und frei alles, worin er recht hat, und läßt es ohne Vorbehalt gelten, dann entzieht sie ihm diese Waffen, macht ihn insoweit wehrlos und bereichert unter Umständen ihre *eigene* Erkenntnis durch das, was sie von ihm lernt. Auf diese Weise hat die Kirche denn auch in der Diskussion um die Menschenrechte von deren Vorkämpfern eine ganze Menge gelernt, zugleich aber auch ihrerseits zu deren Klärung beigetragen. Zu diesem beiderseitigen Lernprozeß, der noch keineswegs abgeschlossen ist, leisten die in diesem Band zusammengefaßten „Forschungsergebnisse" der Wissenschaftlichen Kommission des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Friede (KAEF), woran Juristen, Philosophen und Theologen beider Konfessionen beteiligt waren, einen wertvollen Beitrag. – Soweit mir ein Urteil zusteht, möchte ich den Beiträgen der Juristen den Vorzug geben; ihre Ergebnisse erscheinen mir – bei gewissen Differenzen untereinander – im Ganzen ausgereift und überzeugend. Sie „orten" die Menschenrechte. Menschenrechte sind *nicht* ubiquitär. Zwar gelten die von ihnen geschützten Werte überörtlich und überzeitlich; der Schutz aber, den sie bieten, ist örtlich und zeitlich begrenzt; er spielt zwischen den Menschen und dem heutigen Staat, d. i. dem Staat, wie er sich *heute* (in der sog. „freien" Welt) versteht. Insoweit scheint ein erfreulich hohes Maß an Klärung erreicht zu sein. Viel weniger geklärt erscheinen mir die im Grunde schon viel älteren, heute jedoch unvergleichlich leidenschaftlicher als früher umstrittenen philosophischen und theologischen Fragen. Hier bestehen nicht nur noch eklatante Meinungsverschiedenheiten, so zum Beispiel, wenn ein Autor die klassische Lehre von der conscientia invincibiliter erronea mit Selbstverständlichkeit vertritt (20), während für einen anderen der Begriff des „irrenden Gewissens" schlechterdings ein Unbegriff ist. Zum Teil mögen es auch nur unterschiedliche Sprechweisen sein, mit denen man einander bekämpft, während man in der Sache dasselbe meint. Dazu aber kommt, daß manche Autoren eine Sprache sprechen, die nur dem engeren Kreis ihrer Freunde und Schüler geläufig, für alle anderen eine Geheimsprache ist, deren Sinngehalt man vielleicht erraten, aber ebensogut verfehlen kann; so ist es wenigstens mir bei manchen Beiträgen ergangen. Als Ergebnis läßt sich vielleicht feststellen: das Verhältnis von weltlicher, insbesondere staatlicher und völkerrechtlicher Ordnung und menschlicher Freiheit ist im wesentlichen geklärt; in bezug auf das Verhältnis von Gottes Oberherrlichkeit und geschöpflicher Freiheit bleiben alle bisher kontroversen Fragen nach wie vor offen; sie überschreiten die Grenzen, die aller geschöpflichen Erkenntnis gesetzt sind.

Das Buch aufmerksam zu lesen verlohnt sich auch für denjenigen, dessen Verständnis es in einzelnen Teilen überfordert. O. v. Nell-Breuning S. J.

van Lay, Michael, *Kirche im Entwicklungskonflikt;* eine Fallstudie zum Krieg um die Entkolonisierung Mosambiks 1964 bis 1974 mit einem Vorwort von *W. Dreier* und einem Nachwort von *F. J. Couto* (Entwicklung und Friede – Wissenschaftliche Reihe 23). München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1981. 399 S.

An der Fallstudie Mosambik entwickelt der Verf. die Grundsatzfrage, welche Haltung die Kirche(n) in der Frage der Entkolonisierung überhaupt und eines kriegerischen Befreiungskampfes im besonderen einzunehmen habe(n), sowie seine eigene Meinung über die von ihr (ihnen) in diesem konkreten Fall tatsächlich eingenommene Haltung. Über den Sachverhalt, über den Ablauf der Ereignisse und namentlich über die zahlreichen Stellungnahmen, Verlautbarungen und Kundgebungen kirchlicher Stellen bis hinauf zum Hl. Stuhl und zum ÖRK, aber auch über die Haltung des „politischen Katholizismus", berichtet der Verf. ausführlich und, soweit ich beurteilen kann (nachprüfen kann ich nicht), durchaus verläßlich; hinsichtlich des den Hintergrund des Ganzen bildenden Verhaltens Portugals und des dort 1974 erfolgten Umsturzes setzt er leider etwas zu viel Vorkenntnis voraus; das beeinträchtigt in etwa das Verständnis des Lesers, dem diese Kenntnis abgeht. – Zur Grundsatzfrage: da es sich um eine Frage

nach gut oder böse, Recht oder Unrecht handelt, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sie als solche dem Urteil der Kirche unterliegt und die Kirche um sie Verantwortung trägt. Damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, in welchem Ausmaß für die Kirche die Pflicht und als deren Voraussetzung die Möglichkeit besteht, in diesem Bereich tätig zu werden. Dem Verf. erscheint es in allen Fällen offensichtlich und unbezweifelbar klar, was gerecht und was ungerecht ist, wo genau die Grenze zwischen Recht und Unrecht verläuft. In der Rückschau mag das weithin zutreffen; zur Zeit des Geschehens selbst aber wird schon der Informationsstand über die Tatsachen in der Regel unzureichend sein, aber selbst erschöpfende und unbedingt zuverlässige Kenntnis des Tatsächlichen würde nur in seltenen Fällen ein wirklich sicheres juridisch-ethisches Urteil ermöglichen, vor allem dann, wenn, wie es hier leider zutrifft, nicht einmal in der Grundsatzfrage eine völlig gesicherte Meinung besteht, auf der die Kirche ihr Urteil im vorliegenden Einzelfall aufbauen könnte. Hier geht v. L. in seinen Forderungen an die Kirche zu weit; hier muß sie sich Zurückhaltung auferlegen und kann in weitem Umfang nur Aussagen machen, die je nach Lage der Fälle, auf die man sie anwendet, zu unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Folgerungen führen. Unbestrittenermaßen hat die Kirche eine prophetische Sendung; aber auch wenn sie in dieser ihrer Sendung spricht oder handelt, hat sie die damit verbundenen Folgen zu bedenken, die ihr unter Umständen eine viel weniger gloriose „diplomatisch-politische" Handlungsweise gebieten können. – Gewiß ist es beklagenswert, daß wir derzeit nicht wissen, inwieweit der von Paul VI. in „Populorum progressio" (Ziff. 31) umschriebene Ausnahmefall, in dem gewaltsame Aktion *nicht* „neues Unrecht zeugt" und darum *nicht* als das „größere Übel" verworfen wird, nach seinen eigenen späteren, Gewalt rundweg ablehnenden Äußerungen und erst recht nach den vielleicht noch entschiedeneren Äußerungen Johannes' Pauls II. noch Bestand hat; die hier bestehende Unklarheit kann ihren Grund sehr wohl darin haben, daß das kirchliche Lehramt selbst noch zu keinem abschließenden Urteil in dieser Frage gelangt ist; v. L. oktroyiert gewissermaßen dem Lehramt *seine* Meinung auf. Mit vollem Recht dagegen wendet er sich gegen den in weiten Kreisen verbreiteten sturen Anti-Sozialismus und namentlich Anti-Kommunismus, huldigt dabei jedoch selber einem ebenso sturen Anti-Kapitalismus. Wie unter Sozialismus und Kommunismus kann man sich auch unter Kapitalismus sehr Verschiedenes vorstellen, darunter auch sehr Schlimmes. Aber dann soll man auch deutlich sagen, welches „Schlimme" man meint. In dem Schlimmen, das kapitalistische Unternehmen oder die Politik kapitalistischer Länder den unterentwickelten Ländern antun, stehen die kommunistischen Länder ihnen, und zwar gerade im Schlimmsten (Waffenhandel!) nicht im allergeringsten nach. Anstatt einen nicht näher definierten „Ismus" zu bezichtigen, sollte man die konkrete Ursache oder den Komplex konkreter Ursachen aufzeigen und sagen, was zu tun ist, um diese auszuräumen; das gehört allerdings hier nicht zum Thema. – L.'s „Fallstudie" ist durchaus lesenswert; sie ist in hohem Grade informativ, aber bei seinen Informationen soll man nicht stehenbleiben, noch weniger sich seine Meinung aufdrängen lassen, sondern weiterdenken.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Ureña, Enrique M., *El mito del cristianismo socialista. Crítica económica de una controversia ideológica.* Madrid: Unión Editorial 1981. 238 S.

U. setzt sich in diesem Buch mit einem Problem auseinander, dessen theologische und praktische Dringlichkeit besonders in den spanischsprachigen Ländern wahrnehmbar und in der folgenden Frage zusammengefaßt ist, die von den „marxistischen Christen" gestellt und positiv beantwortet wird: Muß ein verantwortlicher Christ für ein sozialistisch-marxistisches Modell der Gesellschaft optieren, weil dieses objektiv näher an das Evangelium herankommt als jedes andere System? Dieses Thema wird nicht zum ersten Mal behandelt, aber U. befaßt sich damit in einer methodologisch und inhaltlich originellen Weise. – Das Buch erhebt als ganzes einen theologischen Anspruch (vgl. 213), wenngleich 4 seiner 6 Kap. rein sozio-ökonomischen Analysen gewidmet sind. U. sieht klar, daß es sich nicht nur deshalb um eine theologische Frage handelt, weil das richtige Handeln der Christen auf dem Spiel steht (praktischer Gesichtspunkt), sondern auch darum, weil sich eine tiefgreifende Lösung des Problems auf die Frage des spezifisch christlichen Beitrags im Bereich des Sozialen beziehen muß (theoretischer Gesichtspunkt). Jedoch ist das gesamte theologische Interesse, schon bei

der Fragestellung selbst, völlig an einer rein profanen Thematik orientiert: an der Entscheidung, welches der beiden (einzigen) sozio-ökonomischen Systeme, die sich heute die Welt aufteilen – Kapitalismus und Sozialismus – objektiv überlegen ist, das heißt, welches der beiden die besten strukturellen Bedingungen bietet, um den größtmöglichen Grad an Gerechtigkeit und Freiheit zu erreichen. Darüber kann *direkt* nicht die Theologie im strengen Sinn entscheiden (die „Theologie 1", nach der Terminologie des brasilianischen Theologen C. Boff, der sich U. anschließt), vielmehr muß man eine Theologie entwickeln („Theologie 2"), die fähig ist, den geregelten Diskurs der Sozialwissenschaften zu integrieren. – Die sozio-ökonomische Analyse der 4 zentralen Kap. des Buches zielt auf einen ethischen Vergleich von Kapitalismus und Sozialismus – Frage der Überlegenheit – (Kap. V), nachdem deren reale Funktionsmechanismen analysiert worden sind (Kap. III und IV). Die Fähigkeit, eines Systems, zu einem gegebenen Zeitpunkt die Gesellschaft in ihrer technischen und politischen Dimension zu fördern, wird im Kap. II als Bewertungskriterium aufgestellt. Dieses wird jener westlich-modernen soziopolitischen Tradition entnommen, aus der sowohl der Kapitalismus als auch der Sozialismus erwachsen sind und über die der Autor übrigens schon drei Bücher geschrieben hat (über Kant, Freud und Habermas). U., darüber hinaus auch ein guter Kenner des ökonomischen Denkens von Marx (vgl. sein „Karl Marx, economista", Madrid: Ed. Tecnos 1977), hat bei diesem Autor gelernt, wie mit einem Seziermesser Ideologie und Utopie von Wissenschaft und Realität zu scheiden. Darum ist der größte Gewinn dieses Buches m. E. darin zu sehen, daß in ihm mit großer Klarheit der Vergleich Kapitalismus – Sozialismus auf der Basis der *Realität* der jeweiligen ökonomischen Funktionsweisen durchgeführt wird. Auch diese ökonomischen Mechanismen analysiert der Verf. mit Hilfe von Marx. Die Theorie des Mehrwerts wird als kohärente ökonomische Erklärung aufgegriffen, die das Funktionieren des liberalen Kapitalismus offenlegt und dadurch die Legitimationsideologie der klassischen Ökonomie überwindet. Was den Sozialismus angeht, konnte Marx nur einen Idealentwurf skizzieren. Wie Marx zu seiner Zeit den Kapitalismus, untersucht Vf. nun die realen Bedingungen des existierenden Sozialismus in seiner ökonomischen Funktionsweise, d. h. die Erfüllung der von einer Zentrale aufgestellten Pläne. Dabei kommt er zum Schluß, daß in der Periode der Industrialisierung beide Systeme technisch effizient und politisch unterdrückerisch sind. Jedoch werden genau bei diesem Punkt die Marxschen Voraussagen durch die vergleichende Analyse von entwickeltem Kapitalismus und entwickeltem Sozialismus umgekehrt. Die für den entwickelten Kapitalismus typischen Züge haben seine technische Effizienz nicht vermindert, wohl aber seinen Grad an Ungerechtigkeit; wohingegen sich der entwickelte Sozialismus in zunehmendem Maß als unfähig erweist, eine komplexe Ökonomie in den Griff zu bekommen und demokratischere Strukturen zu schaffen. Darum zeigt der Sozialismus unter ethischem Gesichtspunkt in einer doppelten Weise negative strukturelle Tendenzen. Der Kapitalismus dagegen ist fähig, sich von innen heraus zu reformieren. – Es wäre m. E. wünschenswert gewesen, die Analyse der postindustriellen Periode gründlicher darzustellen, weil sie für die Argumentation des Buchs zentral ist; die Auffassungen des Autors über die Phänomene der Reformen im Sozialismus, des Konsumismus und der Abhängigkeit-Unterentwicklung hätten besser begründet werden können.

Im letzten Kap. (VI) antwortet U. auf die sein Interesse leitende Frage und behauptet, daß – außer in einigen bestimmten unterentwickelten Ländern mit harter Unterdrückung – nur ein schlecht informierter Christ sich verpflichtet fühlen könnte, für ein sozialistisches System zu optieren. Diese Option wäre, auch wenn sie falsch ist, nicht im Widerspruch zum Glauben. Denn der christliche Glaube fordert sicherlich den Einsatz des Glaubenden für den Aufbau einer gerechteren Welt (der Verf. folgt hier den theologischen Ansätzen Moltmanns und Pannenbergs), bietet aber keine *direkten* Kriterien für konkrete sozio-ökonomische Entscheidungen. Der spezifische Beitrag des Glaubens in diesem Bereich besteht in der *Kraft* (226) für dieses Engagement und in der *Art und Weise* der Durchführung: geduldiges und realistisches Durchhalten, eine eschatologische Hoffnung, die unbestechlich ist und von Verabsolutierungen befreit. U. zeigt zwei konkrete Weisen auf, wie sich der Christ in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften engagieren kann: er kann zum einen durch positive wissenschaftliche Arbeit, die adäquate Alternativen entwickelt, zum notwendigen strukturellen Wandel beitragen; zum anderen kann er gegen eine von Technik und Materialismus beherrschte Bestimmung des Lebens kämpfen, indem er jenen kulturellen Wandel fördert, der gerade in den entwickelten Gesellschaften hochwirksam sein kann. Dieses

Buch bietet zweifelsohne dem Laien auf dem Gebiet der Ökonomie eine wertvolle Hilfe für weiterführende Überlegungen. Darüber hinaus wird diese interdisziplinäre Arbeit auch für größere Kreise der Sozialwissenschaftler nicht unnütz sein. Der Versuch aber, einen neuen Typ der „Theologie 2" zu entwickeln, ist nicht so gut gelungen. Es ist zweifelhaft, ob die Lösung, die der Autor für das Problem des Spezifischen des christlichen Glaubens vorschlägt, die Grundlage für diesen neuen Typ der Theologie bilden kann. Und so erweckt das Gesamt dieser Studie etwas den Eindruck, ihrer eigenen Intention zu widersprechen: Die Sozialwissenschaften haben der Theologie gute Dienste geleistet, wurden von dieser aber nicht integriert. Wird sich der christliche Glaube damit begnügen müssen, die Welt einfach Welt sein zu lassen und die dafür nötige Kraft im Gekreuzigten zu suchen? Zu hoffen ist, daß dieses Buch eine Diskussion anregt, die größere Klarheit bringen wird. Eine englische (Orbis Books), portugiesische (Edições Loyola Sao Paulo) und deutsche Übersetzung (Grünewald) des Buchs wird zur Zeit vorbereitet. J. Martínez Camino S. J.

Habra, Georges, *Du discernement spirituel I.* Fontainebleau/Fr.: Selbstverlag des Autors 1980. 246 S.

Auf der Suche nach einer Neuorientierung und lebendigen Gestaltung des religiösen Lebens sind Abhandlungen zum Thema: „Geistliche Unterscheidung" (persönlich und in Gemeinschaft) heute wieder gefragt: nicht nur als historische Darstellung einzelner Autoren und Meister, vielmehr als Anregungen und Modelle, wie in heutiger Zeit und unter deren Bedingungen ein geistliches, d. h. gläubiges Leben und Arbeiten zu gestalten sei. Die Gefahr solcher aktuellen Abhandlungen tritt bei allem vordergründigen Vorteil bald zutage: sie sind schnell überholt, verbraucht, weil nicht (genug) historisch geerdet. Dieser Gefahr erliegt H. im I. Band seines Werkes „Du discernement spirituel" nicht, wie er sich ebenso nicht auf eine bloße historische Darstellung beschränkt. *Maximos V Hakim* umschreibt in seinem Begleitbrief zwar zutreffend das Programm des Werkes mit „retour aux sources patristiques"; daß aber dies – wie er sagt –: „ohne jeden Zweifel eine der Eigenschaften unseres gegenwärtigen religiösen Denkens" sei, dies trifft – so wohlwollend es gemeint ist – wenigstens für den europäischen Bereich noch nicht zu.

H. stellt an den Anfang seines I. Kap. „Du discernement spirituel en général" (1–40) eine Definition des hl. Johannes Klimakus († 649): „... als (geistliche) Unterscheidung versteht man die untrügliche Wahrnehmung (Erkenntnis) des göttlichen Willens zu jeder Zeit, an jedem Ort und in jeder Sachlage ..." (Scala Paradisi XXVI., PG 88, 1013 A ff.). Die einzelnen Elemente dieser Definition behandelt H. dann im anschließenden Text, in dem er versucht, im Sinne der Definition das *Objekt* der geistlichen Unterscheidung („l'objet du discernement", 30) näher zu bestimmen. Mit dem zweiten Teil der Definition des Johannes Klimakus leitet H. dann über zu seiner Abhandlung über das „*Subjekt* der (geistlichen) Unterscheidung", in dem sich das Objekt manifestiere (30–40): „..., welche (Wahrnehmung) sich allein findet in denen, die rein sind mit dem Herzen, dem Leib und dem Mund ... Die (geistliche) Unterscheidung ist ein reines Bewußtsein (Gewissen) und ein ungetrübtes Empfinden" (Johannes Klimakus: Scala Paradisi XXVI.; PG 88, 1013 B. ff.; dieses Kap. enthält verschiedene Definitionen geistlicher Unterscheidung unter verschiedenen Gesichtspunkten; diese wären eine eigene Untersuchung wert). – Die o. g. Definition bildet lediglich den (noch formal wirkenden) Ausgangspunkt für H.s lebensnahe und klärende Fragen und Antworten darauf. Mit „Comment nonnaître la volonté divine?" (1) ist eine zentrale Frage heutigen geistlichen Lebens aufgeworfen. Die Antwort H.s leitet sich nicht nur aus der theologischen Tradition, der Hl. Schrift und den patristischen Schriftstellern her, sie greift weit zurück in die griechische und lateinische Geistesgeschichte und voraus auf Gestalten des Mittelalters bis in unsere Zeit. Der ganze Bogen der abendländischen Geistesgeschichte wird von H. bemüht, um seine Antwort möglichst lebendig, anschaulich und überzeugend zu geben. Unter den Zeugen und Beispielen finden sich die Gestalten des AT, für die moralpsychologischen Gesichtspunkte bietet sich Aristoteles an (11 ff.), mit Balzac und Molière erscheint Jeanne d'Arc (22). Schwerpunkt bleibt aber die biblisch-neutestamentliche Fundierung der Antworten. Neben den Wüsten-Mönchs-Vätern und den griechischen Kirchenlehrern erscheinen Dostojewskijs Raskolnikov, nach Henri Bergson wird auf Goethes Gespräche mit Eckermann verwiesen

(vgl. 33 f.), und dies alles wirkt keinesfalls beliebig und verwirrend. H. gelingt es vorzüglich, im strengen Gedankengang seiner Ausführungen zu den o. g. Definitionen maßgebliche Stimmen zum Sprechen zu bringen, die auf eine jeweils im Heute zu gebende Antwort verweisen und dazu ermutigen sollen. H. versteckt sich dabei nicht hinter die Meinungen der anderen; gelegentlich analysiert er sehr subtil seine Zeitgenossen, denen seine Aussagen zuwider sein könnten (25 ff.), und nimmt Stellung dazu. Das II. Kap.: „Du discernement spirituel en particulier: A – L'orgueil et l'humilité" (41–123) und das III. Kap.: „B – La colère et la mansuétude" (125–246) bieten dem Leser eine Art moralpsychologische Phänomenologie und mehr noch: in der o. g. Methode geistesgeschichtlicher Veranschaulichung auch wieder einen neuen, weniger penetranten Zugang zu negativen Phänomenen des geistlichen Lebens und deren gläubiger (= geistlicher) Gestaltung in positive Haltungen. Es sind die „ewigen Fragen", in deren Licht und Schatten H. Hinweise zur Antwort gibt aus der Geschichte: „l'ayatollah Khomeni, le pétrole, le Louvre, le répertoire est infini ..." (191).

Vom methodischen Gesichtspunkt her, wirkt dieses Buch eher schultheologisch-traditionell. Das Neue, Ungewöhnliche daran ist das *Wie* seiner Antworten: es führt den Leser in den Kreis ausgesuchter Gesprächspartner (in Form der zitierten Beispiele und Meinungen), damit er *darin* ‚unterscheidend' und ‚geistlich' Stellung nehmen lernen kann zu sich, seiner Zeit (vgl. die „Zeichen der Zeit") und den Grundfragen seines geistlichen Lebens; hier wird Moralpsychologie zu lehren versucht auf eine erfrischende und befreiende Weise: nicht mit erhobenem Zeigefinger pedantisch belehrend, sondern verweisend auf die Lerngeschichte der Menschheit und deren Erfahrungen, beste Repräsentanten und Zeugen. So gesehen, bietet das Werk den Ansatz einer „narrativen Moralpsychologie", die sich des geschichtlichen Fundaments nicht begibt, sondern sich seiner ausgiebig bedient. – H. hat mit seinem Werk ein Kernstück christlicher Spiritualität im Kontext konkreter „Menschheitsfragen" behandelt, auf die christliche Spiritualität als gelebte Glaubenspraxis eine befreiende und ermutigende Antwort geben kann. – Leider fehlt diesem I. Band des Werkes noch eine detailliertere Gliederung des Textes der einzelnen Kapitel. Dadurch würde der Text übersichtlicher und leichter lesbar. Ein Stichwort und Namensverzeichnis des Gesamtwerkes wäre sehr hilfreich. In deutscher Sprache wurden einige historische Gesichtspunkte des Werkes von H. schon behandelt in: P. Schulze, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Großen bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur, Greifswald 1914.

H. J. Repplinger S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Adomeit, Klaus, Antike Denker über den Staat. Eine Einführung in die politische Philosophie (Uni-Taschenbücher 1136). Heidelberg/Hamburg: v. Decker 1982. XV/206 S.

Albrecht, Karl, Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. Mainz: Grünewald 1982. 381 S.

Boekholt, Peter, Eucharistie. Geheimnis des Lebens in der Gemeinde. Aktuelle Fragen der Praxis (Biblioteca di Scienze Religiose 48). Rom: Libreria Ateneo Salesiana 1982. 212 S.

Brinkmann, Richard, Wirklichkeiten. Essays zur Literatur. Tübingen: Niemeyer 1982. 404 S.

Buch, Alois J., Wert – Wertbewußtsein – Wertgeltung. Grundlagen und Grundprobleme der Ethik Nicolai Hartmanns (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 164). Bonn: Bouvier 1982. XI/496 S.

Drewermann, Eugen, Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. 1. Angst und Schuld. Mainz: Grünewald 1982. 208 S.

Häring, Bernhard, Ihr seid das Salz dieser Erde. Gedanken über die Berufung der Christen zur Heiligkeit (Spiritualität 37; Hilfen zum christl. Leben). München: Neue Stadt 1982. 142 S.

Härle, Wilfried, Systematische Philosophie. Eine Einführung für Theologiestudenten (studium theologie 6). Mainz: Grünewald 1982. 272 S.

Hoefert, Hans-Wolfgang, Person und Situation. Interaktionspsychologische Untersuchungen. Mit Beiträgen von *Horst-Peter Brauns* u. a. Göttingen/Toronto/Zürich: Verlag für Psychologie Hogrefe 1982. 240 S.

Jüngel, Eberhard, Barth-Studien (Ökumenische Theologie 9). Zürich/Köln/Gütersloh: Benzinger / Gerd Mohn 1982. 352 S.

Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum. Hrsg. von *Giuseppe Alberigo* u. a. Mit Beiträgen von *Antonio Acerbi* u. a. 1. Aufl. Düsseldorf: Patmos 1982. 336 S.

Köhler, Oskar, Kleine Glaubensgeschichte. Christsein im Wandel der Weltzeit (Herderbücherei 987). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 432 S.

Kwan, Tze-wan, Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 174). Bonn: Bouvier 1982. VI/217 S.

Lauer, Quentin, Hegels concept of God. Albany/N.Y.: State University of New York Press 1982. VIII/399 S.

Mullahy, Bernard I., The splendid risk. An existential approach to Christian fulfillment. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame 1982. 246 S.

Nicolai Hartmann 1882–1982. Mit einer Einleitung von *Josef Stallmach* und einer Bibliographie der seit 1964 über Hartmann erschienenen Arbeiten. Hrsg. von *Alois Joh. Buch*. Beiträge von Theodor Ballauff u. a. Bonn: Bouvier 1982.

„So also, Herr ..." Elisabeth von Thüringen 1207–1231. Hrsg. von *Friedhelm Jürgensmeier*. Frankfurt/M.: Knecht 1982. 144 S. zahlr. Abbildungen, 4 Kunstdrucktafeln.

Sousedík, Stanislav, Valerianus Magni (1586–1661). Versuch einer Erneuerung der christlichen Philosophie im 17. Jahrhundert (Schriften zur Comeniusforschung 13). St. Augustin: Richarz 1982. 176 S.

Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog. Mit Beiträgen von *Hans Friedrich Geißer* u. a. Regensburg: Pustet 1982. 222 S.

Welte, Bernhard, Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie. Freiburg/Br.: Herder 1982. 79 S.

ThPh 58 (1983) 321–345

Eucharistie – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft*

Von Erhard Kunz S. J.

Im Jahr 1973 erhielt der schwäbische Künstler Sieger Köder den Auftrag, ein Wandgemälde für den Speisesaal im Landhaus des römischen Collegium Germanicum zu schaffen. Bei seinem Entwurf orientierte sich der Künstler am Motiv des Abendmahles; er formte es aber für unsere Zeit um. Am Tisch sitzen nicht mehr Apostel mit frommen Blicken und leuchtenden Heiligenscheinen, sondern Menschen unserer Tage, denen die Härte und Belastungen des Lebens ins Gesicht geschrieben sind. Da sieht man einen schwarzen Arbeiter, die kaputte Hand mit einem schmutzigen Verband umwickelt; einen vergammelten, skeptisch wirkenden Intellektuellen; einen Clown, trotz Narrenkleid Ernst und Würde ausstrahlend; eine alte in sich gekehrte, offensichtlich blinde Frau im typischen Gewand einer römischen Bettlerin; eine Dame, der man gleich ansieht, welchem Gewerbe sie nachgeht; schließlich einen Rabbiner mit resignierten, melancholischen Gesichtszügen. Es sind Menschen, die man in dieser Mischung sonst nicht an einem Tisch beisammen findet. Was sie zusammenhält, sind Hände, die von vorn ins Bild hineinragen und ein Stück Brot darreichen, verwundete, blutende Hände, die Hände Jesu.

Zweierlei wird in dem Gemälde im Hinblick auf das Thema dieses Referates ausgesprochen. Einmal gibt das Bild einer tiefen Sehnsucht unserer Zeit Ausdruck. Bei vielen Menschen wächst heute das Bewußtsein, daß wir die Zukunft nur bestehen können, wenn soziale, rassische, weltanschauliche Barrieren zwischen den Menschen beseitigt und die herrschenden Rivalitäten überwunden werden. Eine neue Gemeinschaft ist notwendig, in der auch ungleiche Menschen an einem Tisch sitzen und miteinander teilen, in der gerade auch die Opfer der gesellschaftlichen Systeme nicht beiseite geschoben werden. Die Sehnsucht nach solcher Gemeinschaft artikuliert sich heute besonders im Streben nach Frieden, sicher weit über die ausdrückliche Friedensbewegung hinaus. Auch in wissenschaftlichen Analysen und gesellschaftsphilosophischen Theorien findet das Anliegen bereits seit einiger Zeit seinen Niederschlag. So etwa – um ein naheliegendes Beispiel zu wählen – bei dem Frankfurter Philosophen Karl-Otto

* Referat zur Eröffnung des Studienjahres 1982/83 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Die Vortragsfassung ist beibehalten und durch Anmerkungen ergänzt worden.

Apel. Nach ihm ist die Ausrichtung auf eine universale Kommunikationsgemeinschaft die apriorische Voraussetzung von argumentativer Vernunft und humaner Ethik; Wahrheitserkenntnis und moralisch verantwortetes Handeln, somit Humanität sind nur möglich unter der Bedingung, daß eine prinzipiell alle Menschen umfassende und einbeziehende Kommunikationsgemeinschaft angezielt wird[1]. Das Gemälde von Sieger Köder gibt dieser Sehnsucht nach grenzüberschreitender Gemeinschaft Ausdruck. Zugleich aber will das Bild sagen: diese Sehnsucht findet in dem Mahl, zu dem Jesus die Menschen versammelt, eine Erfüllung. Mit dem Mahl, das die Kirche von Jesus empfangen hat, verbindet sich der Anspruch, daß in ihm Menschen in neuer Weise zusammengeführt und zu einer brüderlichen Gemeinschaft verbunden werden. Die christliche Gemeinde, die nicht an bestimmte soziale Klassen oder völkische Gruppen gebunden ist, sondern diese umgreift, erhält und vollzieht ihre Einheit in der Feier der Eucharistie. Diesen Gedanken spricht Paulus im 1. Korintherbrief sehr klar aus: „*Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot" (1 Kor 10,17). In der Eucharistie werden alle mit dem einen Geist getränkt; deshalb sind die sonst trennenden Differenzen zwischen „Juden und Griechen, Sklaven und Freien" aufgehoben (1 Kor 12,13; vgl. Gal 3,28)[2]. Der biblisch begründete Zusammenhang zwischen eucharistischem Mahl und kirchlicher Gemeinschaft ist in der Glaubensverkündigung und Theologie bis ins hohe Mittelalter lebendig geblieben[3]. Ignatius von Antiochien zum Beispiel ist der Überzeugung, daß die Macht des Bösen, die ja auf Zerstörung und Zerstreuung ausgerichtet ist, in der Gemeinde gerade durch die eucharistische Versammlung überwunden wird; in der eucharistischen Feier ist der Friede anwesend, „der jeden Krieg irdischer und überirdischer Mächte niederhält"[4]. Auf dem Höhepunkt der mittelalterlichen Theologie stellt Thomas von Aquin die Beziehung zwischen Eucharistie und kirchlicher Gemeinschaft deut-

[1] Vgl. *K.-O. Apel*, Transformation der Philosophie, Bd. II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt 1973, bes. 358–435.

[2] Zum Verhältnis von Eucharistie und Gemeinde bei Paulus vgl. *P. Neuenzeit*, Das Herrenmahl bei Paulus, München 1960, 188–235; *F. Hahn*, Herrengedächtnis und Herrenmahl bei Paulus, in: LJ 32 (1982) 166–177; *J. Hainz*, Koinonia. „Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus, Regensburg 1982, 17–46; *H.-J. Klauck*, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster 1982.

[3] Vgl. *H. de Lubac*, Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter, Einsiedeln 1969; *ders.*, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1970, 74–99.

[4] Ignatius von Antiochien an die Epheser (13,1) (Die Apostolischen Väter. Hrsg. J. A. Fischer, Darmstadt 1976, 152). Vgl. *R. Bärenz*, Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes, München 1982, 27: „Ignatius erkennt in der Eucharistie eine Kraft, die die Vielen zusammenzuführen, alles pastoral-menschliche Bemühen um Einheit und Frieden in der Gemeinde zu überbieten und so in der Tat Kirche zu schaffen vermag."

lich heraus: Die „res sacramenti", also die „Sache", auf die die Eucharistie hingeordnet ist und die durch sie mitgeteilt und bewirkt werden soll, ist die „unitas corporis mystici", die Einheit der Kirche[5]. Sicher geht es in der Eucharistie auch um den Einzelnen, um sein Heil und seine Beziehung zu Christus; aber der Einzelne wird angesprochen in der Einheit der Kirche. Ohne sie kann es auch für den Einzelnen kein Heil geben. Das spezifische Ziel der Eucharistie ist gerade diese Einheit. Deshalb bezeichnet Thomas die Eucharistie auch als „das Sakrament der kirchlichen Einheit"[6].

Dieser Gedanke tritt im Spätmittelalter und in der Neuzeit teilweise zurück, vor allem was den praktischen Vollzug betrifft. Er kommt aber – vorbereitet u. a. durch die Liturgische Bewegung[7] – im Zweiten Vatikanischen Konzil wieder voll zur Geltung[8]. Durch die Eucharistie wird die kirchliche Gemeinde zur Bruderschaft verbunden[9]. Die Eucharistie ist „Wurzel und Angelpunkt" der christlichen Gemeinde. Von der Eucharistie „muß daher alle Erziehung zum Geist der Gemeinschaft ihren Anfang nehmen"[10]. „Die Zusammenkunft zur Feier der Eucharistie ... ist also die Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen."[11] Deshalb werden die Pfarrer ermahnt, „dafür zu sorgen, daß die Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde ist"[12]. Die Eucharistie als Quelle lebendiger kirchlicher Gemeinschaft, als Ursprung von realer Communio, also von Kommunikation – dieser Gedanke ist somit in der kirchlichen Lehre und Tradition gut begründet[13]. Er ist fast eine Selbstverständlichkeit[14].

---

[5] Thomas von Aquin, Summa Theologica III q. 73 a. 3 c.

[6] Ebd. III q. 73 a. 2.

[7] Zu einem Vertreter der Liturgischen Bewegung vgl. *A. Schilson*, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982, 301–313.

[8] Vgl. *O. Saier*, „Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, München 1973, 84–95; *F. Eisenbach*, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1982.

[9] II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", Nr. 26.

[10] II. Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum Ordinis", Nr. 6.

[11] Ebd. Nr. 5.

[12] II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus", Nr. 30.

[13] Vgl. den gedrängten Überblick bei *W. Beinert*, Eucharistie als Sakrament der Einheit, in: Cath(M) 36 (1982) 234–256, bes. 236–239, 250–256.

[14] Die Eucharistie ist der Vorgang, in dem die Kirche von Jesus Christus her als Gemeinschaft ihr Leben erhält. Darin besteht das unersetzbar Eigene der Eucharistie. Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Herrlichkeit, Bd. 1, Einsiedeln 1961, 550 f.: „Die Präsentierung des Ereignisses der Kirchenwerdung ist sinngebende Mitte und Rechtfertigung für das Gedächtnismahl und das Hoffnungsmahl ..."; 552: „Der Ton liegt auf dem konstitutiven Vorgang zwischen Christus und der Kirche ...". – *K. Rahner*, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsie-

Aber entspricht er auch unserer Erfahrung? Bringt die Eucharistie tatsächlich Menschen zusammen? Oder ist die gottesdienstliche Gemeinde, so wie wir sie oft erleben, nicht eher eine Ansammlung einzelner Individuen, die zwar gleichzeitig beten und singen, aber aus ihrer Isolation kaum heraustreten? Klagen nicht gerade junge Menschen oft, daß es kaum etwas Unkommunikativeres gibt als einen Sonntagsgottesdienst in einem nur halb besetzten großen Kirchenraum? Ist also die Behauptung, Eucharistie sei Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft, vielleicht bloß eine ideologische, durch die Wirklichkeit nicht mehr gedeckte Aussage? Ist es dann aber nicht besser, sie fallen zu lassen, damit bei den Gottesdienstbesuchern keine falschen Erwartungen geweckt und die für die Eucharistiefeier Verantwortlichen nicht unter einen unerfüllbaren Leistungsdruck gesetzt werden?

Aus der Fülle der sich aufdrängenden und mit dem Thema zusammenhängenden Fragen möchte ich nur zwei herausgreifen und auch zu diesen werde ich nur einige Andeutungen machen können. Ich frage 1. nach der inneren theologischen Begründung für den Anspruch, Eucharistie sei Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft; 2. nach der Art und Weise, wie dieser Anspruch in der Struktur und den Wesenselementen der Eucharistiefeier eingelöst wird.

---

deln/Zürich/Köln 1967, 395–408, hier 404: Die Eucharistie bildet „das höchste Ereignis der Gegenwart Christi unter seinem Volk ..., das die Kirche ist." – *J. Ratzinger,* Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967) 129–158, hier 137: Der zentrale Zusammenhang zwischen „corpus Christi verum" (Kirche) und „corpus Christi mysticum" (Eucharistie) bestimmt bis ins frühe Mittelalter „den inneren Ort der Eucharistie" und vermag „am meisten ihr unersetzlich-Eigenes sichtbar zu machen". – *W. Breuning,* Die Eucharistie in Dogma und Kerygma, in: *ders.,* Communio Christi, Düsseldorf 1980, 215–236, hier 222: Die Eucharistie hat an dem heilsgeschichtlichen Vorgang teil, der die Kirche ins Leben ruft, nämlich an der Sendung des Heiligen Geistes.– Die gemeinschaftsbezogene und kommunikative Dimension der Eucharistie (bzw. der Sakramente allgemein) wird herausgearbeitet u. a. von *J. Roloff,* Heil als Gemeinschaft, in: Gottesdienst und Öffentlichkeit. Hrsg. P. Cornehl, H. E. Bahr, Hamburg 1970, 88–117; *A. Gerken,* Theologie der Eucharistie, München 1973, 42–48; *H. J. Weber,* Eucharistie – Sakrament der Christusgemeinschaft. Exegetisch-dogmatische Überlegungen, in: ThPh 48 (1973) 194–217; *M. Kehl,* Eucharistie als Begegnung, in: ThAk 13, Frankfurt 1976, 27–41; *H. J. Schulz,* Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Paderborn 1976; *L. Lies,* Sakramente als Kommunikationsmittel, in: Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre. (Buchreihe: Theologie im Fernkurs. Hrsg. Domschule Würzburg, Bd. 5) Freiburg/Basel/Wien 1976, 110–148; *P. Hünermann,* Sakramente – Figur des Lebens, in: R. Schaeffler, P. Hünermann, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament (QD 77), Freiburg/Basel/Wien 1977, 51–87; *U. Kühn,* Das Abendmahl – Eucharistie der Gemeinde Jesu. Zum ekklesiologischen Ansatz des Abendmahlverständnisses, in: KuD 25 (1979) 289–302; *Th. Schneider,* Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, 128–186; *A. Fossion,* Die Eucharistie als Austausch, in: TGA 24 (1981) 173–178; *B. Fischer,* Eucharistie als Herrenmahl und Brudermahl, in: LebZeug 37 (1982) 50–63.

I. Zur theologischen Begründung des Zusammenhangs von Eucharistie und Kommunikation

Unter Kommunikation wird im folgenden nicht jedweder Umgang mit anderen verstanden. Menschen können in den verschiedensten Bereichen (Familie, Betrieb, Politik, Kirche) sich durchaus sprechend und handelnd aufeinander beziehen, dabei aber vornehmlich ihre eigenen Interessen verfolgen. Bei solchem primär an den eigenen Interessen orientiertem Handeln werden die anderen eher als Objekt und Instrument behandelt. Wirkliche Kommunikation kommt dabei, auch wenn noch so intensiv miteinander verhandelt wird, nicht zustande. Kommunikation und kommunitatives Handeln im eigentlichen Sinn ist erst dann gegeben, wenn Menschen sich gegenseitig Raum und Zeit gewähren, so daß in diesem Zeit-Raum jeder da-sein und sich mitteilen kann und die Anliegen eines jeden gemeinsam beachtet und geachtet werden[15]. Kommunikation geschieht, wenn Menschen sich wechselseitig so anerkennen, daß sie die Freiheit des anderen zur Geltung kommen lassen und in ihre eigene Freiheitstat einbeziehen. Eine gute Formulierung dieser wechselseitigen Anerkennung und gegenseitigen Beachtung findet sich im Philipperbrief: „Tut nichts", so bittet Paulus die Gemeindemitglieder, „aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei. Sondern in Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen" (Phil 2, 2–4). Dieser Text zeigt auch, daß Paulus (wie überhaupt das Neue Testament) die beschriebene Grundhaltung nicht nur auf die Primärbeziehungen (auf Ehe, Familie, Freundschaft im engeren Sinn, auf eine Kleingruppe) beschränkt sieht; zuallererst soll die christliche Gemeinde als ganze von ihr bestimmt sein. Auch in den heutigen philosophischen Überlegungen zu einer kommunikativen Ethik wird vorausgesetzt, daß menschliches Handeln auch im gesellschaftlichen Bereich (z. B. zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen) kommunikativ geprägt sein soll und kann.

Wie wird nun das vor allem an den eigenen Interessen orientierte Umgehen miteinander durchbrochen und wie entsteht Kommunikation? Natürlich dadurch, daß jemand seine ichverhaftete, auf sich selbst fixierte Subjektivität überschreitet, sich zu den anderen öffnet und mit ihnen einen gemeinsamen Lebensraum bildet. Wie aber über-

[15] Vgl. *A. K. Wucherer-Huldenfeld*, Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins. Philosophische Überlegungen zur Koinonia im Glauben, in: Leiturgia – Koinonia – Diakonia. Hrsg. R. Schulte, Wien/Freiburg/Basel 1980, 203–237, hier 219–221, 235. Zum Begriff des kommunikativen Handelns vgl. *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, 236 f., 272 f.; *J. Heinrichs*, Freiheit – Sozialismus – Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft, Bonn 1978, 22, 100–116.

schreitet man die eigene Subjektivität? Wie kommt man aus ihr heraus? Man könnte meinen, das sei sehr einfach: Ich muß mich eben dazu entscheiden, in mein Handeln die Freiheit der anderen einzubeziehen. In Wirklichkeit aber bleibt die subjektive Entscheidung und die aus ihr folgende subjektive Tat allein, selbst wenn sie auf andere ausgerichtet sind, immer noch in meine Subjektivität verfangen und an meine Interessen gebunden. Jeder, der sich etwa in Exerzitien oder bei einer Gewissenserforschung schon einmal vorgenommen hat, andere mehr zu achten und anzuerkennen, weiß aus Erfahrung, wie wenig ein solcher Vorsatz allein die innere Einstellung wirklich verändert. Man kann sich die Problematik am Phänomen des Narzißmus verdeutlichen. Der narzißtische Mensch ist in extremer Weise auf sich selbst fixiert und an sich gebunden. Zugleich hat er oft ein starkes Verlangen nach Kommunikation, und er unternimmt vieles, um in Kommunikation mit anderen zu treten. Aber alles Bemühen endet damit, daß er den anderen auf sich selbst bezieht[16]. Selbst wenn er sich in außerordentlicher Weise sozial engagiert, selbst wenn er – mit Paulus gesprochen – seine ganze Habe an die Armen verteilt und seinen Leib zum Verbrennen gibt, kommt er doch durch dieses sein Tun allein aus dem Gefängnis der Subjektivität nicht heraus. Diese zweifellos besondere Situation des narzißtischen Menschen kann darauf aufmerksam machen, daß generell durch bloße Aktivität des Subjektes keine Kommunikation entstehen kann. Selbst wenn viele Subjekte zusammenwirken, um durch gemeinsames Tun ihre Einheit zu sichern, entsteht allein dadurch keine Einheit, sondern eher Verwirrung, wie die Geschichte vom Turmbau zu Babel zeigt (Gen 11, 1–9). Durch die Aktivität des oder der Subjekte allein wird nämlich die Subjektivität der einzelnen noch einmal bestätigt und bekräftigt. Der einzelne setzt sich durch sein Handeln, selbst wenn es ein vielleicht höchst aufopferndes soziales Handeln ist, auch noch einmal von anderen ab. Es entsteht den anderen gegenüber eine – wenn auch vielleicht sehr subtile – Überlegenheit, die als solche nicht befreiend, sondern einengend, demütigend, unterdrückend, rivalitätsfördernd wirkt. Es zeichnet sich hier die von Paulus im 7. Kapitel des Römerbriefes beschriebene Dialektik ab: Wer durch eigenes Tun allein, durch eigene Leistung das Gesetz, d. h. die dem Menschen angemessene göttliche Lebensordnung verwirklichen will, endet tatsächlich in der Gesetzlosigkeit. Wer durch eigene Leistung Kommunikation und Gemeinschaft herstellen will, zerstört in Wirklichkeit ihre Basis. Kommunikation ist nicht einfach machbar. Wie aber kann sie dann

[16] Vgl. *Wucherer-Huldenfeld,* 229 f.; *S. Sugerman,* Narzißmus als Selbstzerstörung, Olten 1978.

erreicht und verwirklicht werden? Im folgenden sei die Antwort des biblisch-christlichen Glaubens auf diese Frage dargelegt.

Martin Buber hat 1930 in einem Vortrag vor jüdischen Jugendlichen auf die Frage „Wie kann Gemeinschaft werden?" geantwortet: Nicht dadurch, daß man sie herstellt, sondern dadurch, daß sich Menschen einer lebendigen Mitte bewußt werden und sich um sie sammeln. „Wenn Menschen eine lebendige Mitte haben, um die sie gereiht sind, dann entsteht Gemeinschaft zwischen ihnen."[17] Was ist mit dieser einenden, allen gemeinsamen Mitte gemeint und wie erreicht man sie? Ich meine, man erreicht sie, wenn man die Dimension beachtet, die unserem Tun und Leisten, unserem Reflektieren und Herstellen vorausliegt und grundlegender ist als diese Aktivitäten. Es ist die Dimension des Ermöglicht- und Verdanktseins. Ich habe die letzten Möglichkeiten zu meinem Handeln, auch zu meinem sozialen Handeln, nicht aus mir selbst. Sie sind mir gegeben und werden mir in jedem Augenblick neu gegeben; ich kann sie einsetzen, aber habe sie doch nicht in der Hand; sie bleiben unverfügbar. Auch mein Leben mit seinen vielen Chancen ebenso wie mit seinen Grenzen ist mir gegeben. Ich verdanke es. Dasselbe gilt auch für diejenigen, von denen ich herkomme und die mich in Freiheit gesetzt haben. Es gilt ebenso für jeden anderen, dem ich begegne. Es gilt schlechthin für alle Menschen. In dieser Wirklichkeit des Ermöglicht- und Verdanktseins sind wir alle gleich. Hier erfahren wir die gleiche Armut, die doch zugleich mit Leben erfüllt ist. Hier stehen wir bei allen sonstigen Unterschieden auf derselben Ebene. Hier gibt es keine Über- und Unterordnung. Deshalb fehlt hier auch jeder Anlaß zu Rivalität und Feindschaft. Indem die Dimension des Ermöglicht- und Verdanktseins, die Dimension des Unverfügbaren wahrgenommen und anerkannt wird, d. h., indem dankgesagt wird, ist deshalb eine Gemeinsamkeit zwischen den Menschen grundgelegt, in der das zerstörerische Rivalitätsprinzip überwunden ist. Das Tun, das dieser Haltung der Danksagung entspringt, wird selbst, auch wenn es mein Tun ist und durch meine Anstrengung entsteht, als ermöglicht, als Geschenk erfahren und angenommen und führt deshalb nicht dazu, daß ich mich über andere erhebe und gegen sie absetze. Die Beachtung des Verdanktseins schließt den von anderen distanzierenden Selbstruhm aus. Es gilt hier das Pauluswort: „Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, wie kannst du dich rühmen, als hättest du es nicht empfangen?" (1 Kor 4,7). Wenn Menschen aus der Danksagung heraus miteinander umgehen und handeln, wird jeder die ihm gegebenen Möglichkeiten einbringen und entfalten. Aber die

[17] *M. Buber,* Wie kann Gemeinschaft werden? in: *ders.*, Der Jude und sein Judentum, Köln 1963, 358–387, hier 363.

dabei hervortretenden Unterschiede wirken dann nicht mehr trennend, sondern werden als allen geschenkter Reichtum anerkannt und geschätzt. Auf der Grundlage und im Horizont der Danksagung ist deshalb rivalitätsfreies, kommunikatives Handeln möglich.

Der angedeutete Zusammenhang von Danken und kommunikativem Handeln entspricht biblischem Denken. Der gute Zustand des Volkes, seine innere Solidarität und Einheit hängen nach dem Alten Testament daran, daß das Volk anerkennt, nicht aus sich, sondern durch Gottes Wirken in Geschichte und Welt zu existieren. Wenn das Volk den Geschenkcharakter der Wirklichkeit vergißt und seinen Besitz und die Erträge seiner Arbeit der eigenen Leistung zuschreibt, dann zerfällt es innerlich (vgl. Dtn 8, 1–20); denn dann setzen sich die Interessen der Leistungsstarken durch; es kommt zu Unterdrückung und Gewalt; die Basis für soziale Rücksichtnahme und Ausgleich ist zerstört. Im Neuen Testament sieht Paulus einen Zusammenhang zwischen der fehlenden Bereitschaft, Gott zu danken, und der Verwirrung des menschlichen Zusammenlebens: Weil Menschen ihre Geschöpflichkeit nicht anerkennen und nicht danken wollten, wurde ihr Handeln ungeordnet, und es entstand eine Lebenswelt voller Ungerechtigkeit, Habgier und Bosheit (Röm 1, 18–32). Rechtes, auch sozial auferbauendes Handeln ergibt sich dagegen, wenn die Dinge in Dankbarkeit gebraucht werden, im Bewußtsein, daß keiner sich selber lebt (Röm 14, 6; vgl. 1 Kor 10, 30 f.). „Nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird" (1 Tim 4, 4).

Die Bibel bleibt nicht dabei stehen, diesen Zusammenhang bloß zu benennen. Sie gibt Vollzüge an und weist in sie ein, bei denen das gemeinsame Beschenktsein in besonderer Weise erfahrbar wird und die deshalb auch bevorzugter Ort des Dankens und zugleich der Kommunikation sind. Zu diesen Vollzügen gehört vor allem das gemeinsame Mahl, insbesondere das festliche Mahl[18]. Beim Essen und Trinken wird besonders deutlich, daß niemand sich selbst genügt, sondern daß jeder zum Leben auf anderes angewiesen ist, das ihm von außerhalb seiner selbst zukommt. Speise und Trank sind daher bevorzugte, geradezu „natürliche" Symbole des Beschenktseins aus dem unverfügbaren Ursprung des Lebens. In allen Religionen hat das Mahl deshalb eine hohe religiöse und gemeinschaftsstiftende Bedeutung[19]. Für das Alte Testament sind Essen und Sattwerden göttliche Gaben, die dem Volk im gelobten Land geschenkt sind (Dtn 6, 11;

[18] Zum Verständnis des Festes als Feier gemeinsamen Dankes vgl. *J. Splett*, Was bedeutet mir Weihnachten? Im Blick auf das „schönste Fest" Gedanken zu Feier und Fest überhaupt, in: LebZeug 34 (1979) 6–15.

[19] Vgl. dazu wie auch zur biblischen Bedeutung des Mahles *Klauck*, Herrenmahl.

8,10.12; 11,15)[20]. In ihnen drückt sich deshalb Gottes liebende Fürsorge für das Volk aus. Sie sind daher auch besonderer Anlaß zur Dankbarkeit und zugleich Verpflichtung zum sozialen Verhalten gegenüber den Benachteiligten (Dtn 14,29; 26,12). Das (im Heiligtum, also im Zentrum der Volksgemeinschaft vollzogene) „Essen vor Jahwe" ist der Ort, an dem auch die dankbare „Freude vor Jahwe" aufbricht (Dtn 12,7.18; 14,26); und diese Freude soll alle umfassen, „Söhne und Töchter, Sklaven und Sklavinnen sowie die Leviten" (Dtn 12,12). Beim Mahl wird also auch die Gemeinschaft der Menschen untereinander von Gott her begründet und bekräftigt. Das gemeinsame Essen stiftet unter den Mahlteilnehmern den Zustand des Friedens, den Schalom[21]. So ist es nicht verwunderlich, daß das bei Jesaja verheißene, alle Völker umfassende eschatologische Friedensreich im Bild des Mahles beschrieben wird: Jahwe selbst wird auf dem Berg Zion allen Völkern ein Mahl mit besten Speisen und edelsten Weinen bereiten (Jes 25,6–8).

Der bisher skizzierte Zusammenhang von Danken und Gemeinschaft und ihrer Realisierung im Mahl mag einleuchtend erscheinen. Er ist aber doch zugleich höchst zwiespältig und fragwürdig. Um beim Danken zu beginnen: Haben wir denn wirklich Grund, uneingeschränkt zu danken? Sicher, der Gesunde, Erfolgreiche, an einem reich gedeckten Tisch Sitzende mag dankbar sein und mit Seinesgleichen Verbrüderung eingehen können. Aber die Gequälten, Hungernden, ihrer Lebensmöglichkeiten Beraubten? Müssen sie nicht, statt zu danken, eher aufschreien, klagen, protestieren und den falschen Frieden, die trügerische Beschwörung von Kommunikation entlarven? Sondern sich diejenigen, die meinen, Grund zum Danken zu haben, nicht oft genug von anderen ab: „Herr, ich danke dir, daß ich nicht bin wie die anderen" (Lk 18,11)? Und was das Essen betrifft: Sind die Gesättigten nicht oft auch die Satten, die gegen Gott und ihre Mitmenschen Abgestumpften? Ist Essen in einer Welt zahlloser Hungernder und Verhungernder nicht eher ein Symbol von Ungerechtigkeit und fehlender Solidarität als ein Zeichen des gemeinsamen Beschenktseins und der Kommunikation?

Die Bibel weiß um diese Zwiespältigkeit[22]. Die Propheten kritisieren mit scharfen Worten die verlogenen Dankopfer sowie die Feste derer, die gute Speisen verzehren, aber nicht wahrnehmen, daß sie

[20] Vgl. *R. Smend*, Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS für Walther Zimmerli. Hrsg. H. Donner, R. Hanhart, R. Smend, Göttingen 1977, 446–459, hier bes. 454–459.

[21] Vgl. *G. Braulik*, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie, in: Leiturgia – Koinonia – Diakonia. Hrsg. R. Schulte, Wien/Freiburg/Basel 1980, 127–179, vor allem 161–176.

[22] Vgl. *Smend*, 450–452.

auf Kosten der Armen zechen. Sie weisen darauf hin, daß man sich durch Essen und Trinken über die Realität hinweglügen kann: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot" (Jes 22,13). Dennoch hält die Bibel an der grundsätzlichen Bedeutung des Dankens und seinem gemeinschaftsstiftenden Vollzug im Mahl fest. Vor allem Jesus bringt diesen Zusammenhang ganz neu und entschieden zur Geltung. Wie ist das möglich? Wie ist es angesichts der sich immer wieder durchsetzenden Lüge und Gewalt überhaupt möglich, sich als beschenkt, als von einer alles bestimmenden Macht der Liebe getragen zu wissen? Wie ist es folglich möglich, im eigenen Verhalten auf Liebe, Austausch, Miteinanderteilen zu setzen, auch dann, wenn es mich vieles oder alles kostet? Dies ist die zentrale Frage, die sich im Leben Jesu bei dem wachsenden Konflikt mit seinen Gegnern immer schärfer stellt. Sie spitzt sich angesichts seines nahen Todes radikal zu. Ist Liebe angesichts des Sieges tödlicher Gewalt noch ein gültiges Wort, eine glaubwürdige Wirklichkeit? Ist folglich die im Leben Jesu begonnene, vor allem beim Mahl sich realisierende neue Gemeinschaft um Jesus mehr als eine kurze Episode, mehr als ein vorüberhuschender Traum? Darf diese Gemeinschaft, die ganz auf Jesus und seiner Botschaft von Gottes zuvorkommender Liebe aufbaute, trotz des Todes Jesu weitergeführt werden? Auf diese entscheidenden Fragen antwortet Jesus beim letzten Abendmahl. Darin liegt die Bedeutung dieses Geschehens[23].

Welches ist die Antwort Jesu? Jesus, dessen gewaltsamer Tod schon beschlossen und in Gang gesetzt ist, teilt in dieser äußersten Situation sich selbst den Jüngern mit. Er drückt in den Gaben von Brot und Wein seine Liebe zu den Jüngern aus und nimmt sein Sterben bewußt in diese Hingabe hinein. Sein Sterben ist Hingabe für die anderen, und diese Hingabe wird jetzt in diesem Mahl den Jüngern erschlossen. Wie kann das gewaltsam erlittene Sterben ein Vollzug von Liebe sein und was bedeutet das im Zusammenhang des Lebens und der Botschaft Jesu? Jesus erleidet den Tod nicht nur als Folge seines Eintretens für Gott als bedingungslose Liebe, sondern sein Tod selbst *ist* ein Vollzug bedingungsloser Liebe. Denn Jesus stirbt, weil er die Ge-

[23] Zum Zusammenhang von Abendmahl und Deutung des Todes Jesu vgl. *H. Patsch,* Abendmahl und historischer Jesus, Stuttgart 1972; *H. Schürmann,* Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg/Basel/Wien 1975, 7–96; Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (mit Beiträgen von *J. Beutler, J. Gnilka, K. Kertelge, R. Pesch, R. Schnackenburg, A. Vögtle*). Hrsg. K. Kertelge (QD 74), Freiburg/Basel/Wien 1976; *R. Pesch,* Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD 80), Freiburg/Basel/Wien 1978; *U. Wilckens,* Der Brief an die Römer (Röm 1–5), Zürich/Neukirchen 1978, 233–244 (Exkurs: Zum Verständnis der Sühne-Vorstellung); *F. Hahn,* Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (zu Rudolf Peschs gleichnamigem Buch), in ThRev 76 (1980) 265–272; *J. Blank,* Was heißt nach dem Neuen Testament: Das Herrenmahl feiern?, in: Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen. Hrsg. J. Blank u.a., Regensburg 1981, 9–55.

walt nicht mit Gewalt beantwortet; er schlägt nicht zurück, obwohl er geschlagen wird. Dadurch aber durchbricht er gerade durch seinen gewaltsam erlittenen Tod den Teufelskreis der Gewalt und des Hasses. In seinem Tod wird die Gewalt in aller Deutlichkeit entlarvt und der Lüge überführt. Dabei läuft sie sich selbst gleichsam tot. Ihr Schlag geht ins Leere, weil er nicht auf Gegengewalt trifft. Dadurch erhalten die Gewalttätigen selbst die Möglichkeit, sich neu zu bestimmen und neu zu beginnen. Jesus stirbt so zugunsten auch derer, die ihn gewaltsam beseitigen. Sein Tod, als Liebe vollzogen, setzt im Schuld- und Zwangszusammenhang dieser Welt neue Möglichkeiten, Möglichkeiten der Liebe und neuer Gemeinschaft frei. Darin aber bringt er Gott, den „Ermöglicher", zur Geltung. Der Tod Jesu, der auch das Ende des Gottes der Liebe zu sein scheint, ist in Wirklichkeit selbst ein Geschehen der Liebe. Er ist deshalb kein Einwand gegen Gott als Liebe, sondern er ist selbst erfüllt mit den Möglichkeiten Gottes. Er ist ein Geschehen, das in einer von Gewalt und Tod gezeichneten Welt Gott als Liebe offenbart. Die Hingabe Jesu des Gekreuzigten zeigt, daß Gott selbst nicht außerhalb des Leides und der Schuld steht, sondern darin gegenwärtig ist, um die Welt durch Liebe neu zu machen. So aber – und letztlich nur so – ist Gott als Liebe glaubhaft und kann ihm gedankt werden.

Indem sich Jesus beim Abendmahl den Jüngern in seiner Todeshingabe mitteilt, eröffnet er daher zugleich einen Zugang zu dem Gott, der nicht außerhalb, sondern in den Widersprüchlichkeiten der Welt anwesend ist, um darin Neues zu wirken. Jesu Todeshingabe in den Gaben von Brot und Wein empfangen bedeutet somit, sich auf die Widersprüchlichkeiten einzulassen, um darin die Möglichkeiten der Liebe zu entdecken, sich von ihnen ergreifen zu lassen und so zur dankbaren Begegnung mit Gott befreit zu werden. Die Danksagung, welche im Abendmahl geschieht, verdrängt also die Grenzerfahrungen, die Ambivalenz und Zerrissenheit der Welt nicht, sondern sie hält diesen stand; sie geschieht im Blick auf die Zerrissenheit, im Blick auf das Kreuz, weil darin die Möglichkeiten Gottes wirksam sind. Die Danksagung ist daher nicht loszulösen vom Sehen und Ergreifen dieser im Kreuz verborgenen Möglichkeiten Gottes, das heißt im Sehen und Ergreifen der Möglichkeiten zu Liebe und Gemeinschaft in der Situation gestörter oder gar zerstörter Kommunikation.

Der dargelegte Sinngehalt des Abendmahles wird aufgrund der Ostererfahrung in der kirchlichen Eucharistiefeier immer neu aktualisiert. Im vergegenwärtigenden Gedenken der Todeshingabe Jesu wird in der Gemeinde Gottes Liebe mitgeteilt, so daß Danksagung möglich und Gemeinschaft grundgelegt wird. Wie sich dieser Sinngehalt in den Aufbau und die Wesenselemente der kirchlichen Eucharistiefeier hinein auslegt, soll nun im zweiten Teil gezeigt werden.

II. Die Struktur der Eucharistiefeier und die Entstehung von Gemeinschaft

Wie wird die Eucharistiefeier dem theologischen Anspruch, Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft zu sein, gerecht? Ich möchte diese Frage nicht dadurch beantworten, daß ich zeige, wie die Eucharistiefeier tatsächlich ein Kommunikationsgeschehen ist, in dem sich die verschiedenen Elemente finden, welche die moderne Kommunikationswissenschaft als wesentlich herausgearbeitet hat („Sender", „Empfänger", „Medium", „Botschaft"; Gottesdienst als Interaktionsgeschehen und Vorgang symbolischer Interaktion usw.). Dieser Aspekt ist schon in mehreren Veröffentlichungen aufgewiesen worden[24]. Er ist vor allem für die konkrete Durchführung der gottesdienstlichen Feier erhellend und hilfreich. Für das theologische Verständnis der Eucharistie und ihrer Struktur erscheint mir aber eine andere Fragerichtung ergiebiger zu sein.

Die Eucharistiefeier ist ein einheitliches Geschehen[25], in dessen Verlauf als ganzem die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschieht. Jeder Teil hat in diesem Ganzen seine eigene Bedeutung. So geschieht auch die Grundlegung von Gemeinschaft im Ganzen der Eucharistiefeier, aber so, daß jeder Teil eine wesentliche Bedingung und Voraussetzung zum Entstehen von Gemeinschaft verwirklicht. Wenn sich eine Versammlung – nicht nur einmal, sondern immer wieder – auf die Bewegung der Eucharistiefeier einläßt, entsteht in ihr Gemeinschaft und werden die Voraussetzungen zum kommunikati-

---

[24] Vgl. *A. Ganoczy*, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 1979, 106–135; *F. Kohlschein*, Die liturgische Feier als Kommunikationsgeschehen, in: TGA 26 (1983) 1–13; ferner: *Y. Spiegel*, Der Gottesdienst unter dem Aspekt der symbolischen Interaktion, in: JLH 16 (1971) 104–119; *H.-D. Bastian*, Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert, Stuttgart/Berlin 1972; *M. Josuttis*, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München 1974, 164–187 (Kommunikation im Gottesdienst. Lernen oder Trösten?); *Ph. Harncourt*, Liturgie als kommunikatives Geschehen, in: LJ 25 (1975) 5–26; *H. Hoekstra*, Überlegungen zum Thema Kommunikation und Liturgie, in: LJ 26 (1976) 241–249; *G. Schiwy* u. a., Zeichen im Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch, München 1976; *W. Jetter*, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978, bes. 140–200; *E. J. Lengeling*, Wort, Bild, Symbol in der Liturgie, in: LJ 30 (1980) 230–242; *J. Baumer*, Interaktion – Zeichen – Symbol. Ansätze zu einer Deutung liturgischen und volksfrommen Tuns, in: LJ 31 (1981) 9–35; Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst. Hrsg. R. Volp, München/Mainz 1982.

[25] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium", Nr. 56. *O. Nussbaum*, Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, in: LJ 27 (1977) 136–171; *A. Verheul*, Les structures fondamentales de l'Eucharistie, in: QLP 52 (1971) 3–21, hier 19–21. Zur Frage des Verhältnisses von Wortgottesdienst, Mahlfeier und Gemeindeversammlung im ersten Korintherbrief vgl. *Klauck*, Herrenmahl, 346–351. Allgemein zur Gestalt der Eucharistiefeier im Urchristentum vgl. *H. Schürmann*, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier, in: *ders.*, Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 77–99; *F. Hahn*, Der urchristliche Gottesdienst, Stuttgart 1971.

ven Umgang miteinander gelegt[26]. Im folgenden möchte ich andeutungsweise zeigen, welche wesentlichen Bedingungen zum Entstehen von Gemeinschaft in den einzelnen Teilen der Eucharistiefeier realisiert werden[27].

1. Die Begrüßung

Sehr entscheidend ist gleich zu Beginn der Eucharistiefeier die Begrüßung. Sie geschieht dadurch, daß Priester und Gemeinde sich wechselseitig die „Gnade unseres Herrn Jesus Christus" zusprechen, sich also auf die Hingabe Jesu ausrichten. Dadurch wird die Versammlung als ganze von vornherein in die zur Entstehung von Gemeinschaft so wesentliche Haltung des Empfangens eingewiesen (vgl. oben Teil I). Grundlegend für den rechten Vollzug der Feier ist nicht die Leistungsbereitschaft der Gemeinde und einzelner Mitglieder (auch nicht des „Vorstehers"), sondern die Bereitschaft, das anzunehmen, was von Gott her in Jesus Christus vorgegeben ist und was als Zuspruch und Zusage von vornherein mitgeteilt ist. Die Gemeinde öffnet sich durch das Hören des Segensspruches dem, was sie nicht selbst herstellen muß, sondern was als gegeben auf sie zukommt. Dadurch ist von Beginn an der Zwang überwunden, der sich aus manchen modernen Sozialisationstheorien ergibt, nämlich Gemeinschaft durch Produktionsleistungen der einzelnen Subjekte entstehen zu lassen[28].

---

[26] Die Eucharistiefeier wird im folgenden als Be-weg-ung, als Gehen eines Weges verstanden. Darin kann auch das Motiv des Aufbruchs, des Exodus, das nach A. Exeler bei der Deutung der Eucharistiefeier stärker berücksichtigt werden sollte, zur Geltung kommen. Vgl. *A. Exeler*, Eucharistiefeier – Fest des Aufbruchs, in: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Hrsg. Th. Maas-Ewerd, K. Richter, Einsiedeln/Zürich/Freiburg/Wien 1976, 43–50.

[27] Der Versuch von Annie Perrin, die Tiefenstrukturen der Eucharistiefeier mit Hilfe der Semiotik zu erheben, geht von einer ähnlichen Voraussetzung aus, wie sie hier gemacht wird: „Die Struktur der Eucharistiefeier wird mit Hilfe einer narrativen Analyse untersucht. Dem Vorgehen liegt die These zugrunde, daß die eucharistische Liturgie in ihrer Gesamtheit wie eine Erzählung organisiert ist, die man in eine Folge einzelner Programme zerlegen kann, welche von den handelnden Akteuren jeweils nacheinander vollzogen werden. Im Verlauf der Eucharistiefeier schließen sich die teilnehmenden Individuen zu einem Kollektiv zusammen, das als fest geschlossene Einheit in die Gesamtheit der Kirche integriert ist" (*A. Perrin*, Eucharistische Gebete, in: Zeichen, Semiotik in Theologie und Gottesdienst. (Anm. 24) 222–249, hier 222, vgl. 224). Im übrigen ist Perrin stärker, als es im vorliegenden Beitrag der Fall ist, an den formalen Strukturgesetzen der Eucharistiefeier interessiert. – Zu den im folgenden kurz behandelten Teilen der Eucharistiefeier vgl. jeweils auch die entsprechenden Beiträge in: Gemeinde im Herrenmahl (Anm. 26). *J. E. Emminghaus*, Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug, Klosterneuburg 1976; Gott feiern. Theologisches Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Hrsg. J. G. Plöger, Freiburg/Basel/Wien 1980.

[28] Vgl. *P. Eicher*, Die Zeit der Basisgemeinde, in: Kirche von unten. Alternative Gemeinden. Hrsg. H. Frankenmölle, München/Mainz 1981, 88.

Ein Zweites ist bei der Begrüßung wichtig. Sie geschieht nicht einseitig nur vom Priester zum Volk hin, sondern sie ist ein dialogischer Vorgang zwischen dem Priester und den übrigen Versammelten. Wenn die Gemeinde nicht antworten würde, könnte die Messe eigentlich nicht fortgesetzt werden. Damit wird eine Grundstruktur der gesamten Feier deutlich. Zum rechten Vollzug der Eucharistie bedarf es in allen Teilen der Antwort der Gemeinde. Wenn diese fehlt (was auch dann der Fall ist, wenn sie nur rein verbal ohne innere Zustimmung oder rein formal ohne wirkliche Mitteilung gegeben wird), ist der Vorgang verstümmelt. „Tätige Teilnahme" aller Versammelten gehört zum Wesen der Eucharistiefeier[29].

Ein Drittes ist bei der Begrüßung hervorzuheben. Der gegenseitige Gruß ist ein Segenswunsch („Der Herr *sei* mit euch!"); er ist aber, weil es sich um eine göttliche Zusage handelt, zugleich auch Ausdruck und Feststellung einer Gegebenheit („Der Herr *ist* mit euch!"). Indem der Priester der Gemeinde den Herrn zusagt, vertraut er darauf, daß der Herr in der Gemeinde tatsächlich anwesend und wirksam ist. Umgekehrt hat die Gemeinde dem Priester gegenüber dasselbe Vertrauen. Es wird somit ein wechselseitiges Vertrauensverhältnis grundgelegt. Man traut sich gegenseitig zu (man macht – so könnte man sagen – die wechselseitige „Unterstellung"), daß – wenigstens anfanghaft – Christi Geist bei den anderen wirksam ist und daß es folglich gut ist, hinzuhören, was der Geist bei den anderen wirkt. Wo diese gegenseitige Vertrauensvorgabe ganz fehlte, wäre eine Fortsetzung der Feier sinnlos.

Wer diese verschiedenen Aspekte der Begrüßung bedenkt, versteht, daß in der „Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch" gesagt wird, durch den gegenseitigen Gruß werde in der Versammlung „das Geheimnis der Kirche offenbar"[29a]. Schon durch die Begrüßung wird die Versammlung als Kirche, in der Christus gegenwärtig ist, konstituiert.

2. Bußritus und Gebet (collecta)

In dem durch die Begrüßung grundgelegten Raum des Vertrauens kann nun als zweiter Schritt die negative Seite der Wirklichkeit ins Bewußtsein treten und in der Versammlung hervorgehoben werden. Gott, der sich im Gekreuzigten offenbart, – so wurde im ersten Teil des Referates gesagt – begegnet nicht außerhalb, sondern in den Wi-

[29] Vgl. *P. Boekholt,* Eucharistie. Geheimnis des Lebens in der Gemeinde. Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis, Rom 1982, 97–109.

[29a] Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Nr. 28. Die Bedeutung der Begrüßung für die gottesdienstliche Kommunikation wird hervorgehoben von *Kohlschein,* 8–10.

dersprüchen des Lebens. Folglich ist es wichtig, die Widersprüche nicht zu verdrängen, sondern sie wahrzunehmen. Das ist auch zum Wachsen einer Gemeinschaft notwendig. Wenn Dissens, Unrecht, Enttäuschung usw. permanent unterdrückt und nicht geäußert werden können, kann sich Gemeinschaft nicht weiterentwickeln[30]. In jeder Gemeinschaft besteht die Gefahr der sogenannten „Schweigespirale": Negative Gefühle und Erscheinungen werden verdrängt. Ihre Äußerung wird vielleicht ganz unbewußt verboten und pönalisiert. So steigert sich das Schweigen darüber immer mehr. Um so mehr äußern sich die Probleme aber in indirekter, versteckter Weise. Sie führen zu falschen Schuldgefühlen oder zum Ausbruch blinder Aggressionen. Jedenfalls vergiftet ein oft sehr unterschwellig wirkendes Schweigegebot das Zusammenleben einer Gemeinschaft. Daher ist es bedeutsam, daß in der Eucharistiefeier gleich zu Beginn ein Ort vorgesehen ist, an dem der Schuld- und Zwangszusammenhang, in den Einzelne und die Gemeinschaft verstrickt sind und unter dem sie leiden, wahrgenommen und angesprochen werden kann. Nur so erhält die Eucharistiefeier Bezug zur ganzen Realität des Lebens. Wenn heute oft über den Realitätsverlust der Liturgie geklagt wird, liegt es vielleicht auch daran, daß die negativen, belastenden Erfahrungen in der liturgischen Feier nicht recht eingebracht werden können. Damit soll nicht die Forderung nach indiskreten Selbstbekenntnissen in der Eucharistiefeier erhoben werden; wohl aber ist gemeint, daß die als belastend und in einem weiten Sinn als schuldhaft, als „nicht-sein-sollend" empfundenen Wirklichkeiten im eigenen Leben sowie in Kirche und Welt nicht grundsätzlich ausgeklammert oder verharmlost werden dürfen. So wie die beiden Jünger auf dem Gang nach Emmaus Jesus sehr ausführlich ihre Enttäuschung und Verzweiflung erzählen (Lk 24, 19–24), so muß auch in der Bewegung der Eucharistiefeier deutlich werden, wo Menschen heute ihre Erfahrungen der Gottesferne und der Hoffnungslosigkeit machen[31].

Wie aber kann das Negative, vor dem wir doch aus Angst meist die Augen verschließen, in den Blick genommen und ausgesprochen werden? Es wird in der Eucharistiefeier ermöglicht durch die Ausrichtung auf Jesus Christus den Gekreuzigten, der selbst das Negative

[30] Für offene Kommunikation ist es wichtig, daß die Äußerung negativer Empfindungen usw. zugelassen ist; vgl. *A. Grabner-Haider*, Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft, Wien/Freiburg/Basel 1981, bes. 133–146; *W. Bartholomäus*, Kommunikation in der Kirche. Aspekte eines theologischen Themas, in: Conc (D) 14 (1978) 62–70, hier 68f.

[31] Auf die Bedeutung von Umkehr und Buße zur rechten Feier des Herrenmahls weist Papst *Johannes Paul II.* in seinem Schreiben „Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie", Nr. 7 und Nr. 11 hin (Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Schreiben über die Eucharistie Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg/Basel/Wien 1980, 29. 52f.). Ebenso *Fischer*, 51f.

erlitten und, „obwohl er der Sohn war", Klage erhoben hat (Hebr 5,7f.). Im Blick auf ihn, in dem zugleich Gottes Erbarmen sichtbar wird, kann sich betend im Einzelnen und in einer Gemeinschaft langsam das tödliche Schweigen lösen und die gemeinsame Armut aller eingestanden werden. Im gemeinsamen Rufen nach Erbarmen können die Belastungen, die den Einzelnen und eine Gemeinschaft beherrschen, am ehesten wahrgenommen und bekannt werden. Das Gebet verbindet die Menschen im gleichen Angewiesensein auf Gottes Gnade.

3. Wortgottesdienst

In die Situation hinein, die im Bußritus in den Blick gekommen ist, wird nun das Wort der Heiligen Schrift gesprochen. Die Bewältigung der Situation geschieht also nicht primär durch direkte „Bearbeitung" (das entspräche dem Leistungswillen), sondern durch das Hinhören auf die Botschaft der Schrift und auf die in ihr erzählten Glaubenserfahrungen[32]. Indem wir hören, wie Gott damals in den Entfremdungen anwesend war und einen Weg zur Freiheit eröffnet hat, indem wir vor allem die Botschaft von Kreuz und Auferstehung hören, werden uns die Augen geöffnet, Gottes Wirken in unseren Entfremdungen zu entdecken. Das Wort Gottes teilt mit, daß es keine Situation (nicht einmal Sünde und Tod) gibt, die einfachhin gottlos ist. Überall sind Gottes Möglichkeiten anwesend. In jeder Situation weisen die Optionen des Evangeliums eine Richtung. Dies gilt es im Wortgottesdienst hörend zu erfassen und auf die eigene Situation hin auszulegen. Dem dienen die Predigt[33] und, wenn möglich, der Austausch in einem Predigtgespräch[34]. Das gemeinsame Hören auf Gottes Wort hat erst

---

[32] Zur Bedeutung des Erzählens von geschichtlich erfahrener Befreiung für die Vermittlung von Freiheit vgl. etwa *J. B. Metz,* Kleine Apologie des Erzählens, in: Conc (D) 9 (1973) 334–341; *E. Biser,* Narrativität als Weg zur Identität, in: ZKTh 103 (1981) 56–59.

[33] Vgl. *F. Kamphaus,* Modell einer Schriftpredigt, in: Gemeinde im Herrenmahl (Anm. 26) 251: „In der Begegnung mit der konkreten Situation muß sich neu herausstellen, was hier und heute Evangelium heißt." – Zum gegenseitigen Aufeinanderangewiesensein von Predigt und Eucharistiefeier vgl. *D. Wiederkehr,* Predigt und Eucharistiefeier: komplementäre Gestalten kirchlicher Verkündigung, in: Handbuch zur Predigt. Hrsg. G. Schüepp, Zürich/Einsiedeln/Köln 1982, 247–268.

[34] In einer Gemeinde, in der die Eucharistiefeier kein Fremdkörper bleiben soll, muß es grundsätzlich auch den Austausch im Glaubensgespräch und im gemeinsamen Suchen nach der Bedeutung des Evangeliums für die Gegenwart geben. Ein solcher Austausch kann nicht auf die Eucharistiefeier beschränkt sein; er bedarf einer breiteren Basis. Wieweit er in der Eucharistiefeier selbst möglich und angebracht ist, wird von der konkreten Situation der Versammlung abhängen. Vgl. *Emminghaus,* 214: „‚Dialogpredigten' könnten gute Gründe haben. Sie waren früher in Kinderpredigten gang und gäbe. Und was bei Kindern möglich und sinnvoll ist, könnte es durchaus gelegentlich auch bei Erwachsenen sein, wenn sich nicht nur die zu Wort melden, die sich gern selber reden hören. Es ist das eine Frage der geistigen Zucht der Gemeinde. Ein angemessener Dienst des Wortes wird wahrscheinlich erfinderisch sein müssen, wenn die

dann sein Ziel erreicht, wenn gesehen wird, daß Gott auch in unseren Widersprüchen einen Weg der Liebe öffnet. Auch im Dissens, der vielleicht in einer Gemeinschaft besteht und der nicht überspielt werden darf (z. B. im Dissens über die Umsetzung des Evangeliums in politische Entscheidungen), ist von den Grundoptionen des Evangeliums her doch zugleich sehr viel Gemeinsames gegeben, das entdeckt werden muß und das bei aller Verschiedenheit ein gemeinsames Vorangehen in vielen Fragen ermöglicht.

4. Fürbitten und Gabenbereitung

Das Wort Gottes, das im Glauben aufgenommen und bekannt wird, öffnet den Blick für die Gegenwart Gottes in der Welt. Es läßt die Versammelten als „Gottes geliebte Kinder" erkennen und drängt dazu, einander zu lieben, „weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat als Gabe und Opfer, das Gott gefällt" (Eph 5, 1 f.). Das im Wortgottesdienst gemeinsam gehörte und bedachte Wort Gottes führt deshalb in der Eucharistiefeier selbst dazu, sich den anderen zu öffnen, ihre Anliegen wahrzunehmen, aus dem eigenen Besitz Gaben für sie zur Verfügung zu stellen und Gräben zwischen den Menschen zu überbrücken. Dies geschieht als Abschluß des Wortgottesdienstes zunächst einmal in den Fürbitten, im sogenannten „Allgemeinen Gebet"[35]. In ihm „übt die Gemeinde durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus"[36]. Das Gebet ist also Teilnahme am priesterlichen Dienst Christi, an seiner Hingabe für die Menschen. Inhalt der Fürbitten sind daher an dieser Stelle nicht

---

Verkündigung nicht zu Drusch auf leeres Stroh entarten soll." Vgl. *G. Schüepp*, Grundverständnis der Predigtkommunikation, in: Handbuch zur Predigt (Anm. 33) 391–432, hier 428–431.

[35] Das „Allgemeine Gebet" bildet den Abschluß des Wortgottesdienstes. Von seinem Sinngehalt her (Teilnahme der Gläubigen am priesterlichen Dienst Christi) leitet es aber auch schon in die Eucharistiefeier in engerem Sinn über. (Dazu: *Emminghaus*, 218). Gerade von diesem Sinngehalt her wird es hier zusammen mit dem Offertorium, dem Darbringen der Gaben, behandelt, ohne daß die liturgischen Unterschiede zwischen beiden Vollzügen verwischt werden sollen. Liturgiegeschichtlich gesehen, steht das Allgemeine Gebet an der „Grenzlinie" zwischen Katechumenenmesse und Gläubigenmesse (vgl. *J. A. Jungmann*, Missarum Sollemnia, Bd. 1, Freiburg [4]1958, 607). Lange Zeit waren in der römischen Meßliturgie vom Allgemeinen Gebet der Gläubigen nur noch der Gebetsaufruf (das „Oremus" vor dem Offertoriumsgesang) und das zusammenfassende priesterliche Gebet (die Oration am Ende der Gabenbereitung) übriggeblieben. Diese letzten Reste des Allgemeinen Gebetes umrahmten also die Gabenbereitung (vgl. *Jungmann*, 618 f.). Der „Verklammerungscharakter" des Allgemeinen Gebetes zwischen Wortgottesdienst und eucharistischem Teil „zeigt sich in der Chrysostomusliturgie darin besonders deutlich, daß Gläubigengebet und ‚Großer Einzug' (mit den eucharistischen Gaben) eng zusammengezogen sind und die Fürbitten schon als Element der Gabenbereitung erscheinen" (*Emminghaus*, 218. Trotz des „Verklammerungscharakters" hält Emminghaus die strukturelle Zuordnung des Allgemeinen Gebetes zum Wortgottesdienst als dessen Abschluß für richtiger.).

[36] Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Nr. 45.

zuerst die eigenen Nöte und Sorgen, sondern die Anliegen der anderen Menschen. Die Fürbitten werden gehalten „für die heilige Kirche, die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, für alle Menschen und für das Heil der ganzen Welt“ [37]. Der eigene Lebensbereich wird zum Fremden hin geöffnet. Hierin wird deutlich, daß Kommunikation mit bestimmten Menschen immer die Offenheit auf eine universale Kommunikationsgemeinschaft einschließt.

Es bleibt in der Eucharistiefeier nicht nur beim Beten für die Notleidenden. Die Gabenbereitung ist nach altem Brauch der Ort, an dem für die Notleidenden auch Gaben gespendet werden und Eigenes für andere zur Verfügung gestellt wird. Als Antwort auf Gottes Mitteilung geschieht also ein Austausch zwischen den Menschen. Die Diakonie der christlichen Gemeinde ist hier in der eucharistischen Versammlung verankert. Es bedarf sicher immer neuer Überlegungen, wie dieser so wichtige Gehalt lebendig vollzogen und vor Formalismus bewahrt werden kann. Es wäre z.B. zu überlegen, ob nicht jede Gemeinde sich ein soziales Anliegen in besonderer Weise zu eigen macht [38] und dies im Zusammenhang der Gabenbereitung jeweils zur Sprache gebracht wird. Insgesamt ist es für eine tätige Mitfeier der Messe äußerst bedeutsam, daß das „Offertorium“, das Darbringen und Anbieten von Gaben, nicht nur rituell vollzogen wird, sondern die Einzelnen wirklich ergreift. Alle, auch die Armen und Behinderten, haben etwas, das sie für die anderen einbringen können. Beim Austausch der Gaben in der Eucharistie darf es keine ausschließlich nur Empfangenden geben [39].

Daß im Anschluß an den Wortgottesdienst die tätige Öffnung zu den anderen ihren Platz hat, ersieht man auch daraus, daß an dieser Stelle in früheren Zeiten die Wiederversöhnung der Büßer mit der

---

[37] Ebd.

[38] Vgl. den Hinweis von *Eicher*, 96: „Gewiß kann nicht die Gemeinde gleichsam theokratisch die Gesellschaftsstrukturen und Produktionsverhältnisse in globo verändern: Wenn sie aber nicht *als Gemeinde* durch solidarisches Handeln für jene arbeitet, die in diesen Produktions- und Vergesellschaftungsprozessen liegenbleiben, ... solange sie sich nicht wenigstens an *einer* sozialen Realität abarbeitet, bleibt sie die Gemeinde der den Herrn *für sich* Beanspruchenden, eine Gemeinde von Heilskapitalisten und Selbstgerechten.“ Vgl. auch *K. Richter*, Soziales Handeln und liturgisches Tun, in: LJ 31 (1981) 65–78; *P. Nordhues*, Zur Einheit von Eucharistie und Caritas, in: Gemeinde im Herrenmahl (Anm. 26) 160–171.

[39] Vgl. die wertvollen Überlegungen zur Diakonie der christlichen Gemeinde in: Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern‘ (Barmen III), Bd. 2. Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union. Hrsg. A. Burgsmüller, Gütersloh 1981, 114ff. „Darum lassen sich die Glieder des Leibes Christi nicht grundsätzlich und bleibend in Hilfsbedürftige auf der einen Seite und Helfer auf der anderen Seite einteilen. Diakonie zielt darum stets auf den Aufbau einer Gemeinschaft der Liebe, in der Gesunde und Kranke, Behinderte und Nichtbehinderte miteinander leben und einander wechselseitig mit der Gabe dienen, die sie empfangen haben“ (116).

Gemeinde geschah[40] und daß hier in den meisten Liturgien (außer der römischen) der Friedensgruß gegeben wird[41], entsprechend dem Wort der Bergpredigt: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder; dann komm und opfere deine Gaben" (Mt 5, 23 f.). Es ist die Frage, ob der Friedensgruß als Zeichen tätigen Aufeinanderzugehens und als Zeichen der Versöhnung nicht tatsächlich eher an diese Stelle gehört als unmittelbar vor die Kommunion. Sicher hat er auch vor der Kommunion seinen guten Sinn. Aber von der Struktur der Eucharistiefeier her wäre es wohl entsprechender, wenn das eucharistische Dank- und Hochgebet in der auch im Zeichen bereits versöhnten Gemeinde gesprochen würde.

5. Hochgebet (einschließlich Präfation) und Kommunion

In den bisherigen Teilen der Eucharistiefeier ist die Hingabe Jesu bereits wirksam. Durch sie und in Ausrichtung auf sie sind die versammelten Gläubigen zusammengeführt in einem anfänglichen Vertrauen, im Bekennen ihrer gemeinsamen Armut und Schuld, im Entdecken der Möglichkeiten Gottes durch das Hören des Wortes Gottes, im tätigen Sichöffnen zueinander und zu den Notleidenden in der Welt. Was kann nun über die bisherigen Schritte hinaus noch geschehen? Ist in dieser Versammlung nicht Christus schon gegenwärtig und hat er sie nicht schon in seinen Leib verwandelt? Ausdrücklich erkennt Vaticanum II die wirkliche Gegenwart Christi in der betenden und Gottes Wort hörenden Versammlung an[42]. Was ist darüber hinaus an realer Mitteilung von Jesus Christus her und an Ermöglichung von Gemeinschaft untereinander noch möglich? Bleibt nicht höchstens noch eine „bloße symbolische" Verdeutlichung und Unterstreichung, die aber keine neue Realität mehr mit sich bringt?

Tatsächlich geht es bei dem im engeren und eigentlichen Sinn eucharistischen Teil der Messe um Verdeutlichung und Ausdrücklichwerden dessen, was bisher schon wirksam war. Aber diese Verdeutlichung ist nicht beliebig, keine bloße Verzierung, sondern von der Bewegung der Eucharistiefeier selbst her innerlich erfordert. Sie bringt auch für die Gemeinschaft der Versammelten etwas entscheidend Neues. Worin besteht dieses?

In den bisherigen Schritten wurde die Hingabe Jesu vor allem im

---

[40] Vgl. *Jungmann*, 631; *H. Vorgrimler*, Buße und Krankensalbung, in: HDG IV, 3, 1978, 110.

[41] Vgl. *Jungmann*, 400.

[42] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium", Nr. 7.

Hinblick auf die Konsequenzen vergegenwärtigt, die sich daraus für die versammelte Gemeinde ergaben: Die Gemeinde richtete sich betend und hörend auf Jesus Christus aus und ließ sich dadurch selbst verändern. Dadurch wuchs in der Gemeinde eine grundlegende Gemeinsamkeit, die sich im letzten Schritt auch im tätigen Aufeinanderzugehen äußerte. Durch die Ausrichtung auf Jesus Christus ist so die Gemeinde zu einer (wenigstens anfanghaft) versöhnten Gemeinschaft geworden. Hiermit ist nun aber die Basis gelegt, sich ausdrücklich auf denjenigen, der die bisherige Bewegung ermöglicht hat, auszurichten und ihm zu danken, nämlich auf Gott, der sich in Jesu Hingabe zu unserem Heil mitteilt. Nachdem sich die Hingabe Jesu in der Gemeinde bereits heilend ausgewirkt hat, darf nun derjenige, von dem jede gute Gabe herkommt (Jak 1, 17) und der selbst über alle Gaben hinaus ist, nicht vergessen werden. Die Gemeinde muß sich zu ihm, der die ganze bisherige Bewegung getragen hat, erinnernd „zurückwenden", um dankzusagen. Erst so werden die Menschen durchgreifend geheilt (vgl. die Struktur der Erzählung vom dankbaren Samariter: Nur demjenigen, der nach Bittruf, Wort Jesu, Gang zu den Priestern und erfolgter Heilung umkehrt und dankt, wird gesagt, sein Glaube habe ihm geholfen; Lk 17, 11–19). Denn das Heil besteht zutiefst nicht darin, daß wir Gaben und Heilungen von Gott empfangen, sondern darin, daß wir durch Jesus Gemeinschaft mit Gott selbst haben. Die Gemeinschaft mit Gott existiert nicht unabhängig von ihren heilenden Wirkungen, sondern in ihnen, aber sie ist doch selbst über diese Wirkungen hinaus und muß von ihnen unterschieden werden. In theologischer Fachsprache gesagt: Die „gratia increata" gibt es nicht ohne die „gratia creata", aber sie muß streng von ihr unterschieden werden. Erst wenn wir Gottes Zuwendung selbst, die alle Gaben übersteigt, dankend um ihrer selbst willen anerkennen, d. h. anbeten und sie empfangen, kommt Gottes Heilsmitteilung bei uns zu ihrem Ziel. Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß wir Gottes Mitteilung nicht nur im Hinblick auf ihre verändernden Wirkungen im Einzelnen und in der Gemeinschaft zur Geltung kommen lassen, sondern daß sie in sich selbst wahrgenommen und angenommen wird. Dies geschieht in der Danksagung für Gottes Liebe, die in Jesu Hingabe, also in seinem Opfer, mitgeteilt wird. Die Danksagung ist Erinnerung und Vergegenwärtigung zugleich. In dankender Erinnerung an Gottes Liebe in Jesu Hingabe wird diese Liebe gegenwärtig (Hochgebet) und teilt sich mit, so daß sie empfangen werden kann (Kommunion)[43]. Die Mahlgaben Brot und Wein sind das von Jesus gestiftete Realsymbol der Vergegenwärtigung und Mitteilung[44].

[43] Daß und in welchem Sinn das dankende Anerkennen und Empfangen auch ein „Opfer" des Empfangenen ist, zeigt *L. Lies*, Ökumenische Erwägungen zu Abendmahl, Priesterweihe und Meßopfer, in: ZKTh 104 (1982) 385–410, hier 401–408. Zum Ver-

So wie in der ausdrücklichen Danksagung die Gemeinschaft mit Gott definitiv ankommt, so wird darin auch die Gemeinschaft untereinander endgültig befestigt. Die bisherigen Schritte der Eucharistiefeier führten die versammelte Gemeinde zusammen, aber es blieben immer auch Differenzen bestehen, ja es wurden sogar trotz grundge-

---

ständnis der Danksagung als Opfer bei den apostolischen Vätern und Apologeten vgl. *J. Betz*, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: Mysterium Salutis. Hrsg. J. Feiner, M. Löhrer. Bd. IV/2, Einsiedeln/Zürich/Köln 1973, 185–313, hier 210f.: „Ist die eucharistia als Herleitung einer Gabe von Gott Gedächtnis, so ist sie als deren Rückführung zu Gott Opfer" (211). – Zum Zusammenhang von Dank und Opfer vgl. auch *Splett*, 13. –

Zum Opfercharakter der Eucharistiefeier müßte auch folgendes bedacht werden: Nach biblischem Verständnis bestehen die wahren, Gott wohlgefälligen Opfer (a) im Anerkennen der eigenen Schuld (Ps 51,18f.), (b) im Hören auf Gottes Wort und im Gehorsam gegenüber Gottes Willen (Ps 40,7–9; Hebr 10,1ff.), (c) im rechtschaffenen Tun gegenüber den anderen Menschen, im Miteinanderteilen (Ps 50,23; Hebr 13,16; Jak 1,27; Röm 12,1ff.), (d) in Lob und Dank (Ps 50,14.23; Hebr 13,15). Diesen Vollzügen entsprechen in der Eucharistiefeier (a) der Bußritus, (b) der Wortgottesdienst, (c) die Gabenbereitung, (d) das Hochgebet und die Kommunion. Die Opferhingabe Jesu Christi, in der Gott vorgängig zu allen menschlichen Opfern die Welt mit sich versöhnt (vgl. 2 Kor 5,11–21), wird in der eucharistiefeiernden Gemeinde also in Vollzügen wirksam und gegenwärtig, die den Opfern entsprechen, die Gott von den Menschen erwartet. Die Vergegenwärtigung des Opfers Christi geschieht nicht aufgrund, aber auch nicht unabhängig vom Tun der kirchlichen Gemeinde, sondern in ihm, wobei das Tun der Gemeinde in den verschiedenen Schritten der Eucharistiefeier besteht. Ebenso wie die Gegenwart Christi nicht auf einen bestimmten Teil der Eucharistiefeier beschränkt ist, sondern in der ganzen Feier gegeben ist, so kann auch die Vergegenwärtigung des Opfers Christi im Tun der Kirche nicht auf einen Punkt fixiert werden, sondern sie geschieht in der ganzen Feier, wobei allerdings dem Hochgebet und der Kommunion eine ganz spezifische, unersetzliche Bedeutung zukommt.

[44] Das Dankgebet, in dem die erinnernde Vergegenwärtigung geschieht, wird über Brot und Wein gesprochen, die darin zum Realsymbol des Leibes und Blutes Christi werden. Die Eucharistia hat folglich eine innere Ausrichtung auf das Mahl, auf das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi in den Gestalten von Brot und Wein. Umgekehrt ist dieses Mahl innerlich an die Danksagung gebunden, weil sich in ihr der Sinn dieses Essens und Trinkens erschließt. Dankgebet und Mahl gehören innerlich zusammen und bilden eine Einheit in der Grundgestalt der Messe. „Das aus dem jüdischen Ritus herausgewachsene Eucharistiegebet bringt ... die schon alttestamentlich angelegte Mahlgestalt zu ihrer höchsten Erfüllung" (*H. Kahlefeld*, Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche, Frankfurt a. M. 1980, 127f.). Vgl. insbes. *Verheul*, 15–19: „Prière eucharistique et communion constituent ainsi dans une unité indissoluble les structures fondamentales de la célébration eucharistique. Toutes deux constituent ensemble l'unique rite du repas eucharistique, l'unique célébration de l'eucharistie. La communion est la réponse nécessaire, le complement indispensable de la prière eucharistique. Sans elle le repas eucharistique n'est pas achevé" (18). Damit die innere Einheit von eucharistischem Gebet und Kommunion deutlich zum Ausdruck kommen kann, plädiert A. Verheul dafür, zwischen beide Elemente nicht zu viele Riten und zusätzliche Gebete zu stellen (18). – Nach *Betz*, 286, „ist die Kommunion überhaupt nicht nur als ein integrierender Bestandteil der Messe – wie die sententia communior der Dogmatiker sagt –, sondern als ein wesentlicher anzusehen." – Zur Bedeutung der Eulogia, des Segensgebetes, für das jüdische Mahl sowie für die christliche Eucharistie vgl. *L. Lies*, Eulogia – Sinngehalt der Eucharistie, in: ZKTh 100 (1978) 69–97, hier 95f. – Aus der inneren Bezogenheit des eucharistischen Mahles auf die Eucharistia (das Hochgebet) ergibt sich die große Problematik von Wortgottesdiensten mit anschließender Kommunionfeier; dazu: *A. Schilson*, „Notlösungen sind oft Fehllösungen". Zur theologischen Problematik der „Kommunionfeiern", in: HlD 33 (1979) 147–174.

legter Gemeinsamkeit neue Differenzen ausgelöst (z.B. Differenzen über Verständnis, Auslegung und Anwendung des Wortes Gottes, Differenzen in den Gaben, die jeder in die Gemeinschaft einbringt oder nicht einbringt). Würde die Bewegung der Eucharistiefeier vor dem Hochgebet enden, so wäre die Gemeinschaft als versöhnte grundgelegt, es bliebe aber doch eine gewisse Ambivalenz bestehen. Dadurch aber, daß nun in der Danksagung Gottes Liebe selbst erinnert und empfangen wird, werden auch alle im menschlichen Bereich weiterbestehenden Unterschiede und Spannungen relativiert und überstiegen. Im dankenden Empfangen von Gottes Liebe in Jesus Christus nehmen alle den Selben auf, von dem alle in gleicher Weise leben und von dem alle Möglichkeiten herkommen und der deshalb auch alle Unterschiede umgreift. So gewinnt die Gemeinschaft einen Einheitsgrund, der auch durch Spannungen, wie sie selbst beim Wirksamwerden von Gottes Liebe in einer Gemeinde ausgelöst werden können, nicht erschüttert wird. Deshalb vor allem kann Paulus sagen, daß wir viele *ein* Leib sind, weil wir alle von dem *einen* Brot essen. Im anbetenden Empfangen der Liebe Gottes in Jesus Christus ist die Einheit befestigt[45].

6. Abschluß und Sendung

Die Bewegung der Eucharistiefeier endet nach Hochgebet und Kommunion nicht abrupt. Es folgt ein kurzer Schlußteil, der entsprechend den inneren Gesetzmäßigkeiten jeder Versammlung vier Funktionen erfüllen muß: Rückblick, Ausblick, Feststellung des Endes und Verabschiedung[46]. Im Schlußteil wird die erfahrene Gemeinschaft mit Christus und untereinander noch einmal hervorgehoben, und es wird die Brücke von der gottesdienstlichen Versammlung zum Leben außerhalb der liturgischen Feier geschlagen. Dies geschieht vor allem im Segen. Die Zuwendung Gottes, die in der gesamten Feier von der Begrüßung an wirksam geworden ist, hört mit dem Abschluß der Feier nicht auf; sie bleibt allen gegenwärtig und begleitet sie, so daß jeder auch außerhalb des Gottesdienstes in seinem Lebenszusammenhang aus Gottes Liebe leben und sie bezeugen kann. Das christliche Zeugnis im Alltag wird sich wesentlich auf die in der Eucharistie erfahrene Gemeinschaft mit Christus und untereinander beziehen und aus ihr Kraft und Motivation erhalten. Die erfahrene Gemeinschaft wird das Zeugnis des Wortes mitprägen (entsprechend der Aussage

[45] Vgl. *Johannes Paul II.*, Über das Geheimnis und die Verehrung der heiligsten Eucharistie, Nr. 4: „Eucharistie und Kirche" (Anm. 31) 19–22.

[46] Zur Funktion und den Elementen des Schlußteiles der Eucharistiefeier vgl. *H. Rennings*, Der Schlußteil der Meßfeier, in: Gemeinde im Herrenmahl (Anm. 26) 342–350.

der Apostel in Apg 4, 20: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben"); und sie wird das Zeugnis der Tat orientieren: es gilt auch im Alltag aus Gottes Liebe heraus Gemeinschaft mit anderen Menschen zu verwirklichen.

Vier Gedanken seien zum Abschluß noch kurz angefügt.

1. Die Eucharistie wird ihr gemeinschaftsstiftendes Ziel nur erreichen, wenn beim Vollzug keiner der genannten Schritte übersprungen oder ausgeblendet wird. Eine solche Ausblendung geschieht auch dann, wenn der betreffende Schritt nur rein formalistisch vollzogen wird. In besonderer Weise scheinen mir von der Gefahr des Formalismus der Sinngehalt der Begrüßung, des Bußritus[47] und der Gabenbereitung betroffen. Insgesamt besteht die Neigung – vielleicht verführt durch den Namen Eucharistie –, daß in der gesamten Feier von Anfang an das Danken und Loben vorherrschend wird. Tatsächlich ist die Danksagung das entscheidende Ziel des Weges. Aber vielen, die zur Messe kommen, mag zunächst zum Danken und Preisen gar nicht zumute sein[48]. Sie fühlen sich gehetzt, belastet, verzweifelt, mit Fragen an die Welt und an Gott erfüllt. Werden sie mit diesen Fragen aufgenommen? Erhalten sie Zeit, ihre Widersprüche klagend einzubringen, damit sie *in* ihnen dem Gott der gekreuzigten Liebe begegnen können? Wenn dies nicht der Fall ist, muß das Dankgebet aufgesetzt und hohl erscheinen. Dann wird die Danksagung auch keine Gemeinschaft festigen, sondern höchstens ein vorübergehendes Gefühl von Gemeinschaft vermitteln.

2. Der Weg, den die Eucharistiefeier gehen läßt, mit seinen verschiedenen Schritten und Vollzügen, hat über die Feier der Eucharistie selbst hinaus große Bedeutung. Er enthält wichtige Schwerpunkte der pastoralen Tätigkeit und des kirchlichen Verhaltens überhaupt. Die Vorgabe von Vertrauen, das Wahrnehmen der Zwänge und des Schuldzusammenhangs, das Suchen nach Lösungen vom Evangelium her, der brüderliche Austausch und die Öffnung zu den Anliegen der Welt hin sowie die direkte dankende, anbetende Beziehung zu Gott müssen das Leben der kirchlichen Gemeinde insgesamt prägen. Nur dann ist die Eucharistie Quelle, Mitte und Höhepunkt des gesamten

[47] Auf die Schwierigkeit mit dem Eingangsteil der Liturgie im evangelischen Gottesdienst weist hin *R. Fleischer*, Zeichen, Symbol und Transzendenz, in: Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst (Anm. 24) 169–142, hier 183: „Die Untersuchung von Schmidtchen, ‚Gottesdienst in einer rationalen Welt', hat gezeigt, daß Sündenbekenntnis und Abendmahlsteilnahme wachsender Ablehnung ausgesetzt wird, und daß der Eingangsteil des Gottesdienstes offensichtlich in seiner kommunikativen Intention weitgehend nicht mehr verstanden wird. Die Studie ‚Gemeinden erleben ihre Gottesdienste' erbrachte sogar Hinweise darauf, daß die übliche Eingangsliturgie der VELKD Agende I Predigtverständnis und Reproduzierfähigkeit des Gesagten behindert."

[48] Vgl. *H. R. Schlette*, Probleme mit dem Danken, in: *ders.*, Glaube und Distanz. Theologische Bemühungen um die Frage, wie man im Christentum bleiben könne, Düsseldorf 1981, 148–156.

kirchlichen Lebens, wie Vaticanum II es fordert. Nur dann hat sie einen tragfähigen Grund[49].

3. Im Weg der Eucharistiefeier sind auch Stufen des Glaubensweges des einzelnen Glaubenden vorgezeichnet. Nicht jeder steht sofort und immer am Höhepunkt des Weges. Mancher wird sich fast kindlich-unangefochten der Zusage Gottes erfreuen, ohne die Härte des Kreuzes erfahren zu haben. Andere werden von Enttäuschung, Zweifeln, Schuld bedrängt, ohne sie einfach abschütteln zu können. Andere suchen nach dem Wort und der Weisung Gottes für ihr Leben. Andere erfüllen ihren christlichen Auftrag vor allem im Einsatz für die anderen. Gleichgültig wo sich jemand gerade befindet, wenn er nur mit Jesus auf dem Weg bleiben will und sich dem Ruf zum Weitergehen nicht verschließt, dann hat er in der Eucharistiegemeinschaft seinen Platz[50]. So vereinigt die Eucharistie Menschen in verschiedensten Situationen. Ihr Einheitspunkt ist – wie auf dem erwähnten Bild von Sieger Köder – der sich schenkende Christus.

4. Der in der Eucharistiefeier vorgezeichnete Weg entspricht in seiner Struktur genau dem in Lk 24,13–35 erzählten Weg der Em-

[49] Vgl. *K. Lehmann,* Gemeinde, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Hrsg. F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte i.V.m. R. Scherer. Teilbd. 29, Freiburg/Basel/Wien, ²1982, 5–65, hier 32: Die drei Grundfunktionen, die das Leben der christlichen Gemeinde bestimmen, nämlich Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums in Wort und Tat, Gottesdienst und Sakramente sowie Bruderschaft und Diakonie, „verdichten sich am tiefsten in der Eucharistie der Gemeinde ... Freilich, jene Form der Eucharistiefeier, die einen Schnittpunkt einziger Art zwischen Verkündigung in Wort und Tat, Gottesdienst, bruderschaftlicher Gemeinde und Caritas bildet, muß erst wieder voll entdeckt werden ... Wenn diese Neuentdeckung gelingt, dann kann der Gottesdienst in neuer Weise zum Mittel- und Höhepunkt des christlichen und gemeindlichen Lebens werden."

[50] Hier stellt sich die äußerst komplexe, im Rahmen dieses Beitrags nicht beantwortbare Frage, wann jemand nicht bereit ist, den Weg Jesu zu gehen und sich auf diesem Weg weiterführen zu lassen. Wann stellt sich jemand so außerhalb der Gemeinschaft derer, die bereit sind, sich von Gottes Liebe in Jesus Christus bestimmen zu lassen, daß er konsequenterweise auch von der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen, „ex-kommuniziert" ist? Das ist eine Frage sowohl an das Gewissen des einzelnen wie auch an das Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaft, wobei sich dieses Selbstverständnis auch in rechtlichen Bestimmungen ausdrücken wird. Zwischen dem Gewissen des einzelnen und den in der Gemeinschaft geltenden Bestimmungen kann es zu Konflikten kommen, bei denen nicht von vornherein eindeutig klar ist, welche Auffassung dem Evangelium Christi entspricht und welche ihr widerspricht. Ein solcher Konflikt müßte – entsprechend dem, was oben zum Sinn des Bußritus und des Wortgottesdienstes gesagt wurde – in gegenseitiger Wahrhaftigkeit und im gemeinsamen Hören auf das Evangelium angegangen werden. Selbstverständlich ist mit dieser allgemeinen Feststellung der Konflikt noch nicht gelöst, und es ist damit auch kein konkreter Weg der Konfliktbewältigung angegeben, wohl aber ist eine Voraussetzung genannt, die nun keineswegs selbstverständlich ist. Zur Problematik vgl. etwa *K. Rahner,* Theoretische und reale Moral in ihrer Differenz, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1. Hrsg. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, Freiburg/Basel/Wien 1966, 152–163. Zum Für und Wider in der Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion vgl. *Boekholt,* 183–189.

mausjünger, wie ein Vergleich leicht erkennen läßt[51]. Die Perikope vom Gang nach Emmaus ist aber eine Ostererzählung, der Bericht einer Erscheinung des Auferstandenen. Das bedeutet: Der zu Gott erhöhte Christus vermittelt seine Gegenwart und seine Kraft an die Gemeinde auf dem Weg der Eucharistiefeier, also im Gedächtnis der Todeshingabe Jesu. Deshalb ist die eucharistische Gemeinschaft österliche Gemeinschaft. Indem sie sich auf Jesus Christus den Gekreuzigten ausrichtet, nimmt sie an seinem österlichen Sieg teil; sie wird zu einer Gemeinschaft, in der das von Gott erhoffte universale Friedensreich vorscheint und beginnt.

[51] Es ergibt sich folgende Zuordnung von Emmausperikope und *Eucharistiefeier:* 1. Hinzukommen Jesu und Anrede der Jünger durch Jesus, erster Dialog/*Begrüßung*; 2. Darlegung der Situation und Aussprechen der Verzweiflung durch die Jünger/*Bußritus*; 3. Erhellung der Situation von der Schrift her durch Jesus/*Wortgottesdienst*; 4. Wahrnehmen der Verlegenheit des „Fremden" und Einladung zum Bleiben durch die Jünger/*Fürbitten*. 5. Dankgebet und Brotbrechen durch Jesus; Erkennen Jesu durch die Jünger/*Hochgebet und Kommunion*; 6. Aufbruch und Rückkehr der Jünger nach Jerusalem/*Abschluß und Sendung*. – Vgl. auch *J. Ratzinger*, Das Fest des Glaubens, Einsiedeln 1981, 43: „Das Grundschema von Liturgie ... ist in dem Bericht von den Emmausjüngern (Lk 24,25–31) in seiner inneren Logik geschildert." Ferner: *Verheul*, 20; *Gerken*, (Anm. 14) 46 (Gerken verweist „auf die Verbindung von Liebestätigkeit [Gastfreundschaft] und Gegenwart Christi ...: Indem die beiden Jünger den unbekannten Wanderer einladen, laden sie den ein, der der eigentliche Gastgeber und Herr des Mahles ist."); *F. Oettinger*, Gottesbild und Gottesdienst. Gedanken zur Gottesfrage in der Versammlung des Leibes Christi, Göttingen 1979, 166–171.

ThPh 58 (1983) 346–362

Zum Dialog von Bernhard Welte mit Karl Jaspers[1]

Von Klaus Kienzler

I.

Der Freiburger Religionsphilosoph B. Welte wird nun bald 77 Jahre alt. Seit dem Anfang der fünfziger Jahre hatte er den in Freiburg nicht zuletzt für ihn geschaffenen Lehrstuhl für Religionsphilosophie inne, und seither hat er seiner Auffassung von Religionsphilosophie in seinem Schrifttum und in der Öffentlichkeit eine unverwechselbare Gestalt gegeben. Diese Professur war durch eine Habilitation ermöglicht worden, die durch eine Untersuchung grundgelegt war, die damals große Aufmerksamkeit erregte und im zweiten Band des Jahrbuches für Philosophie ‚Symposion' publiziert wurde: „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie".[2] In Wirklichkeit kam mit dieser Publikation der Dialog ans Tageslicht, den Welte über viele Jahre mit Jaspers geführt hatte. Während Jaspers in den Kriegsjahren mit seiner Frau in Heidelberg isoliert war und zugleich sein opulentes philosophisches Werk fortsetzte, hatte Welte in einem Gesprächs- und Freundeskreis bereits vor dem Krieg erste Bekanntschaft mit Jaspers' Werk gemacht und sich dann vor allem während des Krieges, als er zugleich Sekretär des Freiburger Erzbischofs war, in das bislang Zugängliche aus Jaspers' Schrifttum vertieft. Dieser Dialog verblieb nicht in der Stille, sondern Welte knüpfte, nach dessen Übersiedelung nach Basel, Kontakte mit Jaspers, und er besuchte dort den eher zurückhaltenden und gegenüber den Theologen nicht besonders kommunikationsfreudigen Philosophen.

Die einmalige große Untersuchung zu Jaspers' philosophischem Glauben und die Gespräche danach könnten als Episode im Leben und Werk Weltes erscheinen, die keine Fortsetzung hatten. Es gibt aber Anzeichen, daß dieser Eindruck nicht zutrifft und der Dialog in eine größere Tiefe fiel, als es der äußere Anschein vermuten läßt. Denn ich meine, daß die Auseinandersetzung mit Jaspers' „philoso-

[1] Vortrag vom 13. März 1983 in Heidelberg aus Anlaß des 100. Geburtsjahres von Karl Jaspers. Jaspers wollte bekanntlich keine ‚Jünger'. Anliegen des Vortrages war es zu zeigen, wie Jaspers trotz dieser Absage und, obwohl es um ihn still geworden ist, am Beispiel Weltes in der katholischen Theologie weitergewirkt hat. Welte hat inzwischen in diesen Vortrag Einsicht genommen und die Überlegungen bestätigt.

[2] *B. Welte,* Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie. Symposion 2, Freiburg 1949.

phischem Glauben" Weltes Denken danach so sehr geprägt hat, daß sich sein eigenes philosophisch-theologisches Denken mit diesem Stichwort selbst wiedergeben läßt. Dann war die Zeit der Begegnung mit Jaspers für Welte keine vorübergehende Episode, sondern sie bedeutete einen tiefen Einschnitt in seine Arbeit bzw. war, wie es scheint, erst die Ermöglichung und der Anfang seines eigenen Weges.

Auf diese Bedeutung seiner Begegnung mit Jaspers neben der mit Heidegger und anderen kommt Welte in seinen Erinnerungen immer wieder einmal zurück. In der damaligen Existenzphilosophie sahen Welte und seine Freunde eine Möglichkeit, nach den Einbrüchen dieses Jahrhunderts doch noch redlich Philosophie und Theologie treiben zu können. Ein Bericht aus dem Jahre 1981 gibt Weltes Stimmung wieder: „In meiner Kindheit und Jugend- und Studienzeit war unser Christentum, das ich, wie die meisten Leute, selbstverständlich aus meinem Elternhaus und aus meiner heimatlichen Gemeinde übernahm, geprägt durch eine im ganzen defensive Situation – und dies nicht zufällig. Diese defensive Situation prägte sich damals aus in der Herrschaft der Neuscholastik als einem festen Refugium gegen die christentumsfeindlichen oder christentumsfremden Tendenzen der Zeit. Diese Tendenzen kamen in der modernen Säkularisierung, in der Ausbildung der verschiedenen Wellen der Aufklärung von Feuerbach bis zu Nietzsche und bis zu Hans Albert und bis zu vielen anderen Vertretern der neuen Säkularisierung der Welt zum Ausdruck. Das europäische und besonders das katholische Christentum hatte schon Grund, sich gleichsam auf eine defensive Bastion zurückzuziehen und die Luken dichtzumachen. Das geschah z. B. auf dem I. Vatikanum mit seiner Betonung der Bedeutung des scholastischen Systems, der festen Dogmen und der Unfehlbarkeit des Papstes. Die Luken wurden dichtgemacht auch durch den Antimodernisteneid, der bald darauf vorgeschrieben wurde und den ich auch ein paar Mal geschworen habe ... Aber dann erlebten wir eine große Veränderung in mehreren Schüben ... vor allem kamen ganz neue Denkformen, die es in dieser Form im Abendland noch nicht gegeben hatte. Es kam der Einbruch des Existenzialismus, also in Deutschland das Werk von K. Jaspers und das Denken M. Heideggers, meines Landsmannes. Wir haben gerade diese Dinge intensiv diskutiert, vor allem in jenem berühmten Kreis um Karl Färber und Heinrich Ochsner und Max Müller und andere. Da wurde uns klar, daß eine neue Stunde der Christenheit angebrochen war, auch wenn viele Christen es noch nicht merkten."[3]

In einer anderen ähnlichen Rückerinnerung hebt Welte die beson-

[3] Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen. Hrsg. *B. Casper*, (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Freiburg) München/Zürich 1982, 66 f.

dere Stellung Jaspers' noch einmal dadurch hervor, daß dieser anders als M. Heidegger gerade auf sehr eindringliche Weise den Vorgang des „philosophischen Glaubens" bedacht habe[4]. Die Bedeutung der Begegnung mit Jaspers ist so für Welte bis in seine Rückerinnerungen von 1981 hinein ungebrochen bewußt geblieben. Auch wenn sich dieser Zusammenhang in Wort und Schrift später nicht mehr so ausdrücklich niedergeschlagen hat, möchte ich im folgenden auf ihn verweisen und versuchen, das ganze Denken Weltes in verschiedenen wichtigen Etappen an Jaspers' „philosophischem Glauben" zu spiegeln und von ihm her zu charakterisieren.

II.

Von der tiefen Bedeutung der Begegnung Weltes mit der Philosophie Jaspers' spricht zuerst sein sehr bewegendes „Zeitdokument", wie er es nennt, das gerade in die Zeit des Umbruchs und des Neuanfangs, in die Zeit nach dem Abgrund des Krieges und in die der Neubesinnung, nämlich in das Jahr 1946, fällt. Welte hat in diesem Jahr der Neueröffnung der Freiburger Universität und einer ersten Vortragsreihe nach dem Kriege sich dem damals wichtigsten Thema gestellt: „Die Glaubenssituation der Gegenwart"[5]. Dieser Vortrag stellte sich der Aufgabe, sich des Ortes und der Zeit erst wieder einmal gewiß zu werden, in der man politisch und geistig lebte, sich des Standpunktes zu vergewissern, was gewesen war, woran noch anzuknüpfen und wo weiterzuarbeiten sei. Dieses bewegende Zeitdokument, das noch die Schrecken und Schatten des Krieges an sich trägt, versucht diese ersten Schritte, indem es sich auf die Grundlagen eines „philosophischen Glaubens" besinnt und von ihm her das Gewesene und das zu Geschehende lauter und redlich zu analysieren unternimmt.

Kaum ein anderes Dokument ist in der Lage, auf so überzeugende Weise darzutun, wie wichtig die Philosophie Jaspers' in den ersten Jahren nach dem Krieg für aufgeschlossene philosophische und theologische Kreise war, um ihren Ort wiederzufinden und an die geistigen Traditionen der Vergangenheit neu anzuknüpfen. Für Welte wird dabei die Besinnung auf den „philosophischen Glauben" zentral. In ihm hatte Jaspers das Wesen des philosophischen Lebens und Seins zum Ausdruck gebracht. Ohne zunächst ausdrücklich auf Jaspers zurückzugreifen, macht sich Welte seine eigenen Gedanken über den Sinn solchen Glaubens, der zunächst nicht mit dem theologischen oder dem Gott-Glauben gleichzusetzen ist, sondern die innerste

[4] *B. Welte*, Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Zeitdokument, in: *ders.*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 34.
[5] Ebd. 17–46.

Überzeugung und Einstellung einer Persönlichkeit, aber auch eines Volkes oder einer Zeit oder einer Epoche ausmacht. Welte kennzeichnet einen so verstandenen Glauben als eine ‚Ur-handlung'[6], die allen einzelnen Handlungen und Schritten vorausgeht und sie insgesamt leitet, die bald mehr oder weniger geklärt, artikuliert und verantwortet ist, die aber insofern Glaube heißt, insofern man in diesem Sinne auch von Wissenschaftsglaube, Fortschrittsglaube, Volksglaube, Zeitglaube u. ä. spricht. Die Glaubensüberzeugungen der Vergangenheit und der damaligen Zeit galt es also zu sichten und zu überprüfen, um den eigenen Stand zu gewinnen. Vor allem war zu überprüfen, inwiefern die gängigen Glaubensüberzeugungen noch für die Grundoperation philosophischen Glaubens durchlässig waren, wie Jaspers sie gefordert hatte, oder ob und wie entgegenstehende Faktoren ein freies und ungetrübtes Philosophieren hemmten.

Mit diesem Instrumentarium Jasperschen Glaubens ausgestattet und von ihm als Kriterium überzeugt, machte sich Welte unerbittlich ans Werk, die Erscheinungen der jüngsten Vergangenheit freizulegen. Er charakterisierte den Nationalsozialismus von den dargelegten Grundlagen her als wirksames, wenn auch verirrtes und verfälschtes Glaubensphänomen. Die Bewegung des dritten Reiches und ihre geistigen Strömungen zogen danach ihre Wirkungen gerade aus der Kraft eines suggerierten und werbenden Glaubens. Welte war von der Glaubensverwirrung der damaligen Zeit so sehr erschreckt, daß ihm in erster Linie nicht an einer verbitterten Verurteilung gelegen war, sondern an der erstaunten und wichtigen Frage: ‚Was war eigentlich und im Grunde mit dem Menschen los', die Grundlagen gesunder Glaubensüberzeugungen derart zu schänden? Es kann nicht abgestritten werden, daß diese am Glaubensphänomen des Nationalsozialismus gewonnene Analyse größte Eindringlichkeit besitzt und bis zur vernichtenden Zerstörungswut aus Verzweiflung im Sinne Kierkegaards vorgetrieben wird.

Aber nicht nur um die Beschwörung der Vergangenheit ging es Welte in seiner Bestandsaufnahme, sondern mehr noch um die Erschließung neuer philosophischer Wege für die Zukunft: Der Jaspersche Vorgang philosophischen Glaubens sollte für die Zukunft wieder erschlossen werden. Wie konnte dies möglich sein? Zu schrecklich war das Geschehene. Und da sprach Welte von der möglichen ‚Verwandlung', die nirgends anders als wiederum in einem tiefen Glauben seine Wurzeln haben konnte, angesichts des Abgrundes und des Nichts neu aufzustehen, die Last der Vergangenheit auf sich zu nehmen, die Verantwortung zu tragen, sich in neuem Selbstsein aufzurichten. Aus der gegenwärtigen Glaubensnot erwachse die

[6] Ebd. 23.

Möglichkeit eines neuen verwandelten Glaubens. Dies sei es, was der existentielle Glaube ausdrücke, wie er in der Existenzphilosophie Jaspers' artikuliert worden sei. Dies sei die Hoffnung der existenzialen Bewegung: ‚die höchste Möglichkeit des Menschen sichtbar zu machen in dieser einzigartigen Stunde des Sturzes aller Götter'[7]. Damit sei auch der Theologe aufgerufen, neu zu erfahren und sich neu zu vergegenwärtigen, was der Name ‚Gott' heiße und welches die Wurzeln des christlichen Gott-Glaubens seien. Es ist unverkennbar, daß Welte mit diesem Vortrag und auf Grund einer neuen Vergewisserung dessen, was er mit Jaspers ‚philosophischen Glauben' nannte, die entscheidenden Fundamente für sein nachfolgendes Denken gelegt hatte.

III.

Welte war wohl zu dieser eindringlichen Analyse des Glaubensphänomens der Nachkriegszeit und zur Erkenntnis der neuen Aufgaben eines philosophischen Glaubens auf besondere Weise befähigt, weil er sich die Kriegsjahre zuvor in die philosophische Grundoperation Jaspers' und ihre neuen Möglichkeiten des Verstehens der eigenen und anderer Traditionen eingeübt hatte. Ich meine Weltes eigentliche Auseinandersetzung mit Jaspers in der schon genannten Schrift: „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie".[8]

In dieser Untersuchung war der „philosophische Glaube Jaspers'" das zentrale Thema. Und was Welte mit den neuen Möglichkeiten solcher Existenzphilosophie Jaspers' unternahm, war für die geistesgeschichtliche Situation der damaligen Zeit und vor allem für die des Katholizismus nicht weniger aufregend. Denn, so die Grundfrage des Werkes, würde sich an dem profiliertesten Denker und Theologen des katholischen Christentums, Thomas von Aquin, die philosophische Grundoperation, wie sie von Jaspers gefordert war, verwirklichen und nachvollziehen lassen? Würde man also bei einer genauen Untersuchung auch im Werk des Aquinaten des gründenden philosophischen Glaubens ansichtig werden und ihn so für die neue Philosophie und Zeit aufschließen können? Oder mit noch einmal anderen Worten: Würde es gelingen, Thomas von Aquin und die neue Philosophie in einen Dialog zu bringen, wie er für Welte und seine Freunde entscheidend werden mußte, da sie vornehmlich hier neue Möglichkeiten und Wege des christlichen Denkens sahen? Der Dialog zwischen Welte und Jaspers war also vor diesem monströsen Sachverhalt

[7] Ebd. 34.
[8] Vgl. Anm. 2.

auf die Probe gestellt, ob schier unvergleichbare geistige Größen einer unvergleichbar anderen Zeit und Tradition auf dieselbe philosophische Grundoperation hin zu erhellen seien oder nicht. Damit stand zugleich, das war an den Persönlichkeiten der Auseinandersetzung nur zu deutlich abzulesen, der Dialog einer ganzen, geprägten, christlichen bzw. katholischen Tradition mit der nun prägenden neueren Zeit auf dem Spiel. Welte hat denn auch alle Kraft und Geistigkeit aufgewandt, nicht nur zu zeigen, daß ein Gespräch zwischen Thomas und Jaspers gelingen kann, sondern auch darzulegen, welchen Gewinn ein solcher Vergleich sowohl für Thomas wie für Jaspers zu bringen vermag.

Dieser Dialog zwischen Thomas von Aquin und den entscheidenden Traditionen der neuen Zeit hatte bereits eine bewegte Vorgeschichte und kam mit Welte zu einem gewissen Höhepunkt. Gerade der Freundeskreis um Welte, der von Heidegger und seinem neuen Verständnis der abendländischen Denkgeschichte inspiriert war, gab sich mit der Auslegung eines Thomismus, wie er in der Neuscholastik und im Neuthomismus im Schwange war, nicht zufrieden. Man wollte in Thomas nicht mehr so sehr die über-geschichtliche Größe, sondern seine bleibend große geschichtliche Erscheinung sehen. So schloß man sich der neuen Thomasauslegung aus Frankreich nach dem ersten Weltkrieg an, die sich in der Schule Maréchals um die Vermittlung der beiden großen Antipoden Thomas und Kant bemüht und äußerst interessante Ergebnisse hervorgebracht hatte. Daraufhin war die Konfrontation zwischen Thomas und Hegel fällig und ineins damit die neuen Verstehensweisen der Geschichte durch Heidegger. Diese Auseinandersetzungen vollzogen sich in der Nähe Weltes in verschiedenen Wellen: Die Begegnung mit Hegel geschah in Siewerths „Thomismus als Identitätssystem"; M. Müller konfrontierte in „Sein und Geist" die Position des Thomas mit der Heideggers von „Sein und Zeit". J. B. Lotz brachte mit seinem Erstlingswerk „Das Urteil und das Sein" Thomas ins Gespräch mit der damals modernen Wertphilosophie, und K. Rahner vertiefte in „Geist und Welt" die Beziehungen und Unterschiede von Thomas und Kant. Welte hat sich schließlich dem Vergleich der religionsphilosophischen Standpunkte des Thomas und Jaspers' zugewandt, einem Vergleich mit dem insgesamt „positivsten" Ergebnis, wie sich Müller dazu ausgesprochen hat[9], da Welte auf seinem eigenen phänomenologischen Wege zeigen konnte, wie sich ursprüngliche Denker in ihren philosophischen Grundoperationen nicht nur unterscheiden, sondern sich auf ein-

[9] *M. Müller,* Laudatio für Bernhard Welte anläßlich der Verleihung der Ehrenbürgerurkunde der Stadt Meßkirch am 28. Mai 1976, in: Erinnerungs-Festschrift der Stadt Meßkirch, Meßkirch 1978, 11–12.

drucksvolle Art nähern, so daß ihr Gespräch über die Zeiten und ein Gespräch mit ihnen über die Zeit hinaus sinnvoll und fruchtbar ist. Welte konnte das Band „philosophischen Glaubens" zwischen den beiden ursprünglichen Denkern eindrucksvoll aufzeigen und so ein großes Stück katholischer Tradition für die neue und moderne Weise der Aneignung ihrer Gehalte öffnen.

Wenn sich dann Welte in seiner Untersuchung dem philosophischen Glauben Jaspers' nähert, ist er sich von Anfang an klar, daß er für die katholische Theologie Neuland betritt. Dieser mußte das neue Philosophieren besonders befremdlich erscheinen. Auf ihrer Seite stand das festgefügte System eines Thomas von Aquin, auf der anderen Seite die durch eine säkulare Redeweise in die menschliche Existenz einführen wollende philosophische Geste. Vor Welte hatten zwischen diesen Welten kaum positive Begegnungen stattgefunden; nur Lotz hatte den einen oder anderen Artikel Jaspers gewidmet. Und doch erkannte Welte in den Vorgängen der neuen Philosophie eine neu aufbrechende und auch für die christliche Religion wichtige Bewegung, die zum einen die Fragen der Zeit zum Ausdruck brachte und zum anderen in eine Fragerichtung vordrang, die dem Christlichen zwar unbequem sein konnte, ihm aber nicht gleichgültig sein durfte. Sie fragte nämlich nach der Tiefe des Menschen und seinem Seinsvollzug und zumal nach der Grenze solchen menschlichen Seinsverständnisses, an der das Bewußtsein von Existenz erst erwachte. Ineins damit, daß die Existenzphilosophie die Grenze des Menschen als eigentliches Merkmal der Existenz erkannte, wuchs ihr zugleich die Frage nach dem Anderen der Grenze, nach dem, was über der Grenze ist und worauf sich der Mensch existentiell je bezieht. Diese Fragerichtung hatte seit Nietzsche und Kierkegaard an einen gefährlichen Abgrund geführt; der sogenannte Nihilismus ließ sich ahnen oder wurde offen ausgesprochen. Jaspers sprach von der „Transzendenz" und beharrte auf der philosophischen Verantwortlichkeit menschlicher Existenz vor der Transzendenz. Damit konnte dem wachen Bewußtsein hellhöriger Theologen die Frage nicht unterbleiben, ob Jaspers damit die auch von theologischer Seite festgehaltene natürliche Ausrichtung auf die göttliche Transzendenz im Blicke hatte, die sich etwa in der Lehre des ‚desiderium naturale' eines Thomas von Aquin oder der neu bedachten potentia oboedientialis-Lehre Rahners aussprach und die letztlich „Gott" zum Partner hatte, oder ob Jaspers in eine andere, von anderen Theologen wie K. Barth vermutete bloß leere Dimension hinein philosophisch transzendierte. Es bedurfte einer sorgsamen und geduldigen Untersuchung, der sich Welte unterzog, um einen gleichen Vorgang philosophischen Transzendierens bei den beiden ursprünglichen Denkern Thomas von Aquin und Jaspers zu entdecken.

Für diese sorgsame Untersuchung standen Welte noch nicht allzu umfangreiche Quellen Jaspers' zur Verfügung. Es waren dies das Göschen-Bändchen: „Die geistige Situation der Zeit" (1931), die drei Bände der „Philosophie" (1932) und die beiden Vorlesungssammlungen: „Vernunft und Existenz" sowie „Existenzphilosophie" (1935 bzw. 1938). Die großen Werke Jaspers' standen noch aus. Und doch vermochte Welte die entscheidenden Gedanken Jaspers' zum philosophischen Glauben auf eine Art zu entfalten, daß sich seine Interpretation im nachhinein insgesamt bestätigte und darüber hinaus schon eine Klarheit erreichte, die später kaum mehr übertroffen wurde, wie ein heutiger Kommentator eingesteht[10]. Welte setzte bei den zentralen Begriffen menschlichen „Daseins" als „Weltdasein" und seiner mitgegebenen „Immanenz" ein, um von hier aus mit Jaspers die wesentlichen „Grenzsituationen" der Existenz zu Gesicht zu bekommen, die den Menschen über die so beschaffene „Welt" existentiell und philosophisch hinausfragen lassen – um also auf die Grenzen des Menschen zu stoßen, an welchen sich das eigentliche „Existenzwerden" des Menschen vollzieht und sich im „Transzendieren" in den nicht-weltlichen und nicht-wißbaren Bereich verwirklicht. ‚Das Existenzwerden geschieht als Transzendieren' oder ‚wie ich nicht da bin ohne Welt, so bin ich nicht selbst (als Existenz) ohne Transzendenz' oder ‚wo ich ganz ich selbst bin, bin ich nicht nur ich selbst'[11] – dies waren die Formeln existentiellen Transzendierens, mit denen Jaspers umfassend das Wesen der Philosophie und des „philosophischen Glaubens" umschrieben hatte. Für Welte war diese Forderung nach einer zentralen philosophischen Ur-handlung und existentiellen Geste theologisch äußerst bedeutsam.

Im Gegenzug zu dem philosophischen Glauben Jaspers' war sich Welte von Anfang an klar, daß er in der Philosophie und Theologie Thomas von Aquins ein anderes Opus von anderer Gestalt und Form vor sich hatte. Hier die Betonung auf den philosophischen Vorgang, dort offensichtlich das System: die Abhandlung nach Prinzipien und daraus erfließenden Traktaten, die eine ganze Metaphysik verkörperten. Welte stellt vor seine Untersuchung zu Thomas von Aquin, zu der er übrigens durch seine lange Repetitorentätigkeit im Priesterseminar in Freiburg äußerst befähigt war, die bezeichnende Frage: „Gelingt von Thomas her das ‚sozein ta phainomena' des transzendierenden Glaubens?"[12] Mit anderen Worten ist sich Welte seiner neuen Methode sehr bewußt gewesen, Thomas auf ‚phänomenologische'

[10] *H. Pfeiffer,* Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers, Trier 1975, 111.
[11] *Welte,* Der philosophische Glaube, 29 bzw. 31.
[12] Ebd. 72.

und ungewohnte Weise zu lesen und ihn dazu auf den transzendierenden Vorgang der Philosophie Jaspers' hin zu befragen, was keine geringere Neuerung bedeuten konnte. Es würde zu weit führen, die Wege der Interpretation Thomas' durch Welte ins einzelne zu verfolgen. Es kann nur das Ergebnis festgestellt werden: Weltes Thomas-Kenntnisse waren zu profund, um diese katholische Tradition nur mit einem modernen Anstrich zu versehen. Welte war aber auch offen genug, um die bewegenden existentiellen Fragen Jaspers' vor Thomas nicht abbiegen zu wollen. Die neue Sehweise erforderte nichts weniger als eine neue Sichtweise auf thomasische Texte oder auch erst das Bewußtwerden und Aufmerken auf eine Reihe bisher so noch nicht bedachter Aussagen des Aquinaten. Jedenfalls stieß Welte bis zu jener Dimension thomasischer Philosophie vor, wo die metaphysische Reflexion sich noch nicht verfestigt hatte, sondern wo noch Bewegung zu sehen und zu spüren war, dorthinein, wo auch bei Thomas der verborgene Grund des Transzendierens sichtbar wurde. Das „desiderium naturale" ist jene Dimension thomasischer Anthropologie, wo sich der Mensch im Gegenüber zu der ihn begründenden und ihn richtenden Transzendenz Gott vorfindet und die er je und je in seinem geistigen und willentlichen Sein vollzieht oder im Falle der Schuld mißachtet.

Es kann nur noch hinzugefügt werden, daß Weltes Thomasinterpretation durch die neue von der Existenzphilosophie Jaspers' angestoßene Fragestellung nicht verfremdet, sondern befruchtet wurde und geradezu Neuland betrat, das sich später noch deutlicher abzeichnen sollte, indem Welte nämlich Schichten im Gedanken des Thomas freilegte, die dem aristotelischen Vorurteil im allgemeinen nicht entsprechen und auf andere Quellen hindeuten, in deren Tradition Thomas nicht weniger stand. Es ist erstaunlich, mit welchem Gespür Welte entweder offene aristotelische Fragestellungen bei Thomas oder offenbare platonische bzw. neuplatonische Schichten bei ihm aufdeckte, die im Gesamtwerk des Aquinaten in einem außerordentlichen Maß dem Vorgang des Transzendierens entsprachen.

IV.

Die Art und Weise, wie Welte über Thomas von Aquin den Dialog mit Jaspers führte, gibt den Blick frei auf eine weitere, sozusagen dritte Stufe des Dialogs, den ich zwischen beiden wiederzuerkennen vermeine. Nach den Andeutungen zum aktuellen Dialog Weltes mit Jaspers im Jahr nach dem Krieg und nach den letzten Überlegungen zu dem geschichtsübergreifenden Dialog zwischen so unterschiedlichen Konstellationen wie dem katholischen Christentum eines Thomas und der neueren Existenzphilosophie einer modernen Zeit öffnet

sich die Gesprächsebene dieser dritten Dialogstufe noch in größere Horizonte und weitere Traditionswelten hinein. Dieser Dialog ist zwar in keiner Weise schriftlich fixiert, er drängt sich aber auf, wenn man gewisse Einstellungen und Vorlieben beider Denker aufmerksam verfolgt.

Welte hatte an einer markanten Stelle seiner Untersuchung zum philosophischen Glauben Jaspers' bereits vermerkt, daß Meister Eckhart einige Positionen des Thomas von Aquin, die bei diesem im System unterzugehen drohten und insgesamt somit an Profil verloren, eigens bedacht und besonders ins Licht gestellt hatte. Der im allgemeinen Bewußtsein so anders ausgerichtete Denker Meister Eckhart verstand sich, das war Weltes Überzeugung schon damals und ist es bis heute geblieben, auf seltsame Weise in der Tradition des Thomas von Aquin[13]. Daß in Meister Eckhart darüber hinaus noch ganz andere Strömungen wirksam wurden, die aber nicht gegen den ursprünglichen Thomas standen, sondern eher eine Seite des Aquinaten stärker akzentuierten, wurde von Welte nicht weniger bedacht und hervorgehoben. Ich kenne kaum einen katholischen Theologen, der wie Welte immer wieder auf die Unterströmungen ‚negativer Theologie' bei Thomas von Aquin hingewiesen hat. Damit ist aber diese andere große Tradition ausgesprochen, die, wie ich meine, auf eine besonders intensive Weise Welte und Jaspers verband und sie zu einem äußersten, wenn auch wie gesagt nicht öffentlichen, Dialog zusammenschloß. Es ist die gewaltige platonische Tradition, die etwa in Meister Eckhart greifbar wurde und die in beiden Denkern auf merkwürdig einige Weise jeweils in ihrem Gesamtwerk präsent ist. Es ist übrigens auch die einzige Stelle, wo ich meine, bei Jaspers einen Reflex des Gesprächs mit Welte erspürt zu haben, wenn nämlich Jaspers in seinem später erschienenen Buch: „Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung" Thomas von Aquin plötzlich in die Reihe negativer Theologie einordnet und diesen katholischen Theologen, den er ansonsten nicht sehr geschätzt zu haben scheint, zwischen Meister Eckhart und Nikolaus von Kues ausdrücklich würdigt[14].

Jaspers' Philosophie der Transzendenz selbst wird verständlicher, wenn sie aus dieser Tradition platonischer Philosophie und Theologie heraus verstanden wird. Seine philosophische Grundoperation des Glaubens und Transzendierens, deren Übernahme aus der langen abendländischen Tradition er nie geleugnet hat, bekommt in ihren Grundzügen des Weltdaseins, der Immanenz, der Grenze und des existentiell philosophischen Transzendierens unter Beachtung ihrer

[13] Ebd. 180.

[14] *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1963, 390.

Anklänge an die negative Theologie platonischen bzw. neuplatonischen Zuschnitt. In der Rückschau auf seinen bisherigen philosophischen Weg von 1941 deutet er diese Zusammenhänge auf ähnliche Weise: „Die Reihenfolge, in der die großen Sterne des Philosophenhimmels mir aufgingen, ist vielleicht zufällig. Spinoza war der erste, als ich noch das Gymnasium besuchte. Kant wurde mir zum Philosophen schlechthin und blieb es mir. In Plotin, Cusanus, Bruno, Schelling ließ ich die Träume der Metaphysiker als Wahrheit zu mir sprechen. Kierkegaard begründet das Bewußtsein des für uns heute unerläßlichen Ursprungs und unserer geschichtlichen Situation. Nietzsche gewann erst spät für mich Gewicht als die großartige Offenbarung des Nihilismus und der Aufgabe, durch ihn hindurchzukommen ... Die Griechen waren zwar immer da; war ich in ihrer Kühle diszipliniert, so ging ich gern zu Augustin, von dem dann die Unlust am Rhetorischen, an dem Mangel aller Wissenschaft, an häßlichen und gewaltsamen Gefühlen, trotz der Tiefe existentieller Erhellung, zurück zu den Griechen trieb. Zuletzt erst beschäftigte ich mich gründlicher mit Plato, der mir nun der vielleicht größte von allen schien".[15] Kant am Anfang und Plato am Ende – so die Rückschau im Jahre 1941. Aber es ist immer schon aufgefallen, daß Jaspers an Kant besonders die platonische Seite gefiel. Die genannte Reihe platonischer Traditionsgestalten trifft sich in merkwürdiger Nähe mit den Traditionszeugen, die bei Welte unübersehbar von Anfang an eine führende Rolle spielten.

Bereits in dem früher herangezogenen Zeitdokument von 1946 hat Welte auf diese Zusammenhänge der existenzphilosophischen Betrachtungen Jaspers' mit bestimmten christlichen Traditionsstücken aufmerksam gemacht und sie zur Beachtung eines künftigen Dialogs empfohlen, wenn er im Anschluß an die Bedeutung Jaspers' für die christliche Besinnung ausführt: „Die andere Seite der durchzuführenden Auseinandersetzung des christlichen Bewußtseins mit der Seinserfahrung des gegenwärtigen Denkens würde geschichtlich auf Stücke der christlichen Überlieferung aufmerksam zu machen haben, welche, wenngleich weithin vergessen, von einer analogen Seinserfahrung früherer Geschlechter Zeugnis zu geben versprechen und darum die neu hervortretenden Aspekte des göttlichen Geheimnisses mit der alten Weisheit der christlichen Überlieferung zu verknüpfen geeignet sind. Es ist jedenfalls, um im Augenblick darauf hinzuweisen, überaus bemerkenswert, daß diese Weise der Seinsversicherung mit wesentlichen Aussagen der spekulativen Mystik in einer bezeichnenden Übereinstimmung steht, welche, oft in befremdenden Formulierungen und auf ganz anderer geschichtlicher Basis, von einer analogen Seinser-

[15] *K. Jaspers,* Was ist Philosophie? Ein Lesebuch, München 1976, 394.

fahrung Zeugnis abzulegen scheinen: in der ‚Abgeschiedenheit' sinken Gegenständlichkeit, Begriff und Bild zu Boden, und es geschieht – nach Eckhart – die Gottgeburt im Nichts, in der ‚Dunklen Nacht' des hl. Johannes vom Kreuz, namenlos über allen Namen lebend, wie wir beim Pseudo-Areopagiten, bei Gregor von Nazians und bei vielen anderen lesen können".[16]

Vor diesem Hintergrund träfen sich Jaspers und Welte zuletzt und zutiefst im Dialog über diese mächtige Tradition abendländischer Geistesgeschichte negativer Theologie, die vor allem in der platonischen und platonisch-christlichen Überlieferung verwahrt ist und nun bei beiden auf überraschende Weise neu und stark präsent wird. Es ist kein Zweifel, daß gerade diese Unterströmungen Welte zeitlebens bewegt und geprägt haben. Von ihnen fällt aber auch ein Licht auf die Philosophie der Transzendenz Jaspers'. In dieser Tradition galt der höchste Aufschwung philosophischen Lebens immer schon dem, was Jaspers im philosophischen Glauben zur Sprache brachte, dem Ziel- und Erfüllungsgrund philosophischer bzw. göttlicher Transzendenz. Aufstieg aus dem Weltdasein, seiner Immanenz, Erfahren der endlichen Grenze und Überstieg und Suche der Transzendenz waren die Ziele, die seit Platos berühmtem Signal „epekeina täs ousias"–„jenseits des Seins" angestrebt wurden (Politeia 509 b). Die Erfahrung der Grenze und die Erfahrung des Anderen, des Jenseits, hatten sich nach Plato zusehends noch verstärkt, hatten eindeutig religiöse Untertöne angenommen und führten im Neuplatonismus und bei Plotin zur Erfahrung radikaler philosophischer und religiöser Transzendenz. Diese Traditionen haben die frühe christliche Theologie unabsehbar geleitet. Im Osten die griechischen Väter und im Westen Augustinus verbanden den Aufstieg zu dem christlichen Gott mit dem reinigenden und erhebenden philosophischen Weg der Transzendenz. ‚Transcende te ipsum', um zu Gott zu gelangen, war die Aufforderung Augustins in den Bekenntnissen. Über den Pseudo-Areopagiten strömten diese Traditionen in das Mittelalter, wurden dort vor allem von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues u. a. aufgegriffen, verschwanden dann offensichtlich und kamen auf verwandelte Weise bei Jaspers, aber auch bei Heidegger und bei Welte, wieder zum Vorschein. Es ist diese Geistesverwandtschaft, die vielleicht zuletzt die beiden so unterschiedlichen Charaktere wie den Philosophen Jaspers und den Theologen Welte verbanden.

[16] *Welte,* Die Glaubenssituation der Gegenwart, 36.

V.

Damit könnte man sagen, sei der Dialog zwischen Jaspers und Welte zu Ende erzählt. Schon bald wäre er zu Ende gewesen, wenn man sich an den Buchstaben hielte. Denn nach seiner Habilitation hat sich meines Wissens Welte nur noch in einem kleinen Lexikonartikel ausdrücklich zu Jaspers geäußert[17]. Und dies geht über das bisher Berichtete kaum hinaus. Aber einige lapidare Auslassungen im Vorwort zu seiner großen religionsphilosophischen Untersuchung des „Heilsverständnisses" von 1966 lassen noch einmal aufmerken. Welte beginnt dort in Anknüpfung an seine frühe Studie über den philosophischen Glauben bei Jaspers und kündigt an, daß er dort auf einen notwendigen zweiten Teil hingewiesen habe, in dem erst die ernsten Einwände Jaspers' gegen den christlichen Glauben berücksichtigt und bedacht werden müßten[18]. In der Tat hatte sich Welte in seiner Habilitationsschrift vor allem innerhalb des Bereiches philosophischen Glaubens aufgehalten, die gegen den christlichen Glauben erhobenen Bedenken Jaspers', die inzwischen zugenommen hatten und ausgesprochen waren, aber nur angedeutet, sie noch nicht mit eigenen Mitteln überdacht und zu einer Klärung gebracht. Wenn dann im „Heilsverständnis" von Jaspers' Philosophie auch kein ausdrücklicher Gebrauch mehr gemacht wird, könnte die Andeutung zu Beginn doch darauf hinweisen, daß auch die Untersuchungen zum „Heilsverständnis" in dieser Kontinuität der nun vertieften Auseinandersetzung mit Jaspers gesehen werden muß. Damit wäre nach 20 Jahren der Dialog Weltes tatsächlich auf verwandelte Weise wieder aufgegriffen und weitergeführt worden.

Dies zu vermuten, habe ich über die Anspielung Weltes selbst hinaus zwei weitere Hinweise. Der eine ergibt sich aus der Anlage der Untersuchungen zum Heilsverständnis; der andere aus der kurzen Notiz eines Gesprächs, das Welte mit Jaspers am Ende der vierziger Jahre persönlich geführt hat und dessen kurze Zusammenfassung Welte mir mitteilte. Welte gibt darin eine Erinnerung wieder, die er von einer Begegnung mit Jaspers hatte, kurz nachdem dieser von Heidelberg nach Basel umgezogen war. Welte erinnert sich folgendermaßen: „Ich erinnere mich an mein Argument Jaspers gegenüber. Es lautete ungefähr so: Viele Leute und auch ich würden nicht an Gott glauben, wenn es nicht Jesus gäbe. Und wir würden nicht an Jesus glauben, wenn es nicht die Kirche gäbe als die Gemeinschaft des

[17] *B. Welte*, Art.: „Jaspers", in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Hrsg. K. H. Weger, Freiburg 1979, 171–175.

[18] *B. Welte*, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg 1966, 7.

Glaubens. Und dies wäre so auch unabhängig von der Tatsache, daß manchen Leuten nicht alles an dieser Gemeinschaft gefällt."[19] Jaspers habe darauf ungefähr so geantwortet: ‚Das hätte ihm noch niemand in dieser Form gesagt. Und es falle ihm auf, daß manche katholischen Gelehrten ihn besonders gut verständen.' Wenn ich diese Gesprächserinnerung Weltes persönlich interpretieren darf, so scheint das Thema des philosophischen und christlichen Glaubens der Hauptgegenstand des Gesprächs gewesen zu sein. Welte hätte dabei auf den Unterschied und die noch einmal anderen Gründe christlichen Glaubens hingewiesen. Zwar hielt auch Welte an der Grundoperation philosophischen Glaubens fest; aber sie genügten ihm nicht, um den eigentlich christlichen Glauben zu verstehen. Glaube mußte für ihn konkret werden; konkret in seinem Anfang des Glaubenkönnens und konkret in dem Glaubensvollzug an Jesus Christus und in der Gemeinschaft der Glaubenden. Solcher christliche Glaube setzt den philosophischen voraus, geht aber über diesen hinaus. Jaspers hätte diesen Standpunkt zwar mündlich respektiert; tatsächlich hat er sich aber in seinem Schrifttum zu diesen Überlegungen christlicher Theologen der neueren Zeit nicht mehr geäußert. Er blieb bei seinem Standpunkt. Nur am Rande verfolgte er die Bemühungen gerade katholischer Theologen, die sich um eine Annäherung der Standpunkte sorgten.

Auf dem Hintergrund dieser Erinnerung scheint mir ein Licht auf die Absicht der viel späteren Studie des „Heilsverständnisses" zu fallen. Denn der eben referierte Standpunkt Weltes zur philosophischen Auffassung Jaspers' scheint mir gerade der Hauptgedanke dieser Schrift zu sein. Natürlich hatten sich in den zwischenzeitlichen 20 Jahren die geistigen Zusammenhänge, aus denen Welte dachte, verändert. Aber, und das äußert Welte in seinem Vorwort wiederum selbst, „das Wesentliche ist geblieben"[20]. Demnach können die religionsphilosophischen Überlegungen Weltes ‚zu einigen Voraussetzungen des christlichen Glaubens' in diesem Buch als Fortsetzung und Vertiefung des anderen Gesprächs angesehen werden. Das Ergebnis davon ist nur kurz anzudeuten: Wiederum setzt Welte beim allgemeinen Weltdasein des Menschen ein und bei dem transzendenten Sinn, der über dessen Immanenz hinausweist. Jetzt ist aber dieser Verweis auf ein Transzendentes, ein alles ‚Umfassendes' und zugleich ‚Über-Seiendes', wie Welte formuliert, zugleich ein verborgener Hinweis auf inneres Heil. Mit anderen Worten hat sich ihm das menschlich leitende Seinsverständnis eines philosophischen Glaubens, den er allerdings nicht mehr mit diesem Namen benennt, zu einem inneren

[19] Brief vom 30.1.1983
[20] *Welte*, Heilsverständnis, 7.

Heils-Verständnis geklärt, das zwar auf mögliches Heil hin offen ist, dieses Heil aber aus eigener philosophischer Anstrengung nicht zu erreichen vermag. Wichtig bleibt ihm allerdings die fundamentale philosophische Anlage und Ausrichtung des Menschen, um das kommende Heil des Christlichen zu verstehen, aber es hat sich ihm zum ‚Vor-Verständnis' des größeren und konkreten Heilsgeschehens in Jesus Christus gewandelt. Weltes entscheidend christliche Sehweise gilt dann dem Begreifen, wie die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi die notwendige und unbedingte Konkretion des allgemeinen Heils- und Vorverständnisses darstellt und sie andererseits in Anknüpfung und Konvenienz an diese verstanden zu werden vermag. In dieser Sicht wäre die Ausarbeitung eines philosophischen „Heilsverständnisses" und des christlichen konkreten Heilsangebotes dann tatsächlich die von Welte angekündigte und gesuchte Antwort auf die Fragen, die ihm Jaspers lange zuvor hinsichtlich des christlichen Glaubens gestellt hatte.

VI.

Wenn es zutreffen sollte, daß Weltes frühes Gespräch mit Jaspers diese weitreichenden Folgen für sein eigenes Denken gehabt hat, dann dürfen wir es wagen, zum Schluß noch einen letzten Blick auf die jüngsten religionsphilosophischen Veröffentlichungen Weltes zu werfen. Eine Art eigener Einordnung in die abendländische Geistesgeschichte gibt Welte in einem Aufsatz im ‚Philosophischen Jahrbuch' aus dem Jahre 1980. Dort spricht er von „zwei Weisen des philosophischen Denkens (in der europäischen Philosophiegeschichte) und deren Folgen" oder von der „grundsätzlichen Zweipoligkeit europäischen Denkens"[21] und meint damit, um es schlagwortartig zu sagen, ein Denken auf der einen Seite, das dem aristotelischen Typus der Substanzphilosophie und ihrer Erkenntnisweise nach der Kategorientafel folgt, innerhalb der Begriffe wie ‚Relation' oder ‚Verhältnis' von untergeordneter Bedeutung sind, und auf der anderen Seite ein Denken, das gerade aus dem Denken von Beziehungen und Verhältnissen her lebt. Welte ordnet sich dieser zweiten Weise philosophischen Denkens ein. In diesem Zusammenhang zitiert er einen zentralen Satz Heideggers aus dessen ‚Humanismusbrief' in ‚Platons Lehre von der Wahrheit', der das Sein insgesamt als solches Verhältnis auslegt und lautet: „Das Sein ist das Verhältnis, insofern es die Ek-sistenz in ihrem ... ek-statischen Wesen ... hält"[22].

[21] *B. Welte,* Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie, in: PhJ 87 (1980) 1–15 bzw. 14.
[22] Ebd. 10, Anm. 41.

Eine solche Aussage kann auf zweierlei Weise gelesen werden: Einmal macht sie deutlich, daß Weltes Denken durch die intensive Beschäftigung mit Heidegger eine wesentliche Vertiefung erfuhr; zum anderen kann der Satz auch mit seinem platonischen Unterton gelesen werden, daß sich Existenz nämlich dort gründet, wo sie sich in den Seinszusammenhang selbst gibt und sich ek-statisch über sich hinaus, also transzendierend, zu diesem verhält. Auf den Unterschied des Transzendenzbegriffes bei Plato und Heidegger kann hier nicht eingegangen werden. Aber die platonische Tradition der philosophisch transzendierenden Geste und damit der früher genannte Zusammenhang mit dem Ort Jaspers' in dieser Tradition könnte sich andeuten. Welte und Jaspers stünden dann gemeinsam in der einen Linie europäischer Philosophie und wären dabei innerhalb dieses Gesamtrahmens miteinander im Gespräch verbunden.

Dieser Zusammenhang wäre noch des weiteren zu erläutern. Es wäre zu zeigen, daß sich Weltes Denken in einer Kontinuität entwikkelt und sich damit auch das ursprüngliche Gespräch über die philosophische Grundoperation des Transzendierens durchgehalten und sogar verschärft hat. Der oben genannte Aufsatz war als eigene Ortsbestimmung nach seinem großen Entwurf einer „Religionsphilosophie" von 1978 gedacht[23]. In diesem Entwurf haben Weltes philosophische und religionsphilosophische Gedanken zur Transzendenz vielleicht ihre schärfsten Konturen gefunden. Dabei muß auffallen, daß nun ganz offensichtlich die Erfahrung des „Nichts" und die aus dieser Erfahrung sich heraushebende Erfahrung göttlicher Transzendenz ins Zentrum rückt. Dieser zentrale Ansatz erinnert aber von Ferne und zugleich in einer neuen Tiefe an das Gespräch mit Jaspers in der Habilitationsschrift zurück.

Welte hat dann diese Quintessenz der Erfahrung des Nichts in einem kleinen Bändchen mit dem Titel „Das Licht des Nichts" erneut bedacht und gesondert herausgegeben[24]. Nicht von ungefähr führt er dort als Kronzeugen seines Gedankens Jaspers an, wenn er schreibt: „Es darf in diesem Zusammenhang auch an Karl Jaspers erinnert werden, der so nachdrücklich die Erfahrung der Transzendenz, also Gottes, für werdende Existenz zu beschwören wußte als die betreffende und verwandelnde Erfahrung des Geheimnisses, das nie Gegenstand eines begrifflichen Wissens werden kann und in diesem Sinne wie Nichts (!) ist"[25]. In der Tat sind in Weltes Habilitationsschrift schon Vorahnungen dieses Kommenden da, wenn man von heute dorthin

[23] *B. Welte*, Religionsphilosophie, Freiburg 1978.
[24] *B. Welte*, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 93), Düsseldorf 1980.
[25] Ebd. 54.

zurückliest. Denn schon dort gehören Aussagen über die Erfahrungen „im Abgrund des Nichts“[26], die vor dem Existenzwerden stehen und als ihre wesentliche Grenze zum Transzendieren einladen und auffordern, zu den Grundaussagen dieser Untersuchung. Im Ausführen dieser Erfahrung sehe ich die spätere Radikalisierung des frühen Umgangs mit Jaspers. Und ein weiteres muß auffallen, daß es in dem kleinen Bändchen von 1980 „Das Licht des Nichts“ wiederum die anderen, uns nun ebenfalls bekannten Zeugen einer negativen Theologie sind, ein Gregor von Nyssa und ein Pseudo-Dionysios, ein Meister Eckhart und ein Johannes vom Kreuz u. a., auf die sich Welte in seinem Umkreisen der alten und neuen Erfahrung eines Nichtigen bezieht, von denen er lernt und die er in seine systematische Überlegung aufnimmt[27]. Die andere große, man könnte fast sagen, alternative Tradition europäischer Geistesgeschichte, in der auch Jaspers gesehen werden darf, ist sichtbar wieder da.

Damit wäre ein großer Bogen von den Anfängen des Gesprächs zwischen B. Welte und K. Jaspers bis weit über den Tod des einen und bis zu den jüngsten Veröffentlichungen des anderen geschlagen, ohne diese letzte Gesprächsrunde noch in Einzelanalysen ausmünden lassen zu können. Vielleicht darf ich den Denkweg Weltes mit Jaspers durch zwei Worte abschließend kennzeichnen: Während die Anfänge dieses Gespräches von den Möglichkeiten eines „philosophischen Glaubens“ in der neueren Zeit dominiert waren, hat sich der Weg Weltes, der auf die philosophischen Fragen Jaspers' eine christliche Antwort versuchte, zur Suche nach der „Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung“ in der heutigen Zeit entwickelt, wie es der Untertitel des Bändchens über das „Nichts“ verheißt.

[26] *Welte,* Der philosophische Glaube, 31.
[27] *Welte,* Das Licht des Nichts, 57–60.

ThPh 58 (1983) 363–394

Die Vernunft auf dem Prüfstand

Anmerkungen zur jüngsten Rationalitätsdiskussion

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Ein nachdenklicher Zeitgenosse hat jüngst die Vermutung geäußert, wir erlebten gegenwärtig eine zweite Wiederkehr der Romantik, nachdem ihre erste Wiederkehr, die in die Zeit vor dem ersten Weltkrieg fiel, fast vergessen sei, und zur Untermauerung seiner Vermutung folgende Genealogie aufgestellt: Stand die erste Romantik mit ihrer Verhöhnung des bloßen Verstandes und des ahistorischen fortschrittswütigen Rationalismus im Zeichen Rousseaus, so war Schopenhauer der Patron der zweiten Romantik. Seine durch Nietzsche ins Positive transformierte Willensmetaphysik wirkte fort im neoromantischen Kult des Lebens, der die Lebensphilosophie mit dem Jugendstil, der Jugendbewegung und in einer bis in die Gegenwart fortwirkenden allgemeinen Zivilisationskritik verband. Hieran wiederum knüpfe die in der Gegenwart zu beobachtende dritte Romantik an, die u. a. durch folgende Momente gekennzeichnet sei: „Sehnsucht nach dem alternativen, einfachen Leben, Selbstbescheidung, Rückzug ins Private ... bei wachsender politischer Apathie“ [1], vor allem aber Mißtrauen gegen die Rationalität der Moderne.

Für diese Lageeinschätzung spricht in der Tat einiges. So kann H. P. Duerr auf eine ganze Reihe wissenschaftlicher Strömungen hinweisen, die faktisch auf eine Einschränkung des wissenschaftlichen Universalitätsanspruchs hinauslaufen. Er nennt u. a.: „die ethnomethodologische Auflösung der Husserlschen ‚Lebenswelt‘ in verschiedene, sich gegenseitig ausschließende ‚Lebenswelten‘; die Radikalisierung des in der Wittgensteinschen Spätphilosophie angelegten Relativismus der ‚Lebensformen‘ bei Peter Winch; die Relativierung der ‚wissenschaftlichen Methode‘, wie sie Positivismus und Popper gefunden zu haben glaubten im ‚Dadaismus‘ Feyerabends; die wissenschaftshistorische Kritik am Fortschrittsglauben bei Thomas Kuhn und schließlich den vehementen „Angriff auf die traditionelle Schulpsychiatrie“ nach dem Motto: „Wer sind hier die Irren?“ [2].

Nachdenklich stimmt auch die neuerliche Konjunktur des Themas Mythos, der gleichfalls der Zweifel an der uneingeschränkten Lei-

[1] *H. Schnädelbach,* Über Irrationalität und Irrationalismus, in: H. P. Duerr, Der Wissenschaftler und das Irrationale, Frankfurt 1981, Bd II, 155–164, hier 155.

[2] *H. P. Duerr,* Vorwort zu ‚Der Wissenschaftler und das Irrationale‘, Bd. I, 9–11, hier 9f.

stungsfähigkeit der Rationalität der Moderne zugrundeliegt[2a]. Dieser Zweifel schlägt in einzelnen Fällen um in eine mehr oder minder unverhüllte Absage an die Vernunft. So heißt es in einer jüngst erschienenen Einführung in die Philosophie: Eine Philosophie, die dem Konformismus angst machen könne, stehe kritisch zu dem Wissenschaftsprozeß. Sie folge der „Ahnung, daß Erkenntnis aus dem Gehäuse des Szientismus vertrieben, im Vorwissenschaftlichen und den Grenzbereichen ein Asyl gefunden hat"[3]. Das Mehr-als-Argumentative sei ihr Gehalt. Das „Begehren nach einer Philosophie als Rhetorik"[4] sei längst stärker als das agonale Moment des Siegenwollens in der Diskussion. Daher gibt der Autor der Kommunikationsgemeinschaft und der kommunikativen Kompetenz den Abschied. Absehbar wird für ihn eine „Philosophie des Plötzlichen und Ordnungslosen", welche „nicht perenniert, sondern Vergängnis und Diskontinuität von Gesprochenem als eigenes Lebenselement begreift"[5]. Angesichts solcher Sätze, die man heute in einer renommierten wissenschaftlichen Taschenbuchreihe lesen kann, erscheint es angebracht, erneut

---

[2a] Bezeichnend ist die Feststellung des Wissenschaftstheoretikers *K. Hübner*, der schreibt: „Gewiß wird Mythisches nicht mehr in den Formen wiederkehren, die seit langem untergegangen sind; denn wir können nicht einfach in die Welt zurückschlüpfen, die unsere Erfahrungen nicht kannte. Aber es gibt, wie man sagen könnte, noch allenthalben mythische ‚Potentiale'. Sie verdienen es, daß man über sie nachdenkt. Diese Potentiale sind nur verdeckt und verdrängt, nicht aber erloschen. Sowenig nämlich der homerische Mensch nur mythisch gelebt haben mag, so wenig denken wir heute ausschließlich in wissenschaftlichen Formen. Ja, man kann sagen, daß dies gerade bei allen entscheidenden Ereignissen unseres Lebens nicht der Fall ist. Wir können es drehen und wenden wie wir wollen – die Geburt, die Liebe, den Tod, die Natur erleben wir auch außerhalb der Kunst und der Religion ganz anders, als unser modernes Bewußtsein zugeben will" (*K. Hübner*, Mythische und wissenschaftliche Denkform, in: H. Poser (Hrsg.) Philosophie und Mythos, Berlin 1979, 75–92, hier 92.) In ähnlichem Sinne äußert sich auch der Literaturwissenschaftler *P. Bürger*, der formuliert: „Die von Max Weber untersuchte Durchsetzung einer Zweck-Mittel-Relationen kalkulierenden Rationalität hat den Individuen ... keineswegs das gebracht, was die Philosophen ‚das gute Leben' nennen, die Erfahrung von Selbstverwirklichung, die nicht gegen, sondern mit und durch den anderen erreicht wäre. In dem Maße, wie Rationalität das Leben der Menschen prägt, scheint daraus zu verschwinden, was es allererst lebenswert machen würde. Dieses andere, das die Ratio nur als das ihr Widerstreitende, das Irrationale, zu fassen vermag, ist in der modernen Gesellschaft der Mythos. In ihn geht ein, was außerhalb des rationalen Diskurses bleibt: Hoffnungen ebenso wie Ängste, Lebenserwartung und Todeswunsch." Allerdings verschweigt Bürger nicht „das Problem des Mythos", das in „seiner Abtrennung von der Vernunft" liege (*P. Bürger*, Über den Umgang mit dem anderen der Vernunft, in: Mythos und Moderne, Frankfurt 1983, 41–51, hier 51.) Im Vorwort des letztgenannten Sammelbandes, der eine Bestandsaufnahme der jüngsten Mythosdiskussion versucht, äußert der Herausgeber *K. H. Bohrer* die Vermutung, eine künftige Theorie der Moderne werde sich zwischen einer geschichtstheoretisch-dialektischen und einer hermeneutisch-phänomenologischen Position entscheiden müssen, „ob sie nämlich festmacht an einem nachhegelschen Wissensbegriff und einer eudämonistischen Idee der Geschichte und Zeit oder an einer mythischen Erinnerung, die der ‚Erfahrung des Draußen' standhält" (ebd. 10f).

[3] *N. Bolz*, Einleitung zu *ders.*, Wer hat Angst vor der Philosophie?, Paderborn 1982, 7–17, hier 10. [4] ebd. [5] ebd. 12.

nach Stellenwert und Funktion der philosophischen Grundgröße Vernunft[6] zu fragen. Wir tun das anhand von vier Veröffentlichungen aus den letzten Jahren, die gerade bei aller formalen und inhaltlichen Divergenz die Breite und Verzweigtheit der gegenwärtigen Rationalitätsdiskussion dokumentieren.

1. Der Widerstreit von kommunikativer Rationalität und funktionalistischer Vernunft (J. Habermas)

Vielleicht der deutlichste Beleg dafür, daß auch intra muros philosophicos das Thema Rationalität wieder an der Tagesordnung ist, stellt Habermas' Theorie kommunikativen Handelns dar. Habermas selbst nennt unter den vier zentralen Motiven, die in diesem 1100seitigen „Monstrum" untergebracht sind, als erstes den „Versuch einer Theorie der Rationalität" und betont dabei ausdrücklich die Schwierigkeit eines solchen Versuches in einer Zeit, „wo ... im Zeichen eines fragwürdig erneuerten Nietzsche oder Irrationalismus überhaupt der Relativismus in allen möglichen Varianten Oberwasser hat"[7]. Worum es ihm geht, ist eine Verteidigung der Rationalität der Moderne, die er von zwei Seiten gefährdet sieht, einmal seitens der „apologetischen Neukonservativen, die ihrer gefeierten funktionalistischen Vernunft ein traditionalistisches Wämschen stricken", und zum anderen seitens der „Jungkonservativen, die ihre Sensibilität für hohe zeitgeschichtliche Risiken, die wichtige und mutige Verteidigung bedrohter, die Exploration neuer Lebensformen, immer häufiger mit einer Art poststrukturalistischen Absage an die Vernunft selber verbinden"[8]. Inhaltlich bestimmt Habermas das Erbe des okzidentalen Rationalismus mit M. Weber durch die drei Momente, in die die Vernunft nach dem Zerfall der in religiösen und metaphysischen Weltbildern ausgedrückten substantiellen Vernunft auseinandergetreten ist, nämlich das kognitiv-instrumentelle, das moralisch-praktische und das ästhetisch-expressive Moment. Die Frage ist, wie dieser dreifach-eine Vernunftbegriff heute gerechtfertigt werden kann.

Habermas rekurriert auf den normativen Gehalt der in dem Prozeß der Kommunikation angelegten Idee der Verständigung und entwikkelt von dort aus einen Begriff kommunikativer Rationalität. Da Gegenstände der Verständigung zwischen Kommunikationspartnern nicht nur Tatsachen und Normen sind, sondern auch subjektive Erlebnisse, (zu denen man zwar einen privilegierten Zugang hat, die

[6] Vgl. *J. Habermas*, Theorie kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, Bd. I, 15.
[7] Dialektik der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann, in: Ästhetik und Kommunikation 45/46 (1981), 126–155, hier 134.
[8] ebd. 137.

aber eines Publikums als Adressat expressiver Selbstdarstellung bedürfen, um einem als eigene Erlebnisse zugerechnet werden zu können) lassen sich bei diesem Begriff drei Dimensionen unterscheiden: „Das Verhältnis des erkennenden Subjekts zu einer Welt von Ereignissen bzw. Tatsachen, das Verhältnis des praktisch, in Interaktionen mit anderen verstrickten und handelnden Subjektes zu einer Welt der Sozialität, und schließlich das Verhältnis des im Feuerbachschen Sinne leidenden und leidenschaftlichen Subjektes zur eigenen inneren Natur, zu seiner Subjektivität und zur Subjektivität anderer“ [9]. In allen drei Bereichen haben wir es mit Geltungsansprüchen zu tun, die diskursiv eingelöst werden müssen. Habermas unterscheidet im einzelnen zwischen dem Anspruch auf propositionale Wahrheit, auf normative Richtigkeit und auf subjektive Wahrhaftigkeit.

Die Verständigung selbst erfolgt stets im Horizont einer Lebenswelt, die sich aufbaut aus mehr oder weniger diffusen, stets unproblematischen Hintergrundüberzeugungen. Nach Habermas speichert diese Lebenswelt die bereits geleistete Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen und stellt daher das konservative Gegengewicht dar gegen das Dissensrisiko, das mit jedem aktuellen Verständigungsvorgang entsteht, der ja immer über Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen läuft. Zwischen beiden Gewichten ergibt sich folgende Relation: In dem Maße, wie die Lebenswelt einer sozialen Gruppe vorweg durch ein bestimmtes mythisches Weltbild interpretiert ist, entfällt für den einzelnen die Last, aber auch die Chance, selber ein kritisierbares Einverständnis herbeizuführen. In dem Maße, wie eine solche kritikfeste Vorgabe nicht (mehr) existiert (wie in der Moderne), erweist sich ein Verständigungsprozeß als unumgänglich, und es eröffnet sich die Möglichkeit rational motivierten Einverständnisses. Gleichzeitig ergibt sich ein Kriterium für den Grad der Rationalisierung einer Lebenswelt. Diese kann nämlich „in dem Maße als rationalisiert angesehen werden, wie sie Interaktionen gestattet, die nicht über ein normativ *zugeschriebenes* Einverständnis, sondern – direkt oder indirekt – über eine kommunikativ *erzielte* Verständigung gesteuert werden“ [10].

Das Resultat, zu dem der Rationalisierungsprozeß führt, läßt sich zunächst allgemein so beschreiben, daß an die Stelle der substantiellen Vernunft der metaphysischen Tradition eine prozedurale Vernunft tritt, die an formalen Bedingungen der Rationalität orientiert ist. Konkret wirkt sich dieser Prozeß für die einzelnen Kulturbereiche wie folgt aus:

[9] *Habermas*, Dialektik, 138.
[10] *Habermas*, Theorie, Bd. I, 455.

„Die Wissenschaften stoßen nach und nach die Elemente von Weltbildern ab und leisten Verzicht auf eine Interpretation von Natur und Geschichte im ganzen. Die kognitivistischen Ethiken scheiden die Probleme des guten Lebens aus und beschränken sich auf die streng deontischen, verallgemeinerungsfähigen Aspekte, so daß vom Guten nur das Gerechte übrigbleibt. Und eine autonom gewordene Kunst drängt auf die immer reinere Ausprägung der ästhetischen Grunderfahrung, die die dekonzentrierte, aus den Raum- und Zeitstrukturen des Alltags ausscherende Subjektivität mit sich selbst macht – die Subjektivität befreit sich hier von den Konventionen der alltäglichen Wahrnehmung und der Zwecktätigkeit, von den Imperativen der Arbeit und des Nützlichen."[11]

Habermas' Rekurs auf die „die zentrale Erfahrung der zwangslos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden, und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern"[12], richtet sich nicht nur gegen eine jungkonservative Absage an die Vernunft, der gegenüber das Rationalitätspotential vernünftiger Rede ins Spiel gebracht wird. Er richtet sich in gleicher Weise auch gegen die neukonservativen Vertreter einer funktionalistischen Vernunft, die „beinahe um jeden Preis ... am kapitalistischen Muster der gesellschaftlichen Rationalisierung festhalten"[13] und daher mit den „Funktionsnotwendigkeiten kapitalistischer Modernisierung"[14] operieren, wobei die Negativfolgen durch eine „Rückkehr zur biedermeierlichen Kultur"[15] kompensiert werden sollen.

Habermas betont ausdrücklich, die Pathologien der Moderne, die M. Weber ebenso wie K. Marx zu erklären suchten, könnten nicht der Rationalisierung der Lebenswelt überhaupt bzw. der wachsenden Systemkomplexität als solcher angelastet werden, sondern der springende Punkt liegt für ihn in der destruktiven Gewalt, die von einer kapitalistisch vereinseitigten Rationalisierung auf kommunikativ strukturierte Lebensverhältnisse ausgeht und diese zu zerstören droht. Konkret heißt das:

„Weder die Säkularisierung der Weltbilder noch die strukturelle Differenzierung der Gesellschaft haben per se unvermeidliche pathologische Nebenwirkungen. Nicht die Ausdifferenzierung und eigensinnige Entfaltung der kulturellen Wertsphären führen zur kulturellen Verarmung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern die elitäre Abspaltung der Expertenkulturen von den Zusammenhängen kommunikativen Alltagshandelns. Nicht die Entkoppelung der mediengesteuerten Subsysteme und ihrer Organisationsformen von der Lebenswelt führt zu einseitiger Rationalisierung oder Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern erst das Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Macht und Geld wider-

[11] ebd. Bd. II, 584.
[12] ebd. Bd. I, 28.
[13] *Habermas,* Dialektik, 136.
[14] ebd. 140.
[15] ebd. 136.

setzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordinierung angewiesen bleiben."[16]

Mit dieser Kritik wird ein Anliegen der älteren kritischen Theorie, allerdings in verwandelter Form, wieder aufgenommen. Wenn deren Vertreter nämlich eine Kritik der instrumentellen Vernunft intendieren, so operieren sie nach Habermas mit einem unzureichenden bewußtseinsphilosophischen Paradigma, das von einem die Objekte vorstellenden und an ihnen sich abarbeitenden Subjekt ausgeht. Diese Perspektive ist nach Habermas nach dem linguistic turn nicht mehr angemessen. Statt dessen müsse man ausgehen von einem sprachphilosophischen Paradigma, das bei der intersubjektiven Verständigung ansetzt und „den kognitiv-instrumentellen Teilaspekt einer umfassenderen kommunikativen Rationalität einordnet"[17].

Wenn Habermas nun die von der älteren kritischen Theorie versuchte Kritik der instrumentellen Vernunft reformuliert als Kritik der funktionalistischen Vernunft, dann spielen freilich nicht bloß sprachphilosophische Überlegungen eine Rolle, die den Begriff der instrumentellen Vernunft mittlerweile als obsolet erscheinen lassen, sondern wie der neue, von Habermas ins Spiel gebrachte Terminus ‚funktionalistische Vernunft' deutlich macht, sind es vor allem sozialphilosophische Überlegungen. Habermas schreibt:

„Der Begriff der instrumentellen Vernunft suggeriert, daß sich die Rationalität erkennender und handelnder Subjekte zu einer Zweckrationalität höherer Ordnung systemisch ausweitet. So erscheint die Rationalität selbstgeregelter Systeme, die sich mit ihren Imperativen über das Bewußtsein der ihnen integrierten Mitglieder hinwegsetzt, in Gestalt einer *totalisierten Zweckrationalität.* Diese Verwechslung von System- und Handlungsrationalität hindert Horkheimer und Adorno wie schon Weber, hinreichend zu trennen zwischen der Rationalisierung der Handlungsorientierungen im Rahmen einer strukturell ausdifferenzierten Lebenswelt auf der einen Seite, und der Erweiterung der Steuerungskapazitäten auf der anderen Seite. Deshalb können sie die Spontaneität, die von der verdinglichten Gewalt der Systemrationalisierung noch nicht erfaßt ist, nur in irrationalen Kräften lokalisieren – in der charismatischen von Führer und der mimetischen von Kunst und Liebe. – Horkheimer und Adorno verkennen die kommunikative Rationalität einer Lebenswelt, die sich im Gefolge einer Rationalisierung von Weltbildern entwickelt haben mußte, bevor es zur Ausbildung formal organisierter Handlungsbereiche überhaupt kommen konnte. Allein diese *kommunikative Rationalität,* die sich im Selbstverständnis der Moderne spiegelt, verleiht dem Widerstand gegen die Mediatisierung der Lebenswelt durch die Eigendynamik verselbständigter Systeme eine innere Logik – und nicht nur die ohnmächtige Wut der revoltierenden Natur."[18]

Mit der Verwendung des Terminus funktionalistische Vernunft an Stelle von instrumenteller Vernunft versucht Habermas also das systemtheoretische Defizit der älteren kritischen Theorie zu beheben. Charakteristisch für seinen Theorieansatz ist gerade, daß er beides zu

[16] *Habermas,* Theorie, Bd. II, 488.
[17] ebd. Bd. I, 523.
[18] ebd. Bd. II, 491.

verbinden sucht, die Einsichten der Systemtheorie in den nur um den Preis der Regression rückgängig zu machenden Prozeß der Rationalisierung und die nicht minder eindeutig lebensweltlich verankerten Erfordernisse kommunikativer Rationalität. Beides kommt gut zum Ausdruck in dem, was er als seinen Grundgedanken bezeichnet, nämlich den Gedanken der „Versöhnung der mit sich selber zerfallenden Moderne, die Vorstellung also, daß man ohne die Preisgabe der Differenzierungen, die die Moderne sowohl im kulturellen wie im sozialen und ökonomischen Bereich möglich gemacht haben, Formen des Zusammenlebens findet, in der wirklich Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten."[19]

Freilich kann seitens der älteren kritischen Theorie gegen sein Konzept eingewandt werden, daß hier die gebotene Zurückhaltung gegenüber Ursprungs- und Letztbegründungstheorien nicht genügend gewahrt werde. Denn immerhin zielt die Theorie kommunikativen Handelns ja auf ein „Moment von Unbedingtheit, welches mit den kritisierbaren Geltungsansprüchen in die Bedingungen der Konsensprozesse eingebaut ist – *als* Ansprüche transzendieren diese" ja „alle räumlichen und zeitlichen, alle provinziellen Beschränkungen des jeweiligen Kontexts"[20]. Habermas bemüht sich nun zu zeigen, daß seine auf die Theorie kommunikativen Handelns gestützte Gesellschaftstheorie gleichwohl nicht auf „fundamentalistische Abwege" gerät[21]. Der universalistische Anspruch läßt sich ihm zufolge zwar nicht leugnen, doch ist er nicht mehr durch fundamentalistische Annahmen ontologischer oder transzendentalphilosophischer Art abzusichern, vielmehr nur in Kooperation mit den Einzelwissenschaften zu bewähren, welche die mit philosophischen Mitteln vorgenommenen Rekonstruktionen einer indirekten Überprüfung unterziehen müssen. Das beste Beispiel für einen solchen zugleich empirisch und rekonstruktiv angelegten Theorietyp ist für Habermas Piagets genetische Erkenntnistheorie. Indem die Philosophie ihre Ergebnisse solchen indirekten Überprüfungen aussetzt, wird sie, wie Habermas formuliert, „von dem fallibilistischen Bewußtsein geleitet, daß sich die Theorie der Rationalität, die sie einst im Alleingang entwickeln wollte, nur mehr von der glücklichen Kohärenz verschiedener theoretischer Fragmente erhoffen läßt".[22]

Ähnlich vorsichtig wie in Sachen Begründung äußert er sich auch hinsichtlich der Vermittlung der auseinandergetretenen Vernunftmomente, deren gleichgewichtiges Zusammenspiel für seinen Begriff

[19] *Habermas*, Dialektik, 151.
[20] *Habermas*, Theorie, Bd. II, 587.
[21] ebd. Bd. II, 589.
[22] ebd. Bd. II, 588.

kommunikativer Rationalität wesentlich ist[23]. Er spricht von „verschlungenen Pfade(n)", auf denen Wissenschaft, Moral und Kunst kommunizierten, und die es gegen eine „empiristische Verkürzung der Rationalitätsproblematik" beharrlich zu verfolgen gelte[24] und verweist 1) auf nicht-objektivistische Forschungsansätze in den Humanwissenschaften, die, ohne den Primat der Wahrheitsfragen zu gefährden, auch Gesichtspunkte der moralischen und ästhetischen Kritik zur Geltung brächten; 2) auf die Diskussion über Verantwortungs- und Gesinnungsethik und die stärkere Berücksichtigung hedonistischer Motive, die auch innerhalb universalistischer Ethiken Gesichtspunkte der Folgenkalkulation und der Bedürfnisinterpretation ins Spiel brächten, welche im Geltungsbereich des Kognitiven und Expressiven liegen; 3) auf die Tatsache, daß in der postavantgardistischen Kunst in gleicher Weise realistische und engagierte Richtungen zu finden seien, womit Momente des Kognitiven und des Moralisch-Praktischen innerhalb der Kunst selbst zum Zuge kämen[25].

Sein Fazit: „Es scheint so, als ob in solchen Gegenbewegungen die radikal ausdifferenzierten Vernunftmomente auf eine Einheit verweisen wollten, die freilich nicht auf der Ebene von Weltbildern, sondern nur diesseits der Expertenkulturen, in einer nichtverdinglichten kommunikativen Alltagspraxis, wieder zu gewinnen ist."[26]

2. Plädoyer für die Einbildungskraft (D. Kamper)

Was Habermas als poststrukturalistische Absage an die Vernunft bezeichnet, läßt sich exemplarisch verdeutlichen an Kampers ‚Geschichte der Einbildungskraft'. Kamper knüpft wie Habermas an Max Webers Diagnose der Moderne an, an das von Weber unter dem Stichwort ‚Entzauberung' beschriebene „unaufhaltsame Schwinden hieratischer Strukturen in der menschlichen Erfahrung und deren Ersatz durch Konstrukte der Vernunft"[27], an die von ihm hellsichtig diagnostizierte „Rationalisierung des Denkens *und* der Verhältnisse bis in die letzten Winkel des Herzens und die äußersten Vorposten gesellschaftlicher Institutionen"[28]. Was jedoch der große alte Mann der deutschen Soziologie noch mit einer Mischung von Entdeckerfreude und Bedauern beschrieben habe, das, so meint Kamper, lehre den sensiblen Zeitgenossen mittlerweile „nichts als das Fürchten"[29].

---

[23] ebd. Bd. I, 112.
[24] ebd. Bd. II, 585.
[25] ebd. Bd. II, 585f.
[26] ebd. Bd. II, 586.
[27] *D. Kamper,* Zur Geschichte der Einbildungskraft, München 1981, 256.
[28] ebd.
[29] ebd.

Gemeint ist das „Schreckgespenst einer innen und außen restlos entzauberten Welt“ [30].

Kamper illustriert dies an einer kleinen Erzählung aus Büchners Woyzeck, die ihm paradigmatisch erscheint für das „säkulare Schicksal der europäischen Menschheit“ [31]. Es heißt dort:

> „Es war einmal ein arm Kind und hatt kein Vater und keine Mutter, war alles tot, und war niemand auf der Welt. Alles tot und es is hingangen und hat gesucht Tag und Nacht. Und weil auf der Erde niemand war, wollt's in Himmel gehn, und der Mond guckt es so freundlich an; und wie es endlich zum Mond kam, war's ein Stück faul Holz. Und da is es zur Sonn gangen, und wie es zur Sonn kam, war's ein verwelkt Sonneblum. Und wie es zu den Sternen kam, waren's kleine goldene Mücken, die waren angesteckt, wie der Neuntöter sie auf die Schlehen steckt. Und wie's wieder auf die Erde wollt, war die Erde ein umgestürzter Hafen. Und es war ganz allein. Und da hat sich's hingesetzt und geweint, und da sitzt es noch und is ganz allein.“ [32]

Was in dieser Situation nottut, ist eine „progressive Kritik der Moderne“ [33], damit dieser der Charakter der „Aussichtslosigkeit“ [34] genommen wird. Qua Kritik äußert sie sich zunächst einmal im Aufdecken der Aporien, in die sich der Mensch in der Gegenwart verstrickt hat. Es sind im einzelnen vier Aporien, die Kamper wie folgt benennt: „Die Moderne hat sich durch den Mut, bis zum Äußersten zu gehen, verlaufen; die Aufklärung ist durch ihr eigenes Licht blind geworden; die Säkularisation hat dadurch, daß sie sich selbst zum Ersatz anbot, das Ende des Heiligen nie erreicht, das sie versprach, und der Zivilisationsprozeß ist in dem Moment, als er die Entzauberung der archaischen Logik praktizierte, in den Wildwuchs der Zwangsverhältnisse zurückgefallen.“ [35] Wichtig ist, diese vier Aporien beziehen sich auf dieselbe Geschichte des Abendlandes, wenn auch die verschiedenen Termini Moderne, Aufklärung, Säkularisation und Zivilisation diese Geschichte jeweils anders akzentuieren [36]. Kamper nennt konkret die historischen Bruchstellen, an denen die in diesen programmatischen Termini jeweils angelegte Aporie zutagetrat. Für die Moderne sei das die Pariser Mairevolte von 1968 gewesen mit ihrer Parole: L'imagination au pouvoir, für die Aufklärung die Marburger Romantik mit ihrer Absage an das Konstrukt der Ich-Identität, für die Säkularisation der Abendmahlsstreit zwischen Zwingli und Luther als „eine der entscheidenen Bruchstellen hieratischer Erfahrung im Abendland“ [37], und für den Zivilisationsprozeß schließlich greift er auf die Gestalt des mittelalterlichen Priester-Königs Friedrich II. zu-

[30] ebd.
[31] ebd. 161.
[32] ebd.
[33] ebd. 258.
[34] ebd. 256.
[35] ebd. 15.
[36] vgl. ebd. 16.
[37] ebd. 154.

rück, dessen theokratisches Regiment für ihn in einer Linie zu sehen ist mit den heutigen Formen des Spätkapitalismus, denn beide Formen von Herrschaft, Theokratie und Technokratie, kommen überein in der „zwanghaften Verbindlichkeit“ [38].

Mit dem Aufdecken der Aporien geht einher ein Befragen und Hinterfragen der gegenwärtigen zeitdiagnostischen Autoritäten. Was Habermas' ‚Stichworte' angeht, so liegen sie nach Kamper auf einer Linie mit Enzensbergers Negativer Utopie des Weltuntergangs. Beide erweisen sich in Anbetracht der Zukunft als „Dokument der Erschöpfung“ [39]. Man ziehe sich, so Kampers Kritik an der Mehrzahl der ‚Stichworte'-Beiträge, aus der Zeit zurück in Fluchtburgen, auf deren Außenmauern das Habermassche Diktum zu lesen sei: Begriff und Würde der Moderne bestehen in ihrer unverkürzten Rationalität. Was bei solcher Art von Zeitdiagnose gerade nicht geleistet wird, ist nach Kamper das Begreifen dessen, was gegenwärtig geschieht und was sich mit einem geheimen Kodewort all derjenigen, „die sich nicht mehr mit dem fertigen Wissen der gebahnten Methoden der Wissenschaften abfinden wollen“ [40], als Ende des Individuums beschreiben lasse. Dieses Ende des Individuums zeige sich gerade in dem „allgemeinen Zustand der Zukunftslosigkeit, d.h. des Verlustes der Kriterien für die Bestimmung lebendiger Zeit“ [41]. Kamper bemüht hier die vier großen Protagonisten der Moderne Darwin, Marx, Nietzsche und Freud, die sensibel für alle Erschütterungen der Neuzeit, dieses Ende des Individuums mitbewirkt hätten, indem sie „die Maßgeblichkeit einer nicht-individuellen Ordnung“ [42] herausstellten. Bei Darwin sei dies „die Gattung und ihre langzeitige Evolution, bei Marx die Gesellschaft und ihre eherne Dialektik, bei Freud das Unbewußte und seine zwingende Macht, bei Nietzsche das Leben und sein sinnloser Kreislauf“ [43]. Gegenläufig zur offiziellen Geschichte der Moderne, die eine Geschichte der Emanzipation des autonomen Individuums ist, das sich von den Schranken des Himmels und der Erde freigemacht hat und im Vertrauen auf die Kraft des ‚Ich denke' die Herrschaft über die Welt anstrebt, erscheint bei diesen vier Seismographen der Moderne der Geschichtsprozeß in der Weise, daß er das Individuum mit unausweichlicher Konsequenz überrollt, und die mit der Emanzipationsbewegung korrespondierende Zeitauffassung in ihr Gegenteil verkehrt. Kamper spricht von einem Übergewicht der toten, leeren, abstrakten Zeit. Was dominiert, ist die Vergangenheit, die

[38] ebd. 207.
[39] ebd. 53.
[40] ebd. 54.
[41] ebd. 55.
[42] ebd.
[43] ebd.

sich wie ein Bleigewicht über äußere Gesetzmäßigkeiten in langen Ketten bis in die Lebensverhältnisse der Menschen fortsetzt und mechanische, anatomische, (psycho-)analytische und genealogische Erkenntnismethoden erforderlich macht. Was Darwin, Marx, Freud und Nietzsche für das Individuum bereithalten, ist also kein Euangelion, sondern ein Dysangelion, und so schließen sich an diese Dysangelisten ganz folgerichtig jene Denker an, welche die Irrelevanz des Individuums behaupten und das Geschichtskonzept der Moderne überhaupt in Frage stellen. Auf Nietzsche kann sich Foucault berufen, auf Freud Lacan, auf Marx Althusser und auf Darwin Monod.

Worauf Kamper selbst positiv hinaus will bei seiner Kritik der Moderne, die er ja ausdrücklich als progressive bezeichnet, ist kein Denken, das einfach an den Protagonisten der Moderne vorbeiführt, wohl aber ein Denken nach Nietzsche, nach Freud, nach Marx und nach Darwin. Es steht im Zeichen der Einbildungskraft; deren verdrängte Geschichte soll neu aufgerollt werden. Kamper ist sich der Schwierigkeit eines solchen Unternehmens durchaus bewußt. Man kann von der Einbildungskraft nämlich nicht in gleicher Weise sprechen, wie man vom Verstand oder von der Vernunft spricht. Während es nämlich bei den letztgenannten Vermögen einen transzendentalen Rahmen gibt, innerhalb dessen sie auf Absicht, Vermögen und Leistung hin untersucht werden können, ist der Horizont der Einbildungskraft unbekannt. Sie bleibt im Rücken dessen, der sie zum Thema macht und kann nur an den Spuren erkannt werden, die sie in der menschlichen Wirklichkeit hinterläßt[44].

Wenn Kamper also der Geschichte der Einbildungskraft nachgeht, dann handelt es sich um archäologische „Grabungen"[45]. Es geht darum, jenes Geschehen zum Sprechen zu bringen, das sich unaufhörlich „in den Träumen der Menschen, an der Spitze der Wissenschaften und im Schatten des Gesellschaftskörpers" vollzieht, „das gemacht wird, ohne gewollt zu werden, und den Bezeichnungen voraus ist"[46]. Blumenberg bezeichnet die Einbildungskraft daher auch als die „Urgestalt menschlicher Produktivität"[47] und die „einzig genuine Quelle für ein ‚Leben des Geistes'"[48] bzw. als „Ort des Aufgangs von Geschichten und Kulturen"[49] und „Schoß der Zeiten"[50]. Er möchte mit seiner Geschichte der verdrängten Einbildungskraft freilich nicht einfach einem neuen Irrationalismus Vorschub leisten.

[44] ebd. 163f.
[45] ebd. 17.
[46] ebd. 14.
[47] ebd. 268.
[48] ebd. 230.
[49] ebd. 268.
[50] ebd. 50.

Mit einem bloßen Irrationalismus, so betont er, wäre nichts gewonnen, denn das pure Gegenteil der Vernunft gehöre von Anfang an zum Konzept der Entzauberung der Welt hinzu. Worum es ihm vielmehr geht, ist Heideggersch gesprochen, ein Schritt zurück hinter die Aporien der Moderne. Dazu ist es erforderlich, sowohl den „archaischen Zwang der Bilder" wie auch den „anonymen Zwang der Begriffe" hinter sich zu lassen und durch die „Wiederholung ... einer Einbildungskraft, die es im Bildlosen, Begrifflosen aushält"[51], einen neuen Grund zu legen. Denn nur über „die Weisheit der Höhlen", so seine Überzeugung, werde es möglich sein, den schwierigen Weg ins dritte Jahrtausend zu bahnen[52].

3. Rückgriff auf die Metaphorologie (H. Blumenberg)

Blumenbergs Beschäftigung mit dem Thema Metaphorologie ist nicht neu. Schon 1960 hatte er ‚Paradigmen zur Metaphorologie' vorgelegt. Damals siedelte er die Metapher im Vorfeld der Begriffsbildung an und verstand dementsprechend die Metaphorologie als subsidiäre Methodik für die Begriffsgeschichte. In seinen neuen Arbeiten zur Metaphorologie geht es ihm bei seinem „Zurückfragen hinter den faktischen Status des theoretischen Weltverhaltens" um die „lebensweltlichen Sinngebungen", die diesem zugrundeliegen, um seinen „Motivierungsrückhalt", wie er auch sagt, und im Zusammenhang damit dann um die Sistierung von bestimmten „Sinnerwartungen nur noch metaphorisch greifbarer Spezifität".[53] Eine solche Sinnerwartung ist für ihn etwa ausgesprochen in der Metapher von der Lesbarkeit der Welt, der s.E. der Wunsch zugrundeliegt, „die Welt möge sich in anderer Weise als der der bloßen Wahrnehmung oder sogar der Vorhersagbarkeit ihrer Erscheinungen zugänglich erweisen", eben „im Aggregatzustand der ‚Lesbarkeit'", sie möge sich „als ein Ganzes von Natur, Leben und Geschichte sinnspendend erschließen."[54] Bei diesem Wunsch handelt es sich zwar um kein naturwüchsiges Bedürfnis, wie das etwa bei der Magie der Fall ist, wo der Mensch versucht, über unbeherrschte Gewalten Macht zu gewinnen, aber dieser Wunsch gehört doch zum „Inbegriff des Sinnverlangens" nach einer, wenn auch nicht gewaltsamen, so doch vollkommenen Verfügbarkeit der Realität, vergleichbar nur einem anderen Wunsch nach „unmittelbarer Intimität", nämlich dem „Wunsch, ... der Gott selbst möge sich als eßbar erweisen".[55] Blumenberg verfolgt nun den

[51] ebd. 208.
[52] ebd. 64.
[53] *H. Blumenberg*, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt 1979, 77.
[54] *H. Blumenberg*, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt 1981, 10.
[55] ebd.

erstgenannten Wunsch und seinen jeweiligen Niederschlag anhand der Geschichte der Metapher von der ‚Lesbarkeit der Welt'.

Am Beginn dieser Geschichte steht die biblische Tradition, denn in ihrem Kontext taucht zum ersten Mal der Kollektivsingular des Heiligen Buches auf als Einheit der heiligen Bücher, der die sprachliche Voraussetzung bildet für alles Spätere, nämlich „für *das* Buch als Metapher einer Totalität, sei es der Natur oder ... der Geschichte".[56] Selbstverständlich ist das Aufkommen einer solchen Vorstellung nicht. Das läßt sich daran ablesen, daß der platonische Ideenkosmos nicht als Buch und auch das Verhältnis zu ihm wie zur Welt der Erscheinungen nicht als Lesen verständlich zu machen ist. Viel eher ist hier das Erfassen von gegenständlichen Verhältnissen als Aufnahme von Bildern zu verstehen. Begrifflichkeit entsteht dann durch deren „Vereinfachung auf den Umriß, auf das, was Wiedererkennen ermöglicht".[57] Das trifft nicht nur auf den Platonismus zu, es ist schon in der Atomistik angelegt.

Ebenso ist es in der Formenmetaphysik des Aristoteles anzutreffen und schließlich in karikierter Form in der Erkenntnistheorie Epikurs, „die von den Gegenständen dünnhäutige Bildchen sich ablösen und von den Sinnesorganen aufnehmen läßt".[58] Zentral für die biblische Tradition hingegen ist das „Übergewicht der historischen Gottesoffenbarung in Buchgestalt".[59] Das läßt die Möglichkeit nicht in den Blick treten, „Gott könne sich schon in der Natur zureichend verständlich und überzeugend ausgesprochen haben".[60] Die Natur ist vielmehr bloßer Schauplatz der buchwürdigen Taten und Untaten, die im Buch des Lebens verzeichnet sind. Die Metapher vom Buch der Natur wird erst möglich im pelagianischen Kontext, wo es ja darum geht, „die Qualität der Schöpfung unlimitiert zu steigern"[61] mit letztlich pantheistischen Konsequenzen (Bruno, Spinoza).

Blumenberg diagnostiziert nun in der Folgezeit ein Spannungsverhältnis zwischen den beiden Büchern, dem Buch der Offenbarung und dem Buch der Natur, das sich im mittelalterlichen Denken schon ankündigt, aber erst voll zum Austrag kommt in der Philosophie der Neuzeit. Er erwähnt Campanella, der sich in seiner Apologie für Galilei zwar um den Nachweis bemüht, daß ‚Gottes Bücher übereinstimmen', der aber faktisch bereits die „Parität der ‚beiden Bücher' ein für allemal zerstört" habe[62]. Denn die neuen Entdeckungen im Bereich

[56] ebd. 25.
[57] ebd. 22.
[58] ebd.
[59] ebd. 33.
[60] ebd. 33f.
[61] ebd. 35.
[62] ebd. 81.

der Natur zwingen zu dem Eingeständnis, „daß in einem der Bücher geschehen konnte, was für das andere ganz und gar ausgeschlossen war", nämlich „das Recht der unbegrenzten Erweiterung des Textes vor den Augen des Menschen und für ihn".[63] Im englischen Empirismus bei Francis Bacon kommt es so zu ‚Asymmetrien der Lesbarkeit'. Gleichzeitig bahnt sich der Übergang an vom Buch der Natur zum Buch der Geschichte. Blumenberg spricht von einem Prozeß der Umorientierung (weg von der Natur und) hin zum „Universum des Menschen, seiner Ausdrucks- und Kulturleistungen"[64], der grundgelegt ist bei Montaigne, aber auch zum Tragen kommt bei Descartes, der sich bekanntlich in jungen Jahren zu einer Kavaliersreise aufmacht, um in dem großen Buch der Welt zu lesen, und schließlich voll durchschlägt in Balthasar Garciáns Criticón. Thema dieses barocken Bildungsromans ist nämlich die Entschlüsselung der Menschenwelt, wie sie sich dokumentiert „in Antrieb und Verhalten der Menschen, auf Märkten und an Höfen, als Massen und als Einzelne".[65]

Eine andere Verschiebung ist bei Spinoza zu konstatieren. Entsprechend dem Grundsatz ‚deus sive natura' kommt es bei ihm zu einem „Aufgehen der beiden Bücher in einem".[66] Denn die faktischen heiligen Schriften können nicht nur „nichts zum Lesbarmachen der Natur beitragen", sie können auch nur „vom Besitz des Buches der Natur her, aus dem Fundus der vertrauten natürlichen Vorstellungen lesbar gemacht werden".[67]

Die weitere Geschichte der Lesbarkeitsmetapher ist dadurch gekennzeichnet, daß im Zeitalter der Aufklärung als Folge der Verschiebungen, die im Verhältnis zwischen dem Buch der Offenbarung und dem Buch der Natur stattgefunden haben, die Rivalität zur Bibel kein Thema mehr ist. Allerdings bleibt, wie die ‚Enzyklopädie' beweist, der programmatische Gedanke erhalten, „in einer großen Zusammenfassung alles Wißbaren über die Welt auch das Könnbare zu registrieren".[68] Gleichzeitig formiert sich jedoch auch schon eine romantische Gegenwehr gegen die Aufklärung. Herder wendet sich gegen die „in der ‚Enzyklopädie' verkörperte Eschatologie des Buches".[69] Deren großer Irrtum bestehe darin, ein endgültiges Resultat der Vernunft festmachen zu wollen. Solche Endgültigkeit aber ist für Herder das schlechthinnige Hindernis für Ursprünglichkeit. Daher gebührt auch dem Buch der Geschichte der Vorrang gegenüber dem

[63] ebd.
[64] ebd. 91.
[65] ebd. 111.
[66] ebd. 103.
[67] ebd.
[68] ebd. 164.
[69] ebd. 177.

Buch der Natur, denn in der Geschichte allein gebe es „unausgeschöpfte Ursprünglichkeit".

Was speziell die deutsche Aufklärung angeht, so führt nicht nur philosophisch, sondern auch hinsichtlich der Lesbarkeitsmetapher kein Weg an Kant vorbei. Für dessen transzendentale Revolution charakteristisch ist aber „die Abwendung vom Buch als Hinwendung zum Leser".[70] Die Konsequenzen aus diesem Kopernikanismus Kants werden vor allem von Lichtenberg gezogen, der davon ausgeht, „daß der Mensch den Gesichtspunkt nicht zu gewinnen vermag, der ihm außer einigen Vermutungen über den *Zusammenhang* der Gegenstände auch noch etwas über deren *Bedeutung* zugänglich machen würde".[71] Lichtenberg sieht hinter der Natur „keinen Mitteilungswillen"[72], und auch gegenüber dem Buch der Offenbarung verhält er sich skeptisch. Mitteilungen über das uns ganz und gar Unbekannte, das steht für ihn fest, können niemals von uns verstanden werden, und auch ein Akt der Unterwerfung der Vernunft unter etwas Geschriebenes oder Gesagtes ist mit deren Wesen unvereinbar. Hinsichtlich des Lesbaren jeder Art bleibt bei ihm also nur „kopernikanische Resignation".[73] Dagegen verfängt nach Blumenberg nicht das Programm einer Romantisierung der Welt, das in Novalis' magischem Idealismus oder in Schlegels Konzept des absoluten Buches leitend ist und darauf abzielt, den mittlerweile verlorenen ursprünglichen Sinn der Welt wiederzufinden. Denn das Subjekt, das Schlegels unendlichen Roman schreiben soll, sei von derselben Unbestimmtheit wie dasjenige, was bei Novalis die Welt zustande bringt[74]. Von der „Gegenstandsverachtung"[75] der Romantik zieht Blumenberg eine Linie zu Flauberts und Mallarmés Konzeption des leeren Weltbuches. Wurde die Welt einstmals als Mitteilung des Schöpfers an seine Kreaturen verstanden, so bleibt nach dem Verlust dieser Funktion nur „das schlechthin autarke Buch" übrig, das nichts nötig hat als sich selbst, das „*nackte* Bedeutung" ist[76]. M. a. W. wenn die Welt früher als Buch verstanden wurde, so wird nunmehr „das Buch über nichts"[77] zur Welt.

Neue Entwicklungen kündigen sich schließlich bei Schopenhauer an. Bei ihm avanciert nämlich zum Lesbaren, der ‚Auslegung' bedürftigen „alles, ... was das Subjekt aus dem ihm unbekannten Biogramm heraus manifestiert, von der Physiognomie bis zur ‚Moral', von der

[70] ebd. 192.
[71] ebd. 201.
[72] ebd. 204.
[73] ebd. 212.
[74] vgl. 271.
[75] ebd. 304.
[76] ebd.
[77] ebd.

‚Rolle' bis zum Traum".[78] Das weist bereits voraus auf Freuds Traumdeutung, deren Ziel ja gleichfalls darin besteht, den Traum lesbar zu machen als ein psychisches Gebilde, „welches an angebbarer Stelle in das seelische Treiben des Wachens einzureihen ist".[79]

Blumenberg beschließt seine Tour d'horizon in Sachen Lesbarkeit der Welt mit einem Hinweis auf die Metapher von der Lesbarkeit des genetischen Codes in der Molekularbiologie des 20. Jahrhunderts. Wenn man sich dieses Veranschaulichungsmittels bediene, dann sei es so, als ob die Natur sich sperrte „gegen die Endgültigkeit ihrer Verwissenschaftlichung, gegen die ‚Reinheit' der Theorie als Kriterium ihrer Autonomie".[80] Allerdings breche die Theorie diese Eselsbrücke hinter sich ab, sobald sie analytisch und funktional vorangekommen sei. „Wenn begriffen ist, wie das Genom es macht, ständig identische Spezialitäten von Eiweißen zu produzieren, braucht es nicht mehr als der Text betrachtet zu werden, nach dessen Rezeptur verfahren wird".[81] Es bleibt also bei der nur mit „Wehmut" zu konstatierenden Einsicht: „Was sich als lebensweltlicher Rückbezug auf vertraute Erfahrungstypik angeboten hatte, wird von der wissenschaftlichen Erkenntnis als Gerüst in ihrem Rücken abgebrochen."[82]

Fragt man abschließend, warum Blumenberg trotz eines solchen Resultats überhaupt die eben skizzierte Tour d'horizon unternommen hat, dann ist es, so seine Antwort, nicht deshalb, um „die Welt als Lesbarkeit freundlicher oder unwilliger, drohender oder günstiger Mitteilungen zu restituieren", wohl aber, um „die Auszeichnung einer bestimmten, unter dem Aspekt von Zwecken nicht der Weltvertrautheit, sondern der Weltverfügung einzigen Art der Erfahrung, wenn nicht zu vermeiden, so doch als das nicht Selbstverständliche, als das geschichtlich Kontingente erkennbar zu machen".[83] Eine Wissenschaftskritik ist nicht intendiert, die Verkennung der lebensdienlichen Funktion der neuzeitlichen Wissenschaft erschiene Blumberg im Gegenteil ungeheuerlich, folglich kommt auch ein Kokettieren mit deren Verachtung für ihn nicht in Frage. Gleichwohl gelte es zu sehen, so betont er, daß Wissenschaft „nicht alles ist, was sein kann".[84]

4. Rehabilitierung der teleologischen Vernunft (R. Spaemann/R. Löw)

Um Weltvertrautheit geht es auch Spaemann / Löw bei ihren Überlegungen zum Teleologieproblem, freilich nicht um eine ein für alle-

[78] ebd. 333.
[79] ebd. 359.
[80] ebd. 408.
[81] ebd.
[82] ebd. 409.
[83] ebd. 11.
[84] ebd. 12.

mal vergangene wie bei Blumenberg, sondern um eine gegen ein hypertrophes Wissenschaftsdenken wieder zu gewinnende. Getreu der Meinung Platons, daß man zur teleologischen Wirklichkeit von Sinn nur überredet werden könne, wollen auch sie mit ihren Überlegungen dazu überreden, „über ein der Wissenschaft liebgewordenes Vorurteil noch einmal von vorne nachzudenken – das Vorurteil nämlich, Sinn sei eine Variante von Unsinn, Vernunft eine Variante von Unvernunft, und der Mensch selbst sei ein Anthropomorphismus".[85] Dabei gehen sie von einem bestimmten Philosophieverständnis aus. Der Philosophie gehe es, so betonen sie, um das „Selbstverständnis des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit".[86] Sie stelle daher nicht bloß eine „Riesenschlacht um das Sein" dar, wie Platon es formuliert hat, sondern auch eine „Riesenschlacht um das ‚Um ... willen'"[87], insofern zu einem adäquaten Verständnis von Sein notwendig auch die Beantwortung der Frage nach dessen Telos hinzugehört.

Virulent wurde das Teleologieproblem erstmals bei Plato und Aristoteles. Im Gegensatz zu den jonischen Naturphilosophen verteidigten sie, was man nach Spaemann die natürliche Weltansicht nennen kann, nämlich die Ansicht, „daß die finale Redeweise in Bezug auf natürliche Prozesse nicht bloß eine façon de parler ist".[88] Für die Kausalforschung bedeutet das, daß man von einer „komplexe(n) Determinationsstruktur" ausgehen muß. Weder kausale noch finale Determination sind unabhängig voneinander denkbar[89].

Die Zweckursächlichkeit bedient sich der kausalen Determinationen als Mittel und überformt sie[90]. In der Neuzeit hat man sich von einer solchen Komplementarität der Ursachen abgewandt. Bekannt ist das Diktum von Francis Bacon, die Betrachtung natürlicher Prozesse unter dem Aspekt der Zielgerichtetheit sei „steril ... wie eine gottgeweihte Jungfrau, die nichts gebiert".[91] Die teleologische Betrachtung wird verworfen, weil man in ihr ein Hindernis sieht für die unbeschränkte Herrschaft des Menschen über die Natur. Die Natur wird „entteleologisiert".[92]

Wenn man bei Aristoteles noch unterscheiden konnte zwischen immanenter und transzendenter Teleologie, insofern alles Streben des innerweltlichen Seienden nach Selbsterhaltung nochmals fundiert

---

[85] *R. Spaemann/R. Löw*, Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1981, 11.
[86] ebd. 23.
[87] ebd.
[88] *R. Spaemann*, Naturteleologie als Handlung, in: ZPhF 32 (1978) 481–493, hier 481.
[89] vgl. ebd. 482.
[90] *Spaemann/Löw* 113.
[91] ebd. 13.
[92] ebd. 100.

war in der Darstellung der göttlichen Vollkommenheit als dem höchsten Ziel, so wird diese Selbsttranszendenz nunmehr ins Endliche umgebogen. Es kommt zu einer Inversion der Teleologie. Als einzig mögliches Telos bleibt die Selbsterhaltung übrig. Später wurde auch diese invertierte, d.h. auf Selbsterhaltung reduzierte Teleologie, die sich in der frühen Neuzeit herausgebildet hatte, kritisch destruiert durch Schopenhauer und Nietzsche. Die Tatsache, daß wir bestrebt sein müssen, uns selbst zu erhalten, „weil wir dieses Erhaltungsstreben sind“ [93], hält Schopenhauer für das eigentlich Absurde. Daher ist für ihn die Überwindung des Ichs samt seinem Erhaltungsstreben das eigentlich zu Erstrebende. An Schopenhauer knüpft Nietzsche an. Die Frage nach dem Sinn der Welt wird von ihm ebenso verneint wie von Schopenhauer. Doch begreift er im Gegensatz zu Schopenhauer diesen Nihilismus nur als Durchgangsstadium zu einer neuen Zukunft, die in einem radikalen Antiteleologismus besteht. Konkret betont er gegenüber der Selbsterhaltungsteleologie wieder das Moment der Transzendenz. Er geht aus von einem Überschuß des ‚eu zen‘ gegenüber dem bloßen Leben der Selbsterhaltung. Grundcharakteristikum des Seienden ist nicht mehr wie bei Spinoza das Streben nach Selbsterhaltung, sondern der Wille zur Macht, der ein Wille zur Steigerung ist und zugleich ein „Wille ohne Sinn und Ziel“. [94]

Wichtiger als die philosophische Entwicklung zum Antiteleologismus, die in Nietzsche kulminiert, ist die Vollstreckung des Antiteleologismus in der Naturwissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts. Für die moderne Naturwissenschaft gibt es praktisch nur Teleomatie und Teleonomie. Teleomatie meint dabei „automatisches Erreichen von Endzuständen kraft Naturgesetzlichkeit“ [95] im Bereich des Anorganischen, und Teleonomie „Zweckmäßigkeit ... als Zufallsprodukt in einem ... ateleologischen Kosmos“ [96] im Bereich des Organischen. Auch menschliches Erkennen und Handeln wird prinzipiell auf teleonomische Strukturen zurückgeführt, die ihrerseits wieder nur durch ihre Komplexität und aus Gründen der Übersichtlichkeit von teleomatischen Vorgängen abgegrenzt werden [97]. Kritisch kann gegen einen solchen naturwissenschaftlichen Antiteleologismus eingewandt werden, daß es sich hier um eine Abstraktion handle. Die Abstraktion von bestimmten Aspekten eines Gegenstandes kann zwar sinnvoll sein, aber man muß sich bewußt bleiben, „daß am Anfang die Abstraktion stand, und deswegen sich aus den aus ihr ergebenden Konsequenzen niemals mehr das vor dem Anfang Liegende – die

[93] ebd. 290.
[94] ebd. 194.
[95] ebd. 233.
[96] ebd. 218.
[97] ebd. 233.

Erfahrung von Selbst und Wirklichkeit in ihrer Fülle – rekonstruieren läßt".[98] Das wird wichtig für die Bewertung einer evolutionstheoretischen Weltsicht. Auch hier gilt: Die Evolutionstheorie nimmt keineswegs alle Phänomene in den Blick. Denn sie ist Bedingungsforschung. Alle Evolutionserkenntnisse stellen nicht mehr als „hypothetische Bedingungen dessen" dar, „was am Ende als Resultat erscheint".[99] Diese Bedingungen für ein Phänomen dürfen aber nicht mit dem Phänomen selbst verwechselt werden.

Spaemann/Löw machen das deutlich an den drei Begriffen Leben, Bewußtsein und Sittlichkeit, die „durch die drei Wissenschaften vom Übergang (Molekularbiologie, evolutionäre Erkenntnistheorie, Soziobiologie) in ein einziges General-Evolutionsprogramm integriert wurden".[100] Zunächst einmal betonen sie: Je nach dem, wie man Leben definiert, erweist sich der Übergang vom Nicht-Lebendigen zum Lebendigen als rekonstruierbar oder nicht. Wenn man Leben definiert wie Engels als „Daseinsweise der Eiweißkörper" oder als System, das zur Evolution durch Mutagenese fähig ist, dann kann man das Rätsel des Lebens lösen mit Hilfe von Millers Ursuppen-Experiment bzw. von Eigens Hyperzyklus[101]. Doch haben solche Definitionen kaum mehr etwas zu tun mit dem, wie wir Leben ursprünglich erfahren. Es läßt sich zwar gewiß nicht leugnen, daß sich das Leben des Mechanischen, des Physikalisch-Chemischen und der Selbstregulation bedient, aber es geht nicht darin auf. Um zu einem adäquaten Verständnis von Leben zu kommen, bleibt als „einzig sichere(s) Kriterium ... unser *Selbstvollzug* des Lebens"[102]; zu diesem gehört aber die „*Bewußtheit* dieser Selbsterfahrung" und die „Dimension des Sittlichen".[103] Nun versucht man natürlich auch die beiden letztgenannten Phänomene in einen naturwissenschaftlichen Erklärungskontext einzuordnen. Im Fall des Erkennens sieht das so aus, daß Erkennen als Außenweltsimulation verstanden wird, die man im Komputer nachbauen kann. Bewußtsein wäre dann nichts anderes als „Begleiterscheinung einer komplexen Vernetzung organischer Moleküle".[104] Doch wird auf diese Weise Bewußtsein „nicht eigentlich erklärt, sondern auf dem Wege des Definierens wegerklärt". Wenn man nämlich Bewußtsein als Außenweltsimulation bzw. -registrierung definiert, dann unterschlägt man gerade das Moment der Subjektivität, das unser Erkennen von der Außenweltsimulation eines Fotoapparats oder

[98] ebd. 275.
[99] ebd. 277.
[100] ebd. 254.
[101] vgl. ebd. 255.
[102] ebd.
[103] ebd.
[104] ebd. 257.

einer Fernsehkamera unterscheidet. „Wir blenden aus, daß diese Informationen nur *für* ein Subjekt sind und ... nur *durch* so etwas wie Subjektivität überhaupt Information sein können."[105] Was schließlich sittliches Verhalten angeht, so wird ein solches Verhalten, etwa die Bereitschaft Maximilian Kolbes, im Hungerbunker von Auschwitz zu sterben, um einen Familienvater zu retten, oder die Tätigkeit der Mutter Teresa von Kalkutta im Dienst Sterbender, erklärt mit einer Gruppenselektionsprämie, die für altruistische Gefühle besteht. Doch wird auch in diesem Falle die genetische Rekonstruktion dem Phänomen nicht gerecht. Das Sollen als Geltungsphänomen läßt sich gerade nicht genetisch verständlich machen.

Spaemann/Löw gehen jedoch noch einen Schritt weiter. Sie betonen nicht nur, daß bezüglich der Phänomene Leben, Bewußtsein und Sittlichkeit die teleologische Betrachtungsweise nicht zugunsten einer kausalen zu verabschieden ist, sie zeigen auch, daß Kausalität nicht ohne ein teleologisches Moment gedacht werden kann[106]. Ihre Begründung ist dabei folgende: Die kausale Betrachtung löst aus dem Gesamtzusammenhang der Natur ein Moment A und ein Moment B heraus: „Wir fragen nach den Bedingungen A des Zustandekommens von B und konstatieren eine gesetzmäßige Verknüpfung dieser Bedingungen mit dem Ereignis."[107] Wir setzen also „nicht nur das Ende, sondern auch den Anfang des Kausalnexus".[108] Damit aber verstoßen wir bereits gegen ein streng objektivistisches Methodenideal. Für dieses wäre nämlich nicht nur die Angabe eines Zweckes auf die Frage nach dem Warum unzulässig, sondern ebenso wäre es für dieses schon eine wissenschaftlich unstatthafte Willkür, sich nur einige Antecedentien herauszugreifen und zum Erklärungsbestandteil eines Ereignisses zu machen. Vielmehr müßten „*alle* Antecedentien ... herangezogen werden, da jeder Bestandteil des Universums mit jedem in irgendeiner Weise verknüpft ist".[109] Jedes Ausgrenzen von Fernwirkungen wäre bereits ein Anthropomorphismus. Desgleichen würde auch die Rede von einer vollständigen Vernetzung aller Geschehnisse in einem Fluß des Werdens als unwissenschaftlich metaphorisch angesehen werden müssen, weil man hier „ein Nacheinander unterscheidet – dieses Nacheinander aber nur von einem Ausschnitte machenden Bewußtsein willkürlich herausinterpretiert wird".[110] Ja sogar die Frage nach dem Warum eines bestimmten Ereignisses müßte abgewiesen werden, weil hierdurch wiederum ein bestimmtes Moment aus

[105] ebd.
[106] vgl. 245.
[107] ebd.
[108] ebd.
[109] ebd. 248.
[110] ebd.

dem Fluß des Werdens isoliert würde. Aus dieser Überlegung ergibt sich zweierlei. Einmal macht sie deutlich, daß sich bei einem gewissen gesteigerten Grad des Exaktheitsanspruchs gar nichts mehr wissenschaftlich sagen läßt. Zum anderen zeigt sie aber auch, daß man, will man diese Konsequenz nicht ziehen, von dem umgreifenden Lebenszusammenhang nicht loskommt, in den auch die kausale Erklärung eingebettet bleibt als Weise wissenschaftlichen Handelns, das qua Handeln ein bestimmtes Telos hat.

Aus all dem folgt für Spaemann/Löw keine Widerlegung der kausalmechanischen Betrachtungsweise. Alles, was geschieht, so betonen sie, können wir zweifellos „daraufhin untersuchen, auf welche Weise es mit anderem, was zuvor geschah, verknüpft ist, und zwar so, daß sich in dieser Verknüpfung Gesetzmäßigkeiten aufweisen lassen, aufgrund deren zwar nicht dieses auf jenes, aber ‚solches' auf ‚solches' folgt".[111] Doch ist aus dieser Betrachtungsweise nicht einfach ein Objektivismus abzuleiten, der teleologisches Denken verunmöglicht. Vielmehr ist es nach wie vor möglich und sinnvoll, die menschliche Wirklichkeit und auch die Wirklichkeit der Natur (nicht als bloßes Moment in einem Funktionszusammenhang, sondern) in ihrem Selbstsein zu betrachten als Weisen der Darstellung von Sinn. In beiden Fällen liegt ein jeweils anderes Interesse vor, in einem Falle ist es ein Interesse an der Vergegenständlichung der Wirklichkeit, um sie auf diese Weise zu beherrschen, im anderen Fall geht es um ein „Sein-Lassen dessen, was ist".[112] Spaemann/Löw erinnern in diesem Zusammenhang an die griechische Tradition der Theorie als Sich-in-Beziehung-Setzen zu dem, was schlechthin Sinn hat[113].

5. Ergebnis

Versucht man den Problemhorizont der vier Entwürfe, die wir behandelt haben, zu umreißen, so bietet sich eine Unterscheidung an, die auf Foucault zurückgeht, und die Marquard jüngst wieder ins Spiel gebracht hat[114]. Marquard unterscheidet zwischen exklusiver und inklusiver Vernunft. Die exklusive Vernunft ist zunächst eine solche, die das ausschließt, was ihr nicht in den Kram paßt, wie Marquard salopp formuliert. Sie tut das, indem sie letzteres veruneigentlicht, etwa das Zufällige gegenüber dem Notwendigen, das Einzelne gegenüber dem Allgemeinen, das Faktische und Historische gegen-

[111] ebd. 289.
[112] ebd. 287.
[113] ebd. 75.
[114] vgl. O. *Marquard*, Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch Theodizee, in: H. Poser (Hrsg.), Wandel des Vernunftbegriffs, Freiburg–München 1981, 107–133.

über dem Unbedingten. Die Vernunft, so Marquard weiter, bleibt jedoch nicht bei dieser schiedlich-friedlichen Trennung stehen. Denn das Manko des exklusiven Vernunftbegriffs besteht gerade darin, daß er einen Großteil der lebensweltlichen Realität außer sich hat, die eben mit einem bestimmten eng gefaßten Standard von Rationalität nicht in den Griff zu bekommen ist. Daher kommt es zu einem Umschlag der exklusiven Vernunft in die inklusive Vernunft. D.h. die Vernunft versucht, sich nunmehr in eine Beziehung zu setzen zu dem, was sie zunächst ausgeschlossen hat.

Was Marquard vorwiegend an philosophiehistorischen Beispielen aufweist, läßt sich nun ebenso auch an der aktuellen Rationalitätsdiskussion zeigen, für die die vier behandelten Entwürfe exemplarisch stehen. Auch hier geht es um die Spannung zwischen bestimmten Formen exklusiver Vernunft und einem diesen Formen jeweils zugeordneten Typ inklusiver Vernunft. Ausgangspunkt bei allen vier Autoren ist das Unbehagen an einem verkürzten Begriff von Rationalität. Diesem wird jeweils ein weiterer Begriff von Vernunft entgegengesetzt, der funktionalistischen Vernunft die kommunikative Rationalität, dem auf Herrschaft und Eindeutigkeit fixierten Begriffsdenken ein Denken in Bildern, die quer stehen zur Macht des Begreifens bzw. ein Denken in vieldeutigen Metaphern, der kausal-mechanischen Betrachtungsweise ein teleologisches Denken. Fragt man nun weiter, wie es jeweils zum Umschlag des exklusiven Vernunfttyps in einen inklusiven kommt, so ist es immer eine bestimmte Erfahrung, die dafür den Ausschlag gibt.

Bei Blumenberg ist es eine änigmatische Erfahrung von Wirklichkeit, die ihn fragen läßt:

> „Ist Wirklichkeit, wenn die Sphäre des Wünschens und Imaginierens verlassen wird, das befremdlich Exotische, das nur staunend begafft, in seiner Zudringlichkeit abgesperrt werden muß, im übrigen auf sich beruhen zu lassen ist? Oder zeigt sich Wirklichkeit als die plastische Masse einer Gesamtheit von Verfügungen, die den demiurgischen Zugriff auf sich zieht und zuerst und zuletzt an die Energie denken läßt, die sie erfordert, verformt zu werden? Oder ist sie die Vorhalle des ästhetischen Museums, in dem ausgewählte Stücke dem Verfahren des Genusses und seiner Verfeinerung bereitgehalten werden? Oder ist sie schließlich die Schrift auf der Wand des Nichts, die auf den Weg um die Ecke herum verweist, hinter der das unbekannte Endgültige sich verbirgt oder durch weitere Schriften wiederum nur auf sich verweist?“ [115]

Dieser änigmatischen Erfahrung läßt sich nach Blumenbergs Meinung im Grunde begrifflich nicht beikommen, sondern nur mit Hilfe von Metaphern, die von einer „weniger fundamentalen als hintergründigen Anschaulichkeit“ sind [116]. Blumenberg betont dabei ausdrücklich, in solchen Metaphern gehe es „nicht um letzte Wahrhei-

[115] *Blumenberg*, Lesbarkeit, 15f.
[116] ebd. 15.

ten, um Ontologie oder Seinsgeschichten oder Metaphysik"[117], von den gängigen Weisen der Thematisierung des Wirklichen distanziert er sich also, sondern hier gehe es um ein Ganzes, das „diesseits gegenständlicher Bestimmtheit"[118] liege, ohne doch völlig unbestimmt zu sein, das „nur durch die Zeit und in geschichtlichen Horizonten ... realisiert" werde, aber „nicht auf einmal in simultaner Eindeutigkeit da sein und gehabt werden" könne[119]. Auf Ergebnisse ist ein solches metaphorologisches Denken freilich nicht aus, diese Ergebnisfixiertheit wird von Blumenberg im Gegenteil karikiert, wenn er schreibt: „Unser Bild vom Denken ist, daß es die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten herstellt, zwischen einem Problem und seiner Lösung, zwischen einem Bedürfnis und seiner Befriedigung, zwischen den Interessen und ihrem Konsens – entlang dem diskursiven Seil, an dem schon kritische Kinder zu raschen Folgerungen und Emanzipationen kommen sollen."[120] Dagegen setzt Blumenberg die Nachdenklichkeit eines nicht nach allen Regeln der Kunst sich absichernden und vor lauter Methodenreflexion am Gehen gehinderten Denkens, für das Gestalten wie Sokrates und Diogenes, Kierkegaard und Nietzsche paradigmatisch sind[121]. Er nimmt für solche Nachdenklichkeit ein „Ausscheren aus dem Funktionsverbund" der Intersubjektivität und „die Freiheit der Abschweifung" in Anspruch, die man sich im Diskurs der Denkvermögen und im Rahmen von Dialogstrategien nicht leisten könne. Denn im Gegenzug zur Strenge der Kontrolle komme es entscheidend darauf an, „der Größe der Fragen kein Maß anzulegen"[122], auch wenn am Ende als ‚Resultat' solcher Nachdenklichkeit nur herauskommt: „Es bleibt nicht alles so selbstverständlich, wie es war."[123] Gegen eine wissenschaftlich-philosophische Kontrollvernunft bringt Blumenberg also eine unbegrenzt fragende Vernunft ins Spiel, die weder vorab durch Antworten normiert ist noch durch den „Zwang, sich die Frage nach der Beantwortbarkeit der Fragen schon von vornherein und zu deren Disziplin zu stellen".[124]

Mit Blumenberg teilt Kamper die Opposition gegen die „polizeiliche Tradition einer etikettierenden, identifizierenden und kontrollierenden Erkenntnis", gegen „Begriffshülsen, terminologische Apparate und ritualisierte Bewältigungsmanien"[125], doch ist diese Opposi-

[117] ebd. 16.
[118] ebd.
[119] ebd. 21.
[120] *H. Blumenberg,* Nachdenklichkeit, in: Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung 1980/II, 57–61, hier 58.
[121] ebd. 59.
[122] ebd. 58.
[123] ebd. 61.
[124] ebd.
[125] *Kamper,* Einbildungskraft, 231.

tion anders motiviert als bei Blumenberg. Ging letzterer von einer änigmatischen Wirklichkeitserfahrung aus, so steht bei Kamper im Vordergrund die Erfahrung einer entzauberten Wirklichkeit, die zwar nicht einfach wiederverzaubert werden kann – diese irrationalistische Problemlösung ist für ihn genauso fragwürdig wie das ‚rationalistische' Ja zur Entzauberungsthese – wohl aber einen Rückgang auf die Einbildungskraft notwendig macht. Dieser dritte Weg jenseits von Rationalismus und Irrationalismus ermöglicht eine Neubestimmung der „Differenz des Realen und Imaginativen".[126] Leitend ist dabei für Kamper das Hölderlinwort „O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt", das er so deutet: Die träumende Einbildungskraft sei das göttliche Erbe, der Rest paradiesischer Erkenntnis im Menschen, der Verstand hingegen führe in die Armut und mache den Menschen zum Bettler[127]. Auch wenn Kamper ebenso wie Blumenberg betont, daß jeder Sinn des Lebens ein subjektives Konstrukt ist, führt das bei ihm doch nicht zu kopernikanischer Resignation, sondern die Einsicht, „daß im Innersten der menschlichen Produktivität die Fiktion, die Erfindung, die Simulation regiert"[128], wird für ihn zum Stimulus, auf ein neues Ineinander von Theorie und Poesie von Sehen und Erkennen zu setzen. Im Hintergrund steht dabei die Überzeugung, daß es mit der Einbildungskraft im Bunde „nichts Fremdes mehr" gibt[129].

Vergleicht man Habermas' Rationalitätskonzept mit demjenigen Kampers und Blumenbergs, so sind deutliche Unterschiede unverkennbar. Während Kamper einen Schritt zurück hinter die Rationalität der Moderne propagiert, operiert Habermas auf der Basis der unverkürzten Rationalität der Moderne. Die zweifellos vorhandenen Defizite der modernen Entwicklung lassen sich für ihn beheben, wenn nicht eines der drei in der neuzeitlichen Entwicklung auseinandergetretenen Vernunftmomente verabsolutiert wird, nämlich das Kognitiv-Instrumentelle, sondern wenn man mit der Gleichgewichtigkeit der drei Momente, also des Kognitiv-Instrumentellen, des Moralisch-Praktischen und des Ästhetisch-Expressiven ernstmacht. Habermas setzt also auf den neuzeitlichen Rationalisierungsprozeß, hinter den man nur um den Preis kostspieliger Regressionen zurückkönne. Eine Synthese von Theorie und Poesie, wie sie Kamper vorschwebt, kommt für ihn schon deshalb nicht in Frage, weil Wahrheits- und Geschmacksfragen nicht vermischt werden dürfen, sondern, gut neukantianisch, sauber getrennt werden müssen. Ebenso

[126] vgl. ebd. 270.
[127] vgl. ebd. 229.
[128] *Kamper/Wulf,* Im Schatten der Milchstraße, 12.
[129] ebd. 13.

wie zu Kamper besteht aber auch zu Blumenberg eine deutliche Differenz. Schon Blumenbergs polemische Anspielung auf das diskursive Seil, das bis in den Schulalltag der Kinder hinein seine emanzipatorische Wirkung zeitigen soll, macht das deutlich. Operiert Blumenberg mit der Vieldeutigkeit metaphorischer Rede, so setzt Habermas auf die im Diskurs zu erzielende Eindeutigkeit über das vernünftige Allgemeine. Nur so ist s. E. der funktionalistischen Vernunft beizukommen, die an die Stelle der alten objektiven Vernunft metaphysischer Provenienz getreten ist, nicht hingegen mit emphatischer Berufung auf existentielle Wahrheiten à la Adorno oder Heidegger[130], in deren freilich entfernter Nachfolge auch noch die Entwürfe von Kamper und Blumenberg anzusiedeln sind.

Geht es Habermas um die Herstellung einer vernünftigen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, die sich nur durch einen rationalen Diskurs aller finden läßt, so handeln Spaemann/Löw von einer allem poietischen Subjektivismus (B. Willms) vorausliegenden teleologischen Ordnung. Sie machen also die Voraussetzung eines Verfalls der objektiven Vernunft, die Blumenberg, Habermas und Kamper gemeinsam ist, nicht mit. Ihre Prämisse ist vielmehr: Ausgangspunkt aller Überlegungen in Sachen Wirklichkeit muß die geordnete strukturierte Wirklichkeit sein, in die wir hineingestellt sind, die „Welt von Qualitäten im weitesten Sinne, von Tönen, Farben und Gerüchen, von Zuneigung, Verantwortung, Verehrung, von Familie, Gesellschaft, Recht, Glauben und Vernunft". [131] Dysfunktionalitäten, Sinnloses, Widerrechtliches könnten „überhaupt erst vor dem Hintergrund einer geordneten Wirklichkeit sichtbar und bezeichenbar werden". [132] Diese Einsicht ist in der griechischen Philosophie paradigmatisch auf den Begriff gebracht worden, weshalb Spaemann/Löws Überlegungen auch der platonisch-aristotelischen Tradition in besonderer Weise verbunden sind. Andererseits rekurrieren sie für diese Einsicht einer teleologischen Ordnung auch auf die religiöse Tradition, explizit auf die von Wittgenstein als mystisch bezeichnete Betrachtung der Welt als begrenztes Ganzes, bei der in einem konkreten Einzelereignis ein unbedingter Sinn aufscheint, wobei sie deutlich machen, daß wir hier an die Grenze des sprachlich Vermittelbaren stoßen, dessen, was, wiederum mit Wittgenstein gesprochen, „nicht *gesagt*, sondern nur *gezeigt* werden kann". [133] So heißt es von der Kategorie des Zweckes, die im Mittelpunkt der Überlegungen von Spaemann/Löw steht, abschließend: „Zweck ... ist das Ganze. Es ist ein

[130] vgl. *Habermas*, Dialektik, 152.
[131] *Spaemann/Löw*, 283.
[132] ebd.
[133] ebd. 294.

Unmittelbares, das man überhaupt nicht erklären und in einem gewissen Sinne auch nicht verstehen kann oder eben nur so verstehen kann, daß es den Horizont seines möglichen Verstandenwerdens selbst erst in seinem Sich-Zeigen eröffnet."[134] Paradigmatisch sei das in dem bekannten Vierzeiler von Angelus Silesius ausgesprochen: Die Ros' ist ohn Warum. Sie blühet, weil sie blühet. Sie acht nicht ihrer selbst. Fragt nicht, ob man sie siehet.

Nach der Ansicht von Spaemann/Löw bietet nur der Rückgriff auf ein solches Substanzdenken[135] die Gewähr, mit den ruinösen Folgeerscheinungen neuzeitlicher Rationalität (progressive Naturbeherrschung, wissenschaftlicher Reduktionismus) fertig zu werden. Sie teilen also nicht Habermas' prinzipiell positive Einschätzung neuzeitlicher Rationalität. Ihre Kritik derselben ist aber auch anders motiviert als diejenige der Jungkonservativen vom Schlage Kampers. Während letztere sich die „Grunderfahrung der ästhetischen Moderne, nämlich die Enthüllung der dezentrierten, von allen Beschränkungen der Kognition ... befreiten Subjektivität"[136] zunutze machen und mit ihr aus der modernen Welt ausbrechen, gehen Spaemann/Löw, welche Habermas unter die Altkonservativen subsumieren würde, von „Positionen *vor* der Moderne"[137] aus, die sie kritisch gegen die Moderne ins Feld führen.

Soviel zur quaestio facti des Umschlags von exklusiver in inklusive Vernunft und ihres jeweils internen, erfahrungsbedingten Hintergrundes. Wollte man die vier behandelten Entwürfe auf einen gemeinsamen Nenner bringen, so wäre auf das Programm der Rettung der Phänomene zu verweisen, das seit den Tagen Platons zum Bestand der philosophischen Tradition gehört. Spaemann und Blumenberg beziehen sich explizit auf dieses Programm. Philosophische Phänomenologie, so hat Spaemann einmal formuliert, habe „im Grunde nichts anderes zu tun, als das, was die Gemüsefrau immer schon wußte, in Schutz zu nehmen gegen den fortgesetzten Versuch einer gigantischen Sophistik, es ihr auszureden".[138] Blumenberg hingegen bestimmt die Aufgabe der Philosophie als Konservieren der Phänomene auf dem Wege der Deskription, was für ihn zugleich beinhaltet die „abbauende Arbeit am Universum der ‚Vorurteile', an den

---

[134] ebd. 297.

[135] Zur Unterscheidung von Substanzdenken und Prozeßdenken, vgl. *M. Theunissen*, Das Denken im Widerstreit von Glaube und Vernunft, in HerKorr 30 (1976) 449–456, hier 454; außerdem: *W. Pannenberg*, Wie wahr ist unser Reden von Gott?, in: EK 4 (1971) 629–633, hier 631.

[136] *Habermas*, Schriften, 463.

[137] ebd.

[138] *R. Spaemann*, Philosophie als institutionalisierte Naivität, in: PhJ 81 (1974) 139–142, hier 142.

Idolen, Dogmen und Mythen".[139] Aber auch Habermas' Absetzungsbewegung von der funktionalistischen Vernunft und Kampers Opposition gegen die Rationalität der Moderne geschehen unter Berufung auf Phänomene, die bei Habermas mit einem beträchtlichen theoriegeschichtlichen Aufwand, bei Blumenberg eher essayistisch-evokativ freigelegt werden sollen: nämlich die kommunikative Rationalität bzw. die verdrängte Einbildungskraft.

Besteht in der allerdings sehr verschieden (und im Einzelfall nicht immer unproblematisch) akzentuierten Suche nach einem natürlichen Weltbegriff ein unbestreitbares Positivum aller vier Ansätze, so wird deren Problematik sofort deutlich, wenn wir uns nunmehr der Frage eines möglichen normativen Anspruchs philosophischer Vernunft zuwenden. Held hat jüngst die Unverzichtbarkeit eines solchen Anspruchs und die damit verbundene Problematik im Anschluß an Husserl wie folgt herausgestellt: Philosophische Vernunft muß einerseits als endliche Theorie die Uneinholbarkeit des Lebens anerkennen. Sie muß sich eingestehen, „daß die Helle der Aufklärung über das natürliche Bewußtsein von einem nicht aufzuhellenden Schatten begleitet bleibt".[140] Dieses Eingeständnis darf aber nicht zu einem Alibi werden für einen grundsätzlichen Verzicht auf das Streben nach unbedingt verbindlicher Erkenntnis. Zu einem solchen Verzicht kommt es nach Held dann, „wenn der Aufgabecharakter des vorgegebenen außerphilosophischen Lebens verdinglicht wird, d.h. wenn das außerphilosophische Leben nicht als etwas grundsätzlich von philosophischen Gedanken zu durchdringendes Bestimmbares, sondern als etwas schlechthin der gedanklichen Bestimmung entzogenes Seiendes ausgegeben wird"[141], wie das bei dem materialistischen und irrationalistischen Denkansatz der Fall ist. Dessen Wahrheitsmoment sei zwar, „daß die totale Auflösung der Aufgabe, das vorphilosophische Leben zu bestimmen, der Philosophie nicht gelingen kann", doch kann die Philosophie den „vernunftteleologischen Charakter ihres Vorgehens nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben", auch wenn „das Telos dieser Teleologie, die vollständige Einholung des außerphilosophischen Lebens in gedankliche Bestimmtheit, nur formal antizipierbar" ist[142].

Wenden wir diese Verhältnisbestimmung von philosophischer Vernunft und außerphilosophischem Leben auf die vier behandelten Ent-

[139] *H. Blumenberg*, Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, 5.
[140] *K. Held*, Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie und Wissenschaft, Berlin 1980, 29.
[141] ebd.
[142] ebd. 244.

würfe an, so ergibt sich folgendes: Bei Blumenberg ist der Anspruch auf verbindliche Erkenntnis kein Thema mehr. Angesichts der „Unmöglichkeit ... Wahrheit zu erreichen“[143], die für ihn feststeht, kann es nur noch um die Frage gehen, was den Menschen „mit seinem Mangel an Wahrheit fertig werden läßt“.[144] Hier wird nun die Metapher wichtig, durch die „etwas bewirkt“ wird, was Blumenberg „die Rationalisierung des Mangels nennen möchte“.[145] Grundlage für eine solche Rationalisierung des Mangels ist eine lebensweltliche „Bedürfnislage“.[146] Bei Kamper hingegen ist der Verzicht auf einen solchen Anspruch (auf verbindliche Erkenntnis) nicht wie bei Blumenberg skeptisch motiviert, sondern er geschieht im Blick auf ein „poetische Wiedererfindung“[147] der Wirklichkeit, die nur einer nicht-diskursiven Erkenntnisweise möglich ist.

In beiden Fällen kann man, um eine Formulierung von Held aufzugreifen, von einer Dominanz des „lebensweltlichen Prius“ gegenüber der philosophischen Vernunft in dem Sinne sprechen, daß letztere nur noch „Sprachrohr für die Denkart des lebensweltlichen Lebens“[148] ist und ihren normativen Anspruch einbüßt. Die Achillesferse eines solchen Versuchs, dem Denken seinen Primat streitig zu machen und von der im philosophischen Denken inkorporierten Vernunft abzurücken, liegt nach Held in folgendem Widerspruch: „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. Jede Selbstkritik des Denkens, die darauf hinausläuft, diesem durch ein neues Denken seine Überlegenheit gegenüber der ihm vorgelagerten Dimension zu nehmen, hebt sich letztlich selbst auf.“[149] Daß auch Habermas' Problemansatz zweideutig bleibt, ergibt sich daraus, daß er einerseits an dem Vernunftanspruch festhält, „mit dem doch das philosophische Denken selber zur Welt gekommen ist“[150], und im gleichen Atemzug fundamentalische Ansprüche abweist. Die Rolle eines Platzanweisers gegenüber den Wissenschaften bzw. eines obersten Richters der Kultur wie zu Kants Zeiten könne die Philosophie heute nicht mehr spielen. Sie müsse sich vielmehr begnügen mit der Rolle „eines Platzhalters für empirische Theorien mit starken univer-

[143] *Blumenberg*, Wirklichkeiten, 104.
[144] ebd. 105.
[145] *Blumenberg*, Schiffbruch, 89.
[146] ebd.
[147] *Kamper*, Einbildungskraft, 267.
[148] Held, 117.
[149] ebd. 3.
[150] Zitiert nach *D. Koppelberg*, Ende oder Wende der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 12 (1981) 364–400, hier 390.

salistischen Ansprüchen, zu denen die produktiven Köpfe in den Einzeldisziplinen immer wieder Anläufe gemacht"[151] haben, bzw. mit der Rolle eines vermittelnden Interpreten zwischen den als Expertenkulturen eingekapselten Sphären Wissenschaft, Moral, Kunst und der Alltagswelt. Bei Habermas führt die Abwendung vom Fundamentalismus zwar nicht zur philosophischen Skepsis wie bei Blumenberg, aber doch zu der These, daß die philosophische Vernunft im gleichen fallibilistischen Boot sitzt wie die wissenschaftliche Rationalität. Wie unter diesen Umständen die normativ-kritische Funktion philosophischer Vernunft (auch) gegenüber der wissenschaftlichen ‚Lebenswelt' aufrecht zu erhalten ist, wird nicht deutlich.

Ganz anders gelagert ist die Problematik bei Spaemann/Löw, insofern diese ja von einer vorgegebenen vernünftigen Ordnung ausgehen, die eo ipso einen Orientierungsmaßstab für die philosophische Vernunft abgibt. Auch wenn sie für die Annahme einer solchen Ordnung ein Common-Sense-Argument und das Zeugnis religiöser Erfahrung geltend machen, dürften damit noch nicht alle Probleme gelöst sein, die sich für die Vermittlung eines solchen vorneuzeitlichen Ansatzes im neuzeitlichen Kontext ergeben. Spaemann gibt das zumindest indirekt auch zu, wenn er im Vorwort vorsichtig von einem Überredungsversuch spricht, den er und Löw mit ihren Darlegungen unternehmen, und diese wie folgt einleitet: „Dieses Buch ist die lange Vorrede zu einem kürzeren, streng systematischen Buch, das noch nicht existiert, und von dem noch unentschieden ist, ob es existieren wird. Denn kann man streng und systematisch über Teleologie reden?"[152]

Diese methodischen Probleme, die bei Spaemann/Löw nur angedeutet und jedenfalls nicht ausdiskutiert sind, führen auf einen dritten Fragekreis, den Henrich jüngst auf die Formel von der Spannung zwischen Kritik und Integration in der philosophischen Grundorientierung gebracht hat. In beiden Grundorientierungen liegen nach Henrich Gefahren. Philosophie als radikale Nachfrage impliziert die Möglichkeit des Reduktionismus. Umgekehrt ist die Philosophie, verstanden als umfassende Erklärung des Wirklichen, in der Gefahr, die Universalität ihrer Aussagen nur zu erreichen um den „Preis des Verzichtes, auf letzte Gründe des Wissens und auf die in Wahrheit erschließenden Tatsachen zurückzukommen".[153] Daraus ergibt sich für Henrich die Unmöglichkeit, „daß eine der beiden Grundorientierungen der Philosophie allein aus sich heraus gegen die andere als wirkliche Philosophie gelingen kann", d.h. „die Integration der Philo-

[151] Zitiert nach *Koppelberg*, 395.
[152] *Spaemann/Löw*, 11.
[153] *D. Henrich*, Fluchtlinien, Frankfurt 1982, 46.

sophie kann nur profund sein, sofern sie als solche zugleich auch Kritik ist. Die Kritik verwirklicht sich philosophisch nur als System".[154]

Wenden wir auch diese Unterscheidung auf die vier behandelten Entwürfe an, so wird zunächst deutlich, warum Habermas so scharf gegen den Jung- und Altkonservativismus Front macht. Dem ersteren bescheinigt er eine „heroische Verabschiedung der Philosophie", dem letzteren eine „salvatorische ... in den Gewändern des Neuaristotelismus".[155] Der Grund für dieses scharfe Verdikt ist im einen Fall der „nicht-diskursive Rückstieg ins Unvordenkliche", im anderen Falle die Tatsache, daß der Altkonservativismus nur die alten Fragen ventiliere in einer „von systematischen Ansprüchen entlastete(n)" Weise[156]. Leitend ist bei diesen Wertungen jeweils der Standpunkt der Kritik. Eine andere Frage ist, ob diese Wertung zumindest im Falle von Spaemann/Löw haltbar ist, wenn man Henrichs These zugrunde legt, die von einer Gleichgewichtigkeit von Integration und Kritik in fundamentalphilosophischer Hinsicht ausgeht. Denn immerhin versuchen Spaemann/Löw, mit Henrich gesprochen, eine „Ortsbestimmung des Letzten", worunter nicht nur dasjenige fällt, „was in ausweisender Analyse gewußt werden kann", sondern auch dasjenige, „was anzunehmen vernünftig ist"[157], während Habermas sich mit dem Hinweis begnügt, die Philosophie könne sich heute nicht mehr auf das Ganze der Welt, der Geschichte, der Gesellschaft im Sinne eines totalisierenden Wissens beziehen, da die theoretischen Surrogate für Weltbilder „nicht nur durch den faktischen Fortschritt der empirischen Wissenschaften, sondern mehr noch durch das reflexive Bewußtsein, das diesen Fortschritt begleitet, entwertet"[158] seien.

Wenn Spaemann/Löw (einstweilen noch?) hinter dem von Habermas und auch Henrich für erforderlich gehaltenen methodischen Standard zurückbleiben, also mit anderen Worten, ein Kritikdefizit aufweisen, dann dürfte umgekehrt in puncto Integration bei Habermas ein Defizit vorliegen, selbst wenn er für seinen Entwurf systematische Ansprüche geltend macht[159]. Der springende Punkt liegt hier in Habermas' Abweisung von so etwas wie ‚Totalitätsvernunft'[160]. Da-

---

[154] ebd. 47. [155] Zitiert nach *Koppelberg*, 393.

[156] ebd. – Dem Vorwurf, nur die alten Fragen zu bearbeiten, würde Spaemann wie folgt begegnen: „Es gehört ... zu den Merkmalen eines zwanglosen Diskurses, daß man jederzeit auf eine Sache, die für erledigt erklärt ist, zurückkommen und die Argumente zugunsten dieser Behauptung erneut kritisch prüfen darf." (*R. Spaemann*, Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977, 141).

[157] *Henrich*, 152.

[158] *Habermas*, Theorie, Bd. I, 15.

[159] vgl. ebd. Bd. II, 584.

[160] Die Unterscheidung von Kontrollvernunft und Totalitätsvernunft findet sich bei *O. Marquard*, Skeptische Methode im Blick auf Kant, Freiburg–München 1958, passim.

gegen betont Henrich: Selbst wenn moderne Gesellschaften funktional aufgegliedert und nicht mehr durch symbolische Weltdeutungen zusammengeschlossen sind, darf und muß man „trotzdem auf Kraft eines Denkens vertrauen, das es aushält, ... das Ganze der Welt unverkürzt zu vergegenwärtigen".[161] Schwierig ist die Anwendung der Unterscheidung von Kritik und Integration auf die Entwürfe Kampers und Blumenbergs. Bei Kamper legt sich die Frage immerhin nahe, ob nicht gerade eine gewisse Kritikhypertrophie in der Gegenwartsphilosophie romantische Ersatzunternehmen (wie dasjenige Kampers) auf den Plan gerufen hat, welche das faktisch bestehende Integrationsdefizit nicht mehr mit den Mitteln philosophischer Ratio, sondern auf dem Wege imaginativer Poiesis zu beheben suchen.

Ebenso wie bei Kamper wird man auch bei Blumenberg zumindest von einer untergründigen Präsenz der durch die Begriffe Kritik und Integration angezeigten Problematik sprechen können, denn einerseits bleibt Blumenberg im Resultat nur die kopernikanische Resignation, das hindert ihn aber nicht, sich explizit mit dem Problem ‚Totalitätsvernunft', wenn auch transponiert auf die Ebene der Metaphorologie, auseinanderzusetzen, und zwar mit der folgenden, eigentümlich verschlüsselten Begründung:

> „Wenn, wie in diesem ausgehenden Jahrtausend, soviel von Sinnverlust und Sinnverlangen, von Verführung durch Sinnangebote und Verdruß an deren Versagen geredet wird, ohne doch je Schlüsse vom Verlorenen aufs Verlangte einzuleiten und wenigstens im Umriß den Entzug zu beschreiben, muß es eine der unverdächtigen Orientierungen für solche Hilflosigkeit sein, sich die Typologie von Sinnbesitz zu vergegenwärtigen, dessen Formen je realisiert oder entworfen oder schon vormals entbehrt worden sind."[162]

Versucht man ein kurzes Fazit des vorliegenden Versuchs, einen wenn auch nur bescheidenen Einblick in die gegenwärtige Rationalitätsdiskussion zu geben, so drängen sich drei Desiderate auf, die für einen philosophischen Vernunftbegriff wesentlich sind: 1) Ein solcher Vernunftbegriff muß phänomenorientiert sein in dem Sinne, daß er die lebensweltliche Realität in ihrer ganzen Breite aufzuschließen vermag. Gerade das Überspringen wesentlicher Momente dieser Realität in einem wissenschaftstheoretisch oder gesellschaftskritisch verengten Rationalitätsverständnis, aber auch in einem akademisch abgehobenen Verständnis philosophischer Vernunft, dürfte die irrationalistische (Gegen-)Reaktion, die gegenwärtig zu beobachten ist, zumindest mitbegünstigt haben. 2) Für einen philosophischen Vernunftbegriff unverzichtbar ist der Anspruch auf ein prinzipielles Begreifen der lebensweltlichen Realität. Das unterscheidet ihn von dem Rationalitätsverständnis empirischer Wissenschaft(en). Wird diese Differenz im Rationalitätsverständnis eingezogen, dann kommt es,

[161] *Henrich*, 42.
[162] *Blumenberg*, Lesbarkeit, 11.

um eine Formulierung von D. Markis aufzugreifen, zu einem Triumph der wissenschaftlichen Tyche über den philosophischen Logos[163]. 3) Mit dem Versuch eines prinzipiellen Begreifens der lebensweltlichen Realität muß einhergehen der Versuch eines integrativen Verständnisses der Gesamtwirklichkeit. Entgegen der heute weitverbreiteten Versuchung und Neigung, in diesem Punkt theoretische Enthaltsamkeit zu praktizieren und „in die kleine Lebensklugheit später Söhne der ... Modernität auszuweichen, welche im Abseits von den Sinnfragen der Menschheit platzgenommen hat"[164], gilt es, das Kantische sapere aude, wie Henrich sagt, im Sinne einer spekulativen Metaphysik wie folgt zu reformulieren: „Habe ... Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie ... und Dich in ihr zu begreifen".[165] Denn bewußtes Leben greift immer schon zumindest implizit auf eine solche Gesamtdeutung aus, selbst wenn es, wie im Falle des konsequenten materialistischen Reduktionismus, explizit „alle Lebensdeutung als solche in die Unwahrheit verweist".[166]

[163] vgl. *D. Markis,* Protophilosophie, Frankfurt 1980, 256.
[164] *Henrich,* 40.
[165] ebd. 181.
[166] ebd. 31.

ThPh 58 (1983) 395–413

Gottesglaube und autonome Vernunft

Fundamentaltheologische Bemerkungen zur Diskussion um die „autonome Moral"

Von Hans Günther Türk

Ist zur Begründung der Ethik der Rekurs auf Gott oder den Glauben nötig? So kann man ganz allgemein die Frage formulieren, um die es im Streit um die sog. autonome Moral geht. Die Auseinandersetzung wird zwischen christlicher (theistischer) und säkularer (atheistischer, agnostischer, skeptischer) Ethik geführt[1]; das Problem wird jedoch ebenso innerhalb der christlichen Ethik selbst und besonders in der katholischen Moraltheologie intensiv diskutiert. Diese Diskussion ist über die Ethik im engeren Sinne hinaus auch fundamentaltheologisch bedeutsam. Der folgende Beitrag geht nicht auf jede oder auch nur jede wichtige Einzelfrage ein, er konzentriert sich vielmehr auf zwei fundamentaltheologische bzw. wissenschaftstheoretische Themen: das Verhältnis Gott/Mensch, wie es in der „autonomen" bzw. der diese kritisierenden „glaubensethischen" Konzeption vorausgesetzt ist, sowie die sich vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen diesen ethischen Ansätzen erneut stellende Frage nach der „Bewährung" von Glaubensaussagen. Die Auswahl dieser Aspekte aus der Gesamtthematik hat sich durch die Darlegung selbst zu rechtfertigen. Selbstverständlich können die folgenden Überlegungen angesichts ihres fragmentarischen Charakters nicht beanspruchen, den Streit beizulegen; dennoch soll versucht werden, aus fundamentaltheologischem Blickwinkel ein Stück weit zur Klärung der Sachlage beizutragen, indem Gesichtspunkte aufgezeigt werden, die möglicherweise beiden Seiten gerecht werden können. Zur thematischen Begrenzung kommt eine Einschränkung hinsichtlich der berücksichtigten Autoren. An sich müßte auf jeden Vertreter der autonomen Moral gesondert eingegangen werden. Statt dessen werden lediglich Grundcharakteristika dieses Ansatzes hervorgehoben, wie sie z. B. bei A. Auer und F. Böckle gegeben sind. Der Hauptakzent liegt sodann auf der Konfrontation mit der jüngsten Kritik an der Autonomiethese, wie sie von K. Hilpert, H. Oberhem und R. Spaemann vorgetragen wird[2].

I. Das Verhältnis Gott/Mensch

Unter christlichen Theologen besteht Einigkeit in der Überzeugung, daß für die Ethik der Gottesbezug unabdingbar ist. Die Frage ist allerdings, worin dieser Bezug genauer besteht. Die Frage enthält in sich das allgemeinere, der ethischen Problematik noch vorausliegende Problem einer angemessenen Bestimmung des Verhältnisses Got-

[1] Zu verweisen wäre etwa auf die Diskussion zwischen *G. Szczesny* und *B. Stoeckle* in: Herkorr 26 (1972) 78–82, 91–93 sowie *B. Stoeckle*, Grenzen der autonomen Moral, München 1974, wo sich der Autor u. a. mit G. Szczesny, W. Schulz und J. Habermas auseinandersetzt. Vgl. ferner *W. Weischedel*, Skeptische Ethik, Frankfurt 1976. – Für Anregungen und Hinweise zur vorliegenden Abhandlung danke ich Herrn Prof. W. Molinski sowie Herrn Prof. J. Werbick.

[2] Vgl. *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971; *F. Böckle*, Fundamentalmoral, München 1977; *R. Spaemann*, Wovon handelt die Moraltheologie? Bemerkungen eines Philosophen, IKZ „Communio" 6 (1977) 289–311; *K. Hilpert*, Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik, Düsseldorf 1980; *H. Oberhem*, Ethik und Glauben. Zur logischen Struktur moraltheologischer Normenbegründung. Ein Diskussionsvorschlag, in: MThZ 31 (1980) 188–209.

tes zum Menschen bzw. zur Welt. So ist also zu fragen: Wie wird das Gott/Mensch (Welt)-Verhältnis bei den Diskussionspartnern gesehen, und gibt es in diesem Punkt die Möglichkeit einer Verständigung?

1. „Autonome Moral": „transzendentale" Beziehung

Das Stichwort für die Bestimmung dieses Verhältnisses heißt für die autonome Moral bekanntlich „theonome Autonomie"[3]. Leitend ist der Grundgedanke, daß der Mensch freies, autonomes Subjekt ist, dies jedoch so, daß er als solches Subjekt nicht einfachhin in sich steht, sondern zu dieser seiner Autonomie von Gott freigesetzt ist. Die theonome Autonomie wird im allgemeinen schöpfungstheologisch begründet: Der Schöpfer hat sein Geschöpf gerade als autonom-freies geschaffen. Es kann aber auch eine christologisch-paulinische Begründung – der Mensch ist in Christus zur Freiheit befreit – hinzutreten[4]. Die entsprechende Relation Gott/Mensch (bzw. Welt) kann allgemein als „transzendental" bezeichnet werden[5]. Gott tritt nicht auf gleicher Ebene in ein Konkurrenzverhältnis zu innerweltlichen – „kategorialen" – das vernünftige Subjekt betreffenden Bestimmungsfaktoren (Ursachen, Zielen, Sinnhorizonten); er ist tragender Sinngrund dieser Bestimmungen selbst, der sich thematisch erst einer (transzendentalen) Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Vollzüge des Subjektes erschließt. Dies gilt auch für ethische Normen. Gott tritt nicht selbst unmittelbar als normsetzende Instanz auf. Die Normen sind verankert im Selbstvollzug des autonomen Subjektes bzw. ergeben sich aus seinem freiheitlichen Bezug, der zugleich in seinem Wesen angelegt ist, zur Wirklichkeit, die ebenso wie das Subjekt selbst von Gott in kreatürliche Eigenständigkeit eingesetzt ist. Die Bedeutung Gottes für die sittlichen Normen ist nicht unmittelbar auf der Ebene der Normsetzung selbst oder der Begründung der Normen zu suchen. Seins- wie Erkenntnisgrund der Normen sind das Subjekt mit seiner autonomen (freilich überindividuell konzipierten) Vernunft bzw. seine welthaften Bezüge. Was die ratio cognoscendi betrifft, so erfordert weder das formale noch das materiale Moment an der sittlichen Norm (die Unbedingtheit des Sollens bzw. die inhaltliche Bestimmtheit des Gesollten) zu seiner Begründung den Rekurs auf Gott. Dieser wird erst nötig, wenn es darum geht, die Konstitution des autonomen Subjektes selbst, auf die alle diese Momente als auf ihren Grund verweisen, seinerseits aufzuklären. In diesem Sinne kann man davon sprechen, der Verweis auf Gott erfülle die Funktion einer „Letztbegründung" ethischer Normen[6].

Daß und in welchem Sinne dem Modell theonomer Autonomie ein transzendentaler Ansatz zugrundeliegt, wird an zwei expliziten Verweisen deutlich, die sich bei seinen

---

[3] Vgl. schon den Titel von *F. Böckles* programmatischem Aufsatz: Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: J. Gründel / F. Rauh/V. Eid (Hrsg.), Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen, Düsseldorf 1972, 17–46.

[4] *J. Fuchs,* Autonome Moral und Glaubensethik, in: D. Mieth/F. Compagnoni (Hrsg.), Ethik im Kontext des Glaubens, Freiburg/Ue. und Freiburg/Br. 1978, 46–74, 60, 62, 65; *W. Kasper,* Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt, in: H. Weber/D. Mieth (Hrsg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube, Düsseldorf 1980, 17–41, 21, 38.

[5] Mit dem Stichwort „transzendental" sollen hier die Ansätze autonomer Moral unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt, eben dem der Gott/Mensch-Relation, charakterisiert werden. Damit ist nicht behauptet, es handle sich insgesamt in jedem Fall um transzendentalphilosophische oder -theologische Konzeptionen. Ebensowenig ist umgekehrt mit der folgenden Bezugnahme auf *K. Rahners* transzendentalen Ansatz (vgl. die Anm. 7 u. 8) beansprucht, diesen bereits adäquat mit allen nötigen Differenzierungen eingebracht zu haben.

[6] Vgl. den Hinweis auf die „Letztbegründung" im Kontext autonomer Moral, hier allerdings in einem allgemeineren Sinne, in der kritischen Sichtung bei *Hilpert,* 546f.

Vertretern finden. Sie beziehen sich zum einen auf die von K. Rahner gegebene Beschreibung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, zum anderen auf die Beziehung zwischen endlicher und absoluter Freiheit, wie sie in H. Krings' Entwurf einer transzendentalen Freiheitslehre gesehen wird. Nach Rahner besteht die Eigenart der Schöpfermacht Gottes gerade darin, „durch sich selbst und durch den eigenen Akt als solchen etwas zu konstituieren, was in einem damit, daß es radikal abhängig (weil total konstituiert) ist, auch eine wirkliche Selbständigkeit, Eigenwirklichkeit und Wahrheit gewinnt (weil eben von dem einen, einmaligen *Gott* konstituiert), und zwar auch dem es konstituierenden Gott gegenüber. Gott allein kann das noch vor ihm selbst Gültige machen."[7] „Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße ... Schöpfung ist die einzige und einmalige unvergleichliche Weise, die das andere als Möglichkeit eines tätigen Aus-sich-Heraustretens nicht voraussetzt, sondern eben dieses andere als anderes schafft, indem sie es im gleichen Maße als Begründetes bei sich hält und in seine Eigenheit entläßt ... Erst dort, wo man sich als freies Subjekt vor Gott verantwortlich erfährt und diese Verantwortung übernimmt, begreift man, was Eigenständigkeit ist und daß sie im selben Maße wächst und nicht abnimmt mit der Herkünftigkeit von Gott."[8]

Sind die Erklärungen Rahners geeignet, den schöpfungstheologischen Hintergrund theonomer Autonomie näher zu beleuchten, so erlaubt es der Ansatz von Krings, eine genauere Vorstellung davon zu vermitteln, wie das Zentrum der Autonomie, die freie und vernünftige Subjektivität, entsprechend dem oben in allgemeinen Zügen angedeuteten transzendentalen Konzept seinerseits theonom fundiert ist[9]. Das Resultat seiner Überlegungen ist, daß endliche Freiheit um ihres eigenen Vollzuges willen sich für andere Freiheit öffnet bzw. immer schon geöffnet hat und letztlich auf unbedingte Freiheit (welcher Begriff eben den transzendentalen Grundbegriff Gottes ausmacht) verweist.

Wird die der autonomen Moral eigene transzendentale Sicht des Verhältnisses Gott/Mensch nicht in Frage gestellt angesichts der konkreten heilsgeschichtlichen Offenbarung, in der Gott eben doch in eine kategoriale Beziehung zum Adressaten seines Heilshandelns tritt? Die Stellungnahme der Vertreter theonomer Autonomie läßt sich in diesem Punkt wie folgt zusammenfassen: a) Vom „Weltethos" ist das „Heilsethos" zu unterscheiden. Letzteres betrifft nicht das Wirken des Menschen in der Welt, sondern seine (durch die geschichtliche Offenbarung eröffnete) Gottesbeziehung. Diese Unterscheidung ist, das ist schon hier kritisch anzumerken, bei A. Auer, der sie eingeführt hat, nicht sehr hilfreich, da die Bedeutung des Heilsethos kaum weiter erläutert wird[10]. b) Die geschichtliche Christusoffenbarung hat in der Tat außerordentliche Bedeutung für Ethos und Ethik. Allerdings ist sie – und dies ist der Punkt, an dem sich die Kontroverse entzündet – nicht im Bereich sittlicher Normativität im engeren Sinne zu suchen. Die Offenbarung bringt weder material neue Normen, noch leistet sie eine Begründung des Sollens, die über vernünftig vermittelte Evidenz hinausgeht. Die Erlösungsordnung hebt, so ist zu interpretieren, die Schöpfungsordnung nicht auf, folglich

[7] *K. Rahner*, Chalkedon – Ende oder Anfang? in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1954, 3–49, 15; zitiert bei *B. Schüller*, Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse, in: Gr. 59 (1978) 1–37, 34.

[8] *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 86f. Vgl. den Verweis auf diese Aussagen bei *Kasper*, 21.

[9] *H. Krings*, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken, in: *ders.*, System und Freiheit. Ges. Aufsätze, München 1980, 161–184. Der Gedankengang von Krings wird referiert bei *Böckle*, Fundamentalmoral 80–83.

[10] *Auer*, Autonome Moral 12; *ders.*, Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos, in: Humanum, (Anm. 3) 47–65. Vgl. die Kritik bei *Hilpert*, 562, 567.

bleibt auch die oben skizzierte transzendental-autonome Relation Gott/Mensch grundsätzlich erhalten. Das christliche Proprium in der Ethik ist anders zu umschreiben[11]. Die Heilsoffenbarung stiftet einen neuen „Sinnhorizont", der durch die Person Jesu Christi selbst (bzw. das neue Sein der Gläubigen „in Christus") eröffnet wird. In diesem und nur in diesem Sinne der Eröffnung eines neuen Sinnhorizontes kann man, abgesehen von dem schon genannten grundsätzlichen transzendentalen Gottesbezug, dem Konzept christlich-autonomer Moral gemäß von einer christlichen Letztbegründung in der Ethik sprechen. Dem erschlossenen transzendenten Horizont entspricht eine neue, letztlich unüberbietbare Motivation des Handelns. Schließlich gehören zum proprium christianum vor allem auch eschatologischer Vorbehalt und Aufdeckung der Schuldverfallenheit sowie die Wegweisung zur Überwindung des Bösen, zu Umkehr und Versöhnung.

2. „Glaubensethik": dialogisch / personale Relation

Im Gegensatz zur autonomen Moral im christlichen Kontext kann man das Gottesverhältnis des Menschen im Gegenentwurf der Glaubensethik als personalistisch bzw. konkret-heilsgeschichtlich charakterisieren. Eine „personalistische" Beziehung Gottes zur Welt resultiert nach H. Oberhem bereits aus einer grundsätzlichen Reflexion auf das Wesen sittlicher Normen. Der „relational-personalen Auffassung des Normativen" zufolge sind Normen „nicht ablösbar von ihrem konkreten Verwendungszusammenhang, insbesondere von ihren Sprechern."[12] „Die Dialektik von Sprecher und Angesprochenem ist und bleibt unhintergehbar. Das sittlich Gute entsteht durch die Zuwendung, die in diesem Dialog geschieht."[13] Daraus ergibt sich für die Begründung von Normen die prinzipielle Feststellung: „Normgrund kann nur ein Wille sein."[14] Dies ist gesagt gegen alle Versuche, wie sie nach Oberhem für autonome Moral charakteristisch sind, Normen in wie immer gearteter Weise unter immanentem Rekurs auf die Vernunft (transzendental, diskurstheoretisch usw.) zu begründen. Absolute Normbegründung fordert dementsprechend – unter der Voraussetzung (die die Grundvoraussetzung von Oberhems Ansatz ist und die natürlich selbst noch einmal ausführlich diskutiert werden müßte), daß Normenbegründung per se, d. h. eben als unmittelbare Folge der Definition von „Norm", nur „personalistisch" möglich ist – einen absoluten normsetzenden Willen. Dies ist der gesetzgebende Wille Gottes. Gott fungiert in diesem Konzept als oberste normsetzende Instanz, der, im Sinne der Logik einer allgemeinen Normentheorie[15], die niedrigeren normsetzenden Instanzen hierarchisch untergeordnet sind.

---

[11] Vgl. zum Folgenden die zusammenfassende Darstellung bei *Hilpert*, 546–550.

[12] *Oberhem*, 190. – Oberhem ist nicht ohne weiteres als typischer Vertreter einer Glaubensethik anzusehen. Sein im folgenden skizzierter Ansatz (in seiner Verbindung von „Personalismus" und „Normentheorie") findet sich so bei Glaubensethikern sonst nicht. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß es hier nicht um eine umfassende und differenzierende Darstellung der Glaubensethik insgesamt (ebensowenig wie der „autonomen Moral im christlichen Kontext") geht, vielmehr lediglich auf einige fundamentaltheologisch bedeutsame Kontroverspunkte eingegangen wird. In diesem Sinne spricht O. m. E. mit seiner Kritik im Zusammenhang der Frage der Gottesbeziehung einen wichtigen Aspekt an. Deshalb wird auf ihn relativ ausführlich eingegangen. Die sich ergebende Gegenüberstellung von (schlagwortartig formuliert) „Transzendentalität" und „Personalismus" läßt sich auch als Anfrage an die Vertreter beider Seiten verstehen, ob sie eine wesentliche Differenz bzw. eines der entscheidenden Probleme in der Tat in dieser Perspektive zu erkennen vermögen.

[13] ebd. 191.

[14] ebd. 197.

[15] Vgl. ebd. 195 f.; *Oberhem* bezieht sich auf *F. Lachmayer*, Grundzüge einer Normentheorie, Berlin 1977.

Der auch fundamentaltheologische Gegensatz zur oben als transzendental bezeichneten Auffassung ist offenkundig: Die Bedeutung Gottes beschränkt sich nicht darauf, das normsetzende bzw. von Normen betroffene (menschliche) Subjekt als solches zu konstituieren und auf diese Weise allenfalls indirekt als letzter Normgrund zu fungieren; Gott tritt unmittelbar an das sittliche Subjekt als Normgeber heran (vermittelt höchstens durch die logischen Beziehungen zwischen höchster Norm und Normen niedrigeren Ranges), regelt also den Prozeß der Normierung selbst und sichert ihm nicht nur einen Adressaten oder garantiert seine Bedingungen der Möglichkeit. Diese dem transzendentalen Ansatz gegenüber vergleichsweise größere Unmittelbarkeit des personalen Gottesbezuges betrifft grundsätzlich sowohl den absoluten Verpflichtungsgrund als auch die Fundierung materialer Normen.

Deutlicher noch als dieser allgemeine Personalismus ist der andere anfangs erwähnte Grundzug der Glaubensethik: die klare Herausstellung der konkret-heilsgeschichtlichen Beziehung Gottes zu sowie des entsprechenden Eingreifens Gottes gegenüber Welt und Mensch, was einen im Vergleich zur autonomen Moral entschieden stärkeren Akzent auf dem christlichen Proprium zur Folge hat. Letztbegründung (im oben präzisierten Sinn), Motivation usw. als Inhalt des christlichen Propriums werden zwar nicht einfach negiert, es wird aber darauf bestanden, daß sich dieses Proprium auch auf den Bereich der Normen selbst erstreckt. Der Grundgedanke begegnet in verschiedener Akzentuierung.

Nach H. Oberhem ist es, geht man theologisch vom grundlegenden Sachverhalt der „Herrschaft Gottes über alles Sein“ [16] aus (worin ja mit den Vertretern einer christlich-autonomen Moral Einigkeit bestehen müßte), zwingend, ein direktes normsetzendes bzw. normsetzende Kompetenz erteilendes oder entziehendes Eingreifen Gottes in Welt und Geschichte anzunehmen. Nur so ist eine universale Ermächtigung des Menschen im Sinne einer Kompetenz-Kompetenz und damit das Abgleiten in einen reinen Autonomismus zu vermeiden [17]. Dies geht über einen theistischen Personalismus im Sinne der angesprochenen Normentheorie noch hinaus und zielt auf die konkret-geschichtliche christliche Fundierung der Ethik. Zugleich wird der Bezug zur menschlichen Freiheit deutlich: „Es hat den Anschein, daß das Konzept ‚theologischer Autonomie‘ weder dem Problem Geschichte, das sich hinter der Idee universaler Ermächtigung verbirgt, noch dem Problem sittlicher Freiheit in Geschichte hinreichend gerecht wird ... Nur wenn die höchste Autorität – Gott – wirklich sittlich normsetzend in den Weltprozeß eingreift, läßt sich faktische gesellschaftliche Heteronomie, die andernfalls zum notwendigen, unabänderlichen Strukturmerkmal präsittlicher Wirklichkeit erklärt werden muß, als solche identifizieren und selbst an sittlichen Kriterien messen. Offenbarung, Bund und Kirche gehören daher ebenso zum Grundbestand eines christlichen Freiheitsbegriffs wie Sünde, Heil und Reich Gottes und sind auch als Erkenntnisquellen theologischer Ethik in allen ihren Aussagen unverzichtbar.“ [18] B. Stoeckle, R. Spaemann und K. Hilpert insistieren ebenfalls darauf, daß das christliche Proprium gerade auch im Normativen selbst manifest wird. Dabei wird noch besonders betont, daß es, abgesehen von der Frage spezifisch christlicher materialer Einzelnormen, vor allem das biblisch-christliche Ethos insgesamt ist, das als unabdingbares Fundament von Sittlichkeit angesehen werden muß [19]. „Der konkrete sittliche Anspruch gründet ... in der Geschichte des Gott/Mensch-Verhältnisses, vor allem in der Geschichte Jesu Christi und ihrer Fortsetzung in der Kirche ... Das Argumentieren und Reflektieren christlicher Ethik wird sich immer auf diese Geschichte berufen, die

[16] ebd. 195.
[17] Vgl. ebd.
[18] ebd. 196.
[19] *B. Stoeckle,* Flucht in das Humane? Erwägungen zur Diskussion über die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik, IKZ „Communio“ 6 (1977) 312–325, 312f., 324; *Spaemann,* Moraltheologie 309; *Hilpert,* 564–567.

sie durch Offenbarungstexte und Gemeindeethos vermittelt sieht ... Das Ethos, innerhalb dessen konkrete Normen mittels der Vernunft reflektiert werden können, ist erst durch diese Geschichte und ihre Präsenz gegeben."[20]

3. Gesichtspunkte zur Diskussion der Positionen

a) Abstrakt-transzendentale und konkret-heilsgeschichtliche Sicht

Bei der Diskussion der beiderseitigen Standpunkte empfiehlt es sich, mit der grundlegenden Problematik der Konfrontation einer konsequent konkret-heilsgeschichtlichen (christozentrischen) mit einer eher abstrakt-transzendentalen (theistischen) Sicht des Verhältnisses Gott/Mensch einzusetzen. Es scheint sich hier auf ethischem Gebiet eine Konstellation zu ergeben, die in anderer Weise von der Fundamentaltheologie her bekannt ist. Zu denken ist an die Lehre vom „anonymen Christentum". Im folgenden soll kurz die Parallele dieses Theologumenons zur hier verhandelten ethischen Problematik aufgezeigt werden. Die daraus zu ziehenden Folgerungen können möglicherweise die anstehende Kontroversfrage in einer Weise beleuchten, die beiden Standpunkten wenigstens im Ansatz gerecht wird.

Transzendentalität und Kategorialität in der Gottesbeziehung

Die These vom anonymen Christentum ist eine aus christlicher Sicht entwickelte These über Nichtchristen[21]. Im Hinblick auf das gegenwärtige Problem formuliert: Diese These macht aus der Sicht des thematisch-expliziten christlichen Gottesbezuges eine Aussage über ein anderweitig mögliches oder tatsächliches (in der allgemeinen Vernunftnatur gründendes oder religionsgeschichtlich realisiertes) Verhältnis des Menschen zu Gott. Es existiert nur der eine Gott, der sich in seinem Sohn Jesus Christus selbst mitgeteilt hat. Wo immer wirklich und zurecht vom wahren Gott die Rede ist, geht es um den Gott Jesu Christi. Wo immer der Mensch in einer transzendenten Beziehung steht, in der er wirklich auf Gott trifft, ist dieser Gott der lebendige Gott der christlichen Offenbarung, wenngleich u. U. nur unthematisch (transzendental) oder „anonym" präsent. Die These geht noch weiter: Wo immer der Mensch sich in seiner geistigen Subjekthaftigkeit selbst vollzieht (und diese Aktualität ist mit seinem Wesen bereits prinzipiell gegeben), begegnet er in zugleich konkret-geschichtlich qualifizierter und abgestufter Weise dem Gott der christlichen Offenbarung – im (transzendentalen) Modus der Annahme oder Ablehnung. In der neutestamentlichen Offenbarung wird das transzendental Angezielte über auch sonst mögliche partielle kategoriale Realisierung hinaus *definitiv* manifest. Ziel des göttlichen Heilsplanes ist es, diese zunächst im Blick auf die Gesamtgeschichte partikulare, in der geschichtlichen Offenbarung sich ereignende Manifestation zu einer universalen werden zu lassen. Die Universalisierung vollzieht sich vor allem durch das lebendige Glaubenszeugnis der Christen. Von ihm getragen leistet auch die theoretische Auseinandersetzung ihren Beitrag. Anonymes wird mit explizitem Christentum konfrontiert. In diesem Fall gibt es je nach der kategorialen Ausprägung der als anonym christlich qualifizierten Vorstellung verschiedene Möglichkeiten der Beziehung des Expliziten zum Impliziten (auf kategorialer Ebene): Vertiefung, Ergänzung, Korrektur usw. Es kann auch zum direkten Widerspruch kommen, wenn das transzendental Bejahte kategorial ausdrücklich negiert wird. Das ist

---

[20] *Hilpert*, 565 f.

[21] Es ist richtig, wenn *J. Ratzinger* (Kein Heil außerhalb der Kirche? in: *ders.*, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf ²1977, 152–177, 152 f.) darauf hinweist, der eigentliche Sinn der These Rahners bzw. die durch sie aufgeworfene Frage betreffe nicht die Nichtchristen, sondern ziele auf Sinn und Identität von Christentum, Glaube und Kirche. Wird im vorliegenden Kontext nur ein Aspekt des „anonymen Christentums" in den Blick genommen, so heißt das nicht, daß diese wesentliche Dimension des Themas nicht gesehen wird.

erst recht der Fall, wenn die Konfrontation mit dem christlichen Gott beim Adressaten der Botschaft auch auf der transzendentalen Ebene nur im Modus der Ablehnung erfolgt (wobei man nicht mehr von anonymer Christlichkeit sprechen kann).

Transzendentalität und Kategorialität in der Ethik

Die Parallele auf dem Gebiet der Ethik lautet: Es gibt, aus christlicher Sicht, nur ein gültiges Ethos und eine wahre Ethik, eben das Ethos und die Ethik, wie sie sich im Kontext des urchristlichen Glaubens und Lebens entwickelt haben. Wo immer sonst wahres Ethos, gültige Normen, absolutes Sollen zu finden sind, handelt es sich letztlich um christliche Elemente des Sittlichen[22].

Es ergibt sich, unter der Voraussetzung, daß der (christliche) Gott die „alles bestimmende Wirklichkeit" für das Sein wie das Sollen ist, folgende dem Gedanken vom anonymen Christentum entsprechende Konstellation auf dem Gebiet der Ethik: Der Mensch ist in jedem Fall von Gottes sittlicher Forderung angesprochen. Dies geschieht zunächst auf der transzendentalen Ebene. Hinzu kommt eine zweifache Weiterbestimmung. Dieses Konfrontiertsein mit Gott besteht (1) im Modus der Annahme oder Ablehnung, die sich (2) zugleich immer schon in bestimmter kategorialer Interpretation vollziehen. Aus der Kombination von positiver und negativer Stellungnahme sowie der Ebenen der Transzendentalität und Kategorialität ergeben sich den Zuordnungen von transzendentalem bzw. kategorialem Theismus und Atheismus beim „anonymen Christentum" analoge Möglichkeiten der theologischen Qualifikation des sittlichen Status des Menschen. Zu berücksichtigen ist außerdem, daß die kategoriale Auslegung auch im Falle der Ethik Abstufungen der Angemessenheit an die transzendentale Gegebenheit (im Falle der transzendentalen Bejahung) von totaler Verfehlung bis zu voller Adäquanz zuläßt. Zu diesen unterschiedlichen Weisen der Kategorialität kann, wie schon gesagt, jeweils positiv oder negativ Stellung genommen werden. Die kategoriale Ebene wird repräsentiert vor allem von den verschiedenen philosophischen und religiösen Ethiken. Die neutestamentlich-christliche Ethik hat als die definitive kategoriale Repräsentation des transzendentalen göttlichen Anspruchs zu gelten (wobei die Transzendentalität nicht nur endgültig zu sich kommt, sondern auch eschatologisch überhöht und überboten wird). Auch in diesem Fall gibt es allerdings wiederum eine weitere Ebene von Kategorialität: Die christliche Konkretisierung bedarf angesichts der Geschichtlichkeit auch der den christlichen Anspruch vernehmenden Vernunft ihrerseits jeweils der Interpretation.

Aus der skizzierten komplexen Situation resultieren für die kategoriale Begegnung christlicher und nichtchristlicher Sittlichkeit dem entsprechenden oben geschilderten Fall der Gottesbeziehung im allgemeinen analoge Modifikationen von der Bestätigung bis zum Widerspruch. Dabei kann darüber, welcher Fall kategorialer Begegnung jeweils vorliegt bzw. wie sich die Häufigkeit der einzelnen Konstellationen verteilt, apriori nichts ausgesagt werden. Vor dem Hintergrund dieser Skala von Möglichkeiten läßt sich das jeweilige Recht der glaubensethischen und der autonomen Position einschätzen. Generell kann man zunächst sagen: Da es (von den äußersten Extremfällen abgesehen) immer die beiden Momente des positiven und negativen Bezuges zwischen christlicher und nichtchristlicher Ethik gibt, ist von vornherein jeder der beiden Positionen zuzugestehen, daß sie einen wahren Sachverhalt treffen.

Im einzelnen ist wie folgt zu differenzieren: Die Glaubensethik, die den Gegensatz zwischen aus dem Glauben begründeter und nichtchristlicher Ethik hervorhebt, findet ihre Bestätigung vor allem (nicht nur, denn das Moment des Gegensatzes findet sich auch in anderen Konstellationen) angesichts des u. a. auch möglichen kontradiktorischen Gegensatzes, in den sich die christliche zu außerchristlicher Ethik gesetzt sieht.

[22] Vgl. den entsprechenden Hinweis *J. Fuchs, s. Anm. 4, 52. Rahner* bezieht im übrigen selbst das Theologumenon vom „anonymen Christentum" auf die Ethik. Vgl. Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, Schr. z. Th. VI, 277–298, 285f.

Dieser Gegensatz tritt ein, wenn entweder (entsprechend der Konstellation: transzendentaler Theismus/kategorialer Atheismus) die unthematisch präsente und akzeptierte sittliche Forderung kategorial im Widerspruch zu ihrem ursprünglichen Sinn interpretiert wird oder (dies entspräche dem Fall: transzendentaler *und* kategorialer Atheismus) sich ihr schon auf transzendentaler Ebene verweigert wird, was entsprechende abweichende kategorial-materiale Aussagen und Begründungen zur Folge hat[23].

Die autonome Moral hebt grundsätzlich auf die Gemeinsamkeit zwischen christlicher und nichtchristlicher, vor allem philosophisch-vernünftiger Ethik ab. Es sind zwei Bedeutungen dieser Gemeinsamkeit zu unterscheiden. Zum einen findet sie ihren Anhalt an der (wenngleich meist nur partiellen) kategorialen christlich-nichtchristlichen Übereinstimmung, deren Möglichkeit man nicht apriori leugnen kann, da man in diesem Fall in einer radikal negativen Auslegung der erbsündlichen Verfaßtheit der menschlichen Vernunft dieser außerhalb des positiv-christlichen Heilsweges nur totale Verfehlung des göttlichen Anspruches zuschreiben müßte. Zum anderen zielt sie auf die im transzendentalen Bezug immer schon gegebene ethische Relation zu Gott (die als solche nicht schon der Höchstfall möglicher ethischer Gottesbeziehung ist), vor allem im Fall ihrer transzendentalen Bejahung. Die Übereinstimmung ist hier weder von vornherein gegeben noch einfach im Rekurs auf eine material bestimmte, beiden Seiten gleichermaßen vorgegebene „Vernunft" erreichbar, sie wird vielmehr erstrebt (ohne Garantie, ja theologisch sogar strenggenommen ohne die Möglichkeit ihrer *definitiven* Realisierung), indem in die transzendentale Dimension vorgestoßen und von Seiten der christlichen Position zu zeigen versucht wird, wie die transzendental vollzogene positive Wahrnehmung des ethischen Anspruches ihren kategorial adäquaten Ausdruck in der christlichen Kategorialität findet. Übereinstimmung gibt es hier nur als *Einheitsprozeß*, der jedenfalls, trotz des bezüglich seines definitiven Ins-Ziel-Kommens gemachten Vorbehaltes, nicht von vornherein als aussichtslos gelten muß.

Folgerungen für die Beurteilung der kontroversen Positionen

Welches Resultat ergibt sich aus diesen Überlegungen für die Autonomiediskussion? Deutlich ist zunächst die Option für die Glaubensethik. Sie erfolgt, was die gegenwärtige Teilfrage betrifft, aus zwei Gründen: Zunächst ist der glaubensethischen Kritik zuzustimmen, derzufolge das christliche Proprium nicht in Sinnhorizont, Motivation usw. aufgeht. Hierfür kann noch eigens auf die Untersuchungen von K. Demmer zum engen Zusammenhang von Glaube, Ethos und Anthropologie hingewiesen werden[24]. Zum anderen spricht für den glaubensethischen Ansatz die bemerkenswerte Kohärenz mit fundamentaltheologischen Reflexionen zum Verhältnis von thematisch-christlicher und nichtchristlicher, vor allem allgemein-vernünftiger Gottesbeziehung[25]. Das Gesamtgebiet (der Sittlichkeit bzw. der Gottesfrage) ist überhaupt nur vom konkret-heilsgeschichtlichen Zentrum her angemessen qualifizierbar. Es können grundsätzlich nicht etwa umgekehrt vom abstrakt Vernünftigen her Aussagen über das heilsgeschichtlich Konkrete gemacht werden. In diesem Sinne ist die Moral keinesfalls auto-

[23] Auf die Differenz transzendental-kategorial auf dem ethischen Gebiet kann hier nicht näher eingegangen werden. Zu denken wäre vor allem an das Verhältnis zwischen unthematisch ergriffener Grundentscheidung und ausdrücklich formuliertem Wollen, ebenso an die fundamentale Differenz von sittlich gut und schlecht auf der einen, sittlich richtig und falsch auf der anderen Seite.

[24] *K. Demmer*, Moralische Norm und theologische Anthropologie, in: Gr. 54 (1973) 263–306; *ders.*, Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch-orientierter Fundamentalmoral, Düsseldorf 1980.

[25] Auf den folgenden grundsätzlichen Aspekt ist eigens hinzuweisen. Er hebt die oben gezogenen, für die „autonome" Position sprechenden Folgerungen nicht auf, betont aber eine wesentliche Gesamtperspektive der Lehre vom anonymen Christentum bzw. ihrer ethischen „Anwendung", die sich nur vom glaubensethischen Ansatz her angemessen verstehen läßt.

nom. Es gibt nicht zunächst eine allgemeine Vernunftmoral, der sich die christliche Ethik unter Hinzufügung gewisser Qualifikationen wie Sinnhorizont, Motivation usw. anschließt. Pointiert könnte man sagen: Die christliche Ethik ist nicht eine Art innerhalb der Gattung der Vernunftethik, vielmehr erweist sich diese (unter Umständen) als (sich selbst nicht als solche erkennende) Modifikation des christlichen Ethos.

Ein Grundanliegen der autonomen Moral ist dennoch positiv aufzunehmen. Es besteht, wie verschiedentlich ausdrücklich bemerkt, darin, der christlichen Ethik die Kommunikabilität zu sichern[26], und zwar in der Weise, daß man sich auf das gemeinsame Forum „Vernunft" bezieht. Eine solche Bezugnahme erfolgt nun auch unter Voraussetzung des skizzierten Verhältnisses zwischen christlichem und nichtchristlichem Ethos – allerdings anders, als dies nach dem Modell autonomer Moral geschieht. Der Mensch wird auf seine sittliche Vernunft hin angesprochen. Die verschiedenen Arbeiten der Korrektur bis hin zum direkten Widerspruch, die sich bei der Begegnung des christlichen Ethos mit dieser allgemeinen Vernunft ergeben, resultieren aus der jeweiligen Art und Weise, wie sich diese zu ihrem schon immer gegebenen (letztlich christlich qualifizierten) Transzendenzbezug verhält. Der Vernunft wird aufgezeigt, daß sie sich dem sittlichen Anspruch Gottes entweder (transzendental) verweigert oder ihn zumindest kategorial unzutreffend interpretiert. Es geht hier also um das rechte Selbstverständnis der Vernunft. Aus christlich-theologischer Sicht ist sie immer schon (auch als sittliche Vernunft) auf Gott und Christus hingeordnet; im kategorial-christlichen Verständnis des Menschen kommt das wahre Wesen der Vernunft zu sich. In der gemeinsamen Bezugnahme christlicher und nichtchristlicher Ethik auf Vernunft geht es also wesentlich um einen Streit um die Bestimmung dieser Vernunft selbst[27].

Deutlich zeigen sich Zustimmung und Widerspruch zum Programm autonomer Moral. Zuzustimmen ist ihm darin, daß zwischen christlicher und nichtchristlicher Ethik

---

[26] Vgl. *Auer,* Autonome Moral 12; *Böckle,* Fundamentalmoral 17.

[27] Von hier aus läßt sich auch verdeutlichen, wie die angezielte Einheit näher zu bestimmen ist, von der her der oben angesprochene „Einheitsprozeß" in der christlich-nichtchristlichen Auseinandersetzung seinen Sinn erhält. Zunächst ist zu sagen: Die prinzipielle Möglichkeit solcher Einigung gründet nicht in der Berufung auf „Vernunft", sondern ist streng theologisch fundiert im transzendentalen Gottesbezug. Seine kategorial adäquate Fassung erhält dieser Bezug in der christlichen Glaubensaussage. Insofern stellt sich in dieser die zu suchende Einheit dar. Es ist jedoch von Bedeutung, daß die Einheit über den Bezug zur Transzendentalität vermittelt ist. Die Transzendentalität stellt die Ebene der Allgemeinheit und in diesem Sinne der Vernunft dar. Die Aussage des Glaubens, sofern sie sich *als* Explikation des in der Transzendentalität Implizierten, in diesem Sinne als „allgemein" und „vernünftig" darstellt, ist zu unterscheiden von der unmittelbaren bzw. nur erst immanent-hermeneutisch vermittelten Glaubensaussage. Dabei ist zu beachten, daß die Glaubensaussage keineswegs in der Explikation der Transzendentalität aufgeht, vielmehr offen ist für das die Transzendentalität zugleich zu sich bringende und überhöhende christliche Novum. Vgl. hierzu die Kritik an Rahners Transzendentaltheologie bei *J. Ratzinger,* Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens, in: ThRv 74 (1978) 177–186, bes. 180, 183. Um das Verhältnis von Transzendentalität (und in diesem Sinne von „Vernunft" – die an sich nötige Präzisierung des Verhältnisses zwischen Transzendentalität und Vernunft kann an dieser Stelle nicht vollzogen werden) und christlicher Kategorialität präziser zu fassen, wäre, sozusagen im Gegenzug zu Hegel, das Programm einer „Aufhebung" der Vernunft in den (freilich auch seinerseits in gewissem Grade begrifflich gefaßten) Glauben zu entwickeln. In dem Maße, in dem es unter diesen Voraussetzungen gelingt, den Glauben als die wahre (auch ethische) Vernunft, die christliche Theologie als die „wahre Philosophie" (die keineswegs „immer schon" gegeben ist) zu erweisen, wird die Übereinstimmung zwischen der christlichen Position und nichtchristlichen, v. a. philosophischen Positionen erreicht. Damit erhalten sowohl die Glaubensethik, die auf die Identität des Christlichen abhebt, wie die autonome Moral, die die vernünftige Kommunikabilität betont, ihr jeweiliges Recht.

eine Diskussion auf der Ebene vernünftiger Argumentation möglich ist (so daß also christliches Ethos nicht ausschließlich auf das unmittelbare Zeugnis des Glaubens bzw. auf den Verweis auf Christus angewiesen bleibt). Unzutreffend ist jedoch die Voraussetzung, man befinde sich mit der Vernunft auf einem Gebiet, das als solches fraglos anerkannt sei, von dem man zur weiteren Verständigung einfach ausgehen könne und das man nur unter Umständen in einen besonderen Bezugsrahmen einfügen müsse[28].

b) Transzendentalität und Personalismus

Als ein Problem in der Konfrontation zwischen autonomer Moral und Glaubensethik wurde oben die Gegenüberstellung von Transzendentalität und Personalismus im Gottesverhältnis vorgestellt. Es geht dabei, grob gesprochen, um eine mehr indirekte oder eine eher unmittelbare Gottesbeziehung, was sich nicht zuletzt dahingehend auswirkt, daß Gott in sehr unterschiedlichem Sinne als Norminstanz angesetzt wird. Gibt es auch in diesem Fall die Möglichkeit einer ansatzweisen Vermittlung der Positionen?

Ausgegangen sei zunächst vom transzendentalen Modell theonomer Autonomie. Seine extrem autonomistische Interpretation würde besagen, daß Gott darin aufgeht, Garant der absoluten Freiheit des gänzlich auf sich gestellten endlichen Subjektes zu sein. In dieser zugespitzten Form wird die Autonomiethese von den Befürwortern theonomer Autonomie kaum vertreten[29]. Eine wesentliche Determination der Freiheit ist damit gegeben, daß an sie der „Anspruch der Wirklichkeit"[30] und damit Gottes, der diese Wirklichkeit ebenso in seiner Schöpfermacht gesetzt hat wie das freie Subjekt selbst, herantritt[31]. Damit wird noch nicht über den Autonomiegedanken hinausgegangen. Entscheidend ist erst eine weitere Überlegung. Die sittliche Freiheit, die sich vor dem Anspruch der Wirklichkeit zu bewähren hätte, wäre libertas specificationis, Freiheit der Wahl zwischen den sittlichen Werten, die sie gegeneinander abzuwägen hätte, ein Akt, der prinzipiell nicht über die Kompetenz bloßer Vernunft hinausginge. Daß endliche Freiheit in solcher Realisation als libertas specificationis nicht aufgeht und in ihr gerade noch nicht ihr Wesen findet, läßt sich gerade im Anschluß an die auch von der autonomen Moral in Anspruch genommene „transzendentale Freiheitslehre" von H. Krings verdeutlichen. Endliche Freiheit ist auf vollkommene Freiheit verwiesen. Diese Aussage gilt in doppeltem Sinn bzw. in zweifacher Richtung. Zum einen besagt sie, daß absolute Freiheit Bedingung der Möglichkeit der Realisierung endlicher Freiheit ist. In diesem Sinne entspräche sie dem angeführten Theorem K. Rahners über die Schöpfer/Geschöpf-Relation. Da es sich um ein Verhältnis von Freiheiten handelt, genügt diese gleichsam statische Relation noch nicht. Endliche Freiheit ist nur sie selbst und realisiert sich selbst nur, indem sie sich letztlich für vollkommene Freiheit öffnet bzw. immer schon eröffnet hat. Von der absoluten Freiheit her kann man dies wie folgt ausdrücken: Vollkommene Freiheit geht nicht darin auf, einfachhin Bedingung der Möglichkeit endlicher Freiheit zu sein, so, wie ein derartiges Verhältnis transzendentaler Bedingung auf theoretischem Gebiet stattfindet, sie fordert darüberhinaus von endlicher Freiheit ein Eingehen auf sich selbst, ein freies Sicheröffnen für absolute Freiheit. Diese transzendentale Struktur ist, darauf weist Krings selbst hin[32], kategorial in höchster Form verwirklicht vom Gott der Bibel. Gott, der Liebe ist, will die liebende Antwort des Menschen auf seine eigene liebende Zuwendung.

---

[28] Auf das Problem vernünftiger Rechtfertigung in der Ethik ist noch zurückzukommen. Vgl. unten Teil II.

[29] Allerdings ist die Gefahr eines derartigen „Autonomismus" – darin ist den Vertretern der Glaubensethik zuzustimmen – sehr wohl zu sehen.

[30] Vgl. *Auer*, Autonome Moral 22–28.

[31] Es wäre noch zu unterscheiden, ob mit dem Anspruch der Wirklichkeit einfach die naturale Bedingtheit oder aber die schöpfungsmäßige (also letztlich auf Gott verweisende) Angewiesenheit der Freiheit gemeint ist.

[32] Vgl. *Krings*, 178–182.

Was bedeutet das für die anstehende Frage? Die freie Bejahung, die Antwort der Liebe, der sittliche Akt (diese verschiedenen Weisen, dieselbe Sache zu bezeichnen) richten sich, transzendental oder kategorial, auf Gott selbst. Da dieser Gott der Gott der christlichen Offenbarung ist, kann man zurecht sagen, jeder sittliche Akt sei, zunächst auf transzendentaler Ebene, ein letztlich übernatürlich finalisierter Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe[33]. Damit ist die Trennung zwischen Heilsethos und Weltethos aufgehoben. Es ist bedeutsam, daß dieses Ergebnis gerade von einem Ausgangspunkt aus gewonnen wurde, der zunächst eher geeignet schien, von der autonomen Moral, die eine solche Trennung vertritt (oder zu vertreten scheint), in Anspruch genommen zu werden. Eine transzendentale Gotteslehre, in der Absicht entworfen (jedenfalls, sofern sich im Kontext autonomer Moral auf sie berufen wird), die Autonomie menschlicher Freiheit durch den Rekurs auf absolute Freiheit zu sichern, läßt sich gar nicht konsequent durchführen, ohne die Hinordnung der so transzendental garantierten „autonomen" Freiheit auf die absolute Freiheit Gottes im Sinne einer einzigartigen „Bindung" herauszustellen.

Worin kann angesichts dieses Resultates die Berechtigung des Anliegens autonomer Moral bestehen? Es kommt den Vertretern theonomer Autonomie offenbar ganz wesentlich darauf an, Gott nicht einfach als zusätzlichen (und sei es den höchsten) Normgeber einzuführen, sondern statt dessen deutlich zu machen, daß seine Bedeutung auf einer anderen Ebene liegt, die man am besten mit der Ermöglichung neuer sittlicher Freiheit umschreiben kann.

Dies braucht keineswegs notwendigerweise der von der Glaubensethik betonten Normativität Gottes zu widersprechen. Im oben angeführten Zitat hebt Oberhem selbst hervor, der Sinn göttlichen normsetzenden Eingreifens bestehe wesentlich darin, Freiheit zu ermöglichen. Göttliche Normen dürfen nicht als bloße autoritative Setzungen mißverstanden werden. Sie sind Herausforderungen der göttlichen Liebe, denen in Freiheit liebend zu entsprechen ist, wobei diese Freiheit wiederum im Sicheinlassen auf jene Liebe geschenkt wird. Dies schließt nicht aus, daß die Forderung der Liebe gerade auch als (neues) göttliches Gebot auftritt. Entscheidend bleibt, daß bloße Gesetzlichkeit zugunsten der Befreiung zur Liebe durchbrochen wird. Dies, man kann es im Anschluß an Oberhems Bemerkung die kritisch-befreiende Funktion göttlich-christlicher gegenüber anderen Normen nennen, muß sich grundsätzlich für alle Momente des christlichen Ethos zeigen lassen.

Es könnte an dieser Stelle die Frage auftauchen, worin der Unterschied zwischen dem neuen christlichen „Sinnhorizont", auf den sich die autonome Moral beruft, und der weitergehenden Auffassung der Glaubensethik, die sich mit der Konstatierung dieses neuen „Rahmens" nicht zufriedengibt, aus dieser Sicht noch besteht. Die Normativität des christlichen Ethos unterscheidet sich gerade als Normativität dadurch von sonstiger ethischer Normativität, daß sie, statt nur additiv oder überhöhend zu anderweitiger Gesetzlichkeit hinzuzutreten, neu sichtbar macht, worin der Sinn solcher Normativität besteht. Obgleich dies von der einen Seite mit dem Verweis auf einen neuen „Sinnhorizont", von der anderen mit Hilfe einer differenzierten „Normentheorie" ausgedrückt wird, scheint auf dieser Ebene grundsätzlich Konsens möglich zu sein. Die Differenz ist offenbar darin zu suchen, daß die autonome Moral dazu neigt, den beschriebenen neuen Sinn von Ethik und Normativität in einer zu einem bereits vernünftig konstatierbaren ethischen Bestand hinzutretenden Zusatzbestimmung zu erblicken, statt, wie oben skizziert, darauf aufmerksam zu werden, daß aus christlicher Sicht der Sinn des (einen, transzendental oder auch kategorial christlich qualifizierten) Ethos von vornherein und in allen seinen Momenten in der aufgewiesenen Eigenart besteht, wobei sich „Horizont" und „Gehalt" nicht abstraktiv voneinander trennen lassen[34] und

[33] Vgl. *W. Molinski*, Art. Akt, sittlicher Akt, Herders Theol. Taschenlex. 1, 50–66, sowie *Rahner*, Anm. 22, 286.

Gemeinsamkeiten mit außerchristlichem Ethos umgekehrt eher sekundär als Parallelen vor dem Hintergrund des Gedankens vom anonymen Christentum zu interpretieren sind.

Ein bereits angeklungener Unterschied zwischen der „personalistischen" Konzeption der Glaubensethik und der „transzendentalen" Auffassung der theonomen Autonomie läßt sich wie folgt formulieren: Während im einen Fall der sittliche Akt primär oder ausschließlich als Akt der Zuwendung zu Gott im Sinne der Entsprechung zu seinen Normen gesehen wird (am Stärksten betont bei Oberhem, der diese Bestimmung ausdrücklich in die Definition von „sittlicher Norm" aufnimmt[35]), wird auf der Gegenseite stärker zwischen Sittlichkeit und Gottesbezug unterschieden: Gott ist primär nicht Ziel, sondern Bedingung der Möglichkeit des sittlichen Aktes.

Könnte nicht Rahners Lehre über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe[36] hier einen Ausweg bieten? Diese Einheit gilt in doppelter Richtung, und diese Richtungen entsprechen den beiden ethischen Grundkonzeptionen. Jeder Akt der Nächstenliebe ist ein Akt der Gottesliebe, andererseits ist aber auch „die Nächstenliebe als primärer Akt der Gottesliebe"[37] anzusehen, also umgekehrt jeder Akt der Gottesliebe immer auch ein Akt der Nächstenliebe. Wenn Oberhem darauf hinweist, daß moralische Normen in der Relation personaler Bindung zwischen Gott und dem Menschen gründen und in ihr ihre Sinnerfüllung finden (statt auf „Weltverbesserung" oder „Wertverwirklichung" abzuzielen[38]), so ist ihm, sofern damit jede sachhafte (statt personale) Normenbegründung abgewehrt wird, zuzustimmen. Sittliche Normativität kann in theologischem Verständnis ihren letzten Grund allein im Angesprochensein des Menschen durch Gott finden. Darüber sollte allerdings der für Sittlichkeit konstitutive interpersonal-menschliche Bezug nicht vernachlässigt werden. Dies wird auch in gewisser Weise berücksichtigt in einer gestuften Normentheorie, in der ja die göttliche Norm gerade dadurch zur Geltung kommt, daß sie in einer Kompetenznorm besteht, die dem menschlichen Normgeber erteilt oder verweigert wird. Dabei wird allerdings der analoge Charakter des Personseins Gottes nicht genügend beachtet. Personalität begegnet dem Menschen direkt, jedenfalls, sofern sie mit sittlichem Angesprochenwerden zu tun hat, so daß man also von Gebet und Mystik hier zunächst einmal absehen kann, immer nur in der zwischenmenschlichen Beziehung. Soll also eine ethisch bedeutsame Gottesbegegnung stattfinden, so kann sie sich nur *in* dieser Beziehung ereignen. Diesem Sachverhalt wird die (transzendentale) These der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe eher gerecht als jene Normentheorie, der zufolge göttliche und menschliche Person doch bei aller Über- und Unterordnung im wesentlichen auf einer Ebene gesehen werden.

II. Kommunikabilität der (Moral)theologie und Bewährung des Glaubens

Die Auseinandersetzung um die autonome Moral ist für ein weiteres fundamentaltheologisches Problem von Bedeutung. Es handelt sich um die wissenschaftstheoretische Frage der Bewährung von Glaubensaussagen. In der angelsächsischen Theologie

---

[34] Es ist überhaupt mit Nachdruck darauf zu verweisen, daß es nötig ist, hier falsche Konfrontationen zu vermeiden. Die exegetische, historische und systematische Forschung wird sich noch mehr um die Aufhellung der engen Verflechtung von Glaube, Anthropologie, Lebenspraxis, Ethos und Normen zu bemühen haben. Vgl. z. B. die Anm. 24 angeführten Arbeiten von *Demmer* sowie *B. Fraling*, Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, 63 (1973) 81–105. – Neben den Hinweisen auf Motivation, Sinn usw. spricht auch *Böckle*, Fundamentalmoral 298 in vorsichtiger Abgrenzung gegen Auer von einer *inhaltlichen* Spezifität der christlichen Ethik.

[35] *Oberhem*, 191.

[36] *K. Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, Schr. z. Th. VI, 277–298.

[37] ebd. 295. [38] *Oberhem*, 191.

ist seit langem eine Diskussion über die Verifikation, Falsifikation bzw. allgemein die „Bewährung" theologischer Aussagen im Gange[39], und in Deutschland hat W. Pannenberg das wissenschaftstheoretische Programm von Glaubensaussagen als zu bewährender Sinnhypothesen entwickelt[40]. Gegen diesen Entwurf, der die Rationalität und Gesprächsfähigkeit der Theologie erhöhen will, wird eingewandt, er verkenne die unverzichtbare Gewißheit des Glaubens und der Glaubensaussagen[41]. Eine in etwa vergleichbare Konstellation scheint sich im Blick auf die hier zu untersuchende Auseinandersetzung in der theologischen Ethik zu ergeben.

1. Die Stellung der beiden Positionen zur „Bewährung"

Mit ihrer These, es gebe keine exklusiv-christlichen materialethischen Normen, die nicht auch bereits vernünftig einsehbar wären, und der absolute sittliche Sollensanspruch bedürfe über seine vernünftige Begründung hinaus keiner theologischen Rechtfertigung, will die autonome Moral die christliche Ethik aus ihrem theologischen Sonderstatus herausführen und in der allgemeinen ethischen Diskussion kommunikationsfähig machen. Im Zuge dieser Bemühung werden von Moraltheologen z. B. Methoden zur Begründung moralischer Urteile untersucht und weiterentwickelt, die gleichermaßen für die philosophische wie für die theologische Ethik gelten[42]. Damit ist im Prinzip die Möglichkeit der erfolgreichen oder mißlingenden Bewährung der theologisch-ethischen Aussage in der Begegnung mit nicht-theologischen (allein der Rationalität verpflichteten) Instanzen gegeben, obgleich im gegebenen Zusammenhang diese wissenschaftstheoretische Ausdrucksweise nicht gebraucht wird.

Die Gegenposition läßt sich am besten am von R. Spaemann gegen die autonome Moral erhobenen Einspruch verdeutlichen. Betrachtet man seine Aussagen unter dem Aspekt der soeben entwickelten Frage, ergeben sich für ihn folgende Gründe, die ihn zu einer Ablehnung eines derartigen Programms vernünftiger Bewährung der christlichen Ethik veranlassen. a) Der ethische Diskurs, in dem eine solche Bewährung zu erfolgen hätte, kann die ihm zugedachte Aufgabe nicht erfüllen, weil erstens der Diskurs prinzipiell unabschließbar, also unendlich, das Leben, in dem die Entscheidungen anstehen, aber endlich ist, und weil zweitens der Diskurs nicht nur immer schon auf den Zusammenhang eines bestehenden lebendigen Ethos angewiesen ist, es darüberhinaus vielmehr prinzipiell unsinnig wäre, die ethische Aussage im Interesse einer möglichst exakten Überprüfung an einem „unethischen" Maßstab zu messen. Die diesbezügliche Bemerkung Spaemanns gilt zwar unmittelbar speziell der sog. teleologischen Normenbegründung, doch geht sie in die hier angesprochene allgemeine Richtung: „Funktional-teleologische Begründungen eines Ethos müssen immer methodisch den sogenannten Menschen von seinem Lebenszusammenhang, seinem Ethos trennen, um dieses dann final auf ihn beziehen zu können. Die Gefahr ist, daß er als dieser „unethische" Mensch dann zum Maß des Ethos gemacht wird, und das kann nur zur Destruktion führen."[43] b) Die Ethik Jesu ist radikale Ethik der Nachfolge. In ihr findet vernünftige

---

[39] Vgl. z. B. *A. G. N. Flew/A. McIntyre* (Ed.), New Essays in Philosophical Theology, London 1955.

[40] *W. Pannenberg,* Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973.

[41] Vgl. z. B. *P. Knauer,* Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Frankfurt [2]1982, 294 f. Anm. 496; *W. Joest,* Fundamentaltheologie, Stuttgart 1974, 253 f.

[42] Aktuell ist z. Z. vor allem die Auseinandersetzung um deontologische oder teleologische Begründungen, auf die hier nicht eigens eingegangen wird. Vgl. bes. *B. Schüller,* Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1980; *P. Knauer,* Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung, in: ThPh 55 (1980) 321–360; *R. Spaemann,* Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, in: PhJ 88 (1981) 70–89.

[43] *Spaemann,* Moraltheologie 309.

Überprüfung mit dem Resultat möglicher „Bewährung" keinen Platz. „Die Weisungen Christi: ‚Verkaufe alles, was du hast', ‚komm und folge mir nach', waren ... nicht der Reflexion und dem Diskurs als Angebote übergeben. Rückfragen finden nicht statt. Wo die Rede vom eßbaren Fleisch des Menschensohnes Anstoß erregt, da hat Christus nur die lakonische Frage: ‚Wollt ihr auch gehen?' Mit anderen Worten: er erwartet, daß seine Ermächtigung zu solcher Rede jenen unmittelbar evident ist, die der Vater zieht."[44] c) Wissenschaft, also auch Ethik, geht immer auf das Abstrakt-Allgemeine, dem sie das Konkret-Einzelne als nach einer Regel zu beurteilenden Fall subsumiert. Im Hinblick darauf nun ist „das formale Unterscheidungsmerkmal der theologischen von jeder anderen Weltansicht" dies, daß für sie nicht nur wie für die Existenzphilosophie, formal der Je-Einzelne in den Blick tritt, „sondern daß für ihn die Welt ein begrenztes Ganzes ist, ein sinnvolles singulare tantum." Daraus ergeben sich bedeutsame Folgen für das Handeln und die Ethik. „Es ist ... normalerweise vernünftig, bei Entscheidungen Wahrscheinlichkeitsüberlegungen zu berücksichtigen, weil jede Entscheidung sich immer auch auf mit anderem Vergleichbares bezieht. Das gilt jedoch nicht, wo eine umfassende und damit einmalige Totalität von Sinn behauptet wird. Ein solcher Sinn wäre inkommensurabel. Er kann daher nur Gegenstand des Glaubens sein ... Weil der singulär-totale Sinn nicht evident ist, ist die Gemeinschaft der Christen nicht identisch mit der Gemeinschaft aller Menschen guten Willens. Sie erscheint daher von außen als eine private Gemeinschaft unter anderen, ihre Sinndeutung der Wirklichkeit als eine Weltanschauung unter anderen."[45] Ihrem Selbstverständnis nach ist diese äußerlich partikulare Sinndeutung jedoch gerade die einzige universal gültige. Das bedeutet für das Handeln: „Die christliche Perspektive des Handelns und Wissens ist eine solche, die dieses Handeln und Wissen als einmaligen Teil einer universalen Sinnstruktur verstehen läßt, als einmaligen Part in einem Weltdrama, nicht als Fall einer Regel. Darin liegt eine gewisse formale Verwandtschaft mit revolutionärer Moral. Auch in ihr wird das Handeln nicht qualifiziert durch die Angemessenheit an eine Regel der Normalität, sondern durch einen einmaligen Beitrag zur Revolution."[46]

2. Das Problem der „Bewährung" ethisch-theologischer Aussagen

Die ethische Konfrontation bietet Anlaß, das Problem der Bewahrheitung des Glaubens in seinen wesentlichen Dimensionen, also abgesehen von speziellen Methodenfragen, zu skizzieren. Anschließend kann auf die Frage der Bewährung von Aussagen in der theologischen Ethik eingegangen werden.

Zweifellos ist eine grundlegende Einsicht mit der Feststellung ausgesprochen, das Christentum mache keine allgemeinen Gesetzesaussagen, sondern biete einen singulären und zugleich universalen Sinnentwurf, in dem alles Einzelne, wie z. B. auch Aussagen der Ethik, seinen unvertretbaren Platz finde und von dem allein her alle Einzelmomente zu beurteilen seien. Dieses singulare tantum hat kein „Außen" mehr, von dem her es beurteilt (verifiziert oder falsifiziert) werden könnte. Die einzige Möglichkeit wäre „eschatologische Verifikation". Erst wenn die Geschichte als ganze an ihr Ende gekommen ist, enthüllt sich der im Glauben antizipierte Sinn als der eine universale Sinn. In der Zeit bleibt nur glaubend und hoffend vollzogene Prolepse. Wie steht es angesichts dessen um theoretisch-argumentative Bewährung?

Zunächst ist eine grundlegende Feststellung zu treffen: Jede Theorie der Bewahrheitung auf dem Gebiet der Theologie muß von vornherein ihren begrenzten Status anerkennen. Der universale und geschichtlich-eschatologische Charakter des Glaubens verbietet seine *definitive* wissenschaftliche Bewährung. Dies gilt wie allgemein so insbe-

[44] ebd. 299, ebenso die beiden folgenden Zitate.
[45] ebd. 300.
[46] ebd. 300f.

sondere auch für den ethischen Bereich[47]. Die Frage ist jedoch, ob damit jede wissenschaftliche Bewährung ausgeschlossen ist. Es gibt die „Außenseite" und die „Innenseite" des christlichen Glaubens (und entsprechend des christlichen Ethos). Der Gläubige ist davon überzeugt, daß allein die Innenseite maßgebend ist, und handelt nach dieser Überzeugung. Sein Zeugnis entfaltet bei aller bleibenden äußeren Partikularität des Christentums missionarische Kraft und lädt, dies ist die ethische Seite, Menschen zur Nachfolge Christi im Glauben ein.

So unverzichtbar diese grundlegenden Aussagen sind, so gewinnt doch auch die „Außenansicht" des Christentums bzw. der christlichen Ethik theologische Relevanz. Außen- und Innenaspekt verhalten sich, werden sie auf ihre theologische Bedeutung hin angesehen, zueinander wie Fundamentaltheologie und Dogmatik. Nun führt die dogmatische Betrachtungsweise zweifellos eher ins Zentrum des Glaubens als der fundamentaltheologische Zugang. Man kann auch durchaus der Ansicht sein, selbst für das fundamentaltheologische Verfahren der Kommunikation nach „außen" empfehle sich mehr die dogmatische Darstellung bzw. immanent-hermeneutische Entfaltung des Glaubensinhaltes. Dennoch behält der fundamentaltheologische Weg sein – möglicherweise aus der Gesamtschau des Glaubens vergleichsweise bescheiden zu nennendes – Recht. Dies im einzelnen zu begründen wäre gleichbedeutend mit einer hier nicht zu leistenden Reflexion über Wesen und Aufgaben der Fundamentaltheologie. Wichtig erscheint, daß dabei, noch abgesehen von der jeweiligen wissenschaftstheoretischen Konzeption, der Glaube prinzipiell vernünftiger Bewährung ausgesetzt wird.

Die Bedeutung der Frage der „Bewährung" für die Auseinandersetzung zwischen den beiden ethischen Ansätzen ist noch näher zu erläutern, und zwar im Zusammenhang mit den Themen 1. des christlichen Propriums sowie 2. der Begründung ethischer Aussagen. Es scheint, daß in der Tat 3. die Bewährung, mehr als die beiden anderen Fragen, das Hauptproblem darstellt. Was das Spezifikum des Christentums betrifft, so ist, wie es scheint, Konsens jedenfalls grundsätzlich in dem Sinne möglich, daß man, jenseits der vergleichsweise abstrakten Frage nach ausschließlich christlichen Einzelnormen, die auch materiale Spezifität des urchristlichen Ethos anerkennt[48]. 2. Beim Begründungsproblem sind zwei Fragen zu unterscheiden: a) die Frage, ob absolute sitt-

[47] Die Unmöglichkeit definitiver Bewährung gilt im übrigen für die Ethik im allgemeinen und nicht nur die theologische Ethik. Es ist gerade das Kennzeichen ethischer Handlungen, daß sich ihre Folgen niemals insgesamt übersehen lassen (Ich verdanke diesen Hinweis W. Molinski). Insofern sind sie stets in einem „Glauben" fundiert. Vgl. auch die kritischen Ausführungen *R. Spaemanns* zur „universalteleologischen Ethik" in seinem Anm. 42 genannten Beitrag. Es kommt an dieser Stelle allein darauf an, daß damit die Möglichkeit von Bewährung nicht *generell* negiert ist. – Zur Präzisierung wäre noch darauf hinzuweisen, daß sich die Bewährungsproblematik und die Frage nach der Möglichkeit und Tragweite teleologischer Begründung nicht einfach decken. Bewährung bezieht sich prinzipiell auf Verifikations- und Falsifikationsinstanzen, Gründe, Argumente überhaupt, keineswegs allein auf die Betrachtung von Konsequenzen. Auf die genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Bewährung und teleologischer Begründung kann hier nicht eingegangen werden. – Ganz allgemein ist noch anzumerken, daß „Bewährung" sich bei deskriptiven und präskriptiven Aussagen nicht in der gleichen Weise vollzieht. Bewährung bedeutet – dieser Hinweis kann hier genügen – im Zusammenhang mit ethischen Urteilen allgemein eine Form von „Begründung", bei der das zu Begründende jeweils (in einem fortschreitenden Prozeß) bestimmten Instanzen – Argumenten, Theorien usw. – konfrontiert wird, die geeignet sind, es zu bestätigen oder zu verwerfen. Eine Einschränkung auf im weitesten Sinne empirische Bewährungsinstanzen wie bei den deskriptiven Urteilen erfolgt hier nicht.

[48] In diese Richtung tendieren zumindest die Aussagen Auers und Böckles über Erschließung eines neuen Sinnhorizontes, Vertiefung, Radikalisierung usw. Vgl. hierzu auch die explizite Äußerung *Böckles*, auf die oben Anm. 34 verwiesen wird. Auch ist an dieser Stelle noch einmal auf das in derselben Anm. zum Verhältnis von Horizont und Gehalt Bemerkte hinzuweisen.

liche Verpflichtung vorgängig zur Erkenntnis Gottes evident ist oder ob umgekehrt absolutes Sollen nur einsichtig ist unter Voraussetzung von Gotteserkenntnis bzw. -glaube. In die Diskussion darüber soll hier nicht eingetreten werden[49]. b) Für die *christliche* Theologie (im Unterschied zu einem allgemeinen Theismus) stellt sich die Frage nach der Begründung konkreter. Es stehen sich, um in der von G. Sauter in die Wissenschaftstheorie der Theologie eingeführten Terminologie H. Reichenbachs zu sprechen, die beiden Auffassungen gegenüber, wonach für christliche Ethik der Begründungszusammenhang mit dem Entdeckungszusammenhang, nämlich der urchristlichen Glaubensgeschichte zusammenfällt (Glaubensethik) oder aber beide Zusammenhänge gerade voneinander zu trennen sind, da der Begründungszusammenhang es (jedenfalls im Hinblick auf das Weltethos) nur mit allgemein kommunikablen Vernunftgründen zu tun hat (autonome Moral). Ohne thematische Erörterung kann doch auch in diesem Fall soviel festgehalten werden, daß sich angesichts der engen und konstitutiven Verbindung zwischen Glaube, Menschenbild, Ethos und Ethik die Bedeutung des Glaubens für letztere kaum auf die Funktion eines bloßen Entdeckungszusammenhanges reduzieren läßt[50]. 3. Votiert man in den beiden ersten Punkten, wie hier geschehen, für die Glaubensethik, so bleibt noch ein weiterer Aspekt, der m. E. in wissenschaftstheoretischer Hinsicht für die zur Debatte stehende Konfrontation zentral ist. Gibt es ein auch materialethisches christliches Proprium und ist dieses auf den christlichen Glauben als seinen Grund bzw. unverzichtbaren Bedingungsrahmen bezogen, so entsteht im Blick auf das oben skizzierte Gegenüber von Innen- und Außensicht die weitere Frage, ob der Glaube und mit ihm die durch ihn begründete Ethik bzw. ihre komplexe Einheit ihrerseits eine für sie relevante „Außenrelation" hat, auf die sie zwar nicht zur Begründung angewiesen ist (jene Einheit ist ein geschichtliches „singulare tantum" im oben erläuterten Sinne), die aber im Sinne einer potentiellen „Bewährung" des universalen Anspruchs des Glaubens diesen Glauben selbst jedenfalls bis zu einem gewissen Grade kommunikabel macht und insofern vom Wesen des Glaubens gar nicht trennbar ist[51]. Dies bedeutet nicht, daß der christliche Sinngehalt an einem allgemeinen Maßstab „Vernunft" gemessen wird. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß es einen solchen fraglos zur Verfügung stehenden Kanon nicht gibt, da das Wesen der Vernunft selbst zur Diskussion steht. Es handelt sich vielmehr um ein Konkurrieren des christlichen universalen Sinnentwurfs mit anderen (weltanschaulichen oder religiösen) mehr oder weniger umfassenden Sinnentwürfen. Wie sich dabei Bewährung im einzelnen vollzieht, braucht hier nicht beschrieben zu werden. Im wesentlichen geht es um die Ermittlung der „Kohärenz" oder „Erklärungskraft" der einzelnen Sinnentwürfe. Es bedarf keines Hinweises, daß damit im einzelnen erhebliche wissenschaftstheoretische Probleme aufgeworfen sind. Insbesondere bliebe genauer zu klären, welchen Stellenwert die theoretisch im Diskurs zu leistende Bewährung inner-

---

[49] Für die Glaubensethik steht die theo-logische Voraussetzung ethischer Evidenz außer Frage. Auf der Gegenseite wird umgekehrt die Eigenständigkeit dieser Evidenz als Voraussetzung der Erkenntnis Gottes besonders betont z. B. von *B. Schüller*, Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes, in: Gr. 59 (1978) 5–37.

[50] Eine Formulierung Böckles deutet hier möglicherweise Zustimmung an: „Das für den Christen Unverzichtbare ist auch philosophisch in seinem Wahrheitsgehalt einsehbar, wenn auch möglicherweise nicht gleich zwingend." (*Böckle*, Fundamentalmoral 299 f.) Die sehr vorsichtige Zustimmung wäre evtl. in der Einschränkung „möglicherweise nicht gleich zwingend" zu sehen.

[51] Es zeigt sich hier, wie das Problem der Bewährung christlich-ethischer Aussagen auf dasjenige der Bewährung von theologischen Aussagen im allgemeinen zurückführt. Die fundamentaltheologische Bedeutung der Autonomiediskussion in der theologischen Ethik besteht nicht zuletzt darin, daß sie erneut vor Augen führt, wie wichtig eine weiterführende Auseinandersetzung um das allgemein-theologische Programm einer Bewährung theologischer Aussagen im Sinne Pannenbergs ist. Vgl. auch die folgende Anm.

halb der für die zugleich theoretische und praktische Glaubensentscheidung bedeutsamen Faktoren hat[52]. Auch wenn man die diesbezügliche Relevanz fundamentaltheologischen Argumentierens eher gering ansetzt, wird man sie doch nicht prinzipiell bestreiten können. Daß in dieser Weise sogar im Blick auf die grundlegende Aussage, daß das Christentum nicht in allgemeinen Sätzen besteht, sondern Sinn als singulare tantum entwirft, verfahren werden kann, zeigt im Dialog mit der Naturwissenschaft W. Pannenberg in seinen Bemerkungen zur „Theologie der Natur"[53].

Was bedeuten diese Überlegungen für die Ethik? Die sich aus ihnen ergebende These lautet: Wissenschaftliche „Bewährung" ist auch in der theologischen Ethik möglich. Insofern ist die autonome Moral mit ihrer Intention grundsätzlich im Recht. Jedoch gestaltet sich diese Bewährung anders, als sie durch den autonomen Ansatz (als Implikation) intendiert zu sein scheint – insofern ist dieser glaubensethisch zu korrigieren. Von der autonomen Moral her geurteilt könnte es so aussehen, als würden faktisch vorliegende bzw. aus den Glaubensquellen erhobene Aussagen christlicher Ethik dadurch dem Prozeß wissenschaftlicher Bewährung unterworfen, daß sie in den allgemeinen, nach philosophisch festzustellenden Regeln verlaufenden ethischen Diskurs hineingezogen werden. Es ist hervorzuheben, daß dieser Diskurs auf die Ethik und ihre Methodologie beschränkt bleibt, also z. B. nicht weiterreichende Fragen der Philosophie oder Probleme der Fundamentaltheologie und Dogmatik einbezieht. Hieran knüpft sich nun, nach der schon aufgezeigten unzureichenden Berufung auf einen allgemeinen Vernunftbegriff, eine weitere Kritik, die gegenüber der autonomen Moral bei aller positiven Würdigung ihres Grundanliegens vorzubringen ist.

Ethische Aussagen sind nicht unabhängig von Urteilen nichtethischer (weltanschaulicher, anthropologischer, metaphysischer) Art. Dies hat gerade in Auseinandersetzung mit der These vom zu vermeidenden naturalistischen Fehlschluß, wonach aus Seins- keine Sollensaussagen abzuleiten sind, in jüngster Zeit B. Mitchell mit Nachdruck herausgestellt[54]. Dies bedeutet für die Bewährung von Aussagen christlicher Ethik: Sie kann nur erfolgen, indem auch jener „nichtethische", allgemein-theologische Hintergrund in den Bewährungsprozeß einbezogen wird. Die den Vertretern autonomer Moral so wichtige Kommunikation christlicher mit außerchristlicher Ethik kann sich bei ausschließlicher Konzentration auf das Feld der Ethik gerade nicht adäquat vollziehen. In diesem Zusammenhang ist R. Spaemanns Bemerkung zu sehen, wenn er davon spricht, die christliche Ethik sei zunächst in der Tat eine Ethik nur für Christen, das

---

[52] Vgl. zu dieser Problematik *J. Track*, Bemerkungen zum Problem der religiösen Interpretation der Wirklichkeit, in: KuD 20 (1974) 106–137. – An dieser Stelle nur zwei Hinweise, die das Problemfeld nach seinen beiden entgegengesetzten Seiten abstecken und zugleich die ganze Schwierigkeit der Problematik andeuten: Die Ansetzung der Glaubensaussagen oder theologisch-ethischer Normen als zu bewährender Hypothesen widerspricht nicht dem absoluten Glaubensengagement bzw. der unbedingten Annahme sittlicher Verpflichtung. Der Diskurs bleibt gegenüberr dem Lebenszusammenhang in hohem Maße partikulär. Er darf sich nicht absolut, d. h. an die Stelle des Lebenszusammenhangs selbst setzen. Dennoch ist der Diskurs für den Lebenszusammenhang von Bedeutung. Indem der Glaube (und mit ihm das entsprechende Ethos) sich der Bewährung aussetzt, erhält er Gelegenheit zur Vertiefung im Sinne der „fides quaerens intellectum", nicht zuletzt in der Weise, daß er, eben weil eine definitive Bewahrheitung ausgeschlossen bleibt bzw. nur eschatologisch möglich ist, seinen eigenen Charakter als Glaube, der nicht mit Wissen verwechselt werden darf, immer deutlicher erfaßt.: Vgl. zum Verhältnis von Diskurs und Glaubensgewißheit sowie zur Frage der „Bewährung" in der Theologie überhaupt auch die differenzierenden Ausführungen von *J. Werbick*, Theologie als Theorie?, in: KuD 24 (1978) 204–228.

[53] *W. Pannenberg*, Kontingenz und Naturgesetz, in: A. M. K. Müller / W. Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, 33–80.

[54] *B. Mitchell*, Morality. Religious and Secular. The Dilemma of the Traditional Conscience, Oxford 1980.

Moment der Universalität komme nicht auf dem direkten Weg über die (christlichen) ethischen Normen, sondern dadurch ins Spiel, daß dem christlichen Glauben, der zu seiner Implikation die christliche Ethik hat, selbst die Forderung, universal zu werden, innewohnt[55]. Dieser Hinweis trifft insofern zu, als ihm die Einsicht in den wesentlichen Zusammenhang zwischen theologischen und theologisch-ethischen Aussagen, der eben auch ein Begründungszusammenhang ist, zugrundeliegt, was zur Folge hat, daß bei der Bewährung dieser ethischen Aussagen (mit dem Ziel ihrer Universalisierung, d. h. allgemeinen Anerkennung) auf Glaube bzw. Theologie im allgemeinen zu rekurrieren ist. Es fragt sich aber, ob der oben skizzierte Weg der Universalisierung die einzige zwingende Konsequenz aus dem zuvor betonten Zusammenhang zwischen den beiden Arten theologischer Aussagen darstellt. Man könnte einwenden, es sei gerade das Charakteristikum christlicher Ethik, daß sie, möglicherweise im Gegensatz zu anderen religiösen Ethiken, von sich aus universal, auf das Humanum schlechthin ausgerichtet sei, weshalb es möglich sein müsse, ihre Aussagen direkt, ohne Rekurs auf Glaubensaussagen, erfolgreich in den Bewährungsprozeß einzubringen. Es wird sich, wenn auf B. Mitchells Konzept näher eingegangen wird, zeigen, daß für die Bewährung in der Tat sowohl direkt bei der Ethik als auch auf der Seite der „Weltanschauung" (des Glaubens) angesetzt werden kann. In beide Ansätze gehen sowohl Theologie wie theologische Ethik ein, und sie umschreiben insgesamt den Prozeß ethisch-theologischer Bewährung.

Der Hinweis auf die Vermittlerrolle von Weltanschauungen, anthropologischen Leitvorstellungen usw. bei der Beurteilung von ethischen Aussagen ist auf der anderen Seite auch kritisch gegen gewisse Interpretationen einer Glaubensethik zu wenden. Gemeint ist der schon angesprochene „personalistische" Standpunkt, wonach Normen nicht sachhaft (in Werten od. dgl.) zu begründen sind, sondern allein durch eine personal-dialogische Relation (im theologischen Fall: Gott/Mensch) konstituiert werden. Diese streng theo-logische Sicht, für die jedenfalls spricht, daß sie die für theologische Ethik unverzichtbare Gottesbeziehung unmißverständlich herausstellt, schließt die genannten Vermittlungen keineswegs, wie es zunächst, konfrontiert man die „personalistische" einfach mit der „theoretisch" auf Systeme von Aussagen usw. bezogenen Position scheinen könnte, aus. Die personale Gottesbeziehung ist, das wurde schon anläßlich des Vergleichs des personalistischen mit dem transzendentalen Modell deutlich, nicht unmittelbar als solche gegeben, sondern vermittelt – zunächst auf der Ebene menschlicher Interpersonalität. Diese interpersonale Vermittlung bringt es mit sich, daß die Gottesbeziehung mehr oder weniger adäquat interpretiert, mißverstanden, ignoriert oder negiert wird. Das heißt: Die personale Relation zu Gott stellt sich unvermeidlich in weltanschaulicher (religiöser, philosophischer) Vermittlung dar. Es zeigt sich, daß auch unter diesem Aspekt eine Vermittlung der Standpunkte von autonomer Moral und Glaubensethik im zentralen Bezug auf die dem Ethos zugrundeliegende Weltanschauung (das jeweilige „Sinnsystem") möglich ist.

Ethische Aussagen und ihre weltanschauliche (im Falle der theologischen Ethik: Glaubens-)Basis sind voneinander nicht zu trennen. Diese grundlegende Einsicht gilt es bei der Diskussion über die Bewährung und Rechtfertigung christlicher Ethik festzuhalten. Es fragt sich nun, ob dies notwendig impliziert, daß es bei der Verifikation christlich-ethischer Aussagen nur die eine Richtung gibt: von der Überprüfung der zugrundeliegenden Glaubensaussagen zur aus deren Ergebnis folgenden entsprechenden Beurteilung christlicher Ethik. Kann nicht auch umgekehrt die ethische Aussage zum Ausgangspunkt des Verfahrens gemacht werden? Nach B. Mitchell gibt es in der Tat die beiden möglichen Ansätze: Man kann sowohl bestimmte ethische Anschauungen auf ihre weltanschaulichen Implikationen hin untersuchen, diese sodann in der Diskussion mit anderen weltanschaulichen Entwürfen dem Prozeß kritischer Bewährung un-

[55] *Spaemann*, Moraltheologie 303 f.

terwerfen und so schließlich zur Entscheidung über die anfangs zur Debatte gestellten ethischen Standpunkte kommen als auch von für unabdingbar gehaltenen ethischen Grundsätzen ausgehen und die Entscheidung über bestimmte Weltanschauungen davon abhängig machen, inwieweit sie imstande sind, jene Grundsätze evident zu begründen[56]. In beiden Fällen geht es um die Bewährung des christlichen Wahrheitsanspruches. In beiden Fällen kommen sowohl die ethischen Aussagen wie die Glaubensaussagen im engeren Sinne, von denen christliche Ethik nicht ablösbar ist, ins Spiel. Die Intention geht entweder direkt auf die Bewährung der ethischen Aussagen und erreicht diese in der Vermittlung über die Bewährung der im engeren Sinne theologischen Inhalte, oder sie richtet sich primär auf die Glaubensaussagen selbst und geht zu ihrer Bewährung von als „bewährt" unterstellten ethischen Aussagen aus, als deren Fundament die Glaubensaussagen erwiesen werden[57].

[56] *Mitchell*, 93–106.

[57] Die zweite Argumentationsweise, die von bestimmten ethischen Inhalten ausgeht, trägt der von der Glaubensethik in den Vordergrund gestellten Einsicht in den Primat des Ethos vor dem ethischen Diskurs sowie dem „hermeneutischen Charakter der Ethik" (*Spaemann*, Moraltheologie, 310, Anm. 16, vgl. ebd. 309: „Moraltheologie müßte ... zuerst und vor allem Hermeneutik der Lehre Jesu und der Apostel sein.") bzw. der „Positivität des christlichen Ethos" (ebd. 310 Anm. 16) Rechnung. Zu beachten bleibt aber, daß dieses Ethos hier nicht einfach und schlechthin als nicht mehr hintergehbar (weil „weltanschaulich", d. h. in diesem Fall: im christlichen Kerygma fundiert) und nur im Glauben festzuhaltendes angesetzt, sondern, auf dem Weg über den ersten Ansatz, seinerseits durchaus der kritischen Überprüfung ausgesetzt wird.

ThPh 58 (1983) 414–426

Theologie vor dem Anspruch kritischer Rationalität

Grundsätzliche Überlegungen zum (theologie-)kritischen Rationalismus Hans Alberts

Von Peter Hofmann

Hier soll die Rede sein von Theologie vor dem Anspruch kritischer Rationalität, näherhin: dem Kritizismus Karl R. Poppers[1] und W. W. Bartleys[2], der in den Schriften Hans Alberts[3] seine spezifische Ausprägung für den deutschen Sprachraum gefunden hat. Damit ist allerdings keine „regionale Apologetik" beabsichtigt, wie sie vielleicht gegenüber den radikalen antitheologischen Verdikten des älteren logischen Empirismus (A. J. Ayer) geboten schien: die Theologiekritik Alberts nämlich, die sich an der „Schein-Dichotomie" von Glauben und Wissen entzündet und daher die rationale Legitimität bestimmter theologischer Strategien in Frage stellt, bleibt von vornherein nicht auf eine Position verpflichtet, die ihre Instanz ausschließlich außerhalb des Glaubens hätte. Die Theologie steht selber – will sie sich nicht ein wenig unbedacht aller kognitiven Ansprüche begeben[4] – vor der Aufgabe, den Glauben (bzw. das „Glauben") zu rechtfertigen. Sonst schiede sie freiwillig aus der Diskussion aus und ginge in der Beliebigkeit der Meinungen unter. Und gerade wenn solche Rechtfertigungsversuche des Redens von Gott wohl stets unangemessen bleiben (was übrigens für jede Aussage über ein Konkretum gilt), so dürfen sie sich doch „nicht bei einer bestimmten Form von Unangemessenheit bescheiden"[5].

Es geht wohl nicht an, etwa eine undurchdachte Restproblematik als „Glaubenssache" bzw. „Geheimnis" zu deklarieren, nur weil man nicht weiterdenken will und solcherart bestimmte Fragen dem rationalen Zugriff und der Kritik entziehen möchte[6].

---

[1] *K. R. Popper,* Logik der Forschung (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 4), Wien 1935, Tübingen [5]1973.

[2] *W. W. Bartley,* Flucht ins Engagement. Versuch einer Theorie des offenen Geistes, München 1964 (The Retreat to Commitment, New York 1962).

[3] *H. Albert,* Traktat über kritische Vernunft, Tübingen (1968) [3]1975; Plädoyer für kritischen Rationalismus, München (1971) [4]1975; Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus, Hamburg (1972) [2]1975; Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973; Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng, Hamburg 1979.

[4] Was wäre das für ein Glaube, der das „Für-Wahr-Halten der These, daß ein Gott existiert", als „Mindestimplikation jedes Glaubens" (*Albert,* Traktat, 118) ablehnte! Ein vorgreifender Hinweis: ist die kritische „Rechtfertigung von Glauben" (*R. M. Chisholm,* Theory of Knowledge, Englewood Cliffs 1977, dtsch.: Erkenntnistheorie, München 1979, 20) der Gegenstand einer Theorie der Erkenntnis bzw. des Wissens (zunächst ohne Rücksicht auf die Unterscheidung von „faith" und „belief", also religiösem Glauben und Glauben im allgemeinen), so ist nicht einzusehen, warum der theologischen Reflexion des Gottesglaubens eine Ausnahme einzuräumen wäre.

[5] *J. Splett,* Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München (1973) [2]1978, 45.

[6] *K. Rahner* formuliert drastisch, das „Geheimnis" könne nicht „als Entschuldigung für die Denkfaulheit einer bloß traditionell weiterredenden Theologie" (Schriften zur Theologie X, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 53) beansprucht werden. Dann erst stellt sich die Frage, wie eigentliche Glaubensaussagen als Aussagen des Offenbarungsglaubens von rational entscheidbaren Aussagen unterschieden werden können (eine Konfusion beider Aussagetypen könnte zur Hybris einer „Vernunft" führen, die selbst Offenbarungsaussagen zu rationalisieren versucht, statt sich mit der kritischen Fest-

Natürlich darf bei aller Offenheit für Kritik die theologische „reductio in mysterium" nicht unversehens in eine rationalistische „reductio mysterii" umschlagen.

So viel bleibt vorläufig festzuhalten: wer immer dem Glauben ein epistemologisches Privileg dann einräumen möchte, wenn er mit seinem Wissen am Ende zu sein meint, muß sich nach dem Recht eines solchen Verfahrens fragen lassen und die stillschweigende Annahme begründen können, Glauben und Wissen seien zwei streng geschiedene Erkenntnisweisen. Es läßt sich m. E. in Übereinstimmung mit A. zeigen, daß eine derart konzipierte Dichotomie nicht existiert und leicht zum Vorwand dienen kann, problematische Behauptungen gegen Kritik zu immunisieren. Ein solche Immunisierung erschüttert womöglich nicht nur das Vertrauen in die rationale Verantwortung der Theologie als Glaubenswissenschaft; sie könnte leicht zum Abbruch des Gesprächs mit dem Kritizismus führen, dessen Vertreter A. immer wieder eine (bei aller Schärfe der Diskussion) erstaunliche Gesprächsbereitschaft bekundet hat. Die folgenden Überlegungen setzen mit dem Versuch ein, in aller Knappheit den Kritizismus A.s zur Sprache zu bringen. Der nächste Schritt soll das Anliegen seiner Theologiekritik positiv aufnehmen und einen ersten Versuch vorstellen, im Rahmen seiner Konzeption den theologischen Begriff des Glaubens kritisch zu rekonstruieren. Ein letzter Schritt soll zeigen, inwieweit der kritische Rationalismus selbst einer Revision bedarf, damit zugleich eine Rechtfertigung des Glaubens als Aufgabe der philosophischen Theologie in Angriff genommen werden kann.

I. Alberts Absage an die klassische Begründungsidee

Nicht selten erhebt man gegen den Kritizismus A.s den Vorwurf, die Entscheidung für kritische Rationalität sei nach der Aufgabe des klassischen Begründungsdenkens selber irrational und zugleich kritikimmun, da sich der Fallibilist stets auf die „prinzipielle" Vorläufigkeit seiner Behauptungen zurückziehen könne[7]. Überdies sei der kritische Rationalismus der eigenen Position gegenüber nicht kritikfähig, weil „das Subjekt von Kritik notwendig sich selbst entzogen"[8] bleibe.

Auf den ersten Blick scheint es eine elegante (und in dieser Form häufig von theologischer Seite geübte) Replik zu sein, dem Ideologiekritiker selbst ideologisches Denken zu bescheinigen. Ruht der kritizistische Ansatz A.s tatsächlich auf ideologischem bzw. irrationalem Grund? Von woher will er sein Recht erweisen? A. nennt drei Hauptkomponenten seiner Auffassung: „ein konsequenter Fallibilismus, der alle Bereiche des menschlichen Denkens und Handelns umfaßt, ein methodischer Rationalismus, der sich vom klassischen Rationalismus durch die Aufgabe des allgemeinen Begründungsprinzips unterscheidet, und ein kritischer Realismus, der bereit ist, die Ergebnisse der Wissenschaften ... als Resultate von Versuchen echter Erkenntnis der Wirklichkeit ... aufzufassen".[9] Den konsequenten Fallibilismus formuliert A. nun gerade nicht als dogmatisches Postulat, als welches es unter sein eigenes Verdikt fiele: der Fallibilismus ist vielmehr nach seinem Verständnis die Konsequenz aus dem Scheitern der zuendege-

---

stellung zu bescheiden, daß es sich um solche nicht mehr hintergehbare Aussagen handelt. Wenn *G. Ebeling* anmerkt, „daß der Glaube mit einer allen Zweifel ausschließenden Gewißheit das Geglaubte für wahr hält" (Gewißheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes, in: Wort und Glaube Bd. 2, Tübingen 1969, 170), so ist damit sicher nicht eine methodisch-kritische Reflexion auf den Glauben ausgeschlossen, die sich grundsätzlich jeder Kritik stellt (vgl. 1 Petr 3, 15b).

[7] Vgl. in diesem Sinne *A. Keller*, Art. „Hans Albert", in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein (Hg. K.-H. Weger), Freiburg i. Br. 1979, 22–24, 23.

[8] *G. Ebeling*, Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft", Tübingen 1973, 111 (These 67).

[9] *Albert*, Traktat, 183.

dachten klassischen Begründungsidee[10]. Wird nämlich diese Idee konsequent als methodisches Prinzip rationaler Begründung angewandt, so gerät das Denken in die Sackgasse dreier unannehmbarer Alternativen, die A. als das „Münchhausen-Trilemma" bezeichnet (in Anspielung auf den Lügenbaron, der sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf herauszieht): die Wahl bleibt zwischen a) einem infiniten Begründungsregreß[11], der praktisch undurchführbar ist, b) einem logischen Zirkel und c) dem Abbruch des Begründungsverfahrens an einem Punkt, der sich durch Selbst-Evidenz, unmittelbare Erkenntnis usw. auszuweisen scheint. Kurz: man behauptet, der Wahrheit eines solchen Punktes unbedingt gewiß und damit jeder weiteren Begründung enthoben zu sein. So steht man vor dem Dilemma, an einem bestimmten Punkt das Begründungspostulat außer Kraft setzen zu müssen, um eine letzte, nicht mehr hintergehbare Instanz der Begründung zu gewinnen. Das Ergebnis dieser Strategie ist in der Regel ein kritikimmunes Dogma – unabhängig davon, welches Ableitungsverfahren für den abgebrochenen Begründungsregreß verwendet worden ist[12]. Hinter einem solchen kritikimmunen Dogma steht nicht die Notwendigkeit, sondern der Entschluß, an einem bestimmten Punkt das Begründungspostulat zu suspendieren. Die psychologistische Berufung auf unmittelbar gewisse Erlebnisse (J. F. Fries), die als solche je schon gedeutet sind, oder auf Elementarerlebnisse, die eine „rationale Nachkonstruktion" der Wirklichkeit erlauben sollen (R. Carnap)[13], rettet nicht aus diesem Dilemma. Nun kann man allerdings mit K.-O. Apel fragen, ob A.s Konstruktion des Trilemmas zulässig ist, da sie offensichtlich die pragmatische Dimension des Begründungsverfahrens ausblendet und „unter Letztbegründung in der Philosophie die Deduktion im Rahmen eines axiomatischen Systems verstehen"[14] will. „Daß unter dieser ... Voraussetzung kein Letztes sichtbar werden kann, ... ist eigentlich trivial. Es gibt nämlich unter der Voraussetzung der Abstraktion von der pragmatischen Zeichendimension kein menschliches Subjekt der Argumentation und daher auch nicht die Möglichkeit einer Reflexion auf die für uns immer schon vorausgesetzten Bedingungen der Möglichkeit der Argumentation."[15]

A. mag das Münchhausen-Trilemma bewußt aus dem pragmatischen Kontext formuliert haben, „denn bei der Beschränkung auf die deduktive Verfahrensweise geht das Begründungsproblem selbst verloren"[16], aber er bezieht den (transzendental-)pragmatischen Kontext nicht thematisch in seinen Argumentationsgang ein. Das Trilemma wäre somit auf der onto-semantischen Ebene korrekt expliziert, muß sich aber wohl den von Apel wiederholt erhobenen „transzendental-pragmatischen" Vorwurf des „abstraktiven Fehlschlusses" gefallen lassen („abstraktiv" in dem Sinne, daß die kritizistische Argumentation von einer transzendentalen Reflexion auf den pragmatischen

---

[10] Diese Idee ließe sich als epistemologische Parallele zum metaphysischen Problem der „Causa prima" verstehen, die sich ja auch nicht unter den verfügbaren Gründen findet, denen sie als umgreifende Kausalität erst ihren Sinn „zuteilt". Theologisch gewendet: eine absolute Letzt-Begründung des Glaubens kann nur Gott der Absolute selbst sein. Eine solche Möglichkeit der Begründung kann indes nur von seinen Wirkungen her erschlossen werden, so daß dieser Schluß selber nicht die letzte Begründung ist oder einfachhin über sie verfügt (vgl. Thomas v. Aquin, S.th. I 3, 4 ad 2).

[11] Eine Parallele wiederum zum metaphysischen Problem der aktual-unendlichen Reihe.

[12] Vgl. *Albert*, Traktat, 8–15.

[13] Der logische Aufbau der Welt, Hamburg ^{3}1966, 91f., 138f.

[14] *K.-O. Apel*, Transformation der Philosophie, Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a. M. 1973, 406. Vgl. *W. Kuhlmann*, Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergehbarkeit der Argumentationssituation, in: ZPhF 35 (1981) 3–26, bes. 22.

[15] Ebd.

[16] *Albert*, Transzendentale Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975, 107; s. Traktat, 12.

Kontext des Begründungsproblems abstrahiert)[17]. Auf die hier angedeutete Problematik wird noch zurückzukommen sein.

Der Kritizismus A.s behauptet nun als Alternative zum Trilemma des Begründungsdenkens die Idee der kritischen Prüfung von Begründungen; diese sind „nicht als Dogmen, sondern als Hypothesen zu behandeln, die in für sie prüfungsrelevanten Situationen prinzipiell scheitern können"[18], auch wenn sie gewiß scheinen mögen, Gewißheit und Wahrheit scheiden sich an der Idee der kritischen Prüfung, was nicht heißen soll, daß möglicherweise wahre Aussagen (und Begründungen) nicht mit Gewißheit verknüpft sein dürften. Den naheliegenden Einwand, das derart eingeführte Fallibilismus-Prinzip führe per Selbstanwendung in eine Paradoxie, versucht A. mit dem Hinweis aufzufangen, es sei „durchaus sinnvoll, die These, daß nichts unanzweifelbar ist, selbst in Zweifel zu ziehen"[19]. Damit setzt er das Fallibilismus-Prinzip in seiner Gültigkeit bereits voraus, um es zu bezweifeln, und bestätigt allerdings die Paradoxie der Selbstanwendung. Das Prinzip wird der Paradoxie m. E. nur entgehen können, wenn es als Prinzip in einer transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeiten argumentierender Kritik formuliert wird. Doch zunächst zu den Konsequenzen, die A. aus der Anwendung des Fallibilismus-Prinzips zieht.

Mit der Idee der kritischen Prüfung im Sinne eines konsequenten Fallibilismus ist auch gegen das bereits von Popper kritisierte „Offenbarungsmodell"[20] der klassischen Erkenntnislehre entschieden: weder ist die Wahrheit durch unmittelbar evidente Vernunfteinsicht zugänglich (eine Art „Interiorisierung", die von aller „Anschauung" abstrahiert[21]) noch durch platten Empirismus (bzw. Positivismus) als „Verfall an die Anschauung"[22]. Damit kann der Mythos des Gegebenen als des „Faktischen", dessen erkennende Hinnahme man dogmatisch verordnen kann, für überwunden gelten; „die Theoriebildung ist also eine schöpferische Tätigkeit, keine passive Schau, bei der ‚Gegebenes' gespiegelt wird".[23] M. a. W. ließe sich so theoretisches Wissen als Glauben an die (vorläufige) Erklärungsfähigkeit von Theorien über die Wirklichkeit bezeichnen, die als solche nicht „geschaut" werden kann. Eine Theorie konstruieren heißt, sich zu einer bestimmten „Sicht" der Wirklichkeit zu entschließen, die weder beliebig (irrational) noch dogmatisch (klassisch rationalistisch) ist. Hier überwindet A. grundsätzlich die scheinbare Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung: sobald die Idee einer restlosen Rationalisierung bzw. Theoretisierung (das radikale Begründungsprinzip nämlich) ad absurdum geführt ist, läßt sich der rationalen Erkenntnis nicht länger eine prinzipielle Irrationalität entgegensetzen. Die Unterscheidung von Rationalität und Irrationalität verläuft innerhalb des Entscheidungsbereiches menschlicher Freiheit.

---

[17] Vgl. *Apel*, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des „Kritischen Rationalismus", in: B. Kannitschneider (Hg.), Sprache und Erkenntnis. Fs. für G. Frey, Innsbruck 1976, 55–82.

[18] *Albert* Traktat, 43.

[19] *Albert*, Träumereien, 122. A.s Bemerkung, die Selbstanwendung des Fallibilismus-Prinzips sei „sogar mit ihrer absoluten Richtigkeit vereinbar" (a. a. O. 123), trifft m. E. die Pointe des Einwands nicht, der ja gerade zu zeigen versucht, daß das strittige Prinzip in seiner Bezweiflung als Bedingung der Möglichkeit dieses Zweifels angewendet wird.

[20] *K. R. Popper*, Objective Knowledge, Oxford 1972; dtsch.: Objektive Erkenntnis, Hamburg ²1974, 74ff., 369–390.

[21] Vgl. die Untersuchung von *W. Simonis*, Der verständige Umgang mit der Welt. Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft. Propädeutische Analysen, Amsterdam 1974, 33ff.

[22] *Simonis*, Der verständige Umgang, 45ff. Der Empirismus scheitert am Paradox des induktiv nicht einführbaren Induktionsprinzips.

[23] *Albert*, Traktat, 26.

Theoriebildung als konstruktive Aktivität ist „ein Teil der menschlichen Praxis, in der laufend Entscheidungen getroffen werden müssen“ [24].

In der Schein-Dichotomie von „irrationaler Entscheidung“ und „rationaler Erkenntnis“ bzw. Glauben und Wissen konvergieren bekanntlich die Ansätze von analytischem (bzw. positivistischem) und hermeneutischem (bzw. existenzialphilosophischem) Denken [25]. Die kritizistische Überwindung dieser Dichotomie räumt damit die Möglichkeit ein, auch theologische Aussagen als Glaubensaussagen rational zu untersuchen, statt sie von vornherein als sinnlos (A. J. Ayer, Wittgenstein I) oder verfehlt (Heidegger) zu disqualifizieren. Die traditionelle Dichotomie von Glauben und Wissen dürfte für die rationale Diskussion dann kein unüberwindliches Hindernis mehr darstellen, da beide Erkenntnisweisen in ihrer Struktur als Entscheidung für eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit („theoria“), identisch sind.

II. Das theologische Anliegen in der Sicht des kritischen Rationalismus

A.s Theologiekritik in seinem „Traktat über kritische Vernunft“ nimmt ihren Ausgang bei der sprichwörtlichen Differenz von Glauben und Wissen. Welche Bedeutung kommt dieser Differenz für bestimmte theologische Argumentationsweisen zu?

1. Die Behauptung, „Glaube“ sei jeder rationalen Diskussion prinzipiell derart entzogen, daß man einer außerhalb des Glaubens redenden Kritik von vornherein Unzuständigkeit bescheinigen dürfte, involviert „eine mit methodischen Ansprüchen ausgestattete Zwei-Sphären-Metaphysik, die in Verbindung mit der Idee der doppelten Wahrheit geeignet erscheint, gewisse tradierte Anschauungen gegen bestimmte Arten der Kritik abzuschirmen“ [26]. Konsequenz oder Ziel dieser konstruierten Dichotomie sind laut A. kritikimmune („Glaubens“-)Ausssagen – ein offensichtlicher Widerspruch gegen die Prinzipien kritischer Vernunft, der es nicht um zweifelsfreie Gewißheit, sondern um Wahrheit geht [27]. Allerdings zieht A. aus der (auch für den Theologen problematischen) Entgegensetzung von Glauben und Wissen, mag sie einfach unreflektiert oder auch strategisch sein, Schlüsse, in denen „der scharfen Klinge seiner Polemik ... nicht nur die Gegner, sondern auch die Regeln der Fairneß zum Opfer“ [28] fallen. Daß die „Idee, man sei einem speziellen Glaubensbestand verpflichtet“, der „unvoreinge-

[24] Ebd. 54. Erkenntnis involviert also Entscheidung als „Zustimmung“ zu adäquatem „Hinsehen“ (theoria); die Annahme einer prinzipiellen Irrationalität von Entscheidung beträfe sonst den gesamten Erkenntnisbereich und geriete in unauflösliche Aporien. Ist aber die konstruktive Aktivität der Theorienbildung (im Blick auf innovatorische Prozesse in der Wissenschaftsgeschichte) ihrerseits dann noch subsumtionstheoretisch „erklärbar“ (etwa im Rahmen eines deduktiv-nomologischen Erklärungsmodells)? Oder müßte nicht gerade vom Ansatz A.s her die „Erklären: Verstehen-Kontroverse“ (vgl. *Apel*, Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt 1979, 44 ff., 260–288) ein geisteswissenschaftliches „Verstehen“ von (wissenschaftlicher) Theoriebildung zu ihrer Auflösung erfordern? Von daher scheint es m. E. nicht konsequent zu sein, wenn A. das methodische Verstehen der Hermeneutik durch eine „beschreibende und erklärende Wissenschaft üblicher Art“ (Träumereien, 48) ersetzen zu können meint.

[25] Gemeint ist ein Denken, das als „antikritische Hermeneutik“ aus der Existenzialphilosophie hervorgegangen ist.

[26] *Albert*, Traktat, 105. An Siger von Brabant sei erinnert, dessen „lateinischer Averroismus“ *(P. Mandonnet)* einer „sich faktisch autark dünkenden Vernunft“ *(J. Pieper*, Scholastik, München 1978, 113) letztlich der konsequenten Idee der doppelten Wahrheit nicht entrann – auch wenn Siger diese Konsequenz ausdrücklich von sich wies.

[27] Die Verpflichtung auf elementare Spielregeln der Argumentation muß bleiben: sonst redete man aneinander vorbei.

[28] *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1977, 49/50.

nommenen Wahrheitssuche"[29] widerstreite, ist bloße Behauptung und scheint überdies die Geschichtlichkeit jedes Denkens überspringen zu wollen (es wäre eine Art „negativer genetischer Fehlschluß" zu meinen, die Wahrheitssuche sei ablösbar von der Tradition, auf die der Einzelne unbeliebig verpflichtet ist, indem er je schon in ihr steht). Wenn religiöser Glaube mit selbstzufriedenen Vor-Urteilen nicht gleichzusetzen ist, so hat es gerade traditionsgebundene Glaubensgewißheit nicht nötig, irgendeine Kritik zu unterschlagen (mit der sie sich immer schon auseinandersetzen muß, um überhaupt tradieren zu können).

Auch der These, nur der Glaubende verstehe eigentlich den Glaubensinhalt, läßt sich keine „perfekte Immunisierungsstrategie"[30] anlasten, denn der formulierte Glaubensinhalt muß der Kritik auch dann standhalten können, wenn dem Kritiker dessen existentieller Nachvollzug nicht möglich ist. Rational unverantwortbare Aussagen kommen als Glaubensaussagen nicht in Betracht, sofern sie als widersprüchliche Aussagen ihrerseits beliebige Aussagenmengen zuließen bzw. als sinnlose Aussagen nichts zu verstehen gäben. Andererseits folgt aus der rationalen Verantwortbarkeit einer Glaubensaussage nicht, daß es möglich ist, sie rational zu erschließen – derart, daß die Vernunft gewissermaßen Glaube und Offenbarung ein- oder gar überholte und so statt der geforderten „Grenzbetrachtung" sich der Grenz- und Kompetenzüberschreitung schuldig machte. Eine solche Glaubenswissenschaft hätte damit ihren Gegenstand schon eliminiert, und ihr „sacrificium intellectus" bestünde gerade darin, in blindem Vernunftglauben die Vernunft zu überschätzen.

Die Verpflichtung auf einen bestimmten Glaubensbestand erzwingt nun nicht, kritische Vernunft durch Hermeneutik zu ersetzen: A. disqualifiziert diese Disziplin und ihre Methoden zu Unrecht als eine „Fortsetzung der Theologie mit anderen Mitteln"[31] (allerdings im Hinblick auf eine „antikritische" Hermeneutik Gadamerscher Herkunft, deren unbesehene Übernahme in die Theologie in der Tat recht problematisch sein dürfte). Hier setzt seine Kritik an der von R. Bultmann angeregten „Entmythologisierung" ein: er verwirft sie als „hermeneutisches Unternehmen in apologetischer Absicht"[32], das, unter Verzicht auf Kritik an Glaubenssätzen bzw. deren Elimination, ganz auf verstehendes Hören abstellt und die methodisch-kritische Reflexion auf die Gültigkeit von Glaubensaussagen gegebenenfalls vernachlässigt. Wichtige Glaubenssätze etwa, die der Entmythologisierung entzogen sind, bekennt Bultmann offen als „Ärgernis", das „nicht im philosophischen Dialog, sondern nur im gehorsamen Glauben" zu überwinden sei. Sollte Bultmann damit den Ausschluß kritischer Vernunft für Glaubensaussagen befürworten, die ein „Ärgernis" darstellen, so dürfte die Kritik A.s im Recht sein[33]. Das gilt auch für Bultmanns (vom Heidegger der Daseinsanalyse entliehene) Trennung von Welt- und Selbstverständnis. „Die Bultmannsche Deutung des

[29] *Albert,* Traktat, 107.

[30] Ebd. 108.

[31] *Albert,* Traktat, 143. Damit verbindet A. keine generelle Ablehnung der Hermeneutik, die er allerdings als Kritizist durch ein alternatives Programm transformieren möchte (vgl. sein Plädoyer für kritischen Rationalismus" a. a. O., Kap. „Hermeneutik und Realwissenschaft"; zur damit verbundenen Problematik s. oben Anm. 24). Dazu als kritische Information *R. Lay,* Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie Bd. 2: Wissenschaftsmethodik und spezielle Wissenschaftstheorie, Frankfurt a. M. 1973, 67–70, sowie allgemeiner zur wissenschaftstheoretischen Hermeneutikkritik ebd., 29–32.

[32] *Albert,* Traktat, 109.

[33] Vgl. *R. Bultmann,* Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: KuM 1 (1951) 15–18. Damit soll natürlich von mir nicht die wissenschaftliche Integrität Bultmanns bezweifelt werden, dessen historisch-kritische Methode ja von Voraussetzungen ausgeht, auf die sie ihrerseits nicht anwendbar ist. A. verläßt wohl die sachliche Grundlage seiner Kritik mit dem Vorwurf, Bultmann sei bereit, „die Spielregeln zu opfern, weil es seinen Lieblingsüberzeugungen an den Kragen geht" (Traktat, 115). Vgl. dazu *Pannenberg,* 49 ff.

Heilsgeschehens als einer Tat Gottes, die Bedeutsamkeit für den Menschen besitzt, gehört ohne Zweifel zur existentialen Interpretation, aber es ist schlechthin unerfindlich, was diese Redeweisen für einen Sinn haben sollen, wenn sie keinerlei kosmologische Bedeutung in Anspruch nehmen".[34]

Ob die konsequente theologische Aneignung des „Jargons der Eigentlichkeit" (Adorno) noch eine sinnvolle Rede vom Heilsgeschehen zuläßt, scheint recht zweifelhaft. Löst sich im Existenzdenken nicht vielmehr der Sinn der Rede von Gott anthropozentrisch auf? Bezeichnenderweise zieht ja gerade Heidegger es vor, „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen"[35], und im übrigen hieße es wohl Heidegger grob zu mißdeuten, wenn der Seinsbegriff seiner Endlichkeitsphilosophie mit dem Gottesgedanken identifiziert würde[36].

Es wird sich kaum bestreiten lassen, daß bei Bultmann Kosmologie und Existenzdenken auseinanderklaffen; andererseits kann die Existenz Gottes ohne prinzipiell mitbedachtem Welt- und Interpersonalitätsbezug nicht sinnvoll behauptet werden. Die Gottesfrage stellt sich nun durchaus als metaphysische Frage in dem Sinne, daß die transzendental-philosophische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Welt und Interpersonalität expliziert und in einem noch anzudeutenden Sinne bewältigt werden muß. Pannenberg umschreibt die Problematik: tatsächlich „scheint die Wirklichkeit Gottes nur noch im Reden der Glaubenden und der Theologen vorzukommen. Das ist das Resultat der Auflösung der traditionellen metaphysischen Gotteslehre. Wenn aber die Wirklichkeit Gottes von den Behauptungen der Glaubenden und Theologen über sie nicht unterscheidbar ist, dann können solche Behauptungen nicht mehr als Behauptungen ernstgenommen werden, sondern erscheinen als Fiktionen der Gläubigen und der Theologen".[37] Die gängige hermeneutische Fragestellung überbietet sich notwendig in die Frage nach der philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott: „Die Identifikations- und Interpretationsleistungen einer hermeneutisch verfahrenden Theologie basieren also auf Annahmen metaphysischen Charakters, wenn es um die Frage der Gültigkeit des betreffenden Gottesglaubens geht. Denn diese Frage ist nicht rein hermeneutisch zu bewältigen".[38] Eine „Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit"[39] müßte behutsam die Frage in ihrem eigentlichen Anliegen rekonstruieren und

---

[34] *Albert,* Traktat, 112.

[35] Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 51.

[36] Ein wenig harmlos wirkt daher *T. Rendtorffs* Replik auf die Albertsche Bultmann-Kritik (Wirklichkeit Gottes – Wirklichkeit des Menschen, in: S. Moser / E. Pilick [Hg.], Gottesbilder heute. Zur Gottesproblematik in der säkularisierten Gesellschaft der Gegenwart, Königstein 1979, 43–54): „‚Kosmologie' ist unter den Bedingungen des neuzeitlichen Bewußtseins selbst eine Funktion von Lebensführung" (47). Beides fällt nun aber bei Heidegger wie Bultmann auseinander. Das ist nicht Alberts Schuld, – wenn Rendtorff auch fortfährt: „Deswegen kann das Albertsche Argument nicht überzeugen, weil es gerade in der Auseinandersetzung mit der Theologie dasjenige ausblendet, was immer schon in Anspruch genommen wird: der Wirklichkeitsbezug alles Wissens und Erkennens" (ebd.). Pannenberg erkennt denn auch das sachliche Gewicht von Alberts Argumenten ohne weiteres an (*Pannenberg,* 50).

[37] *Pannenberg,* 332.

[38] *Albert,* Theologie als Wissenschaft, in: Gottesbilder, 55–68, 56.

[39] So der Untertitel von *Küngs* umfangreichen Buch „Existiert Gott?", München/Zürich 1978. Allerdings muß man m. E. der (in ihrer Form nicht sonderlich fairen) Kritik A.s dahingehend zustimmen, daß Küng in seiner Antwort auf die Gottesfrage über ein gehaltloses Postulat wohl nicht hinauskommt, wenn er seine Hypothese zur Existenz Gottes als analytische Konditionalaussage formuliert (622 ff.; vgl. dazu *Albert,* Elend der Theologie, 113–147). Von den Bedürfnissen des Menschen läßt sich nicht ohne weiteres auf ein Ontologicum „Gott" schließen. Einem Gespräch mit A.s kritischem Rationalismus dürfte wohl Küngs Versuch einer Metakritik des Kritizismus schon deshalb nicht förderlich sein, da er (im Unterschied etwa zu Pannenberg, 48) am Tu-quoque-Argument festhält (Küng, 488).

die äußerst komplexen wissenschaftsgeschichtlichen Vorbedingungen der heutigen Gesprächssituation erhellen, bevor sie Ansatz und Status einer fundamentalen Theologie als einen echten Gesprächsbeitrag explizieren kann[40]. Die dazu vorliegenden Ansätze[41] können hier nicht eigens aufgegriffen werden, liegen aber den folgenden Überlegungen zugrunde, die in einem ersten Vorgriff das Anliegen der Theologie vor dem A.schen Kritizismus zu rechtfertigen versuchen.

2. Daß es keine vernünftigen Gründe gibt, zwecks Suspendierung kritischer Prüfung Glauben und Wissen gegeneinander abzuschirmen, dürfte die Diskussion der A.schen Argumente geklärt haben. Glauben und Wissen sind nun in ihrem Verhältnis näher zu bestimmen, damit die Reflexion zuletzt nicht doch der umgangssprachlichen Unschärfe dieser Begriffe zum Opfer fällt (mit unklaren Begriffen geht es wie mit ungedeckten Schecks: man kann zwar mit ihnen spekulieren, sie im Ernstfall aber nicht einlösen).

„Eine der kuriosesten Stragien zur Immunisierung der Gottesidee, die in letzter Zeit Schule gemacht haben, ist die Diffamierung desjenigen Glaubensbegriffs, der auf das ‚bloße' Für-Wahr-Halten einer Behauptung abstellt".[42] Mit dem religiösen Glauben ist dieser Glaubensbegriff zwar nicht identisch, aber dessen notwendige Bedingung. Sonst reduzierte sich Glauben auf die private „Mystik" eines weltlosen Subjektes[43], mithin das irrationale Umschlagen eines Denkens, das den Glauben vor dem Zugriff totaler Rationalität retten will: darin sind sich offenbar bestimmte existentialphilosophische bzw. logisch-positivistische Strömungen einig (Wittgenstein: „Gott offenbart sich nicht der Welt"[44]). Wenn nun das „Sprechen von Gott ... nicht bloß faktisch-theoretische Feststellungen"[45] (im Sinne klassischer Rationalität) ergibt, aber zugleich auch unbelie-

---

[40] Vgl. die anspruchsvolle Untersuchung von *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theorienbildung, Frankfurt a. M. 1978, die die wissenschaftsgeschichtlichen Implikationen der Problemstellung rekonstruiert und zu einem Postulat der Existenz Gottes aus dem „Paradox der anamnetischen Solidarität" (300–356) gelangt, d. h. der Forderung nach einer nur von Gott garantierten unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, die auch die Toten als Opfer der Geschichte nicht ausschließt.

[41] Darunter auch *Pannenbergs* bereits erwähnte gründliche Replik auf kritizistische Anfragen, die zur weitgehenden Übernahme kritizistischer Standards bereit zu sein scheint (vgl. *L. B. Puntel*, Wissenschaftstheorie und Theologie. Zu W. Pannenbergs gleichnamigen Buch, in: ZThK 98 [1976] 271–292); s. auch die positive Notiz von *Albert*, Traktat, 208, Anm. 83.

[42] *Albert*, Traktat, 118.

[43] Vgl. *Wittgensteins* pointierte Formulierung: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt" (Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt a. M. [13]1978, Satz 5, 632). „Diesseits" der Grenze liegt der Bereich dessen, was sich sagen läßt, „jenseits" der transzendental-mystische Bereich dessen, was sich bloß „zeigt"; eine Aussage über diesen letzteren Bereich ist damit eigentlich unsinnig: darin liegt die Konsequenz des Tractatus (vgl. Satz 6, 54: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist.").

[44] Tractatus Satz 6, 432. Also gilt: „der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen" (6, 41); „es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische" (6, 522). Aber was ist mit diesen Sätzen wirklich gesagt, wenn man sie – recht verstanden – „am Ende als unsinnig erkennt" (6, 54)? Wäre schließlich (nach Heidegger) jeder Satz über Gott als „Verfehlung" im doppelten Sinne zu verwerfen, so fiele eine solche Festsetzung unter ihr eigenes Verdikt und endete schließlich in irrationalistischer Beliebigkeit. Vgl. dazu *J. Splett*, Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott, Frankfurt a. M. 1973, 32 f. Zur philosophischen Gesamtproblematik ferner *K.-O. Apel*, Transformation der Philosophie, Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1973, Abschnitt „Hermeneutik und Sinnkritik" 223–377, insbes. 229–250, 338–352.

[45] *Splett*, Reden aus Glauben 33.

big meint, was es sagt, so betont A. mit vollem Recht: „das Für-Wahr-Halten der These, daß ein Gott existiert, ist wohl eine Mindest-Implikation jedes Glaubens", der sinnvoll von Gott sprechen will. „Die Bagatellisierung oder gar Eliminierung dieses Existenzproblems ist ... ein Zeichen dafür, daß man sich entweder über wichtige Konsequenzen der eigenen Weltauffassung im unklaren, oder aber daß man de facto zum Atheismus übergegangen ist, aber mittels einer theistischen Sprache die alte Fassade aufrechterhalten möchte".[46]

Glauben im allgemeinen läßt sich als ein Für-Wahr-Halten bestimmen und erhebt damit kognitive Ansprüche, die als Glaubenssätze einer kritischen Prüfung ausgesetzt werden können. Der „‚Glaubensakt' bedeutet, anders gesagt, die Entscheidung zu einer bestimmten Interpretation des Erfahrenen, den Entschluß, es als dieses Bestimmte zu erfahren".[47] Diese Entscheidung äußert sich in Glaubenssätzen. Ein solcher „Belief-Satz", wie er in bestimmten, analytisch geprägten Sprachphilosophien problematisiert wird, ist nun keineswegs als Tatsachenspiegelung zu verstehen, insofern Erkenntnis (wie bereits gezeigt) tatsächlich Entscheidung involviert. Also ist nun jeder Aussagesatz prinzipiell als „Belief-Satz" zu deuten, dem allerdings keine irrationale moralische Entscheidung als Ersatz einer sog. Letztbegründung zugrundeliegt, „sondern die einzig mögliche Entscheidung, die im Sinne des einmal begonnenen Sprachspiels semantisch-pragmatisch konsistent ist ... Wer sie nicht trifft, sondern etwa den ‚Obskurantismus' wählt, der beendet damit eben die Diskussion selbst, und seine Entscheidung ist insofern für die Diskussion irrelevant."[48] Aus dieser Bestimmung des Begriffes „Glauben" folgt dreierlei: a) wenn Glauben unvermeidlich Entscheidung involviert, wird jede restlose Theoretisierung des Glaubens zur Ideologie, insofern sie den Entscheidungscharakter des Glaubens(aktes) als Für-Wahr-Halten auflöst; b) läßt sich der „Gegenstand" des Glaubens nur im Glauben erfahren (weil er Entscheidung fordert) und nicht außerhalb seiner[49], und c) kann von verantwortlich „wissendem" Glauben – denn er macht Aussagen über die Wirklichkeit – nur die Rede sein, wo er rational zu rechtfertigen ist (die Grenze zwischen Rationalität und Irrationalität verläuft innerhalb des Entscheidungsbereiches).

Die Differenz zwischen Glauben(saussagen) und Glaubensgegenstand muß streng beachtet werden: dieser ist für die kritisch-rationale Prüfung nur vermittels Glauben(saussagen) zugänglich, die darüber zu entscheiden hat, ob die betreffenden „Propositionen" (und ihre syntaktische Struktur) akzeptabel sind oder nicht. Wenn der Gegenstand der Erkenntnistheorie nun die „Rechtfertigung des Glaubens" (R. Chisholm) im allgemeinen ist, so ließe sich als der Gegenstand der Theologie (in systematischer Hinsicht) die Rechtfertigung des Glaubens an Gott bestimmen: damit ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie als formaler Dogmatik gestellt. Solcher Glaube darf sich „wissender Glaube" nennen, der sich stets auch der Verantwortbarkeit seiner Aussagen

---

[46] *Albert*, Traktat, 118.

[47] *Splett*, Reden aus Glauben, 19. Vgl. auch *W. Stegmüller*, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie I, Berlin 1969: Der Theoretiker muß „ein neues System von Begriffen konstruieren, die zu einem Teil überhaupt nicht und zu einem anderen Teil nur partiell auf Beobachtbares zurückführbar sind; er muß sich weiter ein System von Gesetzen ausdenken, welche diese neugeschaffenen Begriffe enthalten; und er muß schließlich eine Interpretation seines Systems geben, die eine bloß teilweise empirische Deutung zu liefern hat, die aber dennoch genügen muß, um das theoretische System für Voraussagen beobachtbarer Vorgänge benutzen zu können" (466f.).

[48] *Apel*, Transformation Bd. 2, 413.

[49] „So erfahre ich die Liebe und Treue eines Menschen nur in meiner entsprechenden Deutung seines Verhaltens, die ein entschiedenes Mißtrauen immer noch anders auffassen kann und meint auffassen zu müssen" (*Splett*, Reden aus Glauben). „Insofern ist auch ‚Vertrauen' – z. B. in die Wahrhaftigkeit menschlicher Rede und Überlieferung – ein transzendental-hermeneutisches Apriori" (*Apel*, Transformation, Bd. 1, 63, Anm. 100).

vergewissert; er behauptet allerdings nicht, Gottes Sein zu wissen: „wir wissen nämlich, daß dieser unser Satz über Gott wahr ist, wenn wir sagen: ‚Gott ist'. Und dies wissen wir aus seinen Wirkungen".[50] Da dieses Wissen als begründetes Für-Wahr-Halten jedoch stets kritischer Prüfung offensteht, kommt ihm – wissenschaftstheoretisch gesprochen – der Status einer „religiösen Hypothese" (J. M. Bochénski)[51] zu. Dem Glaubenden ist diese Hypothese allerdings Gewißheit, ohne daß er diese Gewißheit jedoch als Argument im rationalen Diskurs verwenden kann und will.

Um es kurz zusammenzufassen: rationales Wissen lebt also aus gerechtfertigtem Glauben; das volitive (Entscheidungs-)Moment läßt sich grundsätzlich nicht aus der Rationalität (der Erkenntnis) herauslösen. Glaube und Wissen sind stets schon (in einer gewissen Komplementarität) zueinander vermittelt: weder läßt sich der Glaube als solcher rationalisieren, noch kann man das Wissen unter Hinweis auf eine ihm zugrundeliegende „irrationale" Entscheidung (zur Vernunft) der Beliebigkeit der Meinungen preisgeben – jede Diskussion verlöre so ihren Sinn. Die oft behauptete Dichotomie (irrationaler Glaube/rationales Wissen) steht insbesondere der theologischen Reflexion doppelt im Wege: weder wird sie dem Wesen von Glauben und Wissen gerecht, noch erkennt sie die von diesem Wesen her mögliche rationale Verantwortung des Glaubens, der wahrlich keiner „Immunisierungsstrategien" bedarf.

III. Rechtfertigung des Glaubens als Aufgabe philosophischer Theologie

Wenn A. das Scheitern bestimmter theologischer Stragegien konstatiert, wobei ihm der Vorwurf einer einseitigen Auswahl fast ausschließlich protestantischer Autoren nicht erspart werden darf, so fordert er doch keineswegs, den Gottesgedanken überhaupt aufzugeben[52] (welche Forderung auch kritisch-rational nicht ausweisbar wäre). Statt von Religionskritik kann hier nur von Theologiekritik die Rede sein, denn A. ist sehr wohl in der Lage, zwischen Religion und Theologie zu differenzieren[53]. Allerdings sollte man sich nun hüten, die traditionelle Problematik von Glauben und Wissen lediglich terminologisch zu verschieben und erneut als (u. U. erheblich gefährlichere) Dichotomie von Religion und Theologie zu konstruieren. Gerade wenn die strukturelle Identität von Glauben und Wissen zum Ausgang genommen wird, kann die Theologie nur als Explikation des Reflexionsmomentes verstanden werden, das bereits im Glauben als solches angelegt ist[54]. „Am Punkt wo die ‚exakte Geschichtswissenschaft' in eigentliche Glaubenswissenschaft (die den Glaubensakt als Ort ihres Verstehens voraussetzt) übergeht, hebt erst die wirkliche Theologie an"[55] – sonst bliebe es bei reli-

---

[50] Thomas v. Aquin, S. th. I 3, 4 ad 2.

[51] Vgl. seine „Logik der Religion", Köln 1968, 127–132.

[52] Dieser am Text schwerlich ausweisbare Vorwurf ist zu finden bei *Pannenberg*, 51. Vgl. zu diesem Problem *Albert:* „Seine (d.i. Ebelings) Behauptung, in meiner Auffassung sei ‚die Gottesfrage bereits im Ansatz eliminiert und, da die kritische Rationalität sich absolut' setze, ‚ausdrücklich negiert', ist angesichts meiner Argumentation in meinem Buch (gemeint ist der Traktat) geradezu grotesk" (Theologische Holzwege 80).

[53] „Daß meine in dieser Hinsicht relevanten Begriffe etwas mit dem ‚Gesamtbild religiöser Wirklichkeit' zu tun haben, ist allerdings, man möchte fast sagen, ein typisch theologischer ‚Kurzschluß', denn ich bin nicht bereit, Theologie und Religion zu identifizieren" (ebd. 45).

[54] Damit sei ausdrücklich die Grundthese *Pannenbergs* in seinem zitierten Buch bestritten: „Theologie als Wissenschaft von Gott ist also nur möglich als Religionswissenschaft, und zwar nicht als Wissenschaft von der Religion überhaupt, sondern von den geschichtlichen Religionen" (317). Hier scheint die unüberwundene Dichotomie von Glaube und Wissen in einer verschärfenden Transposition wiederzukehren.

[55] *H. U. v. Balthasar,* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1: Schau der Gestalt, 71. Vgl. insbes. 123–210.

gionswissenschaftlichen Prolegomena, die in ihrer Reflexionsgestalt natürlich weder strukturell kirchlich noch in irgendeiner Weise „kerygmatisch" sein können.

Wenn auch A. ausdrücklich Theologie und Glaube unterscheidet, um korrekterweise nicht die Gottesfrage im Ansatz zu eliminieren, sondern bestimmte theologische Antwortstrategien auf ihre argumentative Konsistenz hin zu prüfen, so spart er doch sowohl im eigenen Ansatz als auch in der Kritik theologischer Ansätze die Frage aus, wie sich die prinzipiell falsifizierbaren Hypothesen zu den evidenten Basissätzen ihres axiomatischen Systems verhalten. Denn ebenso wie sich in den religiösen Hypothesen eine bestimmte Glaubensgewißheit reflex expliziert und dem rationalen Diskurs stellt, so anerkennt auch der konsequente Fallibilismus A.s „die Wahrheitsidee – und darüberhinaus die Idee der Approximation an die Wahrheit (!) – als regulative Idee"[56]. Nur so lassen sich kontradiktorische Aussagen vermeiden; andernfalls glitten Aussagen, die aus widerspruchsvollen Systemen abgeleitet werden, in bloße Beliebigkeit ab. So akzeptiert auch A. mit der Wahrheitsidee (negativ gewendet: dem Nichtwiderspruchspostulat) eine Axiomatik, die jenseits des von ihm benannten Trilemmas angesiedelt ist, insofern die Wahrheitsidee bzw. das Nichtwiderspruchspostulat einen konsequenten Fallibilismus allererst ermöglicht. Der Versuch, die regulative Idee der Wahrheit zu falsifizieren, setzt sie unweigerlich jeweils neu, da er „dasjenige, was er verneint, implizit behauptet, als Bedingung der Möglichkeit der Verneinung voraussetzt"[57]. Diese implizite Axiomatik A.s verrät deutlich, wie unentbehrlich und damit eigentlich apriori gewiß die Wahrheitsidee als Regulativ ist, ohne damit schon die positive Geltung des Regulativs zu beweisen. Doch von woher sollte das geschehen, wenn nicht durch die Selbst-Gültigkeit der Wahrheitsidee als Prinzip im vollen Sinne (als metaphysischer Nichtwiderspruchssatz)? Den Forderungen eines konsequenten Fallibilismus muß dieses Prinzip nicht zum Opfer fallen, zumal sich bereits eingangs die Paradoxie des Fallibilismus-Prinzips gezeigt hat: dieses Prinzip kann nur im Rahmen einer transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit argumentierender Kritik formuliert werden und besagt dann nichts anderes als die negative Version der transzendentalen (regulativen) Wahrheitsidee, insofern Aussagen, die falsifizierbar sind, nur solange sinnvoll im Diskurs vertretbar bleiben, wie sie als nichtfalsifizierte Aussagen mit dem Anspruch auf Wahrheit geltend gemacht werden können.

Mit der Axiomatik der regulativen Wahrheitsidee, die als solche dem Münchhausen-Trilemma vorausliegt, steht nun auch der von K.-O. Apel erhobene Vorwurf zur Diskussion, Albert habe die pragmatische Dimension des Begründungsverfahrens ausgeblendet („abstraktiver Fehlschluß"). Allerdings – die dialogisch-interpersonale Dimension der Kommunikationsgemeinschaft entfällt bei A.s formalisierter Problemstellung und damit die Möglichkeit, den eigentlichen Horizont der Begründungsproblematik anzuvisieren und geeignete Lösungswege zu entwickeln. Damit soll gesagt sein, A. habe mit der abstraktiven Formulierung des Trilemmas einen notwendigen, allerdings nicht hinreichenden Beitrag zur Analyse der Begründungsproblematik geliefert. Er hätte berücksichtigen müssen, „daß semantisch interpretierte Logik-Kalküle nur als Modelle einer ‚indirekten' Klärung und Kontrolle unserer pragmatischen Argu-

[56] *Albert,* Erkenntnis, Sprache und Wirklichkeit. Der kritische Realismus und das Problem der Erkenntnis, in: *ders.,* Kritische Vernunft und rationale Praxis, Stuttgart 1977, 101–126, 110.

[57] *H. Ogiermann,* Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage, München 1974, 55. Damit ist das Verfahren der „Retorsion" angesprochen, in dem der gegen sich selbst gewendete Einwand in der Negation als deren Voraus-setzung wiederum bestätigt wird („‚Retorsion' als Selbstreflexion ursprünglicher Bejahung": 281). Oder aus der Sicht *Apels:* „Wenn wir im Kontext einer philosophischen Grundlagendiskussion feststellen, daß etwas deshalb prinzipiell nicht begründet werden kann, weil es die Bedingung der Möglichkeit aller Begründung ist, so haben wir nicht lediglich eine Aporie im Deduktionsverfahren festgestellt, sondern eine Einsicht im Sinne transzendentaler Reflexion gewonnen" (Transformation, Bd. 2, 406).

mentation in der (pragmatischen) Umgangssprache figurieren können und daß es auf einen ‚abstraktiven Fehlschluß' hinauslaufen würde, wenn man Wahrheit als Prädikat von Sätzen eines semantischen Systems und nicht vielmehr von – in Sprechakten von argumentierenden Subjekten behaupteten – Aussagen auffassen wollte".[58] Damit ist natürlich erheblich mehr gefordert als der von A. vertretene kritische „Realismus, der bereit ist, die Ergebnisse der Wissenschaften nicht nur als Beiträge zur Bewältigung des alltäglichen Lebens, sondern darüber hinaus als Resultate von Versuchen echter Erkenntnis der Wirklichkeit ... aufzufassen".[59]

Der Einbezug der transzendental-pragmatischen Dimension im Sinne A.s lenkt nun wieder auf das Kardinalproblem einer philosophischen (und damit auch fundamentaltheologischen) Letztbegründung hin, so „daß das eigentliche Geschäft philosophischer Grundlegung in dem Versuch bestehen muß, die notwendigen Bedingungen der menschlichen Argumentation möglichst vollständig zu rekonstruieren".[60] Rationaler Diskurs (insbesondere über Grundlagenprobleme) soll Sinn haben: diese Voraussetzung nimmt jeder Diskursteilnehmer insofern immer schon für sich in Anspruch, als die Entscheidung für diese Voraussetzung die einzige mögliche (da im Sinne des einmal begonnenen Sprachspiels semantisch-pragmatisch konsistente) Entscheidung ist. Diese transzendentale Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit von Argumentation muß also von den Diskursteilnehmern akzeptiert sein. Von diesem Ausgangspunkt führt die Reflexion auf die transzendentale Bedingung der Möglichkeit logischen Argumentierens noch einen Schritt weiter: wenn man den argumentierenden Diskursteilnehmern den Willen zur Argumentation (das Einhalten fundamentaler logischer Spielregeln) zuerkennen muß (sofern es um eine ernstgemeinte und sinnvolle Diskussion geht), dann impliziert der Wille zur Argumentation eben die Anerkennung der kategorischen Forderung, der Wahrheitsidee zu folgen. Sie wird im Diskurs ja nicht bloß faktisch, sondern als transzendentale Bedingung der Möglichkeit des Diskurses anerkannt und gilt somit als unbedingte Norm, wenn überhaupt sinnvolle Fragen gestellt und sinnvolle Behauptungen gemacht werden sollen. Wer diese Voraussetzung ablehnt, bewegt sich bereits außerhalb des Diskurses und liefert somit auch keinen diskutablen Einwand mehr. Anders gesagt: wer entweder die Sinnlosigkeit des Diskurses oder der Wahrheitsidee als Bedingung seiner Möglichkeit behauptet, der behauptet genaugenommen nichts. Wer den unbedingten Anspruch der Wahrheit(sidee) akzeptiert und auf dieser Grundlage bewußt rational argumentiert, anerkennt damit die unbedingte Geltung dieses Anspruches auch für Andere derart, daß die Ansprüche Anderer gelten, soweit sie argumentativ zu rechtfertigen sind. Jedem Diskursteilnehmer kommt somit als Subjekt gerechtfertigter Ansprüche unbedingte Anerkennung zu, und insofern jeder Mensch (virtuell) Diskursteilnehmer ist, kann diese „Ethik der Logik" durchaus als Grundlage einer allgemeinen Ethik gelten.

Letztlich führt die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit eines rationalen Diskurses auf das Ur- und Grund-Phänomen des interpersonalen Geschehens zurück, dessen Implikate es zu entfalten gilt – die „Tiefe der Mitmenschlichkeit" als ihre transzendentale Ermöglichung. Anders gewendet: die Anerkennung des rationalen Diskurses bzw. der regulativen Wahrheitsidee unter axiomatischer Rücksicht impliziert die Anerkennung der Personen, die je schon am interaktiven Geschehen beteiligt sind. „Gefragt wird nach der ursprünglichen Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Ich und Du einander derart zu begegnen vermögen".[61]

---

[58] *Apel*, Transformation, Bd. 2, 408/409.

[59] *Albert*, Traktat, 183.

[60] *Apel*, Transformation Bd. 2, 411. Wenn damit die Abstraktion von der (transzendental-)pragmatischen Ebene im Ansatz rückgängig gemacht ist, so scheint m. E. dem Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses, der vielleicht gegen die die folgenden Überlegungen erhoben werden mag, der Boden entzogen zu sein (vgl. dazu ausführlich ebd. 417–423).

[61] *Splett*, Gotteserfahrung im Denken, 83.

Ein Denkweg zu einem rational verantwortlichen Gottesbegriff dürfte sich mit der Reflexion auf die Implikate des interpersonalen Geschehens eröffnen, die im Rahmen eines „Gottesbeweises" aus der Erfahrung der Mitmenschlichkeit durchzuführen wäre. Ziel des Aufweises sollte es sein, den unendlichen „Horizont bejahbarer Endlichkeit" (des Menschen im interpersonalen Geschehen) als sinnlosen Widerspruch zu erweisen, wenn dieser Horizont „nicht durch die Eröffnung von Du und Wir überhaupt, durch den einräumenden unbedingten Du-Anruf konstituiert wäre".[62] Die Frage lautet also: wie kommt dem Menschen als bedingtem (endlichen) Freiheitswesen unbedingte Anerkennung zu? Die transzendentalpragmatische Begründung der Interpersonalität durch ein unbedingtes „über-personales Du" unternimmt den entscheidenden Schritt auf eine fundamentalphilosophische Gotteslehre hin, eine philosophische Theologie, die den axiomatischen Bezugsrahmen einer christlichen Offenbarungstheologie bilden kann. Auf solche Weise ließe sich das Problem einer indirekten philosophischen Letztbegründung lösen, ohne dem im zugestandenen Sinn berechtigten Verdikt des Kritizismus zum Opfer zu fallen. Auch die dabei ins Spiel kommende Axiomatik dürfte nach dem bisher Gesagten keine Schwierigkeiten bereiten, zumal in der Schule Poppers durchaus zugestanden wird, „daß wenigstens einige logische Regeln grundsätzlich der rationalen Revision entzogen sind".[63] Was dieses Zugeständnis der Sache nach bedeutet, bedarf wohl keiner weiteren Erläuterung. Wenn zwischen Philosophien, die an einer indirekten philosophischen Letzt-Begründung ein Interesse zeigen, bzw. der (philosophischen) Theologie und dem kritischen Rationalismus überhaupt eine echte Verständigungsmöglichkeit besteht, dann ist sie wohl hier gegeben. Es liegt in der Sache begründet, daß diese Hinweise fragmentarisch bleiben: Aufgabe des rationalen Diskurses als eines symmetrischen Dialoges wäre es, sich in Nüchternheit über mögliche gemeinsame Denkwege zu verständigen.

Festzuhalten bleibt jedenfalls: im Dialog mit dem kritischen Rationalismus Hans Alberts scheint kaum Apologetik geboten, sondern bisweilen eher eine kritische Prüfung der praktizierten theologischen Strategien. Dabei verdient die von R. Schaeffler vorgetragene These besondere Berücksichtigung, religiöses Bewußtsein sei „kritisches Bewußtsein in seiner ursprünglichsten Form", zumal es sich im Bezug auf den je größeren Gott („Deus semper major") je schon überholt und relativiert weiß[64]. Diese These gilt auch gerade angesichts der strukturellen Kirchlichkeit katholischer Theologie; damit ist keineswegs, wie A. zu vermuten scheint, ein klassisch rationalistischer Dogmatismus gemeint oder gar eine lehramtliche Entmündigung der Theologie als Wissenschaft. Im Gegenteil: hinsichtlich ihrer kritischen Potenz verpflichtet sie sich um so mehr auf den tatsächlichen lebendigen und diskursoffenen kirchlichen Glauben, dem weder durch bloß traditionelles Weiterreden noch durch die voreilige Übernahme modischer Standards gedient ist.

---

[62] Ebd. 87. Der sog. „Gottesbeweis Mitmenschlichkeit", den Splett in Kap. 4 seiner genannten Religionsphilosophie entwirft, kann m. E. als ein paradigmatischer Neuansatz philosophischer Theologie gelten; die transzendentalphilosophische Reflexion auf das interpersonal sich vollziehende Freiheitsgeschehen unter dem unbedingten Anspruch der Wahrheit bildet ebenfalls den Ansatz seiner philosophischen Anthropologie („Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen", Frankfurt a. M. 1974). Beiden Entwürfen verdanken die oben entwickelten Überlegungen den entscheidenden Anstoß.

[63] *H. Lenk*, Philosophische Logikbegründung und Rationaler Kritizismus, in: ZPhF 24 (1970) 183–205, 201.

[64] *R. Schaeffler*, Religion und kritisches Bewußtsein, Freiburg i. Br. 1973. Vgl. insbes. *M. Seckler*, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg i. Br. 1980; *ders.*, Aufgaben der Theologie, in: ThQ 162 (1982) 1–23 (dort auch Lit.). Seckler behandelt eingehend das „Auseinandertreten von Theologie und Religion" (a. a. O. 7 ff.). Zum Thema der strukturellen Identität von Glauben und Wissen verweise ich auf *W. Simonis*, Glauben und Wissen, in: MThZ 30 (1979) 1–10; vgl. auch *ders.*, Der verständige Umgang 347–370.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte: Mittelalter

Rentschler, Michael, *Liudprand von Cremona. Eine Studie zum ost-westlichen Kulturgefälle im Mittelalter* (Frankfurter Wissenschaftliche Beiträge: Kulturwissenschaftliche Reihe 14). Frankfurt/M.: Klostermann 1981. VII/100 S.

Die Aufnahme dieser Studie in die Frankfurter Kulturwissenschaftlichen Beiträge wird in der Einleitung durch den Hinweis auf den Entstehungsort der „Antapodosis", der Erstschrift des Bischofs und Gesandten Liudprand, gerechtfertigt: die im Jahre 956 noch bescheidene Kaiserpfalz Ottos I., Frankfurt, führte den Autor zufällig mit dem Botschafter des Kalifen Abd-ar-Rahman III. (Cordoba), dem Bischof Recemund, zusammen, der um die schriftliche Fassung der zunächst mündlich ausgetauschten Lebenserinnerungen Liudprands am Hofe in Konstantinopel bat. – Ziel der Studie ist jedoch nicht, der Reihe von Monographien über Liudprand eine weitere hinzuzufügen, sondern aus der Reaktion des Gesandten auf das Befremdliche am byzantinischen Kaiserhof Rückschlüsse auf die gleichzeitige Eigenart westlichen Lebens zu ziehen: eine eingeschränkte, aber neue Betrachtung. So werden in einem 1. Kap. (9–30) die meist drastisch-negativen Urteile über die Griechen und ihre Herrscher zusammengestellt, wie sie in der genannten „Antapodosis" sowie der nach 968 entstandenen „Legatio" (Bericht über eine zweite, diplomatische Mission an den Bosporus) ausgesprochen sind. Ein 2. Kap. (31–80) gliedert dann die empfundene Fremdheit näher auf in äußere (Architektur, Eßkultur, Kleidung, Spiel und protokollarische Finessen) und innerer (Seele und Leib, Politisches Ethos) Aspekte; zeitgenössische byzantinische Quellen, wie das „Strategikon" des Kekaumenos und Michael Psellos' „Chronographie", helfen immer wieder, die Erfahrungsbasis des ausländischen Besuchers zu verbreitern und zu bestätigen. Ein letztes Kap. (81–97) bereitet die Schlußbemerkung (99f.) vor, welche den Vorsprung an raffinierter Lebensart (im wörtlichen und übertragenen Sinne) im Byzanz des 10. Jh.s hervorhebt, die jedoch im Westen schon ein Jh. später nachgeahmt bzw. aus dem dumpfen Sehnen ins offene Erstreben gehoben wird. – Eine interessante und gelungene Studie, deren Quintessenz zu ihrer vollen Einsichtigkeit aber noch einer breiteren und ausgewogeneren Materialbasis bedürfte.

G. Podskalsky S. J.

Fauser, Winfried S. J., *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung.* Teil 1: Die echten Werke (Alberti Magni Opera omnia. Tomus subsidiarius I, Pars I). Münster: Aschendorff 1982. XXVI/483 S.

Vor 35 Jahren veröffentlichte Bernhard Geyer auf Grund der Handschriftenverzeichnisse der Kölner Ausgabe der Werke Alberts des Großen einen Aufsatz über die handschriftliche Verbreitung der Werke Alberts als Maßstab seines Einflusses (Studia mediaevalia in honorem R. J. Martin, Brügge 1948, 221–228). Inzwischen hat die weitere Erschließung der Hss. des Mittelalters erfreuliche Fortschritte gemacht. In zahlreichen Publikationen wurden bisher noch nicht beschriebene oder in alten Verzeichnissen ungenau beschriebene Hss. dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechend katalogisiert. So sind z. B. in der Bundesrepublik Deutschland im Rahmen eines Projektes der Deutschen Forschungsgemeinschaft seit 1959 über 70 neue Handschriftenkataloge veröffentlicht worden. Daher hat F. die Erforschung der handschriftlichen Überlieferung der Werke Alberts weitergeführt, um sie auf den neuesten Stand zu bringen. In seinem Repertorium, dessen erster Band hier zur Besprechung vorliegt, wird zum ersten Mal die Überlieferung der Werke Alberts umfassend erschlossen. Seine kritische Sichtung des Quellenmaterials hat ergeben, daß die 74 echten Werke Alberts – 41 philosophische und naturwissenschaftliche und 33 theologische – in ca. 2000 Hss. überliefert sind, die in 224 Bibliotheken Europas und Nordamerikas aufbewahrt sind. Das Material wird für jedes der Werke Alberts, die in systematischer Reihenfolge angeordnet sind, verzeichnet. Aufgenommen wurden nicht nur Hss., die das

jeweilige Werk ganz enthalten, sondern auch Teile, Exzerpte, Abbreviationen und Übersetzungen. Bei jedem Werk werden die Daten, die für die Identifizierung, Echtheit und Verbreitung des Werks von Bedeutung sind, in Tabellen zusammengefaßt. Acht Register erschließen den Bestand. Das Repertorium soll in erster Linie als Grundlage für die Kölner Ausgabe dienen. Gleichzeitig aber kann F. Geyers Ergebnisse hinsichtlich der Wirkungsgeschichte der Werke Alberts bestätigen und ergänzen. Was in seiner Zusammenstellung sofort auffällt, ist die geringe Verbreitung der eigentlich wissenschaftlichen theologischen Werke, besonders im Vergleich mit den naturphilosophischen Schriften. Die Summa theologica und die Kommentare zu Pseudo-Dionysius sind in verhältnismäßig wenigen Hss. erhalten. Bei den mehr philosophischen systematischen Werken wie De quattuor coaequaevis und De homine findet sich eine etwas größere Anzahl der Exemplare. Eine beachtliche Verbreitung haben aber nur die Schriften gefunden, die der praktischen Frömmigkeit dienen: De mysterio missae und De corpore Domini. Auffallend gering ist die Verbreitung der Kommentare zur hl. Schrift, besonders derer zum Alten Testament. Nach der Anzahl der erhaltenen Hss. zu beurteilen, hat Albert seinen Haupteinfluß nicht als Theologe, sondern als Naturphilosoph ausgeübt; es scheint sogar, daß die naturphilosophischen Schriften Alberts eine weitaus größere Verbreitung gefunden haben, als die des Thomas von Aquin. Unter den philosophischen Werken fallen aber Alberts Kommentare zu Aristoteles' logischen Schriften und unter diesen wieder die zur sog. Logica nova durch ihre geringe Verbreitung auf. Gegen die gängigen Vorstellungen über die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens waren nicht die Kommentare zur Metaphysica und De causis die meist gelesenen philosophischen Schriften Alberts, sondern De mineralibus, De animalibus, De meteoris und De intellectu et intelligibili, gefolgt mit ziemlich großem Abstand von De anima und Physica. Erst Ende des 15. Jh.s erfuhren die Metaphysica, De causis und auch die Ethica einen Aufschwung – zweifelsohne in Zusammenhang mit der Bildung der Albertistischen Schule in Paris und Köln. Auf Grund meiner Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Kommentare des Mittelalters kann ich einige Ergänzungen (die allerdings überprüft werden müssen) zu F.s Verzeichnis der Hss. Alberts zufügen: Nr. 2 *Praedicamenta:* Basel UB F. I. 1 (XIV) f. 10v–27v; Nr. 7 *Analytica posteriora:* Padova BU 1499 (A. D. 1424) f. 149v–184v; Nr. 10 *Physica:* Milano BAmbrosiana A. 236. inf. (XVI) f. 188–(193) (I Phys. 3); Nr. 17 *Mineralia:* Nürnberg Germ. Nationalmuseum 4104 (XV) (lib. III); Nr. 18 *De anima:* Cambridge Peterhouse 187 (XV) f. 121r–265r (anon.). Viele der fälschlich Albert zugeschriebenen Werke haben eine weitaus größere Verbreitung gefunden als die echten. Insbesondere findet sich das erst zu Beginn des 15. Jh.s entstandene mystische Traktat De adhaerendo Deo in zahllosen Hss. dieses Jh.s, vor allem im deutschen Sprachraum. Von der Philosophia pauperum (des Albert von Orlamünde) kenne ich über 140 Hss., die freilich zum allergrößten Teil dem 15. Jh. angehören. Das neuerdings von P. Zambelli edierte Speculum astronomiae (Pisa 1977) ist in 51 Hss. (s. XIII 5, XIV 16, XV 24, XVI 6) erhalten. Wir dürfen hoffen, daß F. bald auch die handschriftliche Verbreitung der unechten Werke in seine Forschung miteinbeziehen wird.

C. H. Lohr

Michel, Elsbeth, *Nullus potest amare aliquid incognitum.* Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin (Studia Friburgensia NZ 5). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1979. III/190 S.

Die Frage nach dem sogenannten thomasischen Intellektualismus ist seit P. Rousselots L'intellectualisme de saint Thomas (Paris 1908) zu einem vieldiskutierten Thema der Thomasforschung geworden. Die vorliegende Arbeit will einen Beitrag zu dieser Diskussion liefern. Die Vf. versucht durch eine exakte Untersuchung von Texten aus der Summa theologiae aufzuzeigen, daß bei Thomas ein Intellektualismus nicht nachzuweisen ist. Aufgrund des Augustinuszitates „Nullus potest amare aliquid incognitum", auf welches Thomas in der Quaestio: Utrum cognitio sit causa amoris (I–II q. 27 a. 2) verweist, wird die Fragestellung auf den Zusammenhang zwischen amor und cognitio eingeschränkt. Bei Thomas könnte man nur dann von Intellektualismus sprechen, wenn sich bei ihm selbst Wertkategorien finden ließen, die den Zusammenhang von amor und cognitio eindeutig von einer Vorrangstellung der cognitio her begründeten. Aber weder von der connaturalitas noch von der perfectio noch von der gene-

ratio her läßt sich eine höhere Wertung der cognitio erkennen. Anhand der spezifisch christlichen Begriffe wie caritas und beatitudo zeigt M., wie Thomas den Einfluß des Aristoteles aus dessen wohl als intellektualistisch zu bestimmender Anthropologie aufgearbeitet habe. Zwar verwendet Thomas die aristotelischen Schemata, interpretiert sie aber um im Sinne einer stark voluntaristisch geprägten patristisch-christlichen Tradition. Die Sicht des Menschen als imago Dei bei Thomas gibt der thomasischen Anthropologie eine ganz andere Richtung als die Sicht des Menschen als animal rationale bei Aristoteles.

F. Domínguez

Guillelmi De Ockham *Opera Philosophica et Theologica* Ad Fidem Codicum Manuscriptorum Edita. Opera Theologica V: Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio) ediderunt *Gedeon Gál* OFM et *Rega Wood.* St. Bonaventure/N.Y.: Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae 1981.29*/517 S; Opera Theologica VI: Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum (Reportatio) ediderunt *Franciscus Kelly* et *Girardus Etzkorn.* St. Bonaventure/N.Y.: Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae 1982.23*/462 S.

Vorzustellen gilt es zwei weitere Bände der kritischen Edition der theologischen Werke Wilhelms von Ockham, nachdem die Bände I–IV mit der Ordinatio in Primum Librum Sententiarum von 1967–1979 und Band IX mit den Quodlibeta septem 1980 (vgl. dazu die Rez. von V. Richter in dieser Zeitschrift 56 [1981] 424) erschienen sind. Während mit den nun erschienenen Bänden V und VI der Edition Ockhams Quaestiones zum Buch II und III der Sentenzen vorliegen, sind für den VII. und VIII. Band der Edition die Quaestiones zum Buch IV der Sentenzen bzw. Quaestiones variae vorgesehen. – Im Unterschied zu Wilhelms eigenhändig geschriebenem Kommentar (Scriptum oder Ordinatio) zum I. Buch der Sentenzen des Lombarden, handelt es sich bei den Quaestionen zum II.–IV. Buch der Sentenzen um Reportationen. Den Text der Quaestionen zum II. Buch überliefern 15 Hss., den zum III. Buch 13 Hss. In 12 Hss. finden sich beide Texte gemeinsam. In den Einführungen zu den beiden Bänden stellen die jeweiligen Editoren ausführlich die handschriftliche Basis der Edition dar; die text- und literarkritischen Probleme werden gleichfalls eingehend diskutiert. Gegenüber dem Erstdruck des Sentenzenkommentars Wilhelms von Ockham in Lyon 1495 beurteilen die Editoren des vorliegenden V. Bandes der Edition 6 Quaestiones als nicht zur Reportatio zum Buch II der Sentenzen gehörig. 3 (ed. Lyon qq. 18–17–26) verweisen sie in die Reportatio zum Buch III und 3 weitere (ed. Lyon qq. 8–3–25) unter die Quaestiones variae (Band VIII der Edition). – Dem jetzt edierten kritischen Text der Reportationes liegt, bei beiden Bänden, die Kollation nur einer Auswahl der Hss. zugrunde. Die Gründe für die unterschiedliche Beurteilung der jeweiligen Manuskripte erörtern die Editoren eingehend in den Einführungen (Band V, 15*–22*; Band VI, 8*–9*). – Beiden vorliegenden Bänden sind dieselben Indices beigegeben: Bibliotheca et manuscripta, Auctores et scripta, Doctrina, Konkordanz der Edition Lyon mit der jetzigen kritischen. – Diese Edition, unter der Führung des Franciscan Instituts der St. Bonaventure University entstanden, bezeugt gelungen, in welchem Maße heute gemeinschaftliche editorische Tätigkeit möglich ist.

R. Berndt S. J.

Świeżawski, Stefan, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku.* Tom IV. *Bóg.* Tom. V. *Wszechświat* (Die Geschichte der europäischen Philosophie im XV. Jahrhundert. Band IV. Gott; Band V. Das All.) Warszawa: Collectanea Theologica 1979/80. 428/460 S.

Stefan Świeżawski, der emeritierte Pofessor der Akademie für Katholische Theologie in Warschau und der Altmeister der philosophischen Mediävistik in Polen, legt seit ein paar Jahren sein opus magnum vor: „Die Geschichte der europäischen Philosophie im XV. Jahrhundert." Von dem ganzen Werk, das auf 8 Bde. angelegt ist, sind bisher 5 Bde. erschienen. Nach dem 1. einleitenden Bd., zu dem der Rez. keinen Zugang hatte, ist im Jahre 1974 Bd. II gefolgt unter dem Titel: „Wissen", dann 1978 Bd. III: „Seiendes". In der vorliegenden Besprechung sollen die Bde. IV „Gott" (1979) und V.: „Das All" (1980) vorgestellt werden.

Im Vorwort zum Bd. IV kommt Ś. kurz auf den Ursprung seines Werkes zu sprechen. Er fühlt sich zu einem besonderen Dank an seinen Lehrer Etienne Gilson ver-

pflichtet. Dieser habe ihm vor über 20 Jahren „ausdrücklich gesagt, er ermutige polnische Mediävisten zu einem notwendigen, zugleich aber sehr schwierigen Werk, eine erste synthetische Darstellung der Philosophiegeschichte im XV. Jahrhundert zu versuchen" (13). Der Versuch, den S. nun selbst unternommen hat, wäre dabei nicht möglich gewesen ohne die Mitarbeit eines großen Teams seiner jüngeren Kollegen, die in den vergangenen 20 J. durch viele Einzelstudien zu dem Gesamtwerk beigetragen haben.

Beim Thema des IV. Bd.s, Gott, bestand das Hauptproblem für S. darin, wieweit in sein Werk jene Aussagen über Gott aufgenommen werden sollten, die den philosophischen Rahmen überschreiten. Die Tatsache, daß gerade im XV. Jh. der Neuplatonismus christlicher Prägung eines Augustinus wieder auflebte, in dem die Gottesfrage in einer Einheit von philosophischen und theologischen, ja auch mystischen Erkenntnissen betrachtet wurde, bedeutete für S. die Notwendigkeit, im genannten Bd. seines Werkes viel Aufmerksamkeit den Themen zu schenken, die auf den ersten Blick dessen erklärterweise philosophischen Charakter sprengen. Dementsprechend gliedert er das Thema Gott in folgende Abschnitte auf: I. Die Religiosität der Epoche; II. Eine Intensivierung des Fideismus. Der Einfluß des hl. Augustinus; III. Die doktrinären und weltanschaulichen Grundlagen; IV. Die Theologie: ihre Situation; V. Die Theologie: deren verschiedene Auffassungen; VI. Die Zugangswege zu Gott; VII. Gott: seine Natur und Eigenschaften; VIII. Gott und die Welt. Innerhalb dieser Themen stellt S. deren Problematik anhand verschiedener Denkrichtungen und deren Vertreter dar. Z. B. das Problem der Religiosität der Epoche (I) wird geschildert in den Erscheinungsformen wie: devotio moderna, Ansätze einer ökumenischen Haltung (angesichts nichtchristlicher Religionen), Kritik an der christlichen Religion und die Verteidigungsversuche, Mystik. In bezug auf die doktrinär-weltanschaulichen Haltungen (III) werden Phänomene untersucht, die als Eklektizismus, communis opinio, Irenismus oder als philosophisch-religiöser Synkretismus bezeichnet werden können. In diesen theologischen Punkten des Bd.s wird im einzelnen vor allem das Denken von Gerson und Erasmus charakterisiert. Die Konzentration auf diese beiden Gestalten, die doch nicht besonders repräsentativ gerade für die Philosophie im XV. Jh. zu sein scheinen, begründet S. damit, daß in ihnen, obwohl nicht den größten Philosophen jener Zeit, die Eigentümlichkeit der damaligen geistlich-intellektuellen Tendenz am deutlichsten in Erscheinung tritt, und zwar bei Gerson zu Beginn und bei Erasmus gegen Ende des Jh.s. Und erst, nachdem S. so den theologisch-spirituellen Hintergrund jener Epoche in bezug auf die Gottesfrage geschildert hatte, kommt er in den 2 letzten Punkten auf den eigentlich philosophischen Aspekt dieser Frage zu sprechen. Dabei greift er im letzten Thema, Gott und die Welt, auf die Problematik des nächsten Bd.s vor, der sich mit der Geschichte der Naturphilosophie befaßt.

Auch in diesem nächsten V. Bd., der den Untertitel „Das All" trägt, kann die Darstellung der Naturphilosophie nicht auf die philosophischen Schriften und Strömungen eingeschränkt werden. Neue Erkenntnisse in verschiedenen Einzelwissenschaften, die sich der Natur zuwandten und die gerade im XV. Jh. stark aufblühten, sollten auch die Naturphilosophie bereichern. Es war also für S. notwendig, die Spuren einer Philosophie der Natur auch in vielen Schriften zu den konkreten Fragen der Welterkenntnis zu verfolgen. Das damalige Wissen über die Natur, das bereits im Bd. II des Werkes „Wissen" in methodologischer Hinsicht analysiert wurde, kommt jetzt im V. Bd. in verschiedenen Theorien und Praktiken zum Ausdruck, wobei der philosophische Ertrag solcher Analysen oft von keinem großen Wert ist. Das Hauptthema des Alls wird in 7 Titeln abgehandelt: I. Philosophische Reflexion über die sichtbare Welt, II. Das entstehende Bild des Alls und der Erde, III. Rätsel der Materie und des Zeit-Raumes, IV. Eine vertiefte Einsicht in die Struktur der materiellen Seienden, V. Überlegungen über die Bewegung und Schwerkraft, VI. Der sich enthüllende Reichtum der sichtbaren Welt – das Geheimnis des Lebens, VII. Vera imago mundi. Unter den Einzelwissenschaften, in denen S. nach den Spuren einer Naturphilosophie sucht, steht an erster Stelle die Astronomie, in der vor allem die Krise des Geozentrismus und die Entstehung der heliozentrischen Theorie für das XV. Jh. charakteristisch sind (II). Noch mehr Aufmerksamkeit schenkt S. der Physik (III–V). Dann werden auch die medizinischen Wissenschaften berücksichtigt, in denen die Gestalt von Paracelsus hervorgehoben wird. Zum Schluß kommt S. auf die philosophischen Aspekte der Kosmologie zu sprechen. Zwei Gebiete, die für die Naturphilosophie des

XV. Jh.s wichtig sind, nämlich Astrologie und Magie, werden in diesem Bd. ausgelassen, denn sie sollen in den VI. Bd. aufgenommen werden im Zusammenhang mit philosophischer Anthropologie: die Astrologie soll als Ausdruck der Situation des Menschen zwischen Notwendigkeit und Freiheit begriffen werden und die Magie wird als ein entfernter Vorahne des technokratischen Weltverständnisses erscheinen.

In seiner imponierenden Arbeit hat S. sowohl eine riesige Zahl von Originalquellen verwendet als auch ein breites Spektrum von Monographien in französischer, italienischer, deutscher, englischer und polnischer Sprache aufgearbeitet. Das Werk bietet eine Synthese des geistigen Ertrags des XV. Jh.s. Diese Synthese, in der viele Einzelergebnisse verschiedener Vorarbeiten zu einem Gesamtbild jener Epoche zusammengestellt wurden, gibt jetzt einen Schlüssel für ein besseres, weil umfassenderes Verständnis auch der bisherigen Arbeiten zu diesem Thema, indem deren methodologisch bedingte Einseitigkeit auf dem Hintergrund des Ganzen ergänzt werden kann. Zugleich bleibt zu wünschen, daß das Gesamtbild jener Zeit, das im Werk von S. dargestellt wird, eine Anregung zu den anderen Arbeiten gibt, die gerade vom Ganzen her neue wichtige Detailfragen entdecken und zu einer möglichen Antwort führen könnten. Einem Leser, der der polnischen Sprache nicht mächtig ist, soll eine französische Übersetzung des Inhaltsverzeichnisses zu Beginn jedes Bandes nachhelfen.

J. Bolewski S. J.

2. Philosophiegeschichte: Neuzeit

Schelsky, Helmut, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre.* Berlin: Duncker & Humblot 1981. 443 S.

Die in den Jahren 1938 bis 1940 entstandene Habilitationsschrift Sch.s konnte wegen des Krieges nicht mehr veröffentlicht werden. Auf das Zureden besonders von Prof. Krawietz entschloß sich Sch., „am Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn" diese Schrift der Öffentlichkeit zu übergeben. Mit vollem Recht, wie gleich hinzugefügt werden darf.

Dabei stellt sich Sch. ein kühnes Programm: „Diese Haltung des Denkens, die Sätze und Lehren nicht mehr schlicht in ihrem Aussagegehalt hinzunehmen, sondern sie in einer Reflexion auf die Handlungen des Menschen zu beziehen, in einer Reflexion, die sowohl die idealistische Reflexion des Denkens in sich als auch jede Form materialistischer oder psychologischer Reduzierung überschreitet, scheint mir die Aufgabe der Philosophie unserer Zeit zu sein und einen neuen Bereich der Wahrheit zu erschließen" (13). Etwas versteckter rühmt sich Sch., „Erdreich, ... das jahrhundertelang den Blicken der Wissenschaftler verborgen war", zugänglich gemacht zu haben (95f.); er kritisiert die bisherigen Einordnungsversuche der Hobbesschen Staatslehre, welche die Wahrheit als das Selbstverständliche übersahen und auf den Irrtümern als dem Auffallenden ihre Auffassungen begründeten; er selbst wolle dagegen Hobbes „aus den Kräften der Gegenwart" begreifen (13) und „die notwendige Kritik an Hobbes weniger in der Frage sehen, was an seiner Lehre falsch ist, als in der, was in ihr fehlt" (14). – Zuzustimmen ist Sch., wenn er 1980 seine Habilitationsschrift als zeitgeschichtliches Dokument betrachtet (9); als Understatement darf es aber zu betrachten sein, wenn Sch. der Ansicht ist, daß er „einige Thesen ... auch für die heutige Hobbesforschung noch für belangvoll" halte (8); gibt es doch kaum eine Seite, in der nicht Schürfarbeiten in die Werke „Leviathan", „de homine" und „de cive" sowie den „Behemoth" vorgetrieben werden, die überraschende Kostbarkeiten ans Licht befördern und in nuancierten, belegten Aussagen bearbeitet sind. – Auf eine Skizze dieser Entdeckungsfahrt soll eine kurze Stellungnahme folgen.

Für Hobbes sei der Mensch eine Möglichkeit, eine Aufgabe, die der Mensch zu bestimmen und zu verwirklichen habe (26f.); der Mensch sei von Natur weder gut noch schlecht, sondern er werde es durch sein Handeln. Das Einzigartige in seiner Anthropologie sei, daß sich das Denken auf den Vollzug richte (216). Sch. erwähnt behutsam die Widersprüche, wenn Hobbes trotzdem von „Vermögen" des Menschen, Vorgaben, ja einem „Wesen" des Menschen ausgeht. Dem Sprachvermögen falle eine den Menschen über das Tier hinaushebende Rolle zu – und eine höchst offenbarende, was das menschliche Handeln angeht: indem der Mensch sich in der Sprache ein

künstliches sinnliches Medium schaffe, hebe er sich von der natürlichen Erlebniswelt ab, gewinne ihr gegenüber Freiheit, so daß er zum Zählen und Planen gelange. Dem planenden Menschen sei die ganze Welt Ziel seines Handelns. Er werde so zum Störfaktor für alle anderen Handelnden und bedürfe deswegen einer Macht, welche eine Rangordnung der Handlungen erstellt: diese sei der Staat, der von allen Handelnden zu errichten sei und der den Inhalt der Taten vorausbestimme. Die Notwendigkeit des Staates wird zusätzlich durch die Mißbrauchsmöglichkeiten der Sprache unterstrichen.

Dieser Prozeß werde nicht um der Selbstverwirklichung wegen in Gang gesetzt, nicht um einer „Natur" gerecht zu werden, sondern um des Lebens willen; noch deutlicher: die Handlung sei als Macht zu verstehen, und da die Macht nur das eine Ziel habe, nämlich sich zu vermehren (ohne ein Maß zu kennen), sei die Handlung Wille zur Macht. Das Leben sei ohne ein ihm naturgemäßes Ende, es gebe nur ein Ende gegen das Leben: den Tod. Die Macht gehe auf Sicherung der Zukunft und wandele sich in der Staatsvereinbarung zum Recht, in durchsetzbare Verpflichtungen. – Es gibt so nicht eigentlich eine natürliche Handlung und eine politische, sondern alles Handeln sei politisch bestimmt. Ebenso ist der Trieb nicht ein Teil einer Naturausstattung, sondern ebenfalls von Hobbes von dem staatlichen Leben „rückbestimmt". Die Staatslehre entwickele sich nicht aus einer in sich stehenden Anthropologie; sie sei methodisch selbständig. Sie wolle keine Beschreibung sein, sondern in dem Untertanen eine Haltung erzeugen, die den für das Überleben notwendigen Zustand trage und sichere. Das Überleben erfordere Ordnung, die unbestritten sei und alle Forderungen nach Freiheit oder nach der Herrschaft des Gesetzes als verkappte Herrschaftsforderungen abzuwehren wisse. Der Bürger habe so nur in seinem Bewußtsein, aber nicht als wirklicher Besitzer der Macht den Staat zu tragen. Sch. arbeitet gründlich diese „Gesinnungsbegründung des Staates" (419, 433) heraus, die selbst noch einmal von dem Staat herbeizuführen sei. Unerläßliches Mittel dafür sei der Einsatz der ‚Wissenschaft', welche die Freisetzung des Bewußtseins von den bisherigen Herrschaftsmächten ermögliche und durch die Anbindung des Bewußtseins an den Staat zur haltungsbildenden Kraft werde. Cui bono? sei noch einmal gefragt; um des Überlebens willen, so muß die Antwort lauten.

Zur Arbeit Sch. selbst darf bemerkt werden, daß sie in der Auseinandersetzung und Beeinflussung von zwei Autoren steht, J. Dewey (Die menschliche Natur, ihr Wesen und Verhalten, aus dem Englischen übersetzt, Stuttgart/Berlin 1931) und C. Schmitt (Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Hamburg 1938). – Sch.s Werk soll an seinem eigenen hier zu Beginn zitierten Anspruch gemessen werden. Er leistet keine Kritik Hobbes' von einem weltanschaulichen Standpunkt aus; dies hatte er auch nicht vor. Die angekündigte Ergänzungsarbeit führt Sch. fort, indem er den voluntaristisch-aktivistischen Ansatz Hobbes' verlängert und ausbaut – gegen den in seinen Ausführungen aus politischen Gründen vorsichtigeren Hobbes selbst. – Wenn H. Klenner den ‚Materialismus' Hobbes' kürzlich wieder als letzte Erklärung seiner Lehre ins Spiel bringt (s. Rezension von O. Höffe [Hg.], Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie, in ARSP 1 [1982] 118), so würde für Sch. eine solche Erklärung einen Rückfall in eine „Ontologie" bedeuten, welche Hobbes' Denken grob verfälscht, den Menschen einer Gesetzmäßigkeit einordne, die gerade nicht ‚natürlich', sondern aus politischen Interessen eingeführt sei. Hobbes würde das Schlagwort des Materialismus nicht einmal zulassen, um den Bürger aus den Fängen der politischen Theologie zu befreien, denn dies müßte wissenschaftlich geschehen; die Annahme des Materialismus wäre aber kein wissenschaftliches Ergebnis, denn die Wissenschaft solle das Bewußtsein des Menschen auf den Staat und auf nichts anderes zuordnen und vom Staat abhängig werden lassen. Hier löst Sch. seine Ankündigung ein, die materialistische Reduzierung zu überschreiten (13).

In diesem Zusammenhang darf auf den brillanten Exkurs hingewiesen werden „Zwischenbetrachtung über das naturwissenschaftliche Denken bei Hobbes" (205–225). Sch. vertritt die These und begründet sie, daß Hobbes radikaler als beispielsweise F. Bacon den Weg der Entmenschlichung der naturwissenschaftlichen Begriffe gegangen sei; so verliere die Zeit ihren Charakter der Vergangenheit und der Zukunft, die Wirkung sei ihm nicht mehr als die Ursache, Bewegungsabläufe festzustellen sei Hobbes wichtiger als nach dem Begriffe zu suchen. Gerade diese Entmenschlichung der Natur ermögliche die gegenständliche Bewältigung der Natur, so

daß die Technik noch vor die Naturwissenschaft trete. Was wir oben bei der Sprache sahen, hat sich nun hier im Bereich der Wissenschaft zu vollziehen: der Abschied von dem ‚natürlichen' Bezug und der Aufbau einer künstlichen Welt, ein Prozeß, der sich in der Notwendigkeit des Übergangs von dem Naturzustand zum staatlichen Zustand, von Macht zu Recht wiederholt, ja gründet.

Bleibt uns eine Frage zu beantworten, wie sich denn das Verhältnis Sch.s zu NSdAP und die Zeitumstände auf seine Interpretation Hobbes' ausgewirkt haben. Zuzugeben ist, daß wir kein Werk des Widerstandes vor uns haben. Ein Zitat möge belegen, daß Sch. keine Zugeständnisse in seiner Erklärungsarbeit eingeht und auch die offene Abhebung nicht scheut: „Volk ist für Hobbes erst die Einheit, die schon einen einzigen, bestimmten Willen hat, d. h. bereits in der Herrschaftsordnung steht ... Diese Äußerung zeigt einerseits zwar, wie weit dieser etatistische Begriff des Volkes von einer Erkenntnis des lebendigen, aus rassischen Gegebenheiten und in geschichtlichem Werden entstandenen Volkes entfernt ist, andererseits aber behauptet sie die politische These eines auf demokratischer Zustimmung beruhenden Herrschertums gegenüber dem parlamentarisch-demokratischen Mißverständnis der Überlieferung der Herrschaftsgewalt an die anonymen Mächte der öffentlichen Meinung, in der der Volkswille gesehen wird" (434).

Deutlicher wird Sch. nicht. Im Duktus seiner Hobbes-Interpretation mußte die Rassenlehre aber ebenso wie der Materialismus dem Leser als Rückfall erscheinen, gegen Selbstschöpfung und -erhaltung gerichtet; die Absage Hobbes' an den Staat als Ideenträger gleich welcher Art und sein Eintreten für den rein politischen Staat (so 428), der um der Selbsterhaltung wegen da ist „wird von Sch. nachhaltig unterstrichen. Andererseits blendet Sch. die Bedeutung des Widerstandsrechtes bei Hobbes aus. Trotzdem darf gesagt werden, daß es ihm in großartiger Weise geglückt ist, die (bei Hobbes) ... vorhandenen Wahrheiten ... in ihrer Lebendigkeit darzustellen" (14).

N. Brieskorn S. J.

Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie. *Hrsg. Otfried Höffe.* Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1981. 225 S.

Der Fortsetzung des „kritisch-systematischen Gesprächs über Thomas Hobbes" (O. Höffe) war ein Symposion gewidmet, das anläßlich seines 300. Todestages in Freiburg im Üchtgau Philosophen und Staatsrechtler zusammenführte. Vorliegender Band enthält die Vorträge und einige ausgearbeitete Diskussionsbeiträge. Ihre Leitfragen sind: warum überhaupt und in welcher Form bedarf es des Staates? Wer soll in ihm die Macht ausüben und wie wird diese kontrolliert?

Die erste Frage führt zur Anthropologie des Th. Hobbes. *W. Bartuschat,* Anthropologie und Politik bei Th. Hobbes (19–38), skizzierte dessen Vorstellung wie folgt: die Reflexion nehme dem Menschen den unmittelbaren Bezug zu Natur und sozialer Welt, er werde sich seines Triebes der Selbsterhaltung nun auch bewußt und sei bestrebt, ihn durch den Anspruch auf Alles zufriedenzustellen. Diese Entgrenzung führe aber dazu, daß das eine ‚Selbst' sich mit dem anderen ‚Selbst' nicht mehr ‚vertrage' und es eines künstlichen Vertrages bedürfe. Der durch ihn begründete Staat müsse das ‚Selbst' zur Einschränkung führen und das Allgemeine neu gestalten. Die Staatsgründung entspringe so nicht einem Akte gesteigerter Reflexion, denn dieser werde gerade nicht in ihrem universalen Ausgriff gefolgt. – Widerspruch gegen diese Interpretation erhob *W. Cramer,* Naturzustand und Vernunft (39–67), indem er behauptete, daß der Mensch nach Hobbes gerade nicht alles, sondern nur das ihm Zuträgliche suche; in einem zweiten Schritt müsse sich aber der Mensch sagen, daß auch sämtliche anderen an eben diesen Gütern interessiert sein könnten. Um sie von einem solchen Zugriff abzuhalten, müsse der Mensch drohen, die Güter, an denen jene interessiert seien, in Beschlag zu nehmen. Pointiert zu Bartuschat gesprochen: die Reflexion sei nicht ein Verhängnis, weil sie zum Krieg aller gegen alle führe, vielmehr folge erst aus der durch das Sicherungsverlangen sich ergebenden Kriegssituation das mögliche Sichverfehlen des Menschen (60). Fazit: eigenartig eng erscheint der Begriff der „Reflexion" bei Bartuschat; wie weit ist aber Cramers Interpretation nicht von Gedanken *J. Rawls* (der vom „Schleier des Nichtwissens" über die Absichten der anderen spricht) und von N. Luhmanns Festmachen von Erwartungen bestimmt? Die Anthropologie ist jedenfalls vorbestimmend für die Rolle des Staates: gelingt das

Überleben der Menschheit im ersten Ansatz nur durch massives Eingrenzen des Menschen, so reicht im zweiten Ansatz das sichere Wissen um das Verhalten der anderen zur Verwirklichung des partikulären Glücksentwurfes. – *H. Nef* wendet den kantischen Begriff der ‚ungeselligen Geselligkeit' auf den H.-Entwurf an und geht der Frage nach, wer die Macht ausüben solle. Hobbes und mit ihm die moderne Staatslehre betone, daß die Staatsgewalt zwar auf mehrere Instanzen *auf*geteilt, aber nicht *ge*teilt werden könne, das heiße, daß bei *einer* Instanz die höchste Gewalt sein müsse. *Th. Fleiner* vergleicht die Lehre H.' vom Staatsvertrag mit der Tradition der schweizerischen Volkssouveränität. Ein interessanter Vergleich: während Bodin die staatliche Macht noch vom König her begründe und damit aus religiösem Grunde rechtfertige, säkularisiere Hobbes mit seiner Lehre vom Staatsvertrag dessen Rechtfertigung (80). – *M. Riedel*, Paradigmawechsel in der politischen Philosophie? H. und Aristoteles (93–111), arbeitet heraus, daß durch H. der Privatmensch als Subjekt von Bedürfnissen in den Mittelpunkt der politischen Praxis und Philosophie gerückt sei. Doch sei H. die Erkenntnis von der Differenz zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft verschlossen geblieben. Zu seiner These, daß die Änderungen in der politischen Philosophie nicht auf Änderungen in der Kosmologie zurückgehen, sondern in ihr selbst stattfanden (97), sei – provokativ – angefragt, ob nicht sogar Änderungen in der Kosmologie auf Änderungen der politischen Philosophie zurückzuführen seien. *O. Höffe*, Widersprüche im Leviathan (113–142), nennt H.' Staatsphilosophie eine Logik kalkulierter Selbsterhaltung. Zu Recht betont Höffe, daß die Vernunft den Menschen zwar zur Überlegung des notwendigen Bellum führe, ihm aber gerade dann wiederum helfe, diesen Krieg zu vermeiden. Im übrigen sei die Staatsphilosophie nicht aus der Anthropologie des 6. Kapitels des Leviathan, sondern aus dem ‚Naturzustand' des 13. Kapitels abgeleitet. Höffe fügt einen beachtenswerten Entwurf an, wie er selbst sich die Vermittlung von Recht und Freiheit, von einzelnem und der Allgemeinheit denke.

A. Philonenko läßt die Vorwürfe Revue passieren, die gegen H. erhoben worden sind: von Pufendorf, Barbeyrac, Rousseau, Voltaire etc., Vorwürfe des Atheismus und der Befürwortung der Tyrannei zumal. Ph. liefert damit Material für eine Sozialgeschichte der politischen Polemik.

Das Gespräch mit Hobbes wurde in diesem Symposion wieder aufgenommen in präziser gründlicher Kenntnis, anregungsreich und verantwortungsvoll. Dafür sei diesem Treffen Dank. Das Schlußwort zu Hobbes wollte es bewußt nicht sein.

N. Brieskorn S. J.

Dietze, Gottfried, *Kant und der Rechtsstaat.* Tübingen: J. C. B. Mohr 1982. 82 S.

D. verhehlt seinen politischen Standort nicht: als kämpferischer Liberaler sucht er den Rechtsstaat zu verteidigen, der von Anarchie und Tyrannei, von 2 Extremen her, gefährdet ist (7). Um ihn fester zu begründen, bezweckt D., die Gedanken I. Kants in die politische Diskussion wiedereinzubringen, Kants, des „Vorkämpfers des Rechtsstaats" (8).

D. untersucht zuerst, was Kant über die Freiheit des einzelnen formulierte (12–60), sodann fragt er, welche Berechtigung Kant staatlichen Funktionen einräume (61–78). – In der von Zitat zu Zitat eilenden Darstellung der kantischen Aussagen zur Freiheit äußert D. wiederholt (19, 21, 23, 25) sein Bedauern, daß es einer Definition der Freiheit ermangele. Praktische Freiheit nach Kant sei Unabhängigkeit von allem und allen – außer von dem moralischen Gesetze (25), dieses sei unzertrennlich mit der Freiheit verbunden. Der Freiheit solle man sich gesetzmäßig bedienen; der kategorische Imperativ verlange die Befolgung der positiven Gesetze (3), der Bürger habe die unbedingte Pflicht, staatlichen Gesetzen zu gehorchen (37). Der Staat müsse allerdings dem moralischen Gesetze gemäß gebildet sein (38). Kant betone die unverlierbaren Rechte des Volkes gegenüber dem Staatsoberhaupt (50), auch bezeichne er die republikanische Verfassung als dem Menschen vollkommen angemessene (52) und verlange dabei Gewaltenteilung, Repräsentation und eine geschriebene Verfassung. Der Kern der kantischen Freiheits- und Gesetzeslehre finde sich im 5. Satz der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) und laute sinngemäß: es sei höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung, eine Gesellschaft herzustellen, in der die größtmögliche Freiheit eines jeden mit ebenderselben Freiheit

aller anderen zusammenbestehen könne, um so alle Anlagen zu entwickeln, in denen Menschheit erreicht werden kann (41 f.). – Der Staat sei nötig wegen des „Egoism" (63); Steuern zu erheben, Antiluxusgesetze zu erlassen und Aufsicht über die Vereine zu führen, komme dem Staate zu; aktiv habe er für die Verteidigung des Landes, die Förderung der Wissenschaft und die Armen zu sorgen (66). Die Aufzählung ist nicht erschöpfend. Freiheit und Gesetz werde nur Erfolg verschafft, wenn die staatliche Gewalt dazu behilflich sei (69). – Leider zu selten geht D. der Frage nach, ob aufgrund äußerer Ereignisse oder anderer Faktoren Kants Denken Brüche, Absagen an früher Gedachtes oder nur treues Festhalten verzeichne. Auf den SS. 62 ff. werden Stellungnahmen Kants zum „Egoismus" und zur Geselligkeit vorgeführt: läßt sich von einem zunehmenden Mißtrauen Kants gegenüber den menschlichen Fähigkeiten zum Zusammenleben sprechen, wenn man seine Veröffentlichungen aus dem Zeitraum von 1784 bis 1798 daraufhin durchsieht? Tritt nicht jenen Aussagen der „Religion innerhalb der Grenzen ..." (1793), daß ein Volk nur zur Freiheit reifen könne, wenn es in Freiheit gesetzt sei (und daher die Aussage: ein Volk sei zur Freiheit nicht reif, unsinnig sei) 1798 die resignierende Unterscheidung von Staatsbürger und Pöbel innerhalb eines Volkes zur Seite? Dankenswerterweise stellt D. wenigstens die Stellungnahmen Kants zur Revolution zusammen (70 ff.). Heißt es 1784, daß die Emanzipation langsam vorsichgehen müsse, so betont er 1793, daß aller innerer Widerstand durch staatliche Gewalt niederzuwerfen sei, wenn das Volk unter einer bürgerlichen Verfassung lebe; 1795 wird Kant eine Revolution selbst gegen einen mittlerweile etablierten nachrevolutionären Zustand verbieten, um 1798 zu unterstreichen, daß eine Revolution jederzeit ungerecht sei. Kant, der behutsame Reformer? Ist es mehr die Angst vor dem Umsturz und der Unsicherheit oder das Wissen um die Folgen jeder Gewalttat?

D. beteiligt sich nicht an den neueren Diskussionen um den materiellen Rechtsstaat und dessen Re-Formalisierung (s. Juristische Schulung 1980 und 1981); seine engagierte gehaltvolle Studie liefert bleibend erwägenswerte Texte zum Verhältnis von Freiheit und Gesetz. N. Brieskorn S. J.

Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981. *Hrsg. Ingeborg Heidemann/Wolfgang Ritzel.* Berlin: de Gruyter 1981. X/353 S.

Zum zweihundertjährigen Jubiläum der KrV haben zwei Kant-Gelehrte der Universität Bonn vorliegenden, neun Aufsätze umfassenden Band herausgegeben. Ich möchte mich hier auf die Aufsätze konzentrieren, die m. E. einen wirklichen Beitrag zur Kant-Forschung liefern und von denen die meisten (nicht alle) positiven Charakters sind. *J. Schmucker* untersucht den „kritischen Standpunkt Kants zur Zeit der Träume eines Geistersehers, im Verhältnis zu dem der KrV". Seine These lautet (14): die vorkritische Entwicklung Kants bewegt sich direkt auf die Grundlehren der transz. Dialektik zu und erreicht sie noch vor der Etablierung der Prinzipien des Kritizismus. Diese These hat Sch. schon in früheren Arbeiten aufgestellt, vor allem in bezug auf das theologische Hauptstück der Dialektik. Nun erhält der vorkritizistische (d. h. vor der Hinwendung zum transz. Idealismus) kritische Standpunkt Kants um die Mitte der 60er Jahre durch die Analyse der „Träume" und mehrerer Reflexionen vollere Konturen. Denn Sch. bringt aus dieser Zeit wesentliche Lehrstücke aller drei Hauptstücke der Dialektik oder zumindest Ansätze dazu ans Licht, wenn auch in verschiedenem Ausmaß. Interessant ist dabei die Feststellung, daß die kritizistische Darbietung auch für das 1. Hauptstück (Kritik an der rationalen Psychologie) nur akzidentell ist (21), wodurch das Resultat der von Sch. nicht erwähnten Dissertation A. Kalters: Kants vierter Paralogismus, 1975, eine Bestätigung findet. Auch das Antinomie-Hauptstück muß, trotz der kritizistischen Verstellung der Argumentation, unter der Voraussetzung des transz. Realismus verstanden werden, wofür Sch. auf die Stelle B 534 f hinweist. Diese hervorragende, historisch-philologisch fundierte Studie Sch.s trägt, zusammen mit seinen vorhergehenden, wesentlich zur Beantwortung der vexata quaestio über die Entstehung und Komposition der KrV bei, insbesondere zur Erhellung der transz. Dialektik in ihrer Beziehung zum (späteren) Kritizismus der Ästhetik-Analytik. – Auch die „provisorische Skizze" (55) von *R. Brandt:* „Materialien zur Entstehung der KrV (J. Locke und J. Schultz)" erhellt den langen Weg Kants bis zur Veröffentlichung der KrV. Locke spielt zwar in der KrV selbst eine geringe Rolle

und seine Einschätzung ist durchgehend negativ, aus ihm aber sind in den Jahren unmittelbar nach der Dissertation von 1770 entscheidende Anstöße zur weiteren Entwicklung des Denkens Kants ausgegangen. Damals galt er Kant als derjenige, der in seinem „Essay concerning Human Understanding" den Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urteilen „gewittert" hat (41f.) Außerdem ist der Clou des kantischen Ansatzes für die Urteils- und Kategorientafel nicht in der Tradition der Aristotelischen Logik vorgeprägt, sondern bei Locke (57), nämlich in den Handlungen des Verstandes, wie Kant ausdrücklich in der Dissertation behauptet, wo jener Katalog höchster Intellektualbegriffe vorliegt, aus dem die spätere Kategorientafel hervorgegangen ist. Fazit: das erste Vorbild der KrV war der Lockesche Essay (57). – Unter der Überschrift: „Anschauung, Raum und Zeit bei Kant" erörtert *P. Baumanns* zahlreiche Probleme, die eine immanente Exegese der transz. Ästhetik aufwirft, und dazu noch, aus der aktuellen Diskussion, die Frage nach dem Verhältnis der kantischen Zeitlehre zur (Heideggerschen) Zeitlichkeit des Subjekts und zur physikalischen Relativitätstheorie. Eine zentrale Rolle nimmt in der ganzen Untersuchung die Unterscheidung zwischen „Form der Anschauung" (was eigentlich der Problemstellung der transz. Ästhetik entspricht) und „formaler Anschauung" ein, die, wäre sie Kant nicht erst bei der Revision des Werkes aufgegangen (B 160f.), die transz. Ästhetik und das Werk insgesamt auf einen anderen Weg der Lehre und der Darstellung geführt hätte (109). Aus der mannigfachen Thematik weise ich auf zwei Problemkreise hin. Erstens, auf die Diskussion um die von Adickes so genannte Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich, die daraus entsteht, daß mit Kant-Stellen sowohl eine Affektion der Sinnlichkeit durch das Ding an sich belegt werden kann (was einer illegitimen Anwendung des Kausalsatzes gleichkommt) als auch eine Affektion durch empirische Dinge, d. h. Phänomene, wobei das durch das Subjekt Konstituierte dem Subjekt dazu verhilft, es zu konstituieren. Hier findet der Leser auch eine Kritik am Buch von G. Prauss: „Kant und das Problem der Dinge an sich", 1974. Nach B. beruht die vermeintlich radikale Lösung der crux interpretum darauf, daß Prauss unter Ding an sich die *formale* Faktizität der Naturdinge versteht, die bekanntlich nicht durch die Formspontaneität des Subjekts erklärbar ist, während Kant die Herkunft des gegebenen *Materials* der Erkenntnis meint. Die andere Diskussion betrifft die Ausdehnung des Phänomenalismus der Erfahrungswelt (der Außenwelt) auf das empirische Ich. Gegen eine solche von Kant vorgenommene Ausdehnung weist B. darauf hin, daß weder die Zeit (eine Form des Subjekts selbst) als Konstituens des Ich noch eine etwaige Beteiligung anderer an der Selbstkonstitution des Subjekts, etwa durch elementaren Stoff, ein phänomenales Ich begründen. – *H.-J. Hess* befaßt sich mit der Leibniz-Kritik in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe". Der Kant-Forschung kommt diese zuverlässig (auch bezüglich der Sekundärliteratur) orientierende Studie über einen sonst meist vergessenen Abschnitt der KrV zugute. Allerdings hebt H. selber einen Umstand hervor, der den Wert der kantischen Kritik vermindert, nämlich ihren nur beschränkten historischen Charakter. Denn die vier Punkte, in denen sich die Auseinandersetzung artikuliert, thematisieren wesentliche Teile und nicht zuletzt wesentliche Prämissen des kantischen Systems; dasselbe aber gilt nicht für das Leibnizsche System. Der Lehre Leibnizens wird in diesem Abschnitt eine allzu negative Rolle zugewiesen, um die Philosophie Kants hervortreten zu lassen. Am Ende des Aufsatzes untersucht H. kurz auch zwei andere, spätere Schriften Kants, um das Bild der Beziehung Kants zu Leibniz zu vervollständigen: die Streitschrift gegen Eberhard und die Antwort Kants auf die Preisfrage von 1791 über die Fortschritte der Metaphysik „seit Leibnizens und Wolf's Zeiten".

Im letzten Beitrag untersucht *M. Hossenfelder* „Kants Idee der Transzendentalphilosophie", um dann ihre Rezeption an einigen Beispielen zu verfolgen. Ich gehe nur auf den ersten Teil ein, der das Resultat der Habilitationsschrift desselben Verfs.: „Kants Konstitutionstheorie und die transz. Deduktion", 1978, wiedergibt. Nach H. ist das Ziel der Transzendentalphilosophie der Aufweis der Möglichkeit (Wahrheit) synthetischer Erkenntnisse a priori. Dieses Ziel kann nur durch eine Deduktion erreicht werden, die H. auf folgenden Schluß bringt: „Wenn ein Selbstbewußtsein möglich sein soll, müssen die kategorialen Gesetze gelten. Nun bin ich mir meiner selbst bewußt. Also gelten die kategorialen Gesetze" (312). Der springende Punkt liegt im Obersatz, der *analytisch* bewiesen werden muß, d. h. aus dem Begriff des Selbstbewußtseins. Das Überraschende dabei ist, daß die so verstandene transz. Deduktion,

d. h. der Beweis, daß wir im Besitz von Begriffen a priori sind, die (nichtsdestoweniger) objektive Gültigkeit haben, gar nicht die leidige Konstitutionstheorie im idealistischen Sinne miteinschließt. Die These H.s wirft zwei Arten von Fragen auf: exegetische und sachliche. Zum ersteren: die so durchgeführte transz. Deduktion stellt eine gewaltige „Entlaubung" des Dickichts der transz. Deduktion dar, wie sie in der KrV nach zwei verschiedenen Fassungen vorliegt. Dies weiß wohl auch H., der sich zu seiner Rechtfertigung auf den kompositorischen Charakter dieses Kernstückes der KrV berufen könnte: hier werde aus den wiederholten, verschiedenen Versuchen Kants, das Konformitätsproblem zu lösen, *ein* Strang isoliert. Die Grundlage für seine Interpretation findet H. (einen Aufsatz von J. Ebbinghaus aufgreifend) in Kants Lehre von der Apperzeption oder transz. Einheit des Selbstbewußtseins, derzufolge „Das: Ich denke, alle meine Vorstellungen begleiten können muß" (B 131). Zur Sache: Der *nervus probationis* liegt in der Art und Weise, wie H. das Selbstbewußtsein versteht. „Im Selbstbewußtsein denke[!] ich mich als Subjekt meiner Vorstellungen, d. h. ich setze alle meine Vorstellungen in Beziehung auf das eine identische Ich als ihr gemeinsames Subjekt" (310). Nun aber „kann ich die gemeinsame Beziehung aller meiner Vorstellungen auf ein und dasselbe Subjekt nur so denken, daß ich sie [d. h. die Vorstellungen] als Einheit auffasse, zu der sie untereinander verbunden sind, und zwar, da es sich um unterschiedene Vorstellungen handelt, als synthetische Einheit. D. h. im Selbstbewußtsein denke ich die durchgängige synthetische Einheit aller meiner Vorstellungen, so daß *sie eine ausmachen, nämlich die Vorstellung ‚Ich'*; denn ich kann mich selbst nur als diese durchgängige Einheit der Vorstellungen untereinander denken" (310). Dies wird in einer Fußnote weiter erläutert: „Definiert man durch eben diese synthetische Vorstellungseinheit den Begriff ‚Gegenstand', dann ist Gegenstandsbewußtsein Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins. Ich bin so ‚das Originale aller Objekte' (Refl. 4674), denn meine Vorstellungen werden dadurch vergegenständlicht, daß *ich mich selbst* als synthetische Vorstellungseinheit und damit *als Gegenstand* denke". Wenn nun, argumentiert H. weiter, Selbstbewußtsein eine solche synthetische Einheit im Sinne eines „Urgegenstandes" impliziert, dann müssen im Subjekt Gesetzmäßigkeiten vorliegen, die diese Vorstellungseinheit (Ich) begründen. Nach Kant aber ist das Urteil „die Art, gegebene Erkenntnisse zu objektiver Einheit der Apperzeption zu bringen" (B 141). Also zeugen die verschiedenen Formen des Urteils von den verschiedenen Gesetzmäßigkeiten, wodurch das Subjekt sich selbst als Ich denkt und damit die von ihm verschiedenen Objekte denken kann.

H.s Argumentation fußt m. E. auf einer falschen Auffassung von Bewußtsein. Wenn ich einen Erkenntnisakt (allgemeiner: einen psychischen Akt) vollziehe, bin ich mir meiner in dem Sinne bewußt, daß der Akt zwei Richtungen hat: die eine geht auf das Objekt, das wahrgenommen, oder gedacht, oder (im Urteil) als Realität erkannt wird, die andere geht auf das Subjekt. Letzteres ist das Bewußtsein: die (bloße) Gegenwart des Subjekts zu sich selbst *als Subjekt*. Wenn ich mir bewußt bin, sehe (höre, taste ...) ich mich nicht, *denke ich mich nicht*, erkenne ich mich nicht, sondern bin ich mir selbst gegenwärtig einfach deswegen, weil ich einen Gegenstand anschaue, ihn denke, ihn erkenne. Die Gegenwart des Bewußtseins ist also eine Gegenwart in einer Richtung, die derjenigen zum Gegenstand hin entgegengesetzt und komplementär ist: es ist die Richtung ein und desselben Aktes auf das Subjekt hin. M. a. W. es gibt keine Objekterkenntnis (im umfassenden Sinne des Wortes „Erkenntnis") ohne Bewußtsein. Diese Selbstgegenwart des Subjekts erklärt die dem Erkenntnisprozeß immanente Einheit, daß nämlich Erfahrung, Einsicht, Urteil sich zu einem einzigen Erkenntnisakt im vollen Sinne des Wortes zusammensetzen können. Dieselbe Selbstgegenwart als bleibender aktiver Bezugspunkt erklärt ebenfalls, warum wir Teilobjekte der Erkenntnis zu einem einzigen Gegenstand vereinigen können. Daraus erhellt, daß das Bewußtsein kein besonderer Akt ist, der zu den anderen Akten hinzukommen und sie begleiten würde. Im selben Akt und durch denselben Akt, durch den ich ein Objekt erfahre, oder denke, oder erkenne, erfahre (und nur erfahre!) ich mich selbst als Subjekt. Diese innere Erfahrung (= Bewußtsein) verhält sich zum darauffolgenden introspektiven Erkenntnisprozeß wie die äußere Erfahrung zum direkten Prozeß. Vom introspektiven Erkenntnisprozeß, der zur Erkenntnis seiner selbst *als Objekt* führt, läßt sich folgendes sagen: (1) Durch ihn wird die Selbstgegenwart objektiviert, so daß was verstanden, gedacht, erkannt wird, nicht mehr das Subjekt als Subjekt, sondern das Subjekt als Objekt ist. (2) Die Akte, durch die das Bewußtsein objektiviert wird,

sind wiederum ihrerseits bewußt, d. h. ich kann mich nicht als Objekt erkennen, ohne mir selbst als Subjekt gegenwärtig zu sein. Es gibt also kein *Gegenstands*bewußtsein. Ich kann wohl mich als Gegenstand erfassen; aber dies ist kein Bewußtsein mehr, sondern Erkenntnis, mit der ich über den vorhergehenden und nun thematisierten Vollzug meines Bewußtseins hinaus bin. Damit ist dem ganzen Beweisgang H.s die Grundlage entzogen. Es erübrigt sich (für unseren Zweck!), nach Gesetzmäßigkeiten weiter zu fragen, die eine objekthafte Einheit des Bewußtseins ermöglichen. Das Bewußtsein hat nie die Einheit eines Objektes. H. hat richtig gesehen, daß das Ich „im Selbstbewußtsein [= im Bewußtsein! Das „Selbst" ist eine irreführende Verdoppelung] alle meine Vorstellungen in Beziehung auf das eine identische Ich als ihr gemeinsames Subjekt setzt" (310). Aber diese Funktion wird vom Bewußtsein ausgeübt, ohne daß ich *mich denke,* ohne daß ich mich als eine Einheit *ad modum obiecti* zusammensetze und erfasse. Wie könnte ich so etwas tun, wäre ich mir nicht schon bewußt? Denn wäre ich mir nicht schon bewußt, dann wäre das mich-selbst-Denken (dato et non concesso es sei möglich) ein mich-als unbewußt-Denken. D. h. ich würde mich als eine unbewußte objekthafte Einheit erfassen. Wesen und Funktion des Bewußtseins schließen also keine kategorialen Gesetze ein. Aus dem Bewußtsein und seiner unentbehrlichen Funktion für die Erkenntnis folgt nichts zugunsten einer Theorie von reinen Verstandesbegriffen, mit denen das Ich ausgestattet wäre. Damit will ich nicht bestreiten, daß das Bewußtsein das operative Intelligible (die Urfrage) ist, nämlich unsere ursprüngliche Intelligenz auf der Suche nach dem Intelligiblen und unsere ursprüngliche Rationalität auf der Suche nach dem Wahren und dadurch dem Sein. Aber dies ist eine Sichtweise, die zu einer Lehre vom Apriori in einem ganz anderen Sinne führt als die Lehre Kants von einem *kategorialen* Apriori.

G. B. Sala S. J.

Lessing und Spinoza. *Hrsg. Thomas Höhle* (Wissenschaftliche Beiträge 1982/1, F 35). Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1982. 123 S.

Der Streit über Lessings „Spinozismus", nachhaltig genährt aus den Mitteilungen Fr. H. Jacobis über seine diesbezüglichen Gespräche mit Lessing im Jahre 1780, hat noch lange kein Ende gefunden. Auch nach der hier vorzustellenden sehr instruktiven Veröffentlichung von Vorträgen, die anläßlich des zweihundertjährigen Jubiläums dieser sog. Spinoza-Gespräche auf einem wissenschaftlichen Kolloquium im Gleimhaus in Halberstadt im Oktober 1980 gehalten wurden, wird man diese Frage kaum für entschieden halten dürfen. – Das Umfeld der Gesprächssituation skizziert der 1. Beitrag von *G. Wappler,* die „Gleims Kontakte zu zahlreichen Persönlichkeiten als Voraussetzung auch für die Spinoza-Gespräche in Halberstadt" beleuchtet (5–12). In die philosophischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen führt *H.-M. Gerlach* mit seinen Überlegungen „Zum philosophischen Gottesbegriff in der neuzeitlichen Metaphysik" ein (13–27). Beinahe streitlustig, in der Sache jedoch ebenso kompetent wie umsichtig ist der Beitrag des evangelischen Theologen *H. Schultze,* der in gründlich argumentierender Weise das Thema „Lessings Gottesgedanke und der Pantheismus" behandelt (28–42). Dabei nähert er sich einer Einschätzung Lessings, die in der neueren Lessingforschung (vor allem von theologischer Seite) immer klarer herausgearbeitet wurde – daß nämlich Lessings späte Schriften zu theologischen Fragen „als eine *unorthodoxe Apologie des Christentums*" (36) zu verstehen seien. Damit entfällt zugleich die auf tönernen Füßen stehende Vermutung, Lessing habe sich in seinem Denken dem „Spinozismus" und seiner Verquickung von Gott und Natur vorbehaltlos verschrieben. Dem widersprechen freilich in der Sache aufs heftigste die folgenden Beiträge – so etwa die Auslegung des berühmten § 84 von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" durch *Th. Höhle* (43–52), wo (rein sprachlich!) Gott und Natur gleichgesetzt werden. Auch in der Auslegung der Wunderproblematik in „Nathan der Weise", besonders in I, 2 betont *G. Hartung* (53–63), daß die theistische Tradition für Lessing „mehr einen Spielraum denn das Ziel des Denkens bedeutete" (53). Ein wenig enttäuschend ausgefallen ist *W. Ullmanns* von der Sache her sehr wichtige Darstellung der philosophischen Position Jacobis in der Auseinandersetzung mit Lessing und mit Mendelssohn (64–75). *C. Friedrich* blickt über den engeren Zusammenhang hinaus, indem sie „Herders Schrift ‚Gott' (1787) als Fazit der Spinozadebatte" beschreibt (76–84). – Der ziemlich umfangreich geratene Anhang mit Diskussionsbei-

trägen dürfte zum Interessantesten an diesem Sammelband gehören, zeigt sich doch hier, wie sehr die marxistische Lessingkritik auf einen Spinozismus Lessings setzt und wie ihr alles daran gelegen ist, „das Spinoza-Gespräch als Schlüsseltext zu gebrauchen" (110). So hebt sich das offene Eingeständnis Gerlachs, „daß man Lessing nicht mit einem Stempel ‚Spinozismus' abtun kann" (102), wohltuend ab von anderen Beiträgen, die mit unbeirrbarer und durch Sachgründe kaum zu belehrender Hartnäckigkeit darauf beharren, daß Lessing seiner esoterischen Meinung nach (!) eben doch dem Spinozismus angehangen habe. Daß Schultze nochmals Gelegenheit zu einer ruhigen, in der Sache ebenso umsichtigen wie einsichtigen Replik gegeben wurde (107–116) und diese unter die veröffentlichten Diskussionsbeiträge aufgenommen wurde, verdient Anerkennung; immerhin findet sich die in dieser Gesprächsrunde ebenso mutige wie forsche Bitte an die marxistischen Gesprächspartner, „in das Gespräch der Theologen um den Gottesbegriff ein wenig mit hineinzuhören" (114).

Mit Zustimmung und dankbarer Anerkennung wird man vermerken, daß der theologischen Lessingforschung im philosophischen bzw. germanistischen Bereich wachsende Aufmerksamkeit zuteil wird. Um so mehr muß man es bedauern, daß so kompetente Forscher wie H. Schultze kaum über die engen Grenzen der DDR hinaus sich zu Wort melden können. Mehr als alles andere zeigt dieser schmale Sammelband jedenfalls, daß die Frage nach Lessings Spinozismus notwendig in einen Disput um seine theologischen Überzeugungen, ja in theologische Grundlagenfragen (Gottesbild, Gott-Welt-Verhältnis u. ä.) mündet – und das ist keinesfalls wenig!

A. Schilson

Kondylis, Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus.* Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 725 S.

Das Problem des Verhältnisses von Geist und Sinnlichkeit, nach dem Verfasser in gewisser Hinsicht „das zentrale Problem aller Philosophie" (9) bzw. der „Nervenpunkt philosophischen Denkens" (19) gibt den Rahmen ab für den vorliegenden großangelegten Versuch, die Aufklärung nicht, wie die klassischen Darstellungen von Hazard und Cassirer auf dem Wege einer „lineare(n) Konstruktion," (21) sondern in einer multidimensionalen Perspektive zur Darstellung zu bringen. In der von K. vorgelegten Untersuchung soll „gezeigt werden, daß im Zeitalter der Aufklärung das Problem der Sinnlichkeit auf eine besonders dringliche Weise gestellt wird, deshalb auch die Frage nach deren Beziehungen zum Geist eine bis dahin unbekannte und darüber hinaus permanente Intensität erhält" (19). Die Dringlichkeit dieses Problems ergibt sich daraus, daß die Rehabilitation der Sinnlichkeit für die Aufklärung eine ihrer wichtigsten weltanschaulichen Waffen im Kampf gegen die theologische Ontologie und Moral darstellte. Folglich setzte diese Rehabilitation im Zeitalter der Aufklärung „alle Ebenen der philosophischen Untersuchung gleichzeitig in Bewegung" (19f.). Ansatzpunkt der Untersuchung ist nicht nur der „strukturelle Zusammenhang aller dieser Ebenen" (20) im Werk der einzelnen Vertreter der Aufklärung, sondern mehr noch deren jeweilige polemische Stoßrichtung. Denn „die beste Art, eine bestimmte Philosophie geistesgeschichtlich zu begreifen, ist ... die, ihren Gegner klar ins Auge zu fassen und zu erwägen, was sie beweisen *muß* bzw. *will*, um diesen Gegner außer Gefecht zu setzen" (ebd). Geistesgeschichtliche Forschung muß mit diesem „polemischen Wesen des Denkens" Ernst machen. Denn „der Kampf und die wechselnde Gruppierung nach der Freund-Feind-Beziehung erklären ... die Vielfalt in allen ... Epochen der Geistesgeschichte" (ebd). Die Aufklärung macht hier keine Ausnahme. – Neben dem Problem von Geist und Sinnlichkeit und dem polemischen Wesen des Denkens weist K. noch einem dritten Moment eine grundlegende Rolle zu für die „Erfassung des Wesens der Aufklärung" (5), nämlich dem Rationalismusbegriff. Eine verstehende Betrachtung, wie sie der Verf. anstrebt, kann nun freilich nicht Partei ergreifen für einen bestimmten ‚wahren' Rationalismusbegriff, was zu der „Absurdität" führen würde, „Thomas von Aquin für weniger rationalistisch als Hobbes, oder Hobbes weniger rationalistisch als Kant zu erklären" (36). Da es ihr vielmehr nur darum gehen kann, „die historisch gegebenen Rationalismen ... strukturell und funktionell zu beschreiben", muß sie „zwei Punkte festhalten: a) daß der jeweilige Rationalismus im Zeichen einer weltanschaulichen Grundhaltung ... steht, die ... auf letzten Wertungen beruht; b) daß der jeweilige Rationalismus infolge seiner Ver-

wurzelung in einer Grundhaltung ... an einen bestimmten Inhalt gebunden ist, den er eben rationalisieren soll" (40). Daraus ergibt sich für K. folgendes Arbeitsprogramm: Da im Zeitalter der Aufklärung „bloß bestimmte Tendenzen des neuzeitlichen Rationalismus zum Durchbruch kommen, die von Anfang an neben anderen in ihm angelegt und als solche lange vor dem 18. Jh. in den verschiedensten mehr oder weniger reinen Formen vorhanden waren" (41), ist es erforderlich, zunächst „das Spezifische des neuzeitlichen Rationalismus ... als ... Entfaltungsrahmen unterschiedlicher Grundströmungen" (40) herauszuarbeiten, ehe man daran gehen kann, „das Spezifische der Aufklärung ... als gemeinsamen Nenner verschiedener möglicher Richtungen vergleichend und kontrastierend zu erfassen". (40f.)

Nach der Explikation der Grundbegriffe in Kap. I (9–41) widmet sich K. daher in Kap. II (42–170) der „Frage nach dem Spezifischen des neuzeitlichen Rationalismus" (42). Charakteristisch für letzteren ist, daß er von seinen größten Vertretern in Gegnerschaft zum mittelalterlichen Denken verstanden wird. Der entscheidende Unterschied liegt dabei weder in der Bewertung der Möglichkeiten des Denkens noch in der Anerkennung der Notwendigkeit davon Gebrauch zu machen. Das mittelalterliche Denken geht sogar noch über das neuzeitliche hinaus, indem es den menschlichen Intellekt für fähig erklärt, zum Wesen der Dinge vordringen zu können, nur – und hier beginnt die Differenz – die letzte Garantie dafür ist der göttliche Intellekt, der zwar den menschlichen Intellekt nicht wie einen Blinden führt, aber doch als Garant der Seinsordnung auch als Garant für deren Erkennbarkeit einsteht. Gegen diese weltanschauliche Voraussetzung wendet sich der neuzeitliche Rationalismus. Er propagiert die „Loslösung der Denktätigkeit von dem ontologisch-metaphysischen Rahmen" (45) um einer neuen existentiellen Intensität willen, die einzig zu gewinnen ist auf dem Wege autonomen Denkens, aber ebenso eine Abwendung von der christlichen Askese erforderlich macht. Wie beim Gegner, sprich dem mittelalterlichen Denken, „Autorität und Askese die beiden Bestandteile der Heteronomie ausmachen" (49), so bedeuten nach dem neuzeitlichen Selbstverständnis „Rationalismus und Rehabilitation der Sinnlichkeit ... eine Wendung zum Unmittelbaren bzw. Lebendigen" (ebd), welche den „Umweg der Autorität zur Erreichung der Wahrheit (ebd) ebenso überflüssig machen wie den Umgang der Askese zur Gewinnung der Moral. Wahrheit und Moral sind vielmehr „potentiell in uns" (ebd). Wie im Mittelalter die Überlegenheit des unum, verbum, bonum nicht zuletzt darin bestand, daß es „durch seine ontologische Festigkeit eine feste Wissenschaft ermöglichte" (ebd), so wird nunmehr die empirische Welt zum Bereich eines neuen Macht- und Freudegefühls, das die denkende Welterschließung begleitet, da sie sich „über ihren jetzigen Gegenstand viel erhabener fühlen darf als diejenige Denktätigkeit, die sich in tiefer Ehrfurcht auf das ‚unum, verbum, bonum' bezog" (50).

So unverkennbar die Verschiebung der Schwerpunkte im neuzeitlichen Rationalismus gegenüber dem mittelalterlichen Denken ist, problemlos ist die Verbindung von weltanschaulichem Rationalismus und Rehabilitation der Sinnlichkeit in der Neuzeit nicht. Wenn auch Ziel und Sinn der Loslösung der Denktätigkeit von dem alten ontologischen Rahmen eindeutig ist, so muß die Rehabilitation der Sinnlichkeit nach K. zweideutig bleiben. Um polemisch konsequent zu verfahren, mußte nämlich das moderne Denken „sowohl die Verachtung der Natur in Form der Askese als auch die Herabsetzung derselben als Erkenntnisgegenstand ablehnen" (ebd). Bedeutete die Rehabilitation der Sinnlichkeit im ersten Fall, daß der Mensch Natur sei, so folgte im zweiten Fall, daß der Mensch „über der Natur stehe, da er sie denkend erfassen und seinen praktischen Zwecken unterwerfen könne" (51). Langfristig gesehen führte die erste These nicht nur zu einer radikal antiasketischen Moral, sondern auch zu einer empiristischen Erkenntnistheorie, während aus der zweiten These eine intellektualistische Erkenntnistheorie und Moral hervorgingen. Rationalismus (bzw. Intellektualismus) und Empirismus (bzw. Sensualismus), die sich in diesem Differenzierungsprozeß herausbilden, erweisen sich als „Ausgangspunkte der beiden Richtungen innerhalb des neuzeitlichen Denkens, deren eine, um die moralischen Werte zu beschützen, an den Grenzen einer idealistischen Ontologie anlangen muß, während die andere mit dem Nihilismus liebäugelt, indem sie die Verwurzelung des Geistes im Biologischen oder im Sozialen und somit auch die völlige Relativität bzw. unüberwindliche Heteronomie seiner Unternehmungen geltend macht" (52). Das führt, wie K. deutlich macht, zu polemischen Konstellationen innerhalb des neuzeitlichen Denkens. „Die ei-

nen werfen nämlich den anderen vor, die gemeinsame Sache zu verraten. Nach Ansicht des jeweiligen Gegners bedeutet der Idealismus eine Rückkehr in die Arme der Theologie, während der Materialismus auf seine Weise eben das gefährden soll, was im Kampf gegen die theologische Heteronomie erreicht worden sei, d. h. die Freiheit" (ebd). Als besonders neuralgischer Punkt erweist sich in dieser Beziehung das Nihilismusproblem. Die klassischen Vertreter des neuzeitlichen Rationalismus hatten alle Hände voll zu tun, nihilistische Konsequenzen abzuweisen, die ihnen von ihren theologischen Gegnern als notwendige Folge ihres Ansatzes präsentiert wurden, auch wenn nur wenige Denker indirekt oder direkt diese Konsequenz zogen. K. erwähnt als solche „schwarzen Schafe" (48) Machiavelli und Hobbes, La Mettrie, de Sade und Stirner. Um dieser theologischen Polemik wirksam entgegenzutreten, waren die Vertreter des Rationalismus faktisch gezwungen, auf Denkinhalte zu rekurrieren, die ihnen mit ihren theologischen Gegnern gemeinsam waren, so daß sich für K. „das Problem der Beziehungen des Neuzeitlichen zum Traditionellen" am besten beurteilen läßt in der „doppelten Perspektive des Kampfes der Inhalte und der Kontinuität bestimmter Denkstrukturen" (55). K. macht das deutlich am Transzendenzproblem. Die Natur, die zunächst die Immanenz im Kampf gegen die göttliche Transzendenz vertrat, bekam im neuzeitlichen Rationalismus recht bald „den Status einer höheren Instanz, die ... auf höchst objektive Weise erklärt, was Gut und Böse ist" (58). Ebenso wird die neuzeitliche Vernunft, insofern sie die göttlichen Gebote zu ersetzen beansprucht, zu einer „überpersönlichen normativen Instanz hochstilisiert, die alle empirisch gegebenen ... Formen von Vernunft transzendiert" (ebd). Tritt schließlich an die Stelle des göttlichen Primats der Primat des Menschen, so ist es „wiederum nicht mehr der empirisch gegebene Mensch ... sondern die Idee des Menschen, die ... als ontologische Quelle seines Sollens fungiert" (ebd), wobei die Differenz zwischen dem empirischen Menschen und der Idee des Menschen als Entfremdung gedeutet wird, die es durch Erziehung oder im Laufe des Geschichtsprozesses aufzuheben gilt. Für K. ist es keine Frage, „daß die neuzeitliche Transzendenz, wie sie sich auf bestimmte Schlüsselbegriffe (Natur, Vernunft, Mensch) konzentriert, in sozialer Hinsicht ähnlich fungiert wie die alte." (59)

Nachdem K. in Kap. II die im neuzeitlichen Rationalismus angelegten logischen Möglichkeiten erläutert hat, wendet er sich in Kap. III (170–209) der „Frage nach der geistesgeschichtlichen Standortbestimmung der Aufklärung" (170) zu, die er wie folgt zu beantworten sucht: Seit dem letzten Drittel des 17. Jh.s werde die Rehabilitation der Sinnlichkeit „nicht mehr vornehmlich im Sinne der mathematischen Naturwissenschaft, sondern im (erkenntnistheoretisch) antiintellektualistischen und (moralphilosophisch) antiasketischen Sinn betrieben" (ebd). Im Rahmen dieser Umkehrung kommt dem Cartesianismus symptomatische Bedeutung zu, da sich an seinem Schicksal besagte Wendung in der Entwicklung des neuzeitlichen Rationalismus ablesen läßt. Paradoxerweise wurde nämlich „Descartes, der philosophisch-systematische Gegner der Scholastik, zum Prügelknaben und nicht zum Propheten der Aufklärung," obwohl sich letztere „in ihren Hauptströmungen als endgültige Überwindung aller Scholastik verstehen ... wollte" (172). Der Grund dafür liegt nach K. in der cartesianischen Behandlung der Sinnlichkeit. Durch die scharfe Trennung von res extensa und res cogitans mechanisierte und entgeistete Descartes nämlich die Sinnlichkeit dermaßen, daß sie nur dem Materialismus bzw. Immoralismus Vorschub leisten konnte. So weit aber wollten die Vertreter der antiasketischen Moral nicht gehen, auch wenn sie das moralische Vermögen nicht mehr ausschließlich vom Intellekt her konzipierten. D. wurde so zum Stein des Anstoßes, und zwar nach K. in einem solchen Maße, „daß Entstehung der Aufklärung ... und Entstehung des Anticartesianismus zumindest teilweise miteinander verschmelzen" (174). Als Beweis für die Frontstellung Cartesianismus contra Aufklärung gilt K. vor allem die Tatsache, daß der Cartesianismus gerade in England, der Geburtsstätte der Aufklärung, am wenigsten Fuß fassen konnte, und daß die dortigen Wegbereiter der Aufklärung von den Platonikern von Cambridge bis zu Locke und Newton Descartes deutliche Absagen erteilten.

In Kap. IV (210–286) erreicht K. „logisch und chronologisch ... die Schwelle des Zeitalters der Aufklärung" (210) und stößt damit gleichzeitig zum „Kernpunkt" (ebd) der von ihm unternommenen Analyse vor. Er wendet sich der radikalen Rehabilitation der Sinnlichkeit zu, die sich philosophisch gesehen in einer ontologischen Auf-

wertung der Materie niederschlägt. Als Beleg für seine These, daß der Geist im Zeitalter der Aufklärung alles in allem eine schwere Niederlage im Kampf mit der Sinnlichkeit resp. der Materie habe hinnehmen müssen, führt er die zugegebenermaßen extreme Position eines Holbach und La Mettrie an, denn gerade solche Extrempositionen seien als hermeneutischer Leitfaden vortrefflich geeignet, die Quintessenz komplizierter Entwicklungen zusammenzufassen. Faktisch habe Newton, dessen Wirkungsgeschichte differenziert betrachtet werden müsse und den man nicht, wie Cassirer das tue, einfach auf ein bestimmtes Ideal methodischen Denkens festlegen dürfe, der ontologischen Aufwertung der Materie ungewollt Vorschub geleistet.

In Kap. V (287–356) setzt sich K. mit der aufklärerischen Erkenntnistheorie auseinander. Ebenso wie er sich in Kap. IV gegen die undifferenzierte Rede von einem ‚Zeitalter Newtons' gewandt hat, will er auch die Bezeichnung der Aufklärung als ‚Zeitalter Lockes' nur auf der Basis der nötigen Differenzierungen gelten lassen. Locke stehe zwar symbolisch für die weitgehende Abwendung vom cartesischen Intellektualismus und bilde daher auch den positiven und negativen Bezugspunkt neuer erkenntnistheoretischer Ansätze von Leibniz und Berkeley bis zu Condillac. Es sei aber irreführend, Lockes Position als Idealtyp aufklärerischer Erkenntnistheorie auszugeben. Tatsächlich vertrete er „nur eine (lockere) Hauptströmung, die sowohl von radikal empiristischer als auch von intellektualistischer Seite unter Beschuß genommen wurde." (287) Während man bei Locke selbst von einem „Dualismus des Schwankens" (289) reden kann, wie seine „zweideutige Erklärung des Ursprungs der Erkenntnis aus sensation und reflection" (ebd) zeigt, versuchte der radikal empiristische Ansatz (Hartley, Condillac) „den Abstand zwischen sensation und reflection auf Null schrumpfen zu lassen" (287), was zu einer Erkenntnistheorie führte, die auch ein Materialist (wie La Mettrie) völlig billigen konnte. Das wiederum rief die intellektualistische (Gegen)-Reaktion hervor, die nicht etwa als Randerscheinung im Vergleich zu Lockes Autorität abgetan werden darf, sondern – ebenso wie der Materialismus – in seiner „logischen und geistesgeschichtlichen Notwendigkeit" gesehen werden muß (289).

Nachdem K. parallel zu der Herausarbeitung der neuen ontologischen Idee vom Ganzen in Kap. IV im weiteren Verlauf von Kap. V den neuen ganzheitlich-existentiellen Erkenntnisbegriff herausgestellt hat, den die Aufklärung entwickelt hat, geht er in Kap. VI (357–489) auf die grundlegende Aporie ein, die mit der aufklärerischen Rehabilitation der Sinnlichkeit verbunden ist. K. spricht von einem Konflikt zwischen Kausalem und Normativem (357) und beschreibt ihn wie folgt: Man war ausgezogen, um die übernatürliche bzw. göttliche Willkür loszuwerden. „Nicht Gott, sondern biologische, geographische, sozialgeschichtliche Faktoren (mit anderen Worten: die Sinnlichkeit auf allen Ebenen) sollten nunmehr Temperament, Gesinnung und Handlungsweise der Menschen erklären". (358) Auf diese Weise aber wurde „die Freiheit vom Übernatürlichen ... zur Abhängigkeit vom Natürlichen" und all das, was gegen die Machenschaften Gottes aufgeboten wurde, „zeigte sich ... als noch unerbittlicherer Herr denn der alte" (ebd). Daher der Versuch der klassischen Vertreter der Aufklärung, nicht zuletzt wegen der befürchteten nihilistischen Konsequenz(en), diesen blinden Determinismus zu verwässern bzw. mildern. K. dokumentiert dieses ‚Gegensteuern' auf allen wichtigen Ebenen der aufklärerischen Denkbemühung; nämlich auf der theologisch-kosmologischen, der moralphilosophischen und der geschichtsphilosophischen, wendet sich aber auch in einem eigenen Kapitel, dem Kap. VII (490–536), der nihilistischen Konsequenz selbst zu, wie sie von einigen wenigen (Denkern) explizit gezogen wurde. K. definiert den Nihilismus im Hinblick auf das Spektrum der Aufklärung als den „Versuch, die Rehabilitation der Sinnlichkeit restlos *und* wertfrei durchzuführen, wobei die Natur ausschließlich rohe und verfeinerte Materie (letztere ergibt den ‚Geist'), *und* ledig aller Werte (aber auch aller Unwerte) ist." (490) Das nihilistische Universum ist, wie K. weiter zeigt, „(wegen der Beseitigung des Geistes) monistisch-materialistisch und zugleich (wegen der Beseitigung des normativen Aspekts der Natur) kausal gedacht." (ebd) Monismus und Determinismus in Reinkultur miteinander kombiniert, ergeben also eine geschlossene Konstruktion, die alle logischen Schwierigkeiten, mit denen sich eine normativistische Aufklärung herumschlagen mußte, auf einen Schlag los ist, freilich auch an ihrer „praktische(n) Undurchführbarkeit" (536) scheitert, wie bereits Diderot gesehen hat.

Erst im (abschließenden) Kap. VIII (537–650) kommt K. auf die deutsche Aufklä-

rung zu sprechen, bei der er einerseits das Fehlen von Materialismus und Nihilismus hervorhebt und umgekehrt deren positives Verhältnis zum Religiösen in dem „ganz allgemeinen Sinne der Annahme ... einer ontologisch gegebenen und zudem bewußten Bindung des Menschen ans transzendente Göttliche" (539). Diese religiöse Offenheit der deutschen Aufklärung erklärt K. mit der „Diskrepanz zwischen Religiösem und Kirchlichem, die im antipäpstlichen Affekt des Lutheranismus lag" (ebd), die teilweise scharfe Ablehnung der Religion durch die französische Aufklärung hingegen damit, daß der in Frankreich tonangebende Katholizismus kirchlich kontrollierte und definierte Religion und Religiosität überhaupt gleichsetzte. Der Freiheit und Plastizität des Religiösen in Deutschland entsprach nach K. die Vagheit des Aufklärerischen, das sich eben deswegen aber auch relativ ungehindert entfalten konnte. Daher sei „die Aufklärung in Deutschland breiter und gleichzeitig flacher als die französische" (541).

Soweit in groben Zügen der Gang der Untersuchung, die in glücklicher Weise Detailinterpretationen einzelner Denker und Darstellung größerer Zusammenhänge miteinander verbindet und dank der profunden Information, die sie bietet, und der umfassenden Auswertung der Sekundärliteratur, die sie leistet (das Literaturverzeichnis umfaßt 935 Nummern), die Chance hat, ein Standardwerk zu werden, zumindest für den Bereich der französischen und englischen Aufklärung. Bzgl. der deutschen Aufklärung intendiert der Vf. selbst keine umfassende Interpretation und verfährt etwa hinsichtlich Kants und der Nachkantianer relativ kursorisch. Die entscheidende Leistung von K' Studie liegt nicht nur in dem Versuch einer positiven Ortsbestimmung neuzeitlicher Aufklärung, sondern ebenso in der Korrektur von unzutreffenden Vorstellungen derselben. Neben der Kritik an der „Legende von der intellektualistischen Aufklärung" sowie der „normativistische(n) Aufklärungsauffassung, die ihr Wesen auf bestimmte moralisch-emanzipatorische Positionen reduziert" (648), wendet er sich auch gegen die Vorstellung von Aufklärung als einer „inhaltlich uniformen europäischen Bewegung" (537) – daher sein Insistieren auf den „besondere(n) Aspekte(n) der deutschen Aufklärung" (ebd) – und macht schließlich Front gegen die Vorstellung von Aufklärung als einem überhistorischen Begriff. Konkret attackiert er hier das von Marxisten und ‚kritischen Rationalisten' gleichermaßen verwendete Dreistadienschema, das zwischen einer ‚ersten' griechischen und einer ‚zweiten' neuzeitlichen Aufklärung unterscheidet und dazwischen das Mittelalter als Zeit einer „christlichen Desorientierung der Vernunft" (Mittelstraß) ansetzt. Eine solche Negativwertung des Mittelalters ist nach K. nur möglich, wenn man nicht unterscheidet zwischen dem Rationalismus als weltanschaulicher Grundhaltung und Rationalismus als deren logisch-argumentativer Ausführung. (45) Das Mittelalter sei auf der logisch-argumentativen Ebene nicht weniger rational gewesen als die Neuzeit, nur eben aus einer weltanschaulichen Grundhaltung heraus, die im übrigen eine nicht geringere existentielle Intensität ermöglichte. Nach K. dürfte „die restlose Erforschung eines theologischen Fragekomplexes schwerlich weniger Freude bereitet oder ein geringeres Freiheitsgefühl gegeben haben, als eine wissenschaftliche Entdeckung es später tat" (47). Daher hält er auch Blumenbergs These für „oberflächlich" (44), der eigentliche Antrieb der Neuzeit sei die theoretische Neugierde gewesen. Letztere, so betont er, sei keine absolute Größe, es gebe also keine Neugierde an sich, sondern immer nur „eine bestimmte Neugierde, die von konkreten Menschen unter konkreten Umständen empfunden wird" (ebd), und hier habe sich in der Neuzeit auf Grund einer weltanschaulich-inhaltlichen Entscheidung, die Blumenberg übersehe, ein Wandel angebahnt, indem man auch andere Gegenstände als die göttlichen für rationaler Erfassung fähig und intensiver Aufmerksamkeit würdig erachtete. Wenn K. sich auch um Gerechtigkeit gegenüber der Tradition bemüht, von der sich die Aufklärung polemisch absetzte, so empfiehlt er doch keine Rückkehr zu früheren Zeiten, sondern hält beide Traditionen, sowohl diejenige der Aufklärung als auch die voraufklärerische theologische Tradition für gleichermaßen kompromittiert durch die Legitimation von Machtansprüchen, die sie faktisch betrieben haben. Der Nihilismus hingegen, verstanden als „These von der Fiktivität und Relativität aller Werte" (494), erfährt eine Aufwertung – de Sade etwa findet K. in seiner „Emphasis und Kühnheit einzigartig" (518) – und ist ihm zufolge keineswegs notwendig mit anarchischer Zerstörungslust gleichzusetzen. Die schlimmsten Leiden in der Geschichte resultierten gerade „nicht aus der Zerstörungslust von Nihilisten, sondern aus den Kämpfen um die Durchset-

zung der jeweils ‚einzigen wahren' Moral oder Religion" (494). So steht am Ende dieses imponierenden Durchgangs durch die neuere Geistesgeschichte die Aporie. Es ist von Problemen die Rede, die keine Epoche, weder diejenige der Aufklärung noch diejenige der voraufklärerischen theologischen Tradition „logisch und sozial in den Griff bekommen" habe (ebd), und als Perspektive bleibt übrig „das finstere Labyrinth der condition humaine" (ebd).

Im ganzen ist auffällig, daß der systematische Rahmen, in den der Vf. seine philosophiehistorische Untersuchung stellt, weit weniger durchgearbeitet ist als diese selbst. Man vermißt hier den umsichtigen (und allseitig informierten) Umgang mit Begriffen, der die historischen Passagen von K' Untersuchung auszeichnet. Problematisch ist vor allem, wenn der Verfasser, ohne sich mit alternativen Geist- und Sinnkonzepten der Gegenwart überhaupt auseinanderzusetzen, bzgl. des Geist- und Sinnbegriffs einfachhin eine animistische Reduktionsthese vertritt. Ebenso mißlich ist es, wenn er angesichts des in der praktischen Philosophie der Gegenwart viel verhandelten Problems ‚Vernunft und Entscheidung' einfachhin behauptet: „Die Beantwortung der letzten Fragen geschieht durch Machtsprüche" und solche Entscheidungen, da sie ultra rationem lägen, kurzerhand als ‚mystisch' bezeichnet. (37) Der Rez. ist der Meinung, daß philosophische Reflexion, die K. angesichts der Krise der Gegenwart für „Gedankenspiel(e)" (649) hält, in den genannten Bereichen (Geist-, Sinn-, Entscheidungstheorie) durchaus differenziertere Sichten anzubieten hat. Ebenso hält er den abschließenden Ausblick des Vf.s für zu kurzschlüssig, „daß, wie so oft in der bisherigen Geschichte, so auch diesmal „vermutlich" diejenigen der Krise (sc. der Gegenwart) auf ihre Weise ein Ende bereiten werden, die weder nostalgisch (sc. sich in die Weisheit der europäischen und außereuropäischen Tradition flüchten) noch tolerant noch besonders feine Denker sind" (ebd). Summa summarum: Es ist zu unterscheiden zwischen Rehabilitation der Sinnlichkeit als Spezifikum neuzeitlicher Aufklärung, wofür der Vf. gute Gründe ins Feld führt, und Rehabilitation der Sinnlichkeit als Universalschlüssel zum Verständnis der Gegenwart.

Gegen letztere Tendenz, für die es bei K. Ansätze gibt, möchte der Rez. Bedenken anmelden und hält es auch in puncto Gegenwartsanalyse mit jener Multidimensionalität, welche K., wenn auch in anderer Weise, bereits für die Deutung der Aufklärung reklamiert hat. H.-L. Ollig S. J.

Wolfinger, Franz, *Denken und Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung.* Der unterschiedliche Weg der Philosophien F. H. Jacobis und F. W. J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die ‚Göttlichen Dinge' (1811/12) (Theologie im Übergang 7). Frankfurt: Lang 1981. 326 S.

In dieser Habilitationsarbeit verfolgt der Vf. verschiedene Ziele. Er sucht einen Standpunkt für die Begegnung von Philosophie und Theologie zu gewinnen und zu zeigen, wie das Denken in seiner Unmittelbarkeit und Vermittlung die Frage nach Gott aufnimmt. Zu diesen wichtigen Fragen sucht der Vf. einen Zugang in einer sehr sorgfältigen Darstellung und Untersuchung des Streites zwischen Jacobi und Schelling über die Göttlichen Dinge. – In seiner Einleitung (11–26) geht W. aus von der Tatsache, daß Gott in unserer Zeit zum Problem geworden ist und die Theologie in reger Geschäftigkeit und in unzähligen Varianten (11) die Frage nach Gott stellt. Kurz und bündig zeigt er, daß es zu dieser Unsicherheit, „die die Theologie erfaßt hat und sie in ihrer Mitte selbst Gott frag-würdig werden, über den Tod Gottes nachdenken läßt" (13), durch die Auseinanderentwicklung von Theologie und Philosophie gekommen ist. Die Theologie hat die Zielsetzungen neuzeitlichen Denkens zu wenig erkannt, um die Auseinandersetzung fruchtbar aufnehmen zu können. – Im Ringen der neuzeitlichen Philosophie um die Subjektivität geht es immer auch um das Gottesproblem. In der Untersuchung des Streites zwischen Jacobi und Schelling über die Göttlichen Dinge und ihre Offenbarung will der Autor „dem Verhältnis von Denken und Transzendenz an einem konkreten geschichtlichen Beispiel" (18) nachgehen, um daraus Hinweise zu gewinnen, wie heute die Fundamentaltheologie und die Theologie sich dem Gespräch mit Humanwissenschaften und Weltanschauungen, den Fragen nach Kriterien und Methoden von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit stellen können. Von dem Streit her, meint der Vf., weite sich die Frage nach dem Verhältnis

von dem Absoluten zur Subjektivität und zur Personalität, ja nach der Wirklichkeit selbst und des Zugangs zur Wirklichkeit.

Im Hauptteil der Untersuchung (27–270) stellt W. den unterschiedlichen Weg der beiden Philosophien in den Fragen nach Gott vor, und erfragt in einer sehr ausführlichen problemgeschichtlichen Untersuchung des Streites zwischen Jacobi und Schelling Anlaß, Verlauf und Inhalt der Kontroverse. – Zunächst stellt W. die Schriften, den Gegenstand und den äußeren Verlauf der Kontroverse vor. – In einem 1. Kap. (33–134) wendet er sich dann der Philosophie Jacobis zu. Ein 1. Abschnitt führt die Persönlichkeit Jacobis und bedeutendere Auslegungen seines Werkes vor. Ausführlich werden Jacobis Eingreifen in die Spinoza-Renaissance untersucht (52ff.) und die Grundzüge des jacobischen Antisystems aufgezeigt. Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit der Kritik Jacobis am Idealismus Kants und Fichtes (90–115). Dabei werden die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge und die Gemeinsamkeit und der Unterschied in der Beurteilung der Metaphysik berücksichtigt. Kants Kritik wird im Blick auf die Gottesfrage knapp umrissen und Jacobis Vorwurf der Inkonsequenz in der Erkenntnislehre herausgearbeitet. Ein 4. Abschnitt (116–129) stellt die Prinzipien der jacobischen Philosophie vor. Es wird auf Kants Kritizismus als Hintergrund dieser Philosophie verwiesen und die Erkenntnislehre Jacobis im Blick auf die Gotteserkenntnis ausgelegt. Das Kap. schließt mit dem Versuch einer kritischen Würdigung (130–134). In ihr vergleicht der Vf. Jacobi und Kant. Beide beziehen in ihren Überlegungen zur Erkenntnislehre „die Praxis als konstitutiv für die Erkenntnis" (130) mit ein. Er meint Jacobis Entwurf sei ergiebiger gewesen als der von Kant; denn von Jacobi sei eine Richtung ausgegangen, die sich immer wieder Gehör verschafft habe. Vom Vergleich mit Kant her wird Jacobi befragt, ob seine „Theorie von einem der Sinnesempfindung parallelen Geistgefühl stimmt, das eine umfassende Erkenntnis der Inhalte der Metaphysik leisten soll" (130). Freilich wird ein Neuaufbruch Jacobis, den dieser nicht genügend beschreiben konnte, gesehen und auf die Bedeutung des Glaubens, der in seinem Erkenntnismodus nur in Analogie zum Wissen zu beschreiben ist, verwiesen. Zum andern wird gefragt, ob die Vernunfterkenntnis wirklich „gegenüber Inhalten der Metaphysik keiner diskursiven Bewährung fähig und bedürftig ist" (131), und ob Jacobis Denken nicht nur auf dem Boden der christlichen Tradition möglich ist. Im 2. Kap. (135–224) wendet sich der Vf. der Philosophie Schellings zu. In seinem Versuch, Schelling zu verstehen, nimmt W. verschiedene neuere Deutungen Schellings auf. Er befragt Schrift um Schrift von Schelling in ihrem jeweiligen Umfeld auf seine Fragestellung und auf die Auseinandersetzung mit Jacobi hin. Als zentrale Frage Schellings erkennt er jene nach dem Wesen des Absoluten, nicht die Frage nach dem Wissen.

Im Anschluß an Spinoza sieht Schelling, daß kein System den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen realisieren kann. Keines kann die Kluft ausfüllen, die zwischen Unendlich und Endlich besteht (165). Schelling sucht aber doch nach dem absoluten Grund, der Wissen und Realität umfaßt, der aber als unbedingbar und unendlich jede Sphäre der Endlichkeit, also auch das endliche Wissen übersteigt (170). Letztlich geht es um den Zusammenhang von Absolutem, Freiheit und Geschichte oder System und Geschichte. Auf diese Problemstellungen hin analysiert W. Schellings Natur- und Identitätsphilosophie. In der Schrift „Philosophie und Religion" sieht er einen Umbruch in Schellings Denken. – Daran anschließend wird vorgestellt, wie Schellings Philosophie Anlaß zur Kritik Jacobis wird. Schelling geht es letztlich darum, Philosophie als höchste Wissenschaft zu erweisen, „die mehr vermag als die Theologie" (218). Gegenstand dieser Philosophie „ist das Wesen des Absoluten, das im Denken in seiner Unendlichkeit, Unmittelbarkeit und Absolutheit darzustellen ist. Aus dem Wesen des Absoluten, von ihm her (nicht umgekehrt) ist dann die Relation Unendlich/Endlich als Offenbarung und die Relation Endlich/Unendlich als Erkenntnis, Intuition oder Anschauung des Absoluten zu bestimmen. Diese Grundfragen werden unverändert durchgehalten" (ebd). Schelling sucht das Denken von allen subjekt- oder objekt-bezogenen Bindungen zu lösen und auf den absoluten Standpunkt der Vernunft Gottes zu stellen. „Die Vernunft muß absolut werden; dann erweist sich alles in der Welt als Teil der Vernunft; es ist Gegenwart oder Objektivwerden Gottes in den vielfältigen Formen" (221). Freilich hat Schelling Schwierigkeiten dieses Standpunktes erkannt und menschliche Freiheit und göttliches Handeln als geschichtliche Tat in sein Denken aufgenommen. Er ist bereits auf einem neuen Weg,

der die Identitätsphilosophie hinter sich läßt (214–217). Jacobi hat die Anzeichen dieses Umbruchs nicht wahrgenommen. In einem 3. Kap. (225–270) bespricht der Vf. den Streit zwischen Jacobi und Schelling. Nach einer knappen Darstellung des Verhaltens der beiden Philosophen zueinander bis zum Streit analysiert er die Schrift Jacobis (230–250) und die Antwort Schellings (251–266). Als Themen der Kritik stellt er heraus: „Das Wesen Gottes: Natur oder Transzendenz" (239), „die Frage nach dem Unbedingten" (224), den Zusammenhang von Denken, Beweisen und Glauben (247) und schließlich die Frage nach dem Ausgang des Denkens vom Menschen und seiner Freiheit (249). Schelling wird vorgeworfen, er mache die Natur zum Inbegriff allen Seins und Wirkens und verlege Gott in die Natur, hebe das Bedingte im Unbedingten auf und leugne die Transzendenz, mißachte die Unterscheidung von Vernunft und Verstand und so werde sein Unbedingtes zu einer bloßen Konstruktion, zu einem Trugbild. Gegen Schellings Naturphilosophie verlange Jacobi ein Ausgehen des Denkens vom Menschen, seinem Willen und seiner Freiheit. Dagegen geht Schelling davon aus, daß die Vernunft zu Gott führt und als Anfang und Ursprung die Gott als schaffender Person vorausgehende göttliche Natur Gottes selbst erkennt (263). Mit Hilfe dieser Unterscheidung von Natur und Person in Gott sucht Schelling die Frage nach Grund und Ursache und nach Gut und Böse zu beantworten.

In einem vorläufigen Resümee (267) sieht der Vf. zwei Wege, die einander entgegengesetzt sind. Jacobi sucht Glaube und Erkennen zum Schutz des Glaubens zu trennen. Schelling dagegen will in ewig gültigen Denkprinzipien das Absolute fassen, muß aber erfahren, daß die Vernunft in stets neuen Anläufen ihrer Aufgabe nicht gerecht wird, das Erreichte noch nicht das Vollkommene, das Wahre ist (269). – Die Wege des philosophischen Denkens der beiden Gegner bis zum Streit sind im Blick auf das Thema: Wie Gott gedacht werden kann, sehr sorgfältig und in umsichtiger Aufnahme der neueren Literatur zu Schelling und Jacobi dargestellt. Der Hauptteil dieses Buches kann jedem, der sich mit Jacobi oder Schelling befassen will, als gediegene Einführung empfohlen werden. – In einem 2. Teil (271–302) fragt W. nach einer theologischen Relevanz der kontroversen Themen. Diese Überlegungen gliedert er in die drei Themenkreise: Möglichkeit einer philosophischen Religionsbegründung, Gott im Denken und Gott als Person. In Aufnahme neuerer Diskussionen fragt der Vf. eindringlich nach einem Erkennen Gottes, dem Zusammenhang von Glaube und Denken und einer Begegnung von Theologie und Philosophie oder Humanwissenschaft auf wissenschaftlicher Ebene. Wer vom Vf. eine eingängige Lösung erwartet, wird enttäuscht. Der Autor will wohl auch nicht diese Probleme erledigen. Er versteht sie vielmehr als eine Aufgabe für die Theologie und die Philosophie, die nie zu einer fertigen Lösung geraten kann. W. zeigt, daß Theologie sich nicht auf Glauben zurückziehen darf, sondern die Auseinandersetzung mit dem Denken wagen muß. Ja er zeigt an dem gewählten Beispiel, daß diese Begegnung von Theologie und Philosophie oder wissenschaftlichem Denken für die Theologie und für das Denken fruchtbar wird. Ph. Schäfer

Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. *Hrsg. Friedrich Wilhelm Graf u. Falk Wagner* (Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien 6). Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 357 S.

„Der Streit um Hegels Religionsphilosophie ist auf Dauer nur dann noch produktiv, wenn er innerhalb der Voraussetzungen geführt wird, die für Hegels Denken insgesamt leitend sind; ohne Rekurs auf die Logik, Methode und das System der Philosophie verkommt er zum bloßen Meinungsgerangel" (11). Demgemäß reduzieren die Hrsg. den seit 150 Jahren andauernden Streit auf die Unterscheidung von Hegel-internen und -externen Argumenten, wobei sie unter letzteren nur Positionen verstehen können (wollen?), „die entweder Hegel selber schon kritisiert und aufgehoben hat, oder die Ausdruck einer durch nichts erschütterbaren positiven Partikularität sind" (ebd). Das geht an die Adresse der Theologen, welche „immer wieder" Fragen stellen, die „offensichtlich gar nicht vom religiösen Bewußtsein selbst, sondern nur von dessen professionellen Verwaltern aufgeworfen werden" (12). – Die ausführliche Einleitung zeichnet die Genese von H.s Religionsverständnis und gibt einen Überblick über dessen Rezeptionsgeschichte. Schon hier wird darauf insistiert, daß dem Theorem

vom Ende der Kunst das vom Ende der Religion an die Seite zu stellen sei, statt daß man, wie üblich, von der Zweideutigkeit ihrer Aufhebung in Philosophie spricht. Religiös, theologisch, weltanschaulich motivierten Einwänden, heißt es abschließend (60), sei erst dann Gehör zu schenken, wenn der philosophische Sinn von Aufhebung in seinem argumentativen Stellenwert erkannt sei, wofür wir zwischen der Konzeption von Phän. und Enz. einerseits und der der Berliner Vorlesungen andererseits unterscheiden müssen. Allerdings. Wenn freilich die Hrsg. die strikte Unterscheidung von Vorstellung und Begriff urgieren, womit die von H. „stereotyp behauptete" Selbigkeit falle, dann hat diese Unterscheidung zwar ihren Ort, aber daß sie bestimmend wäre, ist eine so unbefragte wie fragliche Voraussetzung; denn Vorstellung und vorstellend-weltanschauliches Wissen sind zwar Momente an Religion, machen aber keineswegs ihr Wesen aus (dies ist personaler Bezug, so daß in solchem Verständnis religiöses Bewußtsein sich in der Tat nicht wiedererkennt).

Teil I des Bandes bietet drei zeitgenössische Rezensionen, in denen die späteren Argumente bereits erstmals begegnen (64–139): *Ch. H. Weiße* (1833) und *A. Staudenmaier* (1832) (in Auszügen) sowie *E. Zeller* (1840). – Dann folgen zwei Beiträge zur Textüberlieferung (II). *G. Lämmermann* plädiert für B. Bauers Bearbeitung der Religionsphilosophie gegen die beliebtere Lasson-Ausgabe; den Mangel fortlaufender Hinweise auf diese moniert *H. Huber* neben anderen kleineren Korrekturvorschlägen zur Edition Iltings (159–162).

Als Teil III: Religion und System sind drei Arbeiten zusammengefaßt. *W. Jaeschke* zeichnet sorgsam den Wandel in Hegels Sicht von Kunst und Religion nach (163–195): von der Erwartung einer neuen schönen Religion im *Ältesten Systemprogramm* bis zur Berliner These der Aufhebung von Kunst und Religion in die Philosophie, in der „gedoppelte[n] Totalität von protestantischer Vertiefung der Subjektivität in sich und freigesetzter Prosa des Lebens" (194). Was J. hier für die Kunst anmerkt, gilt freilich auch für die Religion: daß die These vom Ende „nur im Rahmen einer Konzeption überzeugend ist, die Hegels Position der Inhaltsidentität von Kunst und Religion teilt" (185). – *F. Wagner* legt eine (Re- ?)Konstruktion von Trinität vor, die sowohl dem religiösen Inhalt als auch der Logik adäquat sein soll. Vor allem geht es ihm darum, die Zweieinheits-Darstellung Hegels auf eine echte Dreiheit hin zu denken, in der die Einzelheit „als aufgehobene Besonderheit das von der Allgemeinheit und Besonderheit unterschiedene dritte Moment der Trinität ist" (202). Was die logische Konstitution in sich angeht, sei die Rückfrage erlaubt, ob nicht eben die S. 209 (Schlußzeilen) erreichte Einzelheit, statt sich von der Allgemeinheit zu unterscheiden, erst diese in konkreter Wahrheit sei. W. sagt das S. 211 unter dem Stichwort *Subordinatianismus* offenbar selbst, nur daß Rez. nicht sieht, mit welchem Recht er die Einzelheit mit dem Geist (als untergeordnetem Dritten) identifiziert, da eben die „sich kontinuierende" und konkretisierende Allgemeinheit, also Gott, bei H. (statt Vater) Geist genannt wird. Und ob es bloß darum geht, einen *Gedanken* zu denken (215)? Dies auch als Frage an das Experiment einer Vollstrukturierung von Subjektivität nicht bloß nach der Allgemeinheit des Begriffs, sondern auch gemäß der Logik von Urteil und Schluß. Das auch graphisch reizvolle Resultat mag logik-adäquat sein; doch kann man es sicher nicht einmal mehr als „professionelle Verwaltung" religiösen Bewußtseins ansprechen. So wenig die Rede von Gott als der einen absoluten Person auf Übertragung des modernen bürgerlichen Persönlichkeitsideals beruht (man lese die Psalmen), so wenig ist es ein Argument gegen Gottes (Drei-)Personalität, daß sich „weder das physische System der Natur noch die sozialen Systeme der Gesellschaft als personale Systeme interpretieren lassen" (225). – Der Beitrag von *H. Huber* (228–246) „Das Absolute ist der Geist" schließt eben hier an. Er setzt, „daß die religiöse Vorstellung ‚Gott' nichts anderes anzielt als eben jene Totalität, welche sich uns als der Geist, als die Subjektivität erwies ..., [so] daß die Frage nach Gott als Existierendem eine sinnlose Frage ist" (240). Was schon theoretisch diskutiert werden müßte: Existenz als bloß sinnlich rezipierbar (wie bereits im Kant-Aufsatz in ThPh 55 [1980]), Gott Schöpfer statt Totalität, zeigt seine fatalen praktischen Konsequenzen S. 245, A. 46: jedes menschliche Phänomen müsse als Gottes eigene Wirklichkeit angesehen und nicht manches als unchristlich teuflisch abgelehnt werden, unter Berufung auf F. Dahn, Nietzsche, die Edda; Gott als Pantheon erledige das Theodizeeproblem. Das ist allerdings beseitigt, wenn man jegliche Gemeinheit göttlich, Auschwitz und den Archipel Gulag eine Seligkeit nennen sollte. Rez. fragt sich, was hier

jemand unter Denken (oder gar Theologie?) versteht, der immerhin bei Hegel darauf gestoßen sein dürfte, daß das Wahre konkret ist.

Schließlich (IV) zwei Arbeiten zum Streit um die Deutung des Christentums. *H. G. Türk* berichtet über Rezeption und Kritik von Hegels Philosophie in der „Katholischen Tübinger Schule". *F. W. Graf* macht einen Vorschlag zur historisch-systematischen Rekonstruktion der theologischen Hegelkritik (Der Untergang des Individuums – 274–307), in Auseinandersetzung besonders mit Pannenberg (auch dies übrigens so etwas wie eine Konstante bei den Hrsg.n). Gleich eingangs wird Jüngels Rat zu rechtzeitigem Abbruch der Hegel-Rezeption (= Übernahme, gemäß Duden) als Gesprächsabbruch denunziert, und der Kritik, Hegel habe die Endlichkeit menschlicher Denkbestimmungen in Gottes Wirklichkeit eingetragen, entgegnet G., sie verlange offensichtlich ein Denken mit nicht-endlichen Bestimmungen (als hätte es nie eine Reflexion über die Differenz von id quod und modus quo des Gedachten oder über perfectiones purae und mixtae gegeben). Zutreffend hingegen seine Abwehr einer Beschränkung des Projektionsverdachts auf den Gott der traditionellen Metaphysik, insbesondere bei Moltmann (Anm. 79). Doch geht es W. vor allem um den Aufweis, in der Sorge um Gottes Größe sei eigentlich die Sorge um das endliche Subjekt am Werke. Und sei's so (datum, non concessum): was besagt solche Psycho-Analyse für den philosophischen Disput? Schlüge zudem die Depotenzierung endlicher Freiheit nicht auf Gottes Souveränität zurück? Ist die Frage nach der Wahrung des Anderen als eines solchen nicht eine Kernfrage Hegel-*immanenten* Disputs? Dabei geht es tatsächlich nicht um das Individuum und um „Persönlichkeit" im bürgerlichen Sinn; aber selbstverständlich ist hier auf Erfahrung zu rekurrieren (307), worauf sonst? Sie ist unumgänglich individuell, doch mitnichten bloß eine solche von Individualität („Besonderheit"). Darum ist auch nicht diese die „Sache" der Theologie, sondern das Geschehen konkreter Offenbarung. – Im Anhang eine jahrgangsweise geordnete Bibliographie von 1822 *(Hinrichs)* bis 1981, Personen- und Sachregister. J. Splett

Gerdes, Hayo, *Sören Kierkegaards ‚Einübung im Christentum'*. Einführung und Erläuterung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. X/138 S.

Der plötzliche Tod des Kieler Theologen hat diese Schrift zu seinem Vermächtnis gemacht. Nach der Übersetzung von einigen Bänden in Diederichs großer Kierkegaard-Ausgabe, vor allem der fünfbändigen Tagebuchedition (aus der er 1980 noch eine Auswahl vorlegte), hinterläßt er uns hier einen Kommentar zum theologischen Hauptwerk des Dänen (genauer: zum zweiten, sozusagen antwortenden Teil dieser „Frucht des Jahres 1848" (S. K.); der erste, der systematisch die Frage expliziert, ist die berühmte „Krankheit zum Tode"). Die Lesehilfe bietet keine Erläuterung Satz für Satz – obwohl der Leser (in Verbindung mit Hirschs Einzelerklärungen in der Werkausgabe, auch in deren Korrektur) zugleich unter dieser Rücksicht genügend Auskünfte erhält –, sondern eine ganzheitliche Einführung in drei Kap.n. Kap. I referiert die Entstehungsgeschichte, vom ersten Entwurf zur späten Drucklegung (unter dem Doppelkonflikt der eigenen Fragwürdigkeit als Mitglied der angesprochenen bestehenden Christenheit wie als Schriftsteller ohne Vollmacht, ja Dichter), bis darüber hinaus zum späteren Widerruf des Pseudonyms und der editorischen Abmilderungen im dreifachen Vorwort wie der „Moral". Kap. II folgt dem Gedankengang der drei Stücke, die zu dieser Schrift zusammengestellt worden sind, mit Bezügen auf Luther, Kant, Fichte (eigens zu nennen der Hinweis, später S. 106 A., auf dessen meist vernachlässigten Einfluß – bestimmender jedenfalls wohl als jener Hegels, obwohl sein Name, polemisch, häufiger genannt wird (hierzu N. Thulstrups historisch-analytische Untersuchung, Stuttgart 1972)) sowie besonders auf Mißverständnisse innerhalb der protestantischen Theologie, etwas bzgl. der Rolle der Einbildungskraft, der Aufgabe von Apologetik, des Gewichts der historisch-kritischen Fragen. Kap. III behandelt Einzelthemen, teils stärker historisch (zur seinerzeit nicht in die Ges. Werke, doch von Hirsch mit aufgenommenen Schrift ‚Die bewaffnete Neutralität', zu Mynster und Martensen und den Erbaulichen Reden von 1850/51), teils eher systematisch (Dialektik der Mitteilung, Gleichzeitigkeit, Ethos und Religion ...). Als Anhang folgen 30 Seiten bislang nicht übersetzte Tagebuchaufzeichnungen aus dem Umkreis der Schrift. Gewünscht hätte sich Rez. noch eine kleine Bibliographie raisonnée, um die

Einführung abzurunden. Andererseits findet der Leser schon genug hinter den Türen, die dieser Schlüssel öffnet... J. Splett

Schöndorf, Harald, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes* (Münchener Philosophische Studien XV). München: Johannes Berchmans 1982. 255 S.

Mit dem von Kant begründeten und von Fichte zum System ausgebildeten transzendentalen Idealismus nahm das Problem des Leibes einen völlig anderen Stellenwert ein. Es galt nicht nur, den Leib zu erklären, sondern ihn wie überhaupt die Erscheinungen der Welt aus einem absoluten Prinzip abzuleiten. Als erster bemühte sich Fichte darum, das eigenartige Phänomen des Leibes aus dem „absoluten Ich", aus der „Tathandlung", schulgerecht zu deduzieren, und zwar hinsichtlich der theoretischen wie praktischen Vernunft. Sowohl der Ursprung der sinnlichen Anschauung wie der des empirischen Handelns mußten aufgezeigt werden, sollte die neue idealistische Metaphysik den Sieg über das bisherige „dogmatische" Philosophieren davontragen. Daß in solchem Vorgehen eine ganz andere Sicht des Leibes erstand und dadurch die philosophische Reflexion befruchtet wurde, liegt auf der Hand. Namentlich der wohl bedeutendste Epigone des Idealismus, Arthur Schopenhauer, entwikkelte innerhalb seines Systems die transzendental-idealistische Auffassung Fichtes und Schellings vom Leibe. Was diesen lediglich ein Zwischenglied im Aufbau des „homo phaenomenon" bedeutete, rückte Schopenhauer derart in die Mitte, daß fortan so etwas wie eine moderne „Leibphilosophie" möglich wurde (Nietzsche). So folgenreich der Einfluß Schopenhauers bis in unsere Zeit hinein war, so fehlte doch bis jetzt merkwürdigerweise eine umfassende Monographie dieser neuartigen Reflexion über das Problem des Leibes. Mit seiner Studie füllt Schöndorf diese Lücke aus. Er machte sich seine Aufgabe nicht leicht: Seine Darstellung der philosophischen Frage des Leibes setzt bei Descartes ein, berücksichtigt Spinoza, Leibniz, Wolff und Baumgarten, Kant, ja sogar Schulze (Aenesidemus); auch Schelling kommt zur Sprache. Ausführlich und mit großer Vollständigkeit behandelt er alsdann Fichtes und Schopenhauers philosophische Deutungen des Leibes. Bei Fichte untersucht er in einem eigenen Kap. dessen Rechts- und Sittenlehre, in einem weiteren die „Wissenschaftslehre nova methodo" – die erste Ausarbeitung der Wissenschaftslehre 1794/95 enthält noch nichts über den Leib –, und schließlich auch noch die einschlägigen Schriften der Reifezeit. Hinsichtlich Schopenhauers stützt er sich auf die zwei für seine Aufgabe ergiebigsten Werke: die „Dissertation" und den 1. Band von „Die Welt als Wille und Vorstellung", unterläßt es aber ebensowenig, die späteren Aussagen in Betracht zu ziehen. Das Inventar an entscheidenden Stellen ist wohl lückenlos. Was aber mehr ins Gewicht fällt, ist die unermüdliche Sorgfalt der Erörterung und Erklärung des Verf.s. Sie grenzt oft an Akribie, wofür ihm der Forscher dankbar sein wird. Es war gewiß nicht ein Leichtes, die jeweiligen Reflexionen Fichtes und Schopenhauers über den Leib in ihrem Kontext darzulegen, insbesondere bei Fichte. Durch eine bestechend klare Sprache und Darstellungsform ist der Autor jedoch dieser Schwierigkeit Herr geworden. Nur an einem Punkt hegt der Rezensent gewisse Bedenken: In der Rechtslehre begründet Fichte das Einzelich und damit auch seinen Leib wohl wie in der Sittenlehre und Wissenschaftslehre durch die Selbstsetzung des absoluten Ich, und nicht aufgrund der „Aufforderung" durch den Mitmenschen, wie der Verf. nahelegt. Vorzüglich ist die Bewältigung des Hauptthemas, der Leib im Denken Schopenhauers, gelungen. Anhand handschriftlichen Materials und der erwähnten Werke Schopenhauers erhellt der Autor die Genesis der zweifachen Kennzeichnung des Leibes als „unmittelbares Objekt" und „Objektität (sic!) des Willens". Der Leib erweist sich nach Schopenhauer nicht nur als Erscheinung, als Objekt unter anderen Objekten, er bedeutet zugleich und zuerst das fundamentale Objekt, dem in bezug auf die übrige gegenständliche Welt eine apriorische Struktur eignet: „Man kann wohl auch sagen, daß dieser Leib in die Erkenntnis eingeht und nicht nur ein äußeres Mittel dieser Erkenntnis ist" (229). Auffallend ist die Nähe Schopenhauers zu Spinoza. Die Welt der Objekte wird vom Verstand mittels der Veränderungen des Leibes „erschlossen". Und der erste Schritt zur „Erlösung" von der Verfallenheit an die Welt erfolgt im Durchschauen des Grundverhältnisses des Leibes zum urgründigen Willen. Im Gegensatz zu Fichte liegt der Akzent auf dem Erkennen, nicht auf dem Handeln. „Um des *Friedens Gottes* teilhaftig zu werden (d.i. zum Hervortreten des *besseren Be-*

wußtseins) ist erfordert, daß der Mensch, dies hinfällige, endliche nichtige Wesen, etwas ganz andres sei, gar nicht mehr Mensch, sondern als etwas ganz andres sich bewußt werde" (Handschriftl. Nachlaß, Bd. 1, Nr. 189, zit. 176).

Erfreulicherweise ist dem Autor in seinen Forschungen eine aufschlußreiche Entdeckung zugefallen. Den Begriff des Leibes als „unmittelbares Objekt" hat Schopenhauer allem Anschein nach Schellings „Bruno" entnommen. Offenbar ist Schopenhauer somit mehr dem deutschen Idealismus verpflichtet als er es zugibt. Indessen gehört es zum Eigentümlichen seiner Lehre, daß „mein Leib und mein Wille identisch sind" und diese Identität erkenntnismäßig „unmittelbar gegeben" ist (186–187). Eben diese Gleichsetzung stellt den Leib „ins Zentrum" der „vom Idealismus herkommenden Metaphysik" Schopenhauers (231). So steht denn Schopenhauer auch nicht an, die „Identität" von urgründigem Willen und Leib zum „Grundstein" seiner Philosophie zu erklären und ihre Erfahrung als „philosophische Wahrheit" zu bezeichnen. Tatsächlich hatte er damit eine „Leibphilosophie" inauguriert, deren Auswirkung wohl noch lange nicht verebbt ist. Es ist nur zu bedauern, daß der Verf. sich von seinem Thema her in einer gewissen Engführung der Darstellung halten mußte und die zentrale Bedeutung des Leibes innerhalb des Gesamtsystems Schopenhauers nicht ausführlicher behandeln konnte. Dennoch ist seine Studie so gründlich und reichhaltig, daß wer immer die neuere Philosophie des Leibes geistesgeschichtlich untersuchen will, sie nicht übergehen kann. R. Stalder S. J.

Biser, Eugen, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums.* Salzburg: Otto Müller 1982. 131 S.

Mit der vorliegenden kurzen Studie, die aus Tonbanddiktaten anläßlich einer Nietzsche-Tagung in Oberösterreich hervorging, schickt B. seiner geplanten ‚Nietzsche-Hermeneutik' eine „theologische Zwischenbilanz" voraus (119), welche die im Titel genannte fundamentale Alternative entscheiden will, um so in Sachen Nietzsches auf „tragfesten Boden" zu kommen (10). In sech Kap.n unter den Stichworten ‚Lebensbild', ‚Christentumskritik', ‚Gotteskritik', ‚Christuskritik', ‚Provokation' und ‚Selbstanzeige' wird das, was B. in zahlreichen Veröffentlichungen zu Nietzsche bereits ausgeführt hat, auf die Frage nach dem Stellenwert der *Christentumskritik* Nietzsches zugespitzt, von der heute die vielversprechendsten Impulse zu einer ‚Selbstkorrektur' der Theologie ausgehen (vgl. 94f.). Denn „so sehr sie immer wieder zum Frontalangriff übergeht, bleibt sie doch nie bloße Konfrontation; vielmehr dringt sie immer wieder, mit Jaspers gesprochen, schon mitten im Kampf in den Innenraum der gegnerischen Position ein, und geschähe dies auch nur, um ihr von dort her wirksamer beikommen zu können" (91; vgl. 38f.; 101). Die aus solcher Selbstidentifikation mit dem Gegner entspringende Doppelwertigkeit und Doppelbödigkeit der Kritik hat aber gerade zu den bekannten „kontroversen Wertungen" (21–24) geführt, die B. zu übersteigen sucht in der Identifizierung der Rolle Nietzsches mit der des ‚Hanswursts', ‚Narren' oder ‚Toren' (als der Gegenfigur im anselmischen Proslogion-Beweis), die sich Nietzsche selbst zu eigen gemacht hat (110–116). „Wie nur je ein Hofnarr der feudalen Epoche nannte er Wahrheiten beim Namen, die kein anderer in dieser Form und Schärfe jemals auszusprechen wagte. So entsprach es der Einzigartigkeit seiner Kritik, die auch in dem Sinn von der ‚Magie des Extrems' geadelt ist, daß sie im kritischen Zustoß ungeahnte Einsichten zutage fördert" (115f.). Aufgrund solcher ‚Einsichten', die „seine noch immer nicht voll begriffene Botschaft an Christentum und Theologie" (39) enthalten, sieht B. Nietzsche in nächster Nähe zu seiner eigenen ‚Christologie von innen', die im paulinischen Gedanken der Gotteskindschaft ihr ‚Zielbild' hat (96–100). Gerade der Gedanke der pneumatischen Kindschaft könnte freilich die Narrenrolle, in die hinein B. die Alternative ‚Gottsucher' – ‚Antichrist' aufhebt, seinerseits aufheben, da das *Kind* sowohl närrisch-naiv die Wahrheit aufdeckt, als auch den Bezug zur ‚unmittelbaren Weltinnigkeit' herstellt, um dessen Verlust es in Nietzsches Christentumskritik ja wesentlich geht. Dazu wäre allerdings statt der Theologie (‚Gottsucher') und Christologie (‚Antichrist') die auch von B. vernachlässigte Pneumatologie als der eigentliche Boden zu entfalten, auf dem Nietzsches provokative Kritik angemessen aufgenommen werden könnte, was Verf. vielleicht seiner geplanten ‚Nietzsche-Hermeneutik' vorbehalten hat.

K. W. Hälbig S. J.

Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 7). Berlin/New York: de Gruyter 1982. XIV/223 S.

Es gibt den „Idealfall", „daß sich die an das Werk eines Denkers ‚herangetragene' spezielle Sachfrage als fundamentale Thematik desselben erweist" (1), und der ist beim Thema vorliegender Arbeit gegeben. F. klärt zunächst äußerst behutsam Vor- und Rahmenfragen, also die Forschungssituation und die besondere Problematik der Interpretation nachgelassener Fragmente. Das ist hier umso wichtiger, als eine gewisse „Nietzsche-Legende" den Nachlaß (obendrein in manipuliert-verstümmelter Gestalt) unter Hintansetzung der publizierten Schriften zum wahren Hauptwerk stilisiert hat, was W. Kaufmann zu dem deutlichen hermeneutischen Urteil veranlaßt: „Es ist einfach Unsinn, die von einem Philosophen selbst veröffentlichten Werke beiseite zu lassen, weil er nicht wirklich gemeint haben soll, was er in ihnen geschrieben hat, und verstreute Notizen zu bevorzugen, die er auf Spaziergängen hingekritzelt hat" (Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist [übers. v. J. Salaquarda], Darmstadt 1982, 91). – Andererseits wird gerade die Interpretationsproblematik im Nachlaß zentral, und dieser liegt nun in der manuskriptgetreuen Textbasis von Colli/Montinaris „KGW" vor. Nach seinen umsichtigen Methodik-Erörterungen beginnt F. (Teil 1) mit der Analyse von Titel- und Planentwürfen: Interpretation als Auslegung des Seins und der Daseinsbereiche (vor dem Hintergrund von Heideggers und Gadamers Ansätzen). „Wille zur Macht" ergibt sich als „Kurzformel" der „neuen" Auslegung der Welt auf Amoralität, Atheismus, Nihilismus hin. Wenn also auch die „Hauptwerk-These" preiszugeben ist, so nicht die Hypothese einer Einheitlichkeit der Sicht in der Vielfalt der späten Entwürfe. Und diese Sicht folgt einem Seinsgeschehen. – Aufgrund der ganzen Breite des Materials ist so Interpretieren seinerseits als ontologisches Geschehen zu bestimmen (Teil 2). Die Wirklichkeit selbst ist es, die sich als Wille zur Macht – im Gegeneinander der „Willensmonaden" und „Machtquanten" – „auslegt" (so werden Heideggers und Müller-Lauters Ansätze vermittelt), so zwar, daß Auslegung selbst als Machttat erscheint („Medium des Machtwillens"), und darin Macht zum Interpretationskriterium wird. Machtwille als Machtauseinandersetzung ist/wird dementsprechend im Gegeneinander von Perspektiven: bereits im Anorganischen, erst recht im Reich des Lebendigen; vollends – dem gilt der 3. Teil der Arbeit – im anthropologischen Feld. – Bestimmender als das Bewußtsein sind für N. bekanntlich die organisch-leiblichen Bedingungen und die Vielfalt der Triebe. Vereinfachung, Selektion, Assimilation liegen Logik und Begriff zugrunde; darum auch dem Wahrheitswillen der Wille zur Macht. – Schließlich läßt sich aber doch die Frage nach Objektbezug und Wahrheitsanspruch der Interpretation nicht mehr als ungehörig abweisen. Ihr gilt der 4. Teil. Dabei sei darauf zu achten, die Frage „im Sinn der späten Philosophie Nietzsches zu verstehen, um nicht etwa ein unsachgemäßes Vorverständnis dieser zentralen philosophischen Begriffe an sein Denken heranzutragen" (181). Ergebnis: „Die Kategorie der Nützlichkeit wird zur schlechthin bestimmenden, an der sich der Begriff der Wahrheit und ihre Geltung zu orientieren hat" (202).

Schlußüberlegungen geben eine reizvolle Skizze des Ineinanders von N's formalem Grundansatz (Philosophie als Auslegung), seiner materialen Basis (Sein ist Interpretation), den anthropologischen Grundstrukturen und dem Begriff von Wahrheit bei ihm sowie der Abbildung dieses Ineinanders in der Kapitelfolge der Untersuchung. Zugleich kommen Ansatzpunkte einer Kritik zur Sprache. Hier zeigt sich dem Rez. eine bedauerliche Schwäche der einfühlsamen und eindrucksvollen Arbeit, wird ein Denker doch nicht nur dann nicht als Denker respektiert, wenn man ihm vorschnell über den Mund fährt, sondern auch dann, wenn man ihn ohne angemessenen Einspruch reden läßt (philosophische Auslegung muß sich von literarischer unterscheiden). – Eine der ganz wenigen Einreden findet sich beispielsweise S. 164, A 49: „Es ist hier allerdings die Frage zu stellen, ob Nietzsche nicht in der Gefahr ist, einem psychologistischen Mißverständnis der Logik verhaftet zu bleiben; doch die Antwort auf diesen Einwand müßte lauten, daß er kein anderes Verständnis denn ein psychologisches, genauerhin: tiefenpsychologisches, zuläßt, da er von vornherein primär an der psychischen Genese des Gedankens interessiert ist, und seinen logischen Gehalt darauf zurückführt." Ist das philosophisch genügend? Wo bleibt die Autoreflexion N's und seines Verteidigers hinsichtlich des *Wahrheitsanspruchs* eben der Aussagen 1. über

die psychische Genese (eher empirisch), 2. über die Zurückführung des Logischen auf diese – grundsätzlich? (Oder sollen wir sie etwa als für N. nützliche Setzungen zur Kenntnis nehmen, mit und zu welchem Interesse?) Ähnlich S. 202, wo N. gegen Bollnow verteidigt wird: er biete unabgeschwächt extreme Desillusionierung; wieder ohne jede Metareflexion dieses Anspruchs – und seines Verhältnisses zum allgemeinen Argwohn, von dem man sich selber ausnimmt. – In den kritischen Schlußandeutungen schließlich wird gesagt, man müsse Interpretation vielleicht doch nicht als Machtwille deuten, und gefragt, könne es „ – um die philosophische Redeweise zur Theologie hin aufzusprengen – nicht so etwas wie Heil geben?" (210). Rückfrage meinerseits: Wieso muß dies schon ein „Aufsprengen zur Theologie" besagen statt bloß ein genuin *philosophisches* Gewilltsein zur Wahrheit, das Hermeneutik eben nicht auf die Entlarvungs-Attitüde borniert? F. meint, die inhaltlichen Einwände könnten nur wirken, wenn man in methodischer Hinsicht Nietzsches Denken angemessen bleibe, also seinerseits interpretiere. Fällt F. hiermit nicht (außer man nähme die Anweisung trivial) hinter seine eigenen hermeneutischen Standards zurück? Denn woher ließen Inhalt und Methode sich derart auseinanderdividieren? Argumentation habe sich „in interpretativer Weise" zu entfalten. Was heißt das? Anders als „verstehend" kann in der Tat niemand ernstzunehmenderweise argumentieren, nicht bloß Nietzsche gegenüber; aber argumentiert man noch mit oder gegen Nietzsche, wenn man seine psycholog(ist)ische Perspektive prinzipieller Ablehnung eines An-sich akzeptiert? Dabei gilt es zu sehen, daß auch bei „Durchvollzug" seines Perspektivismus man nicht aus ihm herauskommt, daß auch ein „sich vollbringender Skeptizismus" (Hegel) nicht zu jener Haltung gelangt, der darum zu tun ist, „der Wahrheit die Ehre zu geben". Angemessen scheint mir aber eine inhaltliche Übereinstimmung mit Nietzsche: die, daß in der Tat Theorie und Methodik in einer ursprünglicheren Entscheidung (er sagt häufig „Glaube") gründen, nicht also neutral und urteilsenthaltsam rein objektiv angewandt werden können. Dieser „Glaube" bestimmt das Vor- und Grundverständnis von Auslegung: als Machtzugriff oder vernehmende Antwort. J. Splett

Katholizismus und philosophische Strömungen in Deutschland. *Hrsg. Albrecht Langner* (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen). Paderborn: Schöningh 1982. 190 S.

Der Band enthält 6 Referate eines Symposions des Arbeitskreises „Deutscher Katholizismus im 19. u. 20. Jahrhundert" und dazu den Diskussionsbericht des Hrsg.s Das 1. Referat von *K. Krenn* handelt über Katholizismus und den deutschen Idealismus. Im ganzen sei der Einfluß des deutschen Idealismus auf katholische Theologen im 19. Jh. gering. G. Hermes sei von Kant und Fichte beeinflußt in seiner Auffassung vom Zweifel und vom rein vernunfthaften Denken als Weg zum Glauben (17). A. Günther meinte mit Hilfe der kartesianischen Philosophie und der Dialektik Hegels die Glaubenswahrheiten ganz durch die Vernunft erfassen zu können (18), unterwarf sich aber später der Verurteilung durch Pius IX. (18). J. A. Möhler machte sich nur Teilaspekte der idealistischen Philosophie zu eigen (20f.). – Es folgt der Beitrag *J. Meurers* über „Katholizismus und naturwissenschaftliche Strömungen im 19. u. 20. Jh." (27–42). Im 19. Jh. wurden die Naturwissenschaften von kirchlicher Seite meist geringgeschätzt, die Naturwissenschaftler galten weithin irrigerweise als zumeist atheistisch. Um die Jahrhundertwende mehrten sich allerdings die Attacken der Naturwissenschaft und „der Anspruch, religiöse Positionen durch wissenschaftliche Erkenntnisse endgültig ... zu ersetzen" (37). Die schroffe Ablehnung der Entwicklungslehre, namentlich in ihrer Anwendung auf den Menschen, trug mit Schuld daran. Papst Pius XII. „konnte, zwar mit sehr großer Mühe und nur nach langen internen Verhandlungen ... eine Stellungnahme zur Evolutionslehre abgerungen werden", die eine Entstehung des menschlichen Körpers durch biologische Entwicklung nicht ausschließt (38). „Das heutige Gegenüber von Naturwissenschaft und Kirche ist ein tieferes Bedenken der Wissenschaft sowohl wie des Glaubens" (39). Die heutigen Spezialwissenschaften lassen „die Wirklichkeit in einer Großartigkeit erscheinen, wie es die kühnsten Träume der Vergangenheit nicht geträumt haben (und) zum bewundernden ‚Staunen' zurückkehren. Und der höchste Ausdruck dieses Staunens ... findet sich in dem alten Gedanken: ‚Ich bete an die Macht der Liebe', die gleiche Liebe, ‚die da die Sonne rollt und andern Sterne'" (Dante) (41f.). – Das 3. Referat, von

L. Scheffczyk, hat den Titel: „Wirkungen des Modernismus auf Theologie und Kirche" (43–58). Er stellt die Frage, ob mit Recht behauptet werde, in Deutschland habe es keinen Modernismus gegeben (43). Daran sei richtig, daß die Ursprungsländer des Modernismus Frankreich und Italien sind und daß im beginnenden 20. Jh. bei dem starken Nationalbewußtsein der Deutschen ausländische Gedanken nicht viel Beachtung fanden (44). Trotzdem fehlte es in Deutschland nicht völlig an Anhängern Loisys; Sch. nennt nach Gislers Buch „Der Modernismus" (1912) 4 Namen (49). Großen oder wenigstens nachhaltigen Einfluß scheinen sie aber nicht gehabt zu haben. Jedenfalls hat z. B. Hermann Dieckmann, dessen Vorlesungen ich 1924/25 gehört habe, in diesen nach seinem Tod 1930 veröffentlichten Vorlesungen „De revelatione christiana" nur einen von den vier auch nur als „adversarius" erwähnt und auch das nur als letzten in einer Reihe von Buchtiteln. Wichtig ist, was Sch. betont, daß, wenn „Modernismus" eine Häresie meint, keineswegs alle Bestrebungen nach Reformen als Modernismus bezeichnet werden können (50); sonst müßte man schließlich selbst das Konzil des Modernismus bezichtigen.

Das folgende Referat von *N. Trippen* handelt ebenfalls vom Modernismus, freilich unter einem anderen Gesichtspunkt: „Gesellschaftliche und politische Auswirkungen der Modernismuskrise in Deutschland" (59–103). Aber wie konnte die Modernismus-Enzyklika, die doch Fragen des katholischen Glaubens behandelt, ein Politicum werden? Sie ist es jedenfalls geworden, in den Jahren 1907 bis 1914, d. h. vom Erlaß der Enzyklika bis zum Beginn des ersten Weltkriegs und dem Tod Pius' X. So sehr geht es hier um politische Angelegenheiten, daß die Einteilung nach Staaten geschieht: die Auswirkungen der päpstlichen Maßnahmen in Preußen (67–68), in Bayern (86–95), in Baden und Württemberg (95–102). Nicht, als ob die Regierungen den Streit vom Zaun gebrochen hätten. Sie wollten durchaus den Frieden mit der Kirche, schon im eigenen Interesse. Es waren vielmehr „wochenlange Diskussionen in der liberalen Presse", die zu „Parlamentsdebatten im Reichstag und in fast allen deutschen Länderparlamenten" führten (60, vgl. 69). Die Enzyklika bedeutete für ihre Gegner das Ende aller theologischen Wissenschaft. T. berichtet über das Hin und Her der Streitigkeiten und Verhandlungen bis in viele Einzelheiten hinein. Sein Endurteil lautet: „Der Modernismus wurde unterdrückt, nicht theologisch bewältigt" (103). – Das 5. Referat ist das von *E. Biser* mit dem Titel: „Glaube in dürftiger Zeit" (105–118). Diese Dürftigkeit sieht B. nicht in einem „Schwund an Glaubenskraft", sondern im „gestörten Verhältnis zu den zeitgegebenen Bedingungen des Glaubens" (105), in dem „Rückzug aus der Zeitkultur" (106). Erfolge, aber auch Versäumnisse und Mißgriffe in den Bemühungen um eine christliche Kultur werden berichtet; allerdings kommt dabei die Theologie mehr zur Sprache als die Philosophie. – Um so mehr geht es wieder um Philosophie in dem letzten und längsten Referat des noch wenig bekannten Fribourgers *P.-P. Müller-Schmid:* Phaenomenologie und Existentialismus im Kontext des christlichen Denkens (119–165). Nach einer Darlegung der Phänomenologie Husserls, die schließlich wieder „den Weg zurück zur Kantschen Transzendentalphilosophie suchen sollte" (126), verweist M.-S. auf Schelers materiale Wertethik, „die gerade auch im katholischen Bereich, insbesondere im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem traditionellen Naturrechtsdenken, eine gewichtige Rolle spielt" (127). Hingewiesen wird auf D. v. Hildebrand und J. Hessen (128). Auch die Auffassung, der Pflichtcharakter des sittlich Guten sei schon im ethischen Wert impliziert, stammt von der Wertethik. Das sind konkrete Angaben im Sinn des Buchtitels; allerdings sind solche auch bei M.-S. selten. Nach einem kurzen Abschnitt über Heideggers existentiale Ontologie (131–135) folgen 30 Seiten über die Existenzphilosophie K. Jaspers' und den christlichen Existentialismus. M.-S. zeigt mit großem Scharfsinn, daß die Existenzphilosophie Jaspers' im ganzen nicht geeignet ist für eine katholische Theologie. Einerseits ist für Jaspers die Gewißheit vom Sein Gottes Voraussetzung (143), nicht Ergebnis der Philosophie, andererseits wird die Philosophie dem Glauben gegenüber doch zur letzten Instanz erklärt (46). Es gibt keine religiös bevorzugte Offenbarung (145). – Gewiß haben wir hier das Urteil eines Katholiken über eine „philosophische Strömung". Aber war das Thema der Tagung so gemeint?

Sehr dankenswert ist der zusammenfassende „Diskussionsbericht" des Herausgebers *A. Langner* (167–184), in dem noch manche Einzelheiten zum Thema der Tagung zur Sprache kommen. Im Abschnitt über den deutschen Idealismus wird darauf hingewiesen, daß es auch einen Einfluß katholischer Autoren (Adam Müller, Görres)

auf den Idealismus gebe. Dann kommt auch die Haltung der protestantischen Theologie zum deutschen Idealismus zur Sprache: einerseits scharfe Ablehnung auf orthodox-protestantischer Seite, andererseits bedenkliche Abhängigkeit des liberalen Protestantismus. – Mit Recht wird auch von verschiedener Seite die neuscholastische Philosophie in ihrem Einfluß auf das katholische Leben besprochen, die in den Referaten nicht erwähnt wird. Einerseits wird sie gelobt; sie habe viel zur rechten Haltung im Modernismusstreit und besonders auch auf gesellschafts-ethischem Gebiet beigetragen (174). Andererseits wird ihr „apologetischer Grundzug", ihre „apologetische Verengung" getadelt, die zu einer „geistig-kulturellen Gettoisierung" geführt habe. – Auf den letzten Seiten wird im Grunde die Frage gestellt: Wozu brauchen wir überhaupt noch Philosophie? Müssen wir uns nicht auf ein radikales Geltenlassen des Glaubens allein zurückziehen? Genügt nicht statt der Philosophie eine pragmatisch-praktische Welt- und Zeitzuwendung? Es ist klar, daß solche Fragen nicht im Rahmen einer Buchbesprechung gelöst werden können. J. de Vries S. J.

3. Erkenntnistheorie, Metaphysik, Anthropologie usw.

Keller, Albert, *Allgemeine Erkenntnistheorie* (Grundkurs der Philosophie 2). Stuttgart: Kohlhammer 1982. 184 S.

Nach einleitenden Darlegungen über den Sinn von Frage überhaupt und von „Was-ist-Frage" im besonderen (1–37) stellt K. die Frage „Was ist Erkenntnistheorie?" (38), wobei das Wort ‚Erkenntnis' im weitesten Sinn verstanden wird und ‚Theorie' bzw. ‚Wissenschaft' definiert wird als „allgemein rechtfertigbares System von Ausdrücken, das dazu dient, Erkenntnisse über einen bestimmten Sachbereich unter einer bestimmten Rücksicht zu ordnen" (40). Auf die Frage „Wozu Erkenntnistheorie?" antwortet K.: um „die entscheidungsverantwortende Vernunft reflexiv zu untersuchen" (73). Es folgt ein Überblick über die Geschichte der Erkenntnistheorie (73–103).

Nach dieser ausführlichen Darlegung der Fragestellung folgen 4 Kap. „erkenntnistheoretischer Antworten". Das 1. Kap. gilt dem Begriff „Wahrheit". Mit größter Sorgfalt um genaue Erklärung der heutigen philosophischen Fachsprache werden die verschiedenen Wahrheitstheorien und Sinngebungen der Wörter ‚wahr' und ‚Wahrheit' dargelegt (104–125). Das 2. Kap. erweist die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntnis, die nicht abhängig ist von unbeweisbaren Voraussetzungen. Der Anschein des Gegenteils kommt daher, daß logische Voraussetzung und seinshafte Vorbedingung nicht hinreichend unterschieden werden. Es folgen scharfsinnige Bemerkungen über „Einklammerung alles dessen, was nicht erscheint", und über das, „was als Erscheinendes bleibt". Das 3. Kap. behandelt die Wahrheitserkenntnis in Tatsachenbehauptungen, Washeitszusammenhängen (Wenn-dann-Sätzen) und metaphysischer Erkenntnis, die allerdings mehr besagt als „unanschauliche geometrische Systeme", wie etwa die Relativitätstheorie, sondern den Bereich, der über alles Erfahrbare hinausreicht, ja alles Seiende umfaßt. Das 4. Kap. ist überschrieben: Gewißheit ohne Wahrheitserkenntnis; der befremdliche Titel wird durch den Satz erklärt: „In den meisten Fällen – ohne das wäre ein menschliches Leben und Zusammenleben unmöglich – werden Behauptungen aufgestellt, ohne daß deren Wahrheit im geschilderten anspruchsvollen Sinn erkannt werden könnte, da in ihnen mehr behauptet wird, als erscheint" (159). In den „nicht abschließenden Schlußbemerkungen" gesteht der Verf., daß „mit den vorgelegten Überlegungen keineswegs alle wichtigen erkenntnistheoretischen Fragen behandelt sind", fügt aber hinzu: „Dennoch scheint mit dem Anliegen eines ‚Grundkurses Philosophie' ... insofern entsprochen zu sein, als sie eine Grundlage liefern, von der aus sich die Vielzahl noch anstehender Probleme in erkenntnistheoretischer Hinsicht klären lassen" (170). – Ein störender Druckfehler: S. 154 Z. 6 v. u.: statt entscheidbaren lies unentscheidbaren. J. de Vries S. J.

Kutschera, Franz von, *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (de Gruyter Studienbuch). Berlin: de Gruyter 1982. XVII/546 S.

Im Vorwort kennzeichnet der Verf. die Absicht des Buches mit den Worten: „ein

Bild empirischer Erkenntnis entwerfen" (XV); es geht in der Hauptsache um Naturwissenschaft; Metaphysik ist jedenfalls von vornherein ausgeschlossen, abgesehen von den allgemeinen Begriffen, die in den ersten zwei Kap. geklärt werden. Es geht dort zunächst um Grundbegriffe wie Gewißheit und Wahrheit, Glauben (im allgemeinen Sinn von Für-wahr-halten), Wissen, Evidenz, Skepsis, dann im 2. Kap. um Verstehen als das Wissen, warum und wozu etwas geschieht. Die restlichen 7 Kap. behandeln die Fragen: Was sind die Gegenstände der Erfahrung, sind es nur Erscheinungen oder Dinge an sich? Was ist das Verhältnis zwischen Geistig-Seelischem und Körperlichem (Materiellem)? Beide Fragen hängen eng zusammen und verteilen sich auf die 7 Kap.

Bemerkenswert im 1. Kap. ist, daß das Wort ‚begründen' im Sinn von ‚beweisen' gebraucht wird; „unbegründete Sätze" können also doch evidente „Ursätze" sein. Bei „notwendig wahren Sätzen" sind zu unterscheiden analytische Sätze und naturgesetzlich notwendige Sätze (30). Über synthetisch-notwendige Sätze wird nur gesagt, daß bei ihnen eine Möglichkeit des Irrtums besteht (32). „Perfekte Evidenz läßt sich nur für eng begrenzte Klassen von Sachverhalten in Anspruch nehmen" (39). Zum Begriff der Wahrheit: „Ein Satz ist genau dann wahr, wenn der Sachverhalt besteht, den er ausdrückt" (46). Die allgemeine Skepsis wird entschieden abgelehnt: „Ein universeller Zweifel ist unsinnig" (66). – Im 2. Kap. unterscheidet K. verschiedene Bedeutungen von ‚verstehen'. Den schroffen Gegensatz von ‚Erklären' und ‚Verstehen' lehnt er ab. Er spricht auch von teleologischen Erklärungen (107), von verschiedenen Arten kausaler Erklärung, weist darauf hin, daß nicht jeder allgemeine Satz ein Gesetz ist. Auch das Problem des Verstehens in den Geisteswissenschaften kommt zur Sprache (132–149). – Das 3. Kap. gibt zunächst einen dankenswerten Überblick über die folgenden 7 Kap. Unter dem Titel „Wahrnehmung" heißt es zunächst gegen Wittgenstein und Ryle, die eine eigenständige innere Erfahrung leugnen: „Es gibt zweifellos synthetische Sachverhalte, deren Bestehen wir feststellen können, ohne unsere äußeren Sinne zu gebrauchen. Gegenwärtige Überzeugungen, Gefühle, Empfindungen oder Präferenzen sind uns unmittelbar bewußt" (153). Zuerst soll aber die äußere Erfahrung behandelt werden. Zu den schon erwähnten zwei Fragen tritt als dritte hinzu: „Welchen Anteil haben subjektive Faktoren am Erfahrungsinhalt?" (154). Die Erörterung dieser 3 Fragen bildet in den Kap. 4–8 den Hauptinhalt des Buches (155). Als Thema des letzten (9.) Kap. wird angegeben: der Aufbau empirischer Sprache, insbesondere die Frage: Stützen sich die Ergebnisse der Erkenntnis allein auf die Erfahrung oder verlangen sie synthetische Urteile a priori? (155).

Das 3. Kap. bringt unter dem Untertitel „Realismus" auch schon 3 thesenartige, recht kühne Antworten: 1. Es gibt objektive Tatsachen, ob z. B. physikalische Tatsachen dahin gehören, bleibt dahingestellt; 2. es gibt Erfahrungen von objektiven Tatsachen; 3. es gibt eine Erkenntnis objektiver Tatsachen (180f.). Das ist ein Bekenntnis zum erkenntnistheoretischen Realismus. Als Beispiel dient der Satz: Dieses Blatt Papier ist weiß (182). Das ist offenbar gegen Kant, der zwar auch annimmt, daß der Erscheinung des Papiers ein „Ding an sich" entsprechen muß, aber entschieden ablehnt, daß dieses Ding an sich ein räumliches Gebilde sein kann; es ist und bleibt vielmehr ein unbekanntes X. Wenn K. das Gegenteil annimmt, wird man ihn dann nicht der petitio principii bezichtigen? Mir scheint, daß hier J. H. Newman mit seinem „formlosen Schließen" (informal inference) wesentlich weiterkommt, jedenfalls, wenn man diese Art des Schließens noch weiter zurückverfolgt bis auf die Rechtfertigung der Erinnerungsgewißheit. Im 6. Kap. meiner „Grundfragen der Erkenntnis" (1980) habe ich das im einzelnen darzulegen versucht. – Das 4. Kap. heißt „Repräsentationstheorie und Idealismus". „Die neuzeitliche Erkenntnistheorie setzt mit der Kritik am naiven Realismus ein und führt über die repräsentationstheoretischen Konzeptionen von Descartes und Locke zum Idealismus, der von Berkeley bis Fichte die Philosophie beherrschte" (189). Nach Descartes sind die Sinnesdaten „Modelle" der wirklichen Dinge, aber nicht ihre Abbilder (192). Auch Lockes Erklärungen, meint K., liefern keine brauchbaren Argumente für eine Abbildtheorie (196). In Berkeleys Beweisführung werde der grundlegende Fehler des erkenntnistheoretischen Idealismus deutlich (197). Den Grundfehler, der auch „von den bedeutendsten Philosophen von Descartes bis Hegel nicht bemerkt wurde" (220), sei die „Verwechslung von beobachteten Sachverhalten und Sachverhalten des Beobachtens" (ebd.). Hier wünschte man sich wohl einige Worte der Erklärung. – Das 5. Kap. behandelt den Phänomena-

lismus, die heute am meisten diskutierte Art des Idealismus; unterschieden wird ein erkenntnistheoretischer Phänomenalismus, nach dem allein die Sinnesdaten Gegenstand unserer Erfahrung sind, und der ontologische Phänomenalismus, nach dem auch allein die Sinnesdaten existieren (223). Hier geht K. einmal die Geduld aus: „Dieser ganze Unsinn ergibt sich aus den Fehlern im Illusionsargument" (233).

Das 6. Kap. hat den Physikalismus zum Gegenstand. Dieser „ist die moderne Form des Materialismus" (249). Sein wichtigster Vertreter ist Rudolf Carnap. Wenn ich recht verstehe, scheint zu gelten, daß alle Sätze der Sprache Ω, d. h. der allgemein üblichen Sprache, sich auch in der Sprache der Physik (Φ) ausdrücken lassen (252). K. bemüht sich, die Falschheit dieser Behauptung zu zeigen. Selbst wenn bestimmte seelische Vorgänge stets mit bestimmten Gehirnvorgängen verbunden wären, ist damit ihre Identität in keiner Weise bewiesen. – Das 7. Kap. behandelt den „Dualismus", dem Phänomenalismus und Physikalismus als Formen des „Monismus" gegenüberstehen. Bevor K. zum Dualismus übergeht, erwähnt er noch kurz eine dritte Form des Monismus, den sog. neutralen Monismus, wie er sich etwa in Spinozas Zweiaspektenlehre findet. Danach sind Physisches und Psychisches wesentlich dasselbe, das sich sowohl physisch wie psychisch darstellen läßt (289). So müßte es auch eine neutrale Sprache geben, die es aber tatsächlich nicht gibt (290). Den Dualismus kennt K. nur in der Form Descartes'. In ihr werde das Physische als ein in sich geschlossenes System aufgefaßt. In einem solchen System wäre aber eine Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem unmöglich (309); eine solche aber ist unleugbar (304). Außerdem: „Für keine einzige physikalische Aussage läßt sich sagen, sie gelte völlig unabhängig davon, wie wir die Welt erleben, und für keine einzige psychologische Aussage, ihre Geltung sei ganz unabhängig davon, wie die physische Welt beschaffen ist" (325). Aber muß man darum so weit gehen wie K., der sagt: „Man kann nicht behaupten, die Seele der Person sei von ihrem Körper verschieden?" (326). Gewiß könnte man das nicht sagen, wenn die Seele so vom Körper verschieden wäre, „wie das der cartesische Dualismus annimmt" (ebd.) Aber ist das die einzige Möglichkeit eines Dualismus?

Das 8. Kap. mit dem Titel „Subjekt und Objekt" soll nach Ablehnung der 4 bzw. 3 Ismen die eigene Auffassung K.s darlegen. Wiederum heißt es: „Unsere zentrale Frage ist, welches Verhältnis zwischen Psychischem und Physischem besteht" (343). Psychische Vorgänge lassen sich nicht ohne Bezug auf Physisches erklären, das Physische dagegen läßt sich ohne das Psychische charakterisieren (353 f.). Das heißt aber nicht, daß das Psychische im Physischen aufgeht. Unser Gehirn ist kein Computer (393). Personen sind als körperlich-seelische Einheiten zu verstehen (340). Es ergäbe keine Schwierigkeiten, die Existenz psycho-physischer Wechselwirkung anzunehmen (385). Trotzdem aber: „Es ist keine Bestimmung von Seelen in Sicht, nach der man sie als von Körpern verschiedene Substanzen ansehen könnte" (329). Soll also eine nur körperliche Substanz seelische Wirkungen hervorbringen? Was wird hier unter „Substanz" verstanden? – Neben der Leib-Seele-Frage geht es im 8. Kap. vor allem um die Frage: Wie verhalten sich die Sätze der Physik zur körperlichen Wirklichkeit? Entscheidend ist hier die Frage: Gilt der „starke Realismus" oder der „schwache Realismus?" (396 f.) Der starke Realismus wäre eine Physik, deren Sprache eine Welt beschreiben würde, die völlig unabhängig von Beobachtungen wäre – eine solche aber gibt es nicht. Vielmehr gilt nur der „schwache Realismus": „Die Aussagen der Physik lassen sich nur durch Experimente überprüfen. Diese geben uns zumindest partielle Aufschlüsse darüber, wie die Natur an sich beschaffen ist" (399). – Am Schluß des Kap. kommt K. noch einmal auf den Idealismus, namentlich den absoluten Idealismus zurück. Die Schlußworte (432 f.) sind jedenfalls bemerkenswert, auch wenn sie der ganzen Problematik der Philosophie wohl nicht gerecht werden. Wenn auch Fichtes Auffassung vom „Absoluten" unhaltbar ist, braucht darum die Frage nach dem Absoluten nicht einfach abgelehnt zu werden.

Das 9. Kap. mit dem Titel „Theorie und Wirklichkeit" will helfen zu „überlegen, mit welchem Recht und in welchen Grenzen wir sagen können, daß uns empirische Theorien ein korrektes Bild der Welt liefern" (435). Die Frage ist nicht gleichbedeutend mit der Frage: Realismus oder Idealismus, sondern fragt, „ob theoretische Aussagen Behauptungen über die Natur darstellen oder lediglich Hilfsmittel sind, mit denen man aus Beobachtungssätzen andere Beobachtungssätze ableiten kann" (478). Gerade hier, namentlich in dem Abschnitt über das Induktionsproblem (461–478), be-

nutzt K. eine Sprache, von der ich gestehen muß, daß ich sie nicht verstehe. Es fehlt ein Schlüssel zu ihrem Verständnis, etwa in Form eines alphabetischen Verzeichnisses der zahllosen Abkürzungen; freilich, die benutzten Zeichen sind zum Teil keine Buchstaben des Alphabets, aber sie sind auch nicht allgemein bekannte Zeichen der Logistik.

J. de Vries S. J.

Mackie, John Leslie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the existence of God.* Oxford: Clarendon Press 1982. 268 S.

Nach M. ist die Behauptung des Theismus sinnvoll, weshalb man nach seiner Wahrheit fragen muß. Da diese nicht direkt verifizierbar ist, schließt das die Frage nach ihren Beweisen ein. Diese sind entweder deduktiver Art, die keinerlei Erfahrung voraussetzen oder Argumente, die irgendeine Erfahrung voraussetzen, also – nach M. – Argumente einer besten Erklärung (best explanation), einer besseren Hypothese sind. Die Untersuchung der nicht-deduktiven Argumente darf sich aber nicht damit begnügen, diese gesondert zu prüfen, sie müssen auch nach deren kumulativem Effekt geprüft werden. Zu den Erfahrungstatsachen gehören auch die Religion und die religiösen Überzeugungen. Gibt es da eine nicht-theistische Erklärung? Auch hier spielt die Konvergenz der Gründe für und wider eine Rolle. Kap. 1–8 behandeln die traditionellen Argumente für den Theismus. Diese legt er jedoch nicht in der historischen Abfolge dar. – Kap. 1 hat die Wunder und Wunderbezeugungen als Begründung für den Glauben an Gott zum Gegenstand. In Kap. 2 erörtert M. Descartes' Argument für das Dasein Gottes aus dem Besitz der Gottesidee. In Kap. 3 untersucht er die verschiedenen Formen des ontologischen Gottesbeweises. Kap. 4 wendet sich gegen Berkeleys Begründung der Existenz Gottes. Kap. 5 ist dem kosmologischen Argument gewidmet (s. unten). Kap. 6 behandelt das moralische Argument, Kap. 7 das Argument aus dem Bewußtsein. Die Argumente „für" nicht „aus" einem Weltplan sind Gegenstand von Kap. 8. Bevor M. sich in Kap. 10–14 betont modernen Formen der Verteidigung des Theismus zuwendet, widmet er das Kap. 9 dem Problem des Übels im Zusammenhang mit der Allmacht Gottes und dem menschlichen freien Willen und als Argument für die Inkonsistenz des Theismus. Kap. 10 behandelt die religiöse Erfahrung und die natürliche Religionsgeschichte, Kap. 11 den Glauben ohne Vernunft (darin über Pascal und Kierkegaard), Kap. 12 Religion ohne Glauben? (Glaube, daß ..., Glaube an ...), Kap. 13 den Gottes-Ersatz. Kap. 14 zieht die Schlußfolgerungen. In Abs. a) geht M. auf Küngs Alternative Nihilismus oder Theismus ein und schließt mit der Feststellung, Küng habe selbst alles Material gesammelt, um den Nihilismus innerweltlich, ohne Gott, zu überwinden. Es folgt Abs. b) mit der Balance der Wahrscheinlichkeiten gegen den Theismus und Abs. c) über die moralischen Konsequenzen des Theismus. M. hält dafür, daß die atheistische Moral, weil uneigennütziger, besser sei als die theistische.

Es ist natürlich unmöglich, hier dem vielfältigen Für und Wider des Buches im einzelnen nachzugehen. Nur über das kosmologische Argument sei kurz etwas mehr berichtet. In Kap. 5 behandelt Abs. a) das kosmologische Argument in der Form, die ihm Leibniz gegeben hat (Kontingenz und Prinzip vom zureichenden Grund). Aber aus der Kontingenz der Teile der Welt folgt nicht die Kontingenz des Weltganzen, wenn kontingent das ist, was nicht wäre, wenn etwas anderes anders gewesen wäre. Das Prinzip vom Grunde ist nur ein a posteriori gefundenes nützliches Leitprinzip. Nach ihm setzen alle Gründe weitere voraus. Bezieht man es aber auf die ganze Reihe der Gründe, dann fordert man einen Grund von absoluter Notwendigkeit, der alles und jedes erklärt, sich selbst aber nicht erklärt. Das Argument versagt vollkommen. Abs. b) befaßt sich mit dem Argument aus dem Regreß der Ursachen, die einander in der Zeit folgen. M. fragt, warum eine die erste sei, warum nicht viele? Ferner, warum die eine gerade Gott? Von den fünf Wegen des Thomas v. Aq. setzen die ersten beiden eine veraltete Physik voraus. Beim dritten Weg fragt M. (nach anderen Einwänden), warum das durch sich Notwendige Gott sein müsse, warum es nicht ein dauernder Grundstock von Materie sein könne, die weder anderswoher stamme noch im Begriff die Existenz einschließe. Auch beim Argument aus der endlich verflossenen Weltzeit (Abs. c) bleibt am Ende die Frage nach der sich selbst erklärenden Existenz Gottes offen. Warum soll die eine Unerklärbarkeit der Gottesexistenz kleiner sein als die andere des Weltbeginns ohne Ursache? – Swinburne (Abs. d) hält die Weltentste-

hung durch einen persönlichen Gott für wahrscheinlicher. M. hält dem entgegen, daß Gottes Wirken durch bloßen Willen uns unverständlich sei.

Aus dem Gesagten wird erkennbar, daß M. nur zwei Arten der Begründung des Theismus kennt: entweder durch bloß begriffliche Analyse oder aus der Erfahrung mit Hilfe von erklärenden Hypothesen. Diese ausschließende Alternative macht ihm auch das Verständnis der fünf Wege von Thomas von Aquin unmöglich. Was die sonst dargestellten Beweise angeht, ist mir noch keine Untersuchung begegnet, die so scharfsinnig Kritik an ihnen geübt hat, und zwar eine berechtigte Kritik, die aber am entscheidenden Punkt des Gottesbeweises überhaupt vorbeigedacht hat. Wie ist das möglich? Durch eine essentialistische Auffassung des Seins, die der genannten ausschließenden Alternative zugrunde liegt. Durch sie werden auch sonst gültige Gottesbeweise entwertet, da durch sie Gott in ein System vereinnahmt würde. Ein systemimmanenter Gott ist aber nicht mehr absolut. Ein Gott, aus dem man etwas „erklären" kann, ist kein freier Schöpfergott. Was absolut notwendig im Sein und so allein notwendige Bedingung aller Möglichkeit ist, kann nicht selbst wieder eine Möglichkeit im Bereich aller „möglichen Welten" sein. Die Behauptung der Existenz Gottes ist keine „Hypothese", sondern die notwendige Bedingung der Möglichkeit jeder wahren Behauptung und innerweltlichen Erkenntnis. W. Brugger S. J.

Haeffner Gerd, *Philosophische Anthropologie* (Urban-Taschenbücher 345: Grundkurs Philosophie 1). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1982. 180 S.

Die vielfältig differenzierte Frage, was bzw. wer der Mensch eigentlich sei, gehört, jenseits des vieldeutigen „Pathos der Eigentlichkeit", in das zentrale Anliegen jedes ursprünglichen philosophischen Bemühens: weil in die positive Fragwürdigkeit menschlichen Daseins mitten in seiner raum-zeitlichen Alltäglichkeit. Seit dem 19. Jh. zentriert sich philosophisches Fragen immer mehr in einem anthropologischen Horizont, der sich aus einem spezifischen menschlichen Selbstverständnis heraus thematisiert. Worin das „Zentrum" dieser Denkwege besteht, was (wer) in ihm als Gabe und Aufgabe des Denkens zur Sprache kommt, das bleibt jedoch merkwürdigerweise oft unklar. Jedenfalls scheint das Zentrum nicht in sich bestehen zu können: Anthropologie schwankt zwischen dem Zustand einer Unterabteilung der Biologie und einer Dekadenzform der idealistischen Transzendentalphilosophie, die sich kategorial zu vermitteln trachtet.

Verf. geht in seinem Buch von dieser „Ortlosigkeit" der Suche nach einem umfassenden Begriff des Menschseins aus, der *als* Begriff die genannte Differenz von kategorial und transzendental übersteigt, aber gerade so das in beiden Horizonten implizite Anliegen einer fundamentalen Hermeneutik des Daseins einbirgt und schöpferisch bewahrt, ohne in einen philosophischen Fundamentalismus abzugleiten. Insofern nimmt er die Frage nach dem Wer (Was) des Menschen „genetisch" ernst, d. h. sie geht dem Verf. im wissenschaftlichen Kontext auf, so daß gerade durch die Entäußerung der Frage nach dem Wesen des Menschen in die raum-zeitlichen Gegebenheiten seiner Manifestationen und den ihnen entsprechenden wissenschaftlichen Perspektiven, das Wer (Was) an ihm selbst hervortritt, *ohne* jedoch zur bloßen Funktion einzel-wissenschaftlicher Ansätze herabzusinken. Was demnach auf den ersten Blick wie ein Vergessen des Wesens-Bereiches im einzelwissenschaftlichen Feld des Fragens aussieht, bewahrheitet sich auf dem philosophischen Denkweg als wachsende Erinnerung des menschlichen Logos nach vorne. Die philosophische Qualität dieses Unternehmens stellt sich somit als produktive Versöhnung von Philosophie und Einzelwissenschaft dar. Sie zeigt die Insuffizienz der wissenschaftlichen Behandlungsweise der anthropologischen Frage auf und bejaht zugleich den ganzen Reichtum ihrer Forschungsrichtungen sowie deren wichtigste Ergebnisse. – Die – methodisch gesehen – wichtigste Aufgabe besteht folglich darin, einen Ansatz zu entdecken, der es einerseits ermöglicht, die Verschiedenheit der Methoden, mit deren Hilfe anthropologische Erkenntnisse gewonnen werden und an die sie kategorial gebunden bleiben, zu achten – und so andererseits das Suchen und den Weg eines synthetischen Verstehens eröffnet und freigibt. Verf. erfährt und reflektiert die Lösung dieser Aufgabe darin, daß sich aus der inneren Problematik und Insuffizienz der einzelnen Methoden, d. h. aus der ihrem Ansatz und ihrer Durchführung eigentümlichen *positiven* Vor-läufigkeit wie „von selbst" ein Übergang zu einer andersartigen Methode ergibt, so daß sich im

(unter Umständen mehrmaligen) Durchlaufen dieser Kette ein differenziertes und kohärentes Selbstverständnis des Menschlichen entfaltet, das nicht in die Grenzen einer mono-methodischen Definition oder Modellvorstellung verschlossen ist. – Ausgehend von der Methode der objektiven, naturwissenschaftlichen Forschung, gelingt der Schritt zu verschiedenen Ansätzen der Humanwissenschaften, und von dort zu eigentlich transzendentalen Überlegungen, welche sich in die Erörterung der Frage nach einem möglichen Gesamt-Sinn des Mensch-Seins überbieten, – wodurch die schon den Anfang des Weges bestimmende Intention gewissermaßen „zu sich kommt". – Damit bezieht Verf. eine zweifache Position: Philosophische Anthropologie kann sich weder im Raum empirischer Gegenständlichkeit noch in der Sphäre „reiner" (und gerade dies würde nochmals, wenn auch in einem anderen Modus, bedeuten: „gegenständlicher") Transzendentalphilosophie ansiedeln; beides muß in der Ortschaft genuiner ontologischer Reflexion vermittelt werden, deren Konstitution sich aus eben jener Vermittlungsaufgabe erst ergibt, ohne dadurch bloß wissenschaftstheoretisch zu resultieren. Zweitens: Die Was-Frage ist zwar theoretisch; die damit angezielte Theorie ist jedoch nicht die bloßer Tatsächlichkeit und ihrer Struktur in einzelwissenschaftlicher Perspektive, sondern Theorie sinnvollen (oder auch: sinn-leeren) Seins, nicht als dinglich mißverstandenes Substantiv, sondern als Akt, in der Sprachform des Verbums ausgelegt. Da die Theorie also ihren Ort im Vollzug des Mensch-Seins findet, ist die Orientierung des Buches in einem weiten Sinn ganz praktisch. – Aus der Frage nach dem rechten Ansatz, die keineswegs in formalen Reflexionen stecken bleibt, sondern von allem Anfang an durch die „Selbstbewegung der Sache" (Hegel) bestimmt ist, wendet sich Verf. den „Grunddimensionen des menschlichen Seins in der Welt" zu: Sprachlichkeit, Sozialität, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit, um dann die darin schon maßgebende Geistbestimmtheit des menschlichen Daseins (Die Innenseite des In-der-Welt-seins: geistiges Bewußtsein, Freiheit des Willens) im 3. Abschnitt seines Buches tiefgründig zu behandeln. Die innere Konsequenz des eingeschlagenen Weges führt schließlich im Schlußkap. zur Frage nach der Einheit des menschlichen Seins als Sinnfrage.

Es ist im beschränkten Rahmen einer Rezension unmöglich, auf die Fülle des Dargelegten angemessen einzugehen. Ein paar Hinweise auf die Grundgedanken der philosophischen Anthropologie Haeffners müssen genügen. – Der Faden, der durch alles hindurchgeht, ist der permanente, kritische Vergleich von Antworten oder Antwortstrategien, d.h. verschiedenen Projekten wissenschaftlichen Wissens, mit der ursprünglichen Frage „Der Mensch – ich und du und er, bzw. wir und ihr und sie – wer ist (sind) das eigentlich?" Der Prozeß des Vergleichens prägt den Antworten jedoch keinen „Warencharakter" auf, sondern nimmt sie im Kontext eines Gesprächs ernst, dessen innere Grammatik das konkrete Thema des Mensch-seins selbst ist. Deshalb gewinnen auch Vorläufigkeiten eine zentrale Bedeutung und nicht zuletzt Irrtümer, mit deren Enthüllung gerade die tiefere Wurzel der Wahrheit berührt und entdeckt ist (verum est iudex sui et falsi). Hieraus folgt, daß beschränkte bzw. einseitige Antworten in ihrer Besonderung im Blick auf das zu erreichende Eigentliche nicht als bedeutungslos abqualifiziert werden. Ihre Begrenzung wird dynamisch erfahren. Dies will sagen: auf jeder Stufe des Weges wird eine partielle Antwort gegeben und zugleich, durch Verdeutlichung des Ungenügens dieser Antwort, zur nächsten Stufe übergegangen. Grenze ist hier nicht Gegenstand der Negation, sondern fruchtbarer Bereich des Über-gehens, gerade in der Trennung von dem, was man verläßt. Aufgrund dieser Struktur hängen die verschiedenen Kap. des Buches dadurch zusammen, daß in den je folgenden Abschnitten die Implikationen der voraufgegangenen thematisiert werden. Im Fortgang (bis zur Sinnfrage) geht Verf. in je neuen gewandelten Phasen der Besinnung in Bereiche zurück, in denen er angesetzt hat bzw. die schon durchlaufen sind. So kommen z.B. im Kap. über die biologischen Zugänge Weisen der Selbsterfahrung zur Sprache, die später in der Hermeneutik der Grunddimensionen expliziert werden; dort wiederum werden verschiedene Weisen des Bewußtseins faktisch unterschieden (z.B. das Modell-Bewußtsein des objektiven wissenschaftlichen Konstruierens, das mit dem Leben selbst gegebene Bewußtsein: im Zusammenhang mit der Sprache, dem sozialen Leben, der Geschichte, dem Leib), die sich dann im Kap. „Bewußtsein" näher entfalten. Desgleichen behandelt Verf. im Kap. über die Freiheit den ermöglichenden Grund des Fragens nach sich selber: die ursprüngliche Distanz zu sich selbst als dauernden Vollzug personaler Selbstgegenwart in ihrer (nicht monologischen) Binnen-

transzendenz. Verf. gebraucht den Ausdruck nicht, aber dieser spricht, wie ich meine, im genannten Kontext treffend sein Anliegen aus. Hierin liegt der Grund, warum gerade dort das Argument aus dem Widerspruch zwischen deterministischer Setzung (inhaltlich gesehen) und der auf Wahrheit bezogenen Setzung im Zentrum steht. – Der Grundzug des Buches befreit philosophische Anthropologie vom bloß Denkbaren und von bloß möglichen Erklärungen. Er führt zum „Akt", in dem wir dessen inne-werden, was wir immer schon vollziehen, und gestaltet sich dadurch als hermeneutische Phänomenologie der Faktizität vielfach differenzierten und ambivalent-gebrochenen Sinnes. So ist auch das letzte Kap. über den Sinn zu verstehen: als Andeutung des Horizonts, in dem alle menschlichen Akte stehen und zugleich als Einholung der ursprünglichen Motivation, aus dem die Frage nach uns selbst überhaupt entsteht.– Aus diesen knappen Hinweisen geht hervor, daß man solche Anthropologie auch als eine anthropologisch zentrierte Ontologie oder als Einführung in eine hermeneutisch-pragmatische Theorie der verschiedenen Wissenschaften lesen kann. Immer wieder wird man an Hegels Weg in der „Phänomenologie des Geistes" erinnert. Freilich endet der Entwurf Haeffners nicht beim „absoluten Wissen", gerade weil er christliche Theologie und Trinitätslehre sowohl aus methodologischen als auch theologischen Gründen nicht als einfach gegeben voraussetzt, – sondern beim geschärften, wachen Bewußtsein dessen, wonach wir je selbst fragen und wonach nicht. Die konkrete menschliche Existenz kommt selbst als Frage ins Wort, deren das Dasein bestimmende *und* erfüllende Offenheit aus dem Geheimnis der Antwort lebt, die selbst der Sinn als Weg ist. Die anthropologische Frage kann nicht wissenschaftlich beantwortet werden. Sie geht über in eine existenzielle Suche, die im Raum des Geheimnisses weilt, dessen Gegenwart die Wege des Suchens freigibt. – Wer den Weg des Buches mitgeht, muß keine bestimmten weltanschaulichen Voraussetzungen mitbringen, – je weniger, desto besser. Notwendig ist: Sensibilität für das Menschliche und Verstand, der sich dem Anliegen der Wissenschaft ebenso verpflichtet weiß, wie er sich ihr gegenüber (um ihret- und seinetwillen) Freiheit bewahrt.

Das Buch ist ein Meisterstück philosophischer Klarheit und Tiefganges; didaktisch umsichtig aufgebaut und außergewöhnlich anregend. Wir finden darin fruchtbare Felder, auf denen Verf. weiter bauen sollte: es seien hier nur seine Erörterungen über das Phänomen „Zeit" und das Thema „Leiblichkeit" genannt. – Man kann nur wünschen, daß dieser Anfang, mit dem der „Grundkurs Philosophie" anhebt, ein „bleibender Anfang" sei. H. Treziak

Brunner, August, *Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie.* München: Johannes Berchmans 1982. 199 S.

Nicht seine ersten überhaupt („iam infantes quaerunt, cur ..." – J. de Vries), doch seine ersten schulisch-offiziellen Schritte in die Philosophie hat Rez. seinerzeit anhand von A. Brunners „Grundfragen der Philosophie" getan (Neuausgabe München ^{7}1978, ^{8}1982). Es ist nicht bei dieser Eingangsbelehrung geblieben (um nur drei philosophische Titel zu nennen: Glaube und Erkenntnis 1951, Die Religion 1956, Geschichtlichkeit 1961). Das neue Buch nun spricht schon in Titel wie Untertitel gleichsam ein Resümee der Lebensarbeit dieses Denkers aus. – Zwei Teile zu je 4 Kap., durch Zwischenüberschriften in Abschnitte von knapp Ein- bis Drei-Seiten-Länge untergegliedert. Teil I: „Person als Selbstsein und Mitsein." Grundlegend ist hier das (längste) 1. Kap. über „Strukturen der Person": freie Offenbarung, Selbstbesitz, Ungegenständlichkeit, Unableitbarkeit, Schenken, Kultur ... Von dieser Bezugswirklichkeit hat alles Philosophieren auszugehen, wenn es sich nicht von vornherein Bereichen und Dimensionen der Realität verschließen will (wie etwa Kant mit seinem „Ausgang von den Methoden der Naturwissenschaft" – 32). Andererseits hat eben diese Personwirklichkeit ihre Grenzen (Kap. 2): vor allem am Psychisch-Vitalen, dem eigentlichen Ort übrigens von Gegensatz und Dialektik (die Hegel unberechtigterweise auf alles übertragen habe), dann am Stoff überhaupt – hier ist der Ort von Werkzeuglichkeit und Technik (auf die unter Ausklammerung des Mitseins sich beschränkt zu haben als entscheidender Mangel von „Sein und Zeit" benannt wird). Von dorther kann der Mensch als unvollkommene Einheit (Kap. 3) in den Blick genommen werden. Verf. bedenkt Leiblichkeit wie Mitmenschlichkeit in ihrer Ambivalenz, bis hin zum dunklen Thema des Bösen. So faßt Kap. 4 zusammen: Person-

erkenntnis muß der Philosophie den Leitfaden geben, also etwa zu den außerhalb ihrer stets schon angewandten Individual- und Kollektivbegriffen – statt der „Allgemeinbegriffe, die dem Bereich der Sacherkenntnis entstammen" (93), gegen die solipsistische Problematisierung der Erkenntnis von Wirklichkeit, gegen ideologische Vereinseitigungen der komplexen Realität.

Teil II: „Der Mensch und das Absolute." Vom Kosmos als dem Göttlichen (Kap. 5) über das Absolute des Idealismus (Kap. 6) führt B. den Leser zum personhaften Gott (Kap. 7) mit den Stichworten Geheimnis, Analogie, Offenbarung („Es ist bezeichnend, daß die Lehre von der absoluten Unerkennbarkeit Gottes, die Verwerfung der natürlichen Theologie und die Ablehnung einer analogen Erkenntnis sich verbreitete, als die neue Naturwissenschaft aufkam und als eigentliche Erkenntnis angesehen wurde" – 139). Verf. überschreibt wie selbstverständlich einen Abschnitt: „Der Gottmensch", mit dem Satz beginnend: „Diese Offenbarung Gottes erfolgte und mußte auf eine für Menschen verständliche Weise erfolgen; sie geschah abschließend durch den Gottmenschen Jesus Christus" (152). Das Schlußkap. „Gotteserkenntnis und Gottesbeweise" spricht den Zusammenhang von Erkenntnis und Tradition, Augustinisch-Anselmianisch von intellegere und credere an, sodann die Spannung von in seinem Rang erfahrenem Personsein und Ungesichertheit unseres Daseins. Wie der Mensch sich in Werk und Wort offenbart, so Gott, wobei erst im Wort Endgültigkeit erreicht wird. Wenn der Mensch ihm entspricht, vollendet sich seine Geschöpflichkeit in der erfüllenden Hingabe seiner.

Wie gesagt, ein Resümee, mit der Entschiedenheit, der Konzentration und Abstraktion, wie sie solchen Bilanzen eigen sind. Differenzierungen und Distinktionen – etwa bzgl. Philosophie, Religionsphilosophie, christlicher Philosophie, Fundamentaltheologie – werden vernachlässigt. Und im ganzen diskutiert der Autor weniger, als daß er zensuriert, mitunter schon recht summarisch (ob nun zu Kant, der „die Personerkenntnis völlig übersieht, obschon ohne diese seine Bücher keinen Sinn hätten – 32, vgl. 100, zu Hegels „Phantheismus, nach dem die menschliche Geistigkeit als ganze der Absolute Geist ist" – 127, oder auch zum „Solipsismus" der Naturerkenntnis – 129, ohne jeden Hinweis auf Husserls Intersubjektivitätstheorie). Doch um ein anderes Resümee zu variieren (Leibniz am 10. Jan. 1714 an Remond): Mögen Philosophen auch oft nicht in dem recht haben, was sie bestreiten, so doch in dem, wofür sie eintreten. Solche Hinweise, oder besser: Sichthilfen schlüge man nur zum eigenen Nachteil aus.

J. Splett

Spaemann, Robert / Löw, Reinhard, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens.* München/Zürich: Piper 1981. 306 S.

„Dieses Buch ist die lange Vorrede zu einem kürzeren, streng systematischen Buch, das noch nicht existiert und von dem noch unentschieden ist, ob es existieren wird. Denn kann man streng und systematisch über Teleologie reden?" (11). Mit Platon halten es beide Vf. darum auch lieber mit dem „Überreden", was wohl besser metaphorisches, analoges Reden hieße; denn über den „Bereich der lebendigen Natur als eigentliches Problemfeld teleologischen Denkens" (22) kann wirklich sachgemäß nur in Metaphern entsprechend der Selbsterfahrung des Menschen als eines handelnden Naturwesens gesprochen werden, ohne daß solches Sprechen bzw. die Sprache überhaupt, „das Anthropomorphste, das wir besitzen" (271), als ‚Anthropomorphismus' denunziert werden dürfte, wenn anders sich der Mensch nicht selber als ein solcher ‚entlarven' soll (vgl. 260; 288). – In acht Kap., die zunächst (im WS 1976/77) als Vorlesungen konzipiert waren, wird die spannende Geschichte des (anti-)teleologischen Denkens von Platon an bis zu den Evolutionstheoretikern des 20. Jh. ausgebreitet und dabei die vor gut zwei Jahrzehnten entwickelte These Spaemanns von der ‚invertierten Teleologie' (vgl. Reflexion und Spontaneität, Stuttgart 1963) erneut vorgetragen. „Die klassische Teleologie verstand das Streben alles Endlichen letztlich als ein sich selbst transzendierendes Streben nach Teilhabe am Ewigen, Nicht-Endlichen. (...) Die Inversion dieser Teleologie besteht darin, daß die Struktur der Selbsttranszendenz auf die Endlichkeit zurückbezogen wird, wodurch die Selbsterhaltung gleichzeitig als einzig mögliches *telos* übrigbleibt" (105). Die vollkommene Erhaltung des Selbst (in der Macht über die Natur als das Andere) läßt sich aber „in einer eigentümlichen Dialektik" (109) nur durch die Selbstaufhebung des Selbst erreichen, wel-

che Konsequenz denn auch Spinoza und Schopenhauer und – bei einem Universalitätsanspruch der Evolutionstheorie – auf ihre Weise auch die progressiven Naturwissenschaften ziehen, wenn sie Teleologie teleonomisch (als *scheinbare* Zweckgerichtetheit) und schließlich teleomatisch (als Erreichung eines Endzustandes wie bei anorganischen Phänomenen) rekonstruieren (vgl. 251). – Die *Möglichkeit* einer Interpretation des Phänomens des Lebendigen als Automat und Uhrwerk (17. Jh.) bzw. seiner Rekonstruktion als informationsgewinnendes System (20. Jh.) schließt freilich eine teleologische Interpretation prinzipiell nicht aus, weshalb sich unabweisbar die Frage nach dem ‚Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite' (Kant) stellt. Die beiden letzten Kap. gehen dieser Frage nach und kritisieren nicht nur den Ideologiecharakter des Darwinismus (240 ff), die innere Widersprüchlichkeit der evolutionären Erkenntnistheorie und die Ungeklärtheit ihrer Begrifflichkeit (244 ff), sondern plädieren auch für einen nicht machbaren „Bewußtseinsumschwung" (287), der das „Selbstsein nach Analogie unseres eigenen" (293) wieder in der Natur wahrnimmt als ‚Selbstdarstellung' (A. Portmann), in welcher Kategorie „die platonisch-aristotelische Tradition die ‚absolute Teleologie' zur Sprache brachte" (295). – Die genannte Sprach-Leistung der Tradition, an welche die Vf. unter Hinweis auf die ‚mystische' Erfahrung von unbedingtem Sinn, Schönheit, Unmittelbarkeit und Nicht-Verstehen nur mehr im Ansatz anknüpfen (vgl. 294–297; 38), ist in der Tat heute neu zu vollbringen, wenn nicht die ‚invertierte Teleologie', worin das „Wesen des Nihilismus" besteht (284), das letzte Wort behalten soll. Vielleicht wäre hier die als „ateleologische Teleologie" kritisierte Philosophie *Nietzsches* (194–211) wieder aufzugreifen, dem es in seiner Lehre vom ‚Übermenschen' ja gerade um die Kritik der bürgerlichen Selbsterhaltungsteleologie ging, und dessen Gedanken von der ‚Ewigen Wiederkehr des Gleichen' jenes erhoffte ‚Vertrauensverhältnis' von Mensch und Natur andenkt, wo anstelle der Sicherheit durch erklärendes Herrschaftswissen und manipulierende Herrschaftstechnik die heimatliche Geborgenheit im „Kreis des Verstehens" (22 f; vgl. 284 ff) tritt: „die vertraute Nähe zur Erde im Offenen der Welt" (E. Fink, 1960)?!

(Druckfehlerhinweis: S. 21, Z. 2: „Wozu" statt „Woher"; S. 73, Z. 17 f: „finis" statt „finus").

K. W. Hälbig S. J.

Köster, Wilhelm, *Abendland, woher und wohin?* Aufriß zu einer Ortsbestimmung des Heute. Münster: Aschendorff 1982. X/141 S.

Wir leben in einer unheimlichen und apokalyptischen Zeit. Viele Menschen fragen: „Wohin geht es mit unserer Welt?" Genau diese Frage stellt sich auch der Verf. des vorliegenden Buches. Man nimmt es deshalb mit einer gewissen Spannung in die Hand. Freilich ist man am Ende der Lektüre ein wenig enttäuscht, weil man spürt, daß eine so große Frage auf knappen 140 S. nicht angemessen dargestellt und (!) beantwortet werden kann. Dem Autor war dies selbst bewußt, denn er bekennt: „Vorgelegt werden Versuche einer gedanklichen Bewältigung umfangreicher Wirklichkeitskomplexe. Zur Niederschrift bedurfte es des Mutes zur Unvollkommenheit. Denn wer sich auf einen so umfassenden Stoff wie den hier in den Blick genommenen einläßt, wird in Kauf nehmen müssen, daß Lücken seines Wissens und seiner Bildung an den Tag kommen" (139). Das ist aber nicht weiter schlimm, denn man ist bei dieser großen Frage schon froh über jeden Fingerzeig für eine Lösung, der gegeben wird. – Bewältigt wird die Ortsbestimmung des Heute in 5 Schritten. Der erste (1–5) zeigt, daß wir Heutigen vor dem Nichts stehen. Aber: „Das Nichts, das durchzustehen uns aufgegeben ist, ist nichts anderes als die geschichtlich bisher intensivste Form der Leere, in der Christus die Welt durch seine Himmelfahrt gelassen hat. Er wird sie füllen, wenn er wiederkommt" (5). – Der zweite Schritt (6–86) – nach Umfang und Gewicht des Herzstück des Büchleins – fragt, an welcher Stelle im Verlauf der Geschichte wir uns heute befinden. Im ersten Kap. stellt K. dar, wie sich unser Blickfeld durch die exakte Methode (sprich: Naturwissenschaft und Technik) seit dem 16. und 17. Jh. erweitert hat; allerdings auch, wie der Mensch nun überall an Grenzen gestoßen ist. Erweitert hat sich unser Blickfeld auch durch einen geschichtlichen Wachstumsprozeß. „In derselben Epoche, in der der abendländische Mensch auf Grund seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse in ein neues Verhältnis zur Natur hineinwuchs, verlebendigte sich sein Interesse für die eigene Vergangenheit" (18). Die Blickfelderweiterung, die dem Abendländer beschieden ward, wird zugleich vertieft.

Dies ist der Inhalt des zweiten Kap. Seit Augustinus erkennt sich der (abendländische) Mensch als Ich und seit Martin Luther und Ignatius von Loyola (trotz aller Gegensätzlichkeit verwandte Menschen – dies jedenfalls die Meinung von Köster) als Individuum. Trotz Erweiterung und Vertiefung seines Blickfeldes geriet aber der Mensch in eine Krise. (Im dritten Kap. dargestellt). Und damit auch die christliche Botschaft: „Der Fond an Lebenskraft ..., der sich durch Jahrhunderte christlicher Glaubensübung und abendländischer Existenz hindurch angesammelt hat, scheint zur Neige zu gehen" (67). Wie wird die Geschichte des Abendlandes weitergehen? (Viertes Kap.) K. glaubt – hier wird ihm der profane Leser nur schwer folgen –, die Apokalypse des Johannes gebe auf die brennende Frage eine Antwort. Danach kommen ungeahnte Katastrophen auf uns zu, aber am Schluß bleibt Christus das Lamm siegreich. – Von der Geschichte und ihrem Verlauf wendet sich im dritten Schritt (87–117) der Blick auf den Menschen als den Träger der Geschichte. K. möchte behaupten, der Weltprozeß – und damit auch die Geschichte des Abendlandes – werde von Gott gelenkt. Dafür beruft er sich auf das Buch der Sprüche (21, 1): „Wasserbächen gleicht das Herz des Königs in der Hand des Herrn; er leitet es, wohin er nur will." Und noch einmal auf Ignatius von Loyola: Ignatius weiß, „daß der Schöpfer in der Seele des Menschen aus- und eingehen kann, wann und wie immer es ihm gefällt ... Dasselbe Wissen ist im Dasein des Abendländers von heute verwurzelt. Es ist die Blüte der Bewußtheit um individuelle Eigenart und Einmaligkeit" (117). – Für den gegenwärtigen und zukünftigen Weltprozeß und die Katastrophen der Geschichte, die auf uns zukommen werden, ist der Christ mit einer dreifachen Überlegenheit begabt (vierter Schritt: 118–130). „Den Grund dazu legen die drei fundamentalen Geheimnisse des christlichen Glaubens, das Weihnachtsgeheimnis (1), das Ostergeheimnis (2) und das Geheimnis des Karfreitages (3)" (118). Wie diese drei Geheimnisse gelebt werden, zeigt uns Maria, die Meisterin des Selbstvollzuges (vgl. fünfter Schritt: 131–138). – Es ist nicht ganz einfach, das vorliegende Buch zu bewerten. Eine Wertung hängt nämlich sehr von dem persönlichen Glauben des Rez. ab. Auf alle Fälle aber wird man sagen müssen: K. hat ein leicht lesbares – ja bisweilen spannendes – Büchlein geschrieben. Er zeigt sich gleichermaßen als Meister der Philosophie und der Theologie. Die Kühnheit der Gedanken vermag der Rez. nicht immer zu teilen. Aber Respekt verdienen sie allemal. R. Sebott S. J.

Theunissen, Michael, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit.* Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins. Berlin/New York: de Gruyter 1981. VII/55 S.

Die Tatsache, daß der Begriff Selbstverwirklichung heute längst über seinen ursprünglich rein psychologischen Gebrauch hinausgewachsen ist und, zum persönlichen Lebensziel vieler geworden, Weltanschauungscharakter besitzt, verleiht dem Büchlein Theunissens, einer überarbeiteten Fassung von Vorträgen vor dem philosophischen Forum in Kopenhagen und im Rahmen der Hochschultage an der Freien Universität Berlin im Sommer 1981, von vornherein größere Bedeutung, als es vielleicht sein bescheidener Umfang erwarten läßt. Wenn wir uns nicht täuschen, handelt es sich um den ersten Versuch, den genannten Begriff aus philosophischer Perspektive zu reflektieren. Der Heidelberger Ordinarius unterzieht sich seiner Aufgabe, indem er sich in einem 1. Kap. zunächst um die Wiedergewinnung eines vollen Begriffs von Selbstverwirklichung bemüht, um dann im 2. Kap. unser gegenwärtiges Bewußtsein so mit Hegel zu begreifen, daß er den Maßstab der Kritik eben dieses Bewußtseins vorgibt.

Im 1. Kap. geht es im Anschluß an den Soziologen und Kulturkritiker Daniel Bell um die geschichtlichen Prämissen gegenwärtigen Bewußtseins: Der mit dem Begriff Selbstverwirklichung wiedergegebene heutige Lebensstil breiter Massen ist auf dem Hintergrund eines seit Ende des 18. Jh.s einsetzenden Bewußtseinwandels zu begreifen, den man allgemein als „Kultur des Modernismus" (1) bezeichnet. Ziel ist die „Entfaltung der je eigenen Individualität" (2). Im nachhegelschen Denken heißt das Herauslösung „aus den gesellschaftlichen Verhältnissen" oder gar Rückzug „aus allen zwischenmenschlichen Beziehungen" (2). Die Alternative zu diesem, auf exklusive Individualitätsentfaltung reduzierten Verständnis von Selbstverwirklichung des Modernismus eröffnet sich für Th. in einer Selbstverwirklichung, deren Programm eine Verwirklichung des Menschen als Menschen in seinem Menschsein zusammen mit al-

len anderen Mit-menschen ist; auf eine Formel gebracht nennt der Verf. diese Alternative subjektive Realisierung von Allgemeinheit. Auf dem Boden dieser Alternative zum herrschenden Selbstverwirklichungsverständnis, entwirft Th. im 2. Gedankenschritt seine Vorstellung einer Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins. Diese Kritik will er insofern von einer traditionalistischen Kritik der Moderne abgesetzt wissen, als es ihm nicht darum geht, eine dem Subjekt teleologisch vorgegebene Allgemeinheit zu realisieren, sondern eine Allgemeinheit, die zur Idee der bürgerlichen Gesellschaft gehört, „sofern diese die allumfassende Menschengesellschaft sein wollte" (11). Mit dem Appell an das gegenwärtige Bewußtsein, Selbstverwirklichung auch als Realisierung von Allgemeinheit im Sinn der bürgerlichen Gesellschaft zu verstehen, verbindet Th. zugleich die Behauptung, daß erst eine solchermaßen aufgefaßte Selbstverwirklichung ethische Verbindlichkeit erlangt.

In den 3 Erkenntnisschritten des 2. Kap.s begibt sich Th. in die Nachfolge Hegels, dessen Konzept er einerseits stark übernimmt, andererseits aber auch wesentlich berichtigt. Der *erste* Schritt nimmt seinen Ausgang von Hegels Forderung an die Individuen, ein allgemeines Leben zu führen (§ 258 der Rechtsphilosophie von 1820) und entfaltet im Anschluß daran den hegelschen Begriff von Allgemeinheit und einem allgemeinen Leben. Ethisch zulängliche Selbstverwirklichung ist für Hegel wie auch für Marx eine Verwandlung von der substanzhaften in eine subjekthafte Einzelheit, die nur als subjektive Realisierung von Allgemeinheit möglich ist; es geht also darum, die Vermittlung der Einzelheit mit der Allgemeinheit zu verwirklichen. Dabei ist festzustellen, daß Hegel den Allgemeinheitsbegriff nicht nur nicht vollständig aufzuklären vermochte, sondern auch das Verhältnis von Allgemeinheit und Intersubjektivität im Dunkel beließ. Bei dem folgenden Versuch, dieses Dunkel zu lichten, kommt Th. auf Hegels Definition des Allgemeinen als der „Unendlichkeit der Selbstbeziehung" (21) zu sprechen und erkennt letztlich, daß Hegel die intersubjektive Allgemeinheit nicht als konkrete begreiflich wird, sondern in formell-abstrakter aufgeht, die ihrerseits wieder mit bloß substanzhafter Einzelheit zusammengehört. Daneben kennt Hegel, so der Verf., noch ein zweites Verständnis von Selbstverwirklichung, das von der sogenannten Dialektik des „Ich-Sagens" ausgeht und die Vorstellung intersubjektiver Allgemeinheit nahelegt. Diese impliziert Allheit und Gleichheit und qualifiziert Selbstverwirklichung als ein Ausrichten des Lebens „an der Allheit gleicher Subjekte" (22). Die Kluft zwischen beiden hegelschen Ansätzen, Allgemeinheit zu verstehen, versucht Th. u. a. dadurch zu verringern, daß er dem relativen Recht der Dissoziierung von Allgemeinheit und Intersubjektivität nachgeht.

Ist dies der Maßstab der Kritik gegenwärtigen Bewußtseins, so stellt der zweite *Schritt* ein zeitdiagnostisches Schema Hegels vor. Es geht hier um die Erkenntnis eines immer größer werdenden Widerspruchs zwischen einem von den Menschen bewußtlos gesuchten Unbekannten und dem angebotenen und erlaubten Leben. Dabei weist die Richtung dieser Suche auf das allgemeine Leben. Dieser Widerspruch führt a) zur Selbstwidersprüchlichkeit bei den Empfängern des Lebensangebots, b) zu einem dialektischen Verhältnis zwischen gesuchtem und internalisiertem Leben und c) zu einer von Hegel implizit mitgedachten Selbstwidersprüchlichkeit der Leben anbietenden Instanz des Staates. – Dieses hegelsche Schema appliziert der Verf. nun im *dritten* und abschließenden Schritt auf unsere Zeit. Dabei beginnt er bei der Selbstwidersprüchlichkeit des Staates, die auf dem Widerspruch zwischen einer vom Begriff her auf Allgemeinheit angelegten, in der Realität aber diese Allgemeinheit verhindernden bürgerlichen Gesellschaft beruht. Diese geforderte, aber fehlende Allgemeinheit hat in der falschen Allgemeinheit ihre Ergänzung. In einer solchen doppelten Selbstwidersprüchlichkeit des Staates wurzelt der Widerspruch zwischen gesuchtem und angebotenem Leben, der sich als Einspruch gegen letzteres artikuliert und in seiner spezifisch heutigen Form als anarchisches Freiheitsbewußtsein begegnet, das sich in Sezession oder Akkomodation äußert. Das anarchische Freiheitsbewußtsein verweist letztlich auf das gesuchte Leben und dessen Selbstwiderspruch. Die in den letzten Jahren zunehmend zerfallende Fähigkeit des internalisierten Lebens, Sinn zu vermitteln, inszeniert die Suche nach einem alternativen Leben, das, fragt man die sog. Aussteiger, ein Leben in Gemeinschaft sein soll. Je weniger dieses gesuchte kommunale Leben vom internalisierten Leben, von dem es sich ja abstößt, affiziert wird, will heißen, je weniger es sich auf Besonderheit fixiert und je mehr es sich der Allgemeinheit öffnet, desto mehr wird es zur wirklichen Alternative zum internalisierten Leben und

zum wirklichen Schritt auf das gesuchte Unbekannte hin, desto weniger widersprüchlich zeigt es sich. Zusammenfassend darf festgestellt werden, daß es dem Verf. gelungen ist, das Modewort „Selbstverwirklichung" aus der Engführung eines privatisierenden Egoismus befreit und in die ihm eigene Weite eines, das Individuum intersubjektiv fordernden Aufgabenfeldes geführt zu haben. Diese notwendige Begriffserklärung macht den grundlegenden Wert dieses Büchleins aus; dafür ist dem Verf. zu danken. Dies ist die Selbstverwirklichung, die als ethisch verbindliche von uns gefordert ist.

M. Klose

Alltag und Philosophie – Le quotidien et la philosophie. Hrsg. *J.-P. Leyvraz/H. Saner* (studia philosophica 40/1981). Bern/Stuttgart: Haupt 1981. 274 S.

Nach der Einführung von *H. Holzhey* zum Thema: „Die vernunftkritische Dimension des philosophischen Nachdenkens über den Alltag" folgen 14 Aufsätze, Arbeitspapiere, Voten und Diskussionsberichte, die alle mit dem Symposion „Alltag und Philosophie" im Juni 1980 in Magglingen zusammenhängen. Inhaltliche Schwerpunkte: 1. Alltagserfahrung und Alltagssprache in der Bedeutung für Philosophie; 2. Alltag als Gegenstand der Wissenschaften; 3. Sinnlich-leibliche Erfahrung des Alltags; 4. Alltag und Selbstverwirklichung. Aus sprachphilosophischer, soziologischer, psychologischer und idelogiekritischer Sicht wird das Problem der Beziehung zwischen Phänomenen des Alltags und deren theoretischer Begreifbarkeit von jedem Autor anders dargestellt. Einzig gemeinsam ist allen Autoren das Verständnis, daß die Relation zwischen Alltag und Philosophie kritisch ist. Der Alltag selbst liefert dabei die Gesichtspunkte der kritischen Modifikation philosophischen Begreifens, insofern sich dieses in alltagssprachlicher Weise ausdrückt. *J.-P. Leyvraz* arbeitet genau diesen Punkt in Anlehnung an Wittgenstein heraus. Das alltagssprachlich vermittelte philosophische Denken ist dabei in seiner tatsächlichen Funktion nicht zu „erklären". Vielmehr ist es „in die Mannigfaltigkeit der Zugangsformen zur Welt einzuordnen, in eine Mannigfaltigkeit, welche derart groß ist, daß unsere Kultur und unser Menschenbild darin nur ein Teilgebiet bilden können" (26). Aus dieser Sicht ist jeder Standpunkt über dem Alltag und der Alltagssprache verwehrt. Philosophie bildet sich aus der unmittelbaren Begegnung mit dem Alltäglichen: mit dem Gewöhnlichen, dem unspektakulären Wiederholen desselben, das als zeitausfüllendes Lebensraum und Lebensqualität in Beschlag nimmt (*B. Weissmahr* 177). – Was aber ist für die Philosophie und was für den Alltag gewonnen, wenn man – *E. Agazzi's* Beitrag: „Das Alltägliche in der von der Wissenschaft geprägten Kultur unserer Zeit" folgend – traditionell philosophische Begriffe wie „das Ganze", „das Unmittelbare", „das Gegebene", „die Welt" usw. mit dem Begriff des Alltags gleichsetzt und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie in dieser modifizierten Terminologie zu formulieren sucht? „Der Gewinn erscheint schon darum fraglich, weil der Begriff ‚Alltag' in sich selbst mehrdeutig ist und von einem einheitlichen Phänomen ‚Alltag' nicht gesprochen werden kann: ‚Alltag' ist Gegenbegriff zu so disparaten Begriffen wie ‚Feier', ‚Kult', ‚Kunst', ‚Sonntag'" (*A. Hügli/J. P. Reding*, 225). Kann man wirklich Probleme der Philosophie von einem Alltag her formulieren, der derartig durch Einseitigkeiten, Fragmentarisches wie Hierarchisiertes geprägt ist *(H. Lefèbvre)?* – Während die genannten Autoren, wie auch die übrigen: *P. Schaber, Ch. Jermann, R. Grathoff, W. Fillinger, A. A. Moles, A. Wildermuth, E. Levinas, D. Rey, R. Hesse/I. Sasse,* und *B. Sitter,* diese Frage eher negativ beantwortet lassen, gibt es die Denkmöglichkeit eines Philosophierens über den Alltag vom Alltag her, die selbst noch einmal philosophisch begründet ist. Wenn nämlich gezeigt wird, daß die Vollzüge und Gehalte des alltäglichen Handelns, Sprechens, Kunstschaffens und des religiösen Sinnvollziehens durch verschiedene Formen von interpersonaler Reflexion strukturiert sind, dann kann die nachträgliche, äußere philosophische Reflexion als geeignet angesehen werden, diese konstitutiven, inneren Reflexionsformen alltäglichen Sinnvollziehens abzubilden. Da jedoch die vorliegenden Arbeiten dieser reflexiven Strukturiertheit des Alltags nicht nachgehen, obschon diese von Hegel über Hussserl bis zu J. Heinrichs hin immer wieder herausgestellt worden ist, so können sie letztlich keinen Ansatz anbieten, Philosophie, also die nachträgliche Reflexion von selbst reflexiver Wirklichkeit, mit eben dieser Wirklichkeit in einen konstruktiv kritischen Bezug zu setzen, der über Wittgensteins unmittelbare Ineinssetzung hinausgeht. – Trotz dieses Desiderats

bietet der Band eine Fülle von Aspekten des Alltags und eines auf ihn sich einlassenden Denkens, die das Studium lohnen. F. T. Gottwald

Philosophische Arbeitsbücher 5. Diskurs: Kunst und Schönes. Hrsg. *Willi Oelmüller, Ruth Dölle-Oelmüller, Norbert Rath.* (UTB 1104) Paderborn u.a.: Schöningh 1982. 493 S.

Kolloquium Kunst und Philosophie 1. Ästhetische Erfahrung. Hrsg. *Willi Oelmüller.* (UTB 1105). Paderborn u.a.: Schöningh 1981. 360 S.

Kolloquium Kunst und Philosophie 2. Ästhetischer Schein. Hrsg. *Willi Oelmüller* (UTB 1178) Paderborn u.a.: Schöningh 1982. 402 S.

In seiner Einleitung zum Arbeitsbuch nennt *Oelmüller* zwei Gründe für die Unvermeidlichkeit und Schwierigkeit argumentativer Auseinandersetzung mit der Kunst und dem Schönen. 1. ist das sinnlich Dargestellte hier nicht allein durch unmittelbare sinnliche Wahrnehmung zugänglich; Sinn und Bedeutung seiner sind vielmehr geschichtlich und gesellschaftlich vermittelt – andererseits aber auch nicht auf den Begriff zu bringen. 2. kommen Reflexion und Diskussion nicht bloß von außen: Steht ursprünglich die Kunst in enger Bindung an mythische, religiöse, politische Sichtweisen und deren Weltauslegung, so bringt die Auflösung dieser Bezüge erst recht die Notwendigkeit reflexiver Selbstverständigung und -definition. Die ist freilich nicht schon oder bloß Ästhetik im präzisen neuzeitlichen Sinn, weder als philosophische Disziplin noch als Lebensform, wie sie die bürgerliche Gesellschaft entwickelt hat. Wie es ein vorästhetisches Verhältnis zur Kunst und zum Schönen gibt, so heute ein nachästhetisches. – All dem soll der Diskurs gelten, wobei philosophischer Diskurs bestimmt wird als „Selbstverständigungsversuch von Menschen über die letzten problematisch gewordenen Voraussetzungen ihrer Wirklichkeitsannahmen, ihrer Handlungsorientierungen und ihrer Möglichkeiten der Kontingenzbewältigung ..." (21). Dazu möchte O. sich offenbar vor allem von metaphysischen und transzendentalphilosophischen Gewißheiten distanzieren. Modellhaft führt er als Erfahrungshorizonte solcher Diskurse den der Polis vor sowie des Kosmos, den des jüdisch-christlichen Schöpfer- und Erlösergottes, schließlich – hier nicht mehr in Rekonstruktion geführter Diskurse – den der Gegenwart, zu dem er drei Hinweise gibt: darauf, daß an gegenwärtiger Kunst und Lebensbedingungen der Gegenwart anzusetzen sei (In der Tat orientiert sich ein Großteil heutigen Kunstdenkens an der Kunst der Vergangenheit, so wie „der ‚normale' Gebildete ... sich bei der Arbeit oder in der Freizeit Mozart an‹hört›, aber nicht Schönberg, er sieht sich Ausstellungen wie ‚Westkunst' an, in seinem Arbeitszimmer aber sind Nachdrucke der Impressionisten oder Klassiker" – 64, Dölle-Oelmüller.); daß man – demgemäß – Überforderungen der Kunst vermeiden müsse (ob absolut wie bei Schelling oder Rilkeanern oder gemäßigt wie in Entlastungs-, Kompensations- oder auch ‹fügt Rez. hinzu› Diagnostiktheorien); daß man schließlich die neuen philosophisch-wissenschaftlichen Methoden mit berücksichtigen solle, mündend in den charakteristischen Doppelsatz: „Arbeiten mit diesen Methoden können wohl geistes- und seinsgeschichtlichen Tiefsinn im Umgang mit der Kunst und dem Schönen korrigieren. Diese Arbeiten enden allerdings oft da, wo die eigentlichen Fragen erst beginnen für diejenigen, die heute Schwierigkeiten beim Umgang mit Phänomenen der Kunst und des Schönen haben" (62 – Warum nur für die mit Schwierigkeiten?).

In der Einleitung II schreibt Frau *Dölle-Oe.* zur Verwendung des Bandes als Arbeitsbuch in der Schule, mit der Dokumentation einer Unterrichtsreihe „Kunst und Gesellschaft" und hilfreichen Auflistungen der im folgenden gebotenen Texte für bestimmte Problemzusammenhänge. Der Textteil selbst ist dreigegliedert: I. Alteuropäische Zeit (Xenophanes bis Augustinus), II. Europäische Neuzeit (Leonardo bis Schopenhauer, Kierkegaard, Vischer), III. Ende der europäischen Neuzeit (Nietzsche, Freud, Benjamin, Adorno, Ritter, Gehlen, Mukařovský, Barthes, Sartre). Sparsame Anmerkungen bieten Erläuterungen, Zusatzhinweise, Übersetzung von Fremdwörtern ... Ein bio-bibliographischer Anhang gibt zunächst mit Kurzinformationen 107 Titel an: Lexika, allgemeine Darstellungen, Text- und Aufsatzsammlungen; sodann in gleicher Weise nach einer Vorstellung der aufgenommenen Autoren Sekundärlitera-

tur zu diesen (Bücher und Einzelaufsätze). Personen- und detailliertes Sachregister vervollständigen den Band (wie die bisher edierten Arbeitsbücher).

Sein Vorwort beschließt der Haupthrsg. mit einem Hinweis auf die Anregungen aus zwei Kolloquien von 1980 und 1981, die im Stil der drei Veranstaltungen zur Normendiskussion durchgeführt wurden und in gleicher Weise wie diese in der UTB-Reihe dokumentiert worden sind. Der Aufbau ist in beiden Bänden gleich: Nach dem Vorwort des Hrsg.s Arbeitspapiere von Philosophen, Literatur- und Kunstwissenschaftlern unterschiedlicher Positionen, Perspektiven und Methoden. In einem 2. Teil dann autorisierte Protokolle von Diskussionen anhand jeweils eines Einführungstextes. Nach Kurzbiobibliographien der Teilnehmer wieder Sach- und Personenregister. Für Bd. 1 ist bewußt ein recht offenes Thema gestellt worden; auch das etwas strengere von Bd. 2 läßt Raum genug (ein 3. Band wird dem Kunstwerk gelten). Es ist weder möglich noch nötig, die Vielfalt der angesprochenen Themen und die divergierenden Stellungnahmen dazu zu referieren. Die Hauptspannung der Diskurse zeigt der Haupttitel an: geführt wird ein *inner*philosophischer Diskurs über Kunst und (Kunst-) Philosophie, und per saldo wohl mehr über letztere. Matthias Schreiber (Philosoph, Kunsttheoretiker und Lyriker) hat jüngst zu einer Sammlung von Kunsttheorien geschrieben, sie näherten sich „stets dem Höhepunkt im Augenblick ihres Scheiterns – was immerhin die Hermeneutik gesehen, aber nicht zu Ende gedacht hat". Für den Künstler selbst – auch für den kreativen Betrachter – seien diese Begriffsspiele folgenlos. Nun haben wir eingangs gesehen, was der Hrsg. dem zu entgegnen weiß. Doch das Problem taucht auch hier auf: z. B. in den wiederholten Einlassungen Schupps in Bd. 1, die freilich nicht aufgenommen werden, von Lübbe unter Produktionsästhetik rubriziert, sowie (in beiden Bänden) eigens thematisiert, in Arbeitspapier und Diskussion, von *Zimmerli* mit seiner Unterscheidung von „substantialistischer" und „peripherphilosophischer" Ästhetik. – Vielleicht nicht ohne Zusammenhang damit steht das Fehlen der religiös-theo-logischen Dimension, die höchstens als vergangen angesprochen wird (wie die „idealistische" Ästhetik), und zwar nicht bloß in der wiederholten reductio ad (prae)faschismum der marxistischen Teilnehmer, als ob sie in der Avantgarde gänzlich fehlte. – Avantgarde, Fortschrittlichkeit geben das Stichwort zu einer weiteren Frage: an ein historisches Bewußtsein, demzufolge dies oder jenes „heute nicht mehr" möglich sei. Ist das nicht eine Denkfigur typisch neuzeitlicher Wissenschaftlichkeit, die vielleicht sogar an ihrem klassischen Platz nicht mehr einfachhin gilt? Jedenfalls gilt sie nicht im philosophischen Diskurs, in dem – worauf Spaemann besteht – „abgetane" Fragen jederzeit wieder zur Diskussion gestellt werden dürfen, und so auch in der Kunst. (Beispiele aus der letzten Zeit erübrigen sich, vom „Ende des Erzählens" bis zum „Tod des Subjekts".) – Vor dem Hintergrund Kants und Hegels (und vorher natürlich Platons) sind die Hauptnamen Nietzsche, Benjamin, Adorno, in Bd. 2 dazu noch Derrida. Im hierdurch abgesteckten Rahmen wird geistvoll diskutiert, wobei sich weithin Zimmerlis Diagnose zu bestätigen scheint, „daß wir ästhetischen Theorien gegenüber nicht primär ein theoretisches, sondern ebenfalls beinahe ein *ästhetisches* Verhältnis haben (2, 154). Ist darum der Blick auf die Werke selbst nicht so zentral (*Boehm* wendet sich ihnen in Bd. 1, *Warning* in Bd. 2 zu)? Was aber sagt das für die Philosophie? (Zimmerli: „An eben dieser Stelle greift Nietzsches Bestimmungsversuch ein.") Ideologisierung ist das eine, wovor sie als Selbstzerstörung sich zu hüten hat; wie aber, wenn sie aus Angst davor sich in Folgenlosigkeit verlöre? (Sind nicht jetzt schon ihre großen „substanziellen" Themen besser in der Literatur aufgehoben? Wenn aber die Literatur die bessere Philosophie wäre, wäre sie dann nicht zugleich auch die bessere Literatur?) Sehen wir, was Bd. 3 bringt. J. Splett

4. Psychologie usw.

Hernegger, Rudolf, *Psychologische Anthropologie.* Von der Vorprogrammierung zur Selbststeuerung. Weinheim/Basel: Beltz 1982. 436 S.

H. versucht in diesem Buch, ein umfassendes Modell vom Menschen vorzulegen, das möglichst alle bekannten Daten und Ergebnisse der verschiedensten Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen (z. B. der Ethnologie, Psychologie, Sozial-

psychologie, Soziologie, Neuropsychologie, Neurophysiologie, Neurochemie), zu erklären in der Lage ist. Angesichts der Wissensexplosion und Datenanhäufung in diesen Wissenschaften ein wahrlich mutiges Unterfangen! Man bedenke auch, daß nicht einmal auf Teilgebieten der Psychologie Theorien existieren, die alle auf diesen Teilgebieten vorliegenden Daten erklären könnten. In Abgrenzung von metaphysischen Spekulationen (13,16) sieht H. die Aufgabe seiner Anthropologie darin, von beobachtbaren Fakten auszugehen und so eine Theorie vom Menschen zu entwerfen, die empirisch überprüfbar ist. Ausgehend davon, daß der Mensch nicht bloß ein Produkt seiner biologischen Evolution, sondern als kulturelles Wesen auch sein eigener Schöpfer ist („Mensch muß jeder einzelne erst werden", 172), versucht H., den ontogenetischen Prozeß der Menschwerdung als ganzen zu beschreiben. Dabei dient ihm der Identitätsbegriff als Rahmen, um die ganze Fülle der Teilprozesse zum ontogenetischen Prozeß der Menschwerdung zu verbinden.

Im 1. Teil (19–147) beschreibt H. die neurophysiologischen Aspekte der Ichgenesis, die Ichinstanz und ihre Vorläufer als das zentrale und aktive Steuerungsorgan von Tier und Mensch. In seiner Definition des Menschen greift er auf Kategorien aus der Systemtheorie zurück: der Mensch ist das System, „das sich selbst (nämlich die immanenten biologischen und ererbten Sollwerte) transzendiert, indem es sich neue Sollwerte (Ziele) gibt" (156). H. geht es um die Darstellung eines „soliden Ichmodells", das auf phylogenetischen und neurophysiologischen Daten aufbaut. In seiner Befragung der Erkenntnisse der Neurophysiologie sucht er nicht nach dem Ich, sondern nach dem höchsten Zentrum, das die Teile und Systeme zu einer Einheit integriert und steuert. Dieses so gewonnene Ichmodell unterscheidet sich sark von dem der Psychoanalyse und der Ichpsychologie. Anhand einer Fülle von Ergebnissen aus der Neurophysiologie skizziert er den Werdegang der Ichinstanz von den Entwicklungsstufen des spezifischen Antriebs über die Entwicklungsstufen des unspezifischen Antriebs bis zur Transformation des unspezifischen Antriebs zur Ichinstanz. Die Unterscheidung zwischen spezifischem Antrieb (Trieb, Instinkt) und unspezifischem Antrieb habe durch die Erforschung des unspezifischen retikulären Aktivierungssystems (mit seiner einmaligen Stellung im zentralen Nervensystem) eine feste physiologische Basis erhalten. In diesem allgemeinen Aktivierungssystem sieht H. das zentrale Steuerungssystem des Organismus und den phylogenetischen Vorläufer der Ichinstanz. Im Menschen wird sich diese Ichinstanz, das Zentrum des zentralen Nervensystems und damit des ganzen Organismus, ihrer regelnden und steuernden Aktivität bewußt. Der unspezifische Antrieb wird zum Ichtrieb, d.h. zum Drang der Ichinstanz, sich selbst anderen gegenüber (Trotzalter) durchzusetzen, sich zu entfalten, aktiv zu sein. Dieser Drang ist noch blind und ziellos. Die Ichinstanz muß lernen, welche Möglichkeiten der Selbstverwirklichung sie hat, welche zielstrebigen Verhaltensprogramme sie wählt. Da weder der Urmensch noch das Kind derartige Verhaltensprogramme in sich selbst vorfinden, müssen sie auf Vorbilder in ihrer Umwelt zurückgreifen, diese nachahmen und sich mit ihnen identifizieren. Bei der Darstellung der Transformation des unspezifischen Aktivierungssystems zur Ichinstanz greift H. auf Einsichten und Beobachtungen der Verhaltensforschung und der Psychologie zurück. Hier werden die Grenzen der Neurophysiologie deutlich sichtbar. Sie könne mit ihren Mitteln die weitere Transformation dieses Systems nicht erfassen und erklären.

Der 2. Teil (149–379) ist dem soziokulturellen Prozeß der Menschwerdung gewidmet (Ichbewußtsein, Identifizierung, Sozialisation, Identiät). In den bisherigen anthropologischen Darstellungen sei die soziokulturelle Komponente nicht als ebenso wesentlich zum Menschen gehörig gesehen worden wie die biologische. Nach H. gehört es zur Verfassung des Menschen, daß er aus der Verbindung der biologischen mit der soziokulturellen Komponente hervorgegangen ist. Das Gesamtsystem Mensch hat einen biokulturellen Ursprung. H. will diesen Teil nicht als psychologische Darstellung verstanden wissen, sondern als anthropologische Darstellung der (ontogenetischen) Menschwerdung. Hauptthema seiner Ausführungen ist die Identitätsbildung in ihren verschiedenen Phasen. Er unterstreicht immer wieder die fundamentale Bedeutung der Identität im anthropologischen Sinn. Unter Identität versteht er die Gesamtausrichtung und Gesamtorientierung des Menschen auf ein Ziel hin (Handlungsprogramm und Motivationshierarchie). H. nimmt wiederholt Bezug auf seine früheren kulturanthropologischen Untersuchungen über Totemismus, Mythos und Religion (Der Mensch auf der Suche nach Identität, Bonn: Habelt 1978, 479 S.).

Im ursprünglichen Totemismus identifizierte sich das Ichzentrum mit einem anderen Lebewesen. Auf diese Weise gab sich der werdende Mensch eine entlehnte Identität, er durchbrach so die Herrschaft der vorprogrammierten Triebe (immanenten Sollwerte) und befreite das Denken. Damit begann der strukturelle Konflikt zwischen Trieb und Ratio. Diese strukturelle Labilität wurde zur Chance der Menschwerdung. Indem sich der Mensch eine Identität, ein neues Handlungsprogramm entlehnte, wurde er zum Schöpfer der Kultur und seiner selbst. Dieser Vorgang der Menschwerdung ist nach H. nie abgeschlossen, „denn geboren wird der Mensch immer noch als Primatenkind, das erst die Chance hat, ein Mensch zu werden (380)". Durch die Ausbildung der Identität kann der strukturelle Konflikt überwunden werden (der Mensch das konfliktlösende Wesen). „Die Identität verleiht dem handelnden Menschen Orientierung sowie den Antrieb und die Motivation, dieser Orientierung und Ausrichtung entsprechend zu handeln und sich zu verhalten (332)." Der kulturelle Anteil im Menschen, der den Primaten erst zum Menschen macht, ist mit dem Organismus nicht so eng verwoben wie seine Organe. Der Mensch erhält sein Handlungsprogramm durch Identifizierungs- und Sozialisationsprozesse von seiner soziokulturellen Umwelt. Diese Prozesse sind infolge individueller und gesellschaftlicher Veränderungen reversibel. Die Identität des Menschen ist verlierbar. Der Mensch ist ein gefährdetes, risikoreiches Wesen. Seine Labilität ist in seiner menschlichen Struktur begründet. Sein Menschsein ist nicht biologisch abgesichert, es bedarf daher der Einbettung in eine soziokulturelle Umwelt. Diese ist aber viel wandelbarer und zerbrechlicher als die biologischen Systeme. Die Identität ist es, die in der Lage ist, diesem labilen System Festigkeit und Konsistenz zu verleihen. Nach H. muß jeder Mensch immer wieder aufs neue, ein ganzes Leben lang, den Übergang vom Tier zum Menschen vollziehen. Er kann sich entweder eine Identität aus seiner soziokulturellen Umwelt entlehnen oder sich selbst eine Zukunft bauen, eine Hoffnung schaffen (303). H. beschreibt, wie dieses leicht störbare und verletzbare Gebilde, die Identität, als Produkt einer komplizierten Wechselwirkung zwischen Ichinstanz und soziokultureller Umwelt entsteht. Jede Störung dieser beiden Faktoren, des Ichs oder der Gesellschaft, wirkt sich ebenfalls als Schwächung und/oder Behinderung der Identitätsbildung aus. Mit der Identität verliert der Mensch sein Menschsein.

Heute sehe sich der Mensch mit einer kollektiven Orientierungslosigkeit konfrontiert. Das sinnvolle Ganze sei zusammengebrochen, als der Mensch erkannte, daß er selbst als Sinnschöpfer Ordnung in dieses Chaos gebracht hatte. Nun erlebe er das Universum wieder in seiner ganzen Bedrohung, Unheimlichkeit und Unerklärtheit. Nach dem Tod der Götter und der Religion sei ein Vakuum der Leere, des Nichts und der Orientierungslosigkeit verblieben. Es gebe zwei Möglichkeiten, entweder die Menschwerdung des Menschen fortzusetzen, eine neue Stufe des Menschseins anzustreben, oder in einem kollektiven Selbstmord unterzugehen. Für welche der beiden Alternativen der Mensch sich entscheide, hänge davon ab, ob er „nach dem Zusammenbruch von Mythos und Religion eine neue Identität, eine neue Orientierung, einen neuen Lebenssinn und dadurch einen neuen Lebenswillen findet 385)". Da die Anthropologie keine normative Wissenschaft sei, bestehe ihre Aufgabe darin, zu begründen, warum der Mensch ohne Identität, ohne Orientierung und Lebensziel nicht zu überleben vermag.

Ein mutiges, ein interessantes Buch, wenn auch der Verdacht nicht ausgeräumt werden kann, inwieweit H. aus der Fülle der vorhandenen Daten der Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, geschickt jene auswählt, die sein Bild vom Menschen unterstützen. H. Goller S. J.

Schneewind, Klaus A., *Persönlichkeitstheorien I. Alltagspsychologie und mechanistische Ansätze* (Erträge der Forschung 168). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. 328 S.

Der Verf. hat mit diesem Buch sicher eine „brauchbare Einführung" in die Entwicklung und den gegenwärtigen Stand der Persönlichkeitstheorien gegeben. Mit den historischen Wurzeln der Persönlichkeitspsychologie beschäftigt sich der 4. Teil des Buches (90–112). Dabei geht der Verf. auf die philosophische, empirische, medizinisch-biologische Tradition ein. Aus den hier vorliegenden Konzeptionen, die in sich sehr unterschiedlich und auch gegensätzlich sind, ergeben sich differenzierte Auffas-

sungen vom Wesen des Menschen, die in ihrer gedanklichen Weiterführung auch in verschiedenen Persönlichkeitstheorien resultieren: dem Empirismus, dem Idealismus, dem dialektischen Materialismus, die naturgemäß in dem Buch nur in starken Verkürzungen aufgewiesen werden können. Diese Dreiteilung bietet auch in anderen Kap.n des Buches den Rahmen der Darstellung. – Im 1. Kap. (1–44) bespricht der Verf. implizite Persönlichkeitstheorien, wie sie im Alltagsleben, im Umgang mit der Umgebung des Menschen und in seinem Erleben und Verhalten praktisch den Menschen leiten; sie bleiben zum großen Teil unbewußt. – In einem weiteren Kap. (45–72) leitet er über zu den expliziten wissenschaftlichen Persönlichkeitstheorien. Dabei zeigt es sich, daß diese beiden in sich sehr verschiedenen Arten der Persönlichkeitspsychologie ähnliche Tendenzen haben. Sie wollen eine Beschreibung und Erklärung menschlichen Verhaltens geben sowie Vorhersagen und eventuelle Veränderungen dieses Verhaltens möglich machen (45). Wenn wir in unserer Alltagspsychologie unseren Bekannten verschiedene bestimmte Eigenschaften zuschreiben, so sind dabei verschiedene Aspekte im Spiel: die jeweiligen Situationsbedingungen, die im Moment in Betracht kommenden Persönlichkeitsbeziehungen, die möglichen Handlungskonsequenzen. Man kann mit dem Verf. von verschiedenen Elementen der impliziten Persönlichkeitstheorie sprechen (36–44). In dem Abschnitt über Kriterien zur Beurteilung von Persönlichkeitstheorien (73–89) geht Sch. auf drei Grundformen von Modellvorstellungen über das „Wesen" des Menschen ein: die mechanistische, die organismische und die dialektische. Vielleicht würde vom Standpunkt auch philosophisch orientierter Anthropologie aus noch eine Ergänzung hinzuzufügen sein, die den Bereich menschlicher Verantwortung, weniger für sein Erleben als für sein Handeln in Betracht zieht. Aber dieser Aspekt lag nicht direkt in der Intention des Buches, wenn auch unabweisbar in den weitergeführten Gedanken der philosophischen Systeme, die vom Verf. als historische Wurzeln der Persönlichkeitstheorien angesehen werden. Es kam ihnen letztlich auch auf das „Wesen" des Menschen an. – Im 5. Kap. bespricht der Verf. Persönlichkeitstheorien, die am mechanistischen Modell des Menschen orientiert sind (113–289). Die auf organismischen und dialektischen Menschenbildern beruhenden Persönlichkeitstheorien sind dem 2. Band des Werkes vorbehalten. Nach einer Darstellung der Konstitutionstypologien von Kretschmer und Sheldon unterzieht Sch. beide Auffassungen einer kritischen Stellungnahme (131 ff.). Der entscheidende Einwand gegen das System von Kretschmer liegt wohl in der Frage, ob seine „Typenlehre überhaupt als eine Persönlichkeitstheorie zu bezeichnen ist" (135), bei aller Anerkennung ihrer hohen Verdienste um die Erforschung empirischer und psychologischer Bedingungen des menschlichen Handelns sowie der Temperamente. Auch gegenüber der Konstitutionspsychologie Sheldons und ihrem grundlegenden Ansatz lassen sich die Bedenken wiederholen, die der Verf. bei der Kritik Kretschmers vorgebracht hat. Auch hier gilt, daß Sheldon „nicht im eigentlichen Sinn eine Persönlichkeitstheorie entwickelt hat" (136). Nach einer kritischen Darlegung zur Persönlichkeitstheorie des Behaviorismus (Watson, Skinner: 132–172) wendet sich der Verf. der psychoanalytischen Persönlichkeitstheorie zu (172–209). Der mechanistische Zug in Freuds Menschenbild hat schon früh (1911–1913) dazu geführt, daß Adler und C. G. Jung sich von Freud trennten, und war auch für spätere Entwicklungen von Einfluß. Der Versuch Fromms, den psychoanalytischen Ansatz mit Gedanken einer dialektisch-materialistischen Konzeption zu verbinden, wird im 2. Band dieses Werkes ausführlicher behandelt werden (209). – Einen breiten Raum widmet Sch. der faktorenanalytischen Persönlichkeitstheorie von R. B. Vattelös (210–289). Hier seien einige Abschnitte besonders genannt: Faktorenanalyse mehrerer Variablen, Stukturdimensionen des Temperaments (249 ff.), Strukturdimensionen der Motivation (260 ff.), Strukturdimensionen im Fähigkeitsbereich (264 ff.). Am Ende dieses Abschnittes gibt der Verf. eine kritische Stellungnahme zur Persönlichkeitstheorie Cattells ab. – Das Buch hat ein Literaturverzeichnis sowie Personen- und Sachregister.

L. Gilen S. J.

Archiv für Religionspsychologie. Bd. 15. Hrsg. *Wilhelm Keilbach* und *Kurt Krenn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 319 S.

In diesem Band sind zwei Abhandlungen zur Psychologie der Mystik, einige ihrer Phänomene und die weiter zurückliegenden relativ überdauernden seelischen Struk-

turen enthalten, die man, nach den Gedanken der Strukturpsychologie als binnenseelische Bedingungen mystischen Erlebens und Verhaltens betrachten könnte, analog zu den im aristotelischen Sinn verstandenen Potenzen. Sie sind damit ontologische Realitäten, die man als binnenseelische Bedingungen mystischen Erlebens und in einem zweiten Schritt, auch des darauf beruhenden Verhaltens verstehen kann. Dabei wirft das Verhältnis von Verhalten und Erleben naturgemäß weitere Probleme auf. In den Bereich solcher Fragestellungen geht der Beitrag von *K. Gins:* „Analyse von Mystiker-Aussagen zur Unterscheidung christlicher und ekstatischer Erlebnisweise" (155–194). Die Untersuchung beruht auf experimenteller Introspektion religiöser Grunderlebnisse, im Anschluß an W. Gruehn und seine Stufeneinteilung religiöser Grunderlebnisse zunächst im Bereich des Experimentes. Darauf folgt die Beschreibung analoger Erlebnisse und Erlebnisstufen im Bereich mystischer Vorgänge, wobei der Verf. stets je ein Beispiel aus dem Mystischen und dem vormystischen Erleben heranzieht. In einem längeren Abschnitt bietet G. eine Zuordnung von Erlebnissen großer Mystiker in ihren Aussagen und in den von ihm herausgearbeiteten Analysen (181–192). Er gibt dabei eine reiche Auswahl von Mystikern verschiedener Provenienz, wie Philo, Vertreter des Mönchtums, spanische, französische und deutsche Mystiker (Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Heinrich Seuse, Angelus Silesius). Nach den Untersuchungen des Verf.s wird deutlich, „daß zum mindesten bei einzelnen Mystikern sowohl die christlich-mystische wie die mystisch-ekstatische Erlebnisweise vorzufinden ist" (193). – *Th. Baumann* schreibt über die Problematik des Gegensatzes zwischen Sinn und Geist bei den spanischen Mystikern: Der „Sinn", Widerpart-Partner des „Geistes" (129–154). In den Bereich der hier vorliegenden Fragen gehören die Auditionen und andere den Sinnen zugeordnete Phänomene. Dabei ist Sinneserkenntnis gleich „einsichtigem Geist" (136f.). Für den Abschnitt über Einwirkungen des Geistes auf Psyche und Körper muß man sich die thomistische Lehre von niederen und höheren Sinnen vor Augen halten (die Phantasie gehört zu den höheren Sinnen). Diese Psychologie war sowohl Johannes vom Kreuz wie Theresa von Avila geläufig. Der Abschnitt über die Beziehungen der Nacht des Geistes zur Nacht der Sinne (146f.) führt rein vom Thema her gesehen, an eine Reihe von Fragen heran, die auch unter dem Gesichtspunkt einer philosophischen Anthropologie von Interesse sind und eine tiefere und weiterausholende Behandlung verdienen. Interessant und wohl auch mit einigen Antinomien belastet ist die Verlagerung der „Güter und Kraft" der Sinne in den Geist (151f.). *Kl. Thomas* hat einen instruktiven Beitrag über „Psychomutation – Jugendsekten als Gefahr für die Gesundheit" geliefert (195–249). Pastoralpsychologisch beachtlich sind in diesem Artikel die Ausführungen über vorbeugende, helfende und heilende Maßnahmen (238f.). Hingewiesen sei auch auf den Abschnitt „Die religionspsychologisch-pathologische Sicht der Beurteilung seelisch krankhaften Verhaltens" (22f.), der zugleich eine Reihe von Beispielen bringt. Von den anderen Beiträgen dieses Bandes seien hier noch genannt: *H. Akerberg,* Drei Interpretationskomponenten (58–92, hier möchte man sich ein deutlicheres Herausarbeiten der einzelnen Komponenten und ihres Verhältnisses zueinander wünschen); *E. Drewermann,* Der Teufel im Märchen (93–128); *A. Gennrich,* Einige Entwicklungstendenzen der Religions- und Pastoralpsychologie im deutschen Sprachraum (1914–1980), (248–266). L. Gilen S. J.

Tillmann, Hans G. / Mansell, Phil, *Phonetik.* Lautsprachliche Zeichen, Sprachsignale und lautsprachlicher Kommunikationsprozeß. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 323 S. 13,5 × 21,5 cm.

(1) Vorliegender Band verdient die Aufmerksamkeit auch des Nicht-Phonetikers. Neben den üblichen Themen, die zu einer Einführung in die naturwissenschaftliche Phonetik gehören, bietet das Buch einen breit angelegten Rekonstruktionsversuch des vortheoretisch gegebenen lautsprachlichen Datums, wie es im alltäglichen Kommunikationsprozeß, in der linguistischen Theoriebildung wie auch in den meisten sprachphilosophischen Überlegungen ständig vorausgesetzt wird. In einem eigenen Teil gehen die Autoren auch noch auf den Zusammenhang zwischen diesem alltagsorientierten Sprachverständnis und dem der naturwissenschaftlich orientierten Phonetik ein. Diese besondere Konzeption des Buches wird verständlich, wenn man sich zwei wichtige Entwicklungen vergegenwärtigt; einmal im Bereich der Linguistik: Hand in Hand

mit dem Auftreten des modernen (linguistischen) Strukturalismus läßt sich bis heute eine Theorieentwicklung beobachten, die sich mehr und mehr vom empirischen Sprechereignis entfernt (als Exponenten dieser Entwicklung werden von den Vf.n Saussure, Trubetzkoy, Hjelmslev und Chomsky angeführt) (17 f.). Eine genaue entgegengesetzte Entwicklung läßt sich demgegenüber in der Phonetik feststellen: eine immer ausgeprägtere Orientierung am naturwissenschaftlichen Paradigma führte dazu, daß man die Untersuchung des empirischen Sprechereignisses mehr und mehr unabhängig von der subjektiven Wahrnehmung des Phonetikers mit Hilfe von meßtechnischen Vorrichtungen zu erfassen und darauf aufbauend quantitativ zu beschreiben versucht (175–182). Unter den vielen Erkenntnissen, die die naturwissenschaftlich orientierte Phonetik auf diese Weise gewonnen hatte, war eine von besonderer Tragweite: für die sprachlichen Grundeinheiten (wie z. B. ‚Phonem', ‚Morphem', ‚Silbe'), die für jede linguistische (und insbesondere strukturalistische) Theorie den Ausgangspunkt bilden, konnten instrumentell bisher keine korrespondierenden Meßwerte gefunden werden. Das empirische Sprechereignis, wie es im Artikulationsvorgang und im Sprachschall vorliegt, stellt sich instrumentell als ein Kontinuum dar, das sich allen Segmentierungsversuchen widersetzt. Neben der daraus resultierenden technischen Unmöglichkeit, eine Maschine zur automatischen Erkennung von gesprochener Sprache zu bauen, stellt sich das theoretische Problem, welchen Status man all jenen linguistischen (und auch philosophischen) Theorien zusprechen soll, die jene instrumentell nicht aufweisbaren Einheiten am Sprechvorgang voraussetzen. Handelt es sich bei all diesen Theorien um bloße theoretische Fiktionen oder – wie es T. formuliert – muß man nur die experimentelle Fragestellung verändern? – (2) Der Versuch einer neuen experimentellen Fragestellung kommt vor allem im 2. Teil des Buches zur Darstellung. Nach der didaktisch eingängigen Einführung in die wichtigsten Grundbegriffe der naturwissenschaftlichen Phonetik und nach einem Überblick über die wichtigsten Gegenstandsbereiche (Nervensystem, artikulatorischer Apparat, akustischer Bereich) sind es vor allem drei Punkte, die hervorstechen: a) eine Darstellung und Kritik der ‚motor theory of speech perception'. Die Argumentation verläuft hier hauptsächlich physiologisch. Es wird aufgezeigt, daß die physiologischen Grundannahmen der motor theory of speech perception zu einfach sind verglichen mit den tatsächlichen Gegebenheiten der neuronalen Schaltkreise (201–207), b) eine Darstellung der (mindestens) dreifachen Rückkoppelungskreise im Sprecher beim tatsächlichen Sprechvorgang, nämlich über die artikulatorische, die taktile und die auditive Reafferenz. Jede dieser Reafferenzen liefert diskrete Signalmuster. Speziell am Beispiel der taktilen Reafferenz (von den Autoren ‚artikulatorische Retina' genannt in funktionaler Analogie zur visuellen Retina) zeigt das Buch dann auf, wie der meßtechnisch kontinuierliche Artikulationsvorgang sich im Wertverlauf der artikulatorischen Retina als diskretes Signalmuster wiederfindet; die Vf. behaupten, daß sich zwischen diesem diskreten Signalmuster und den phonemischen Einheiten der linguistischen Theorie eine hinreichend eindeutige Abbildung herstellen läßt (210–219). c) Überlegungen zur Gestalt des auditiv (sowie natürlich auch des artikulatorisch und taktil erzeugten) wahrgenommenen Sprachsignals im kortikalen Bereich. Die empirische Luft wird hier zwar zunehmend dünner, aber man kann den Autoren wohl zustimmen, daß gerade auch im kortikalen Bereich mit hoher Wahrscheinlichkeit diskrete Muster vorliegen, die sowohl eine getreue Abbildung des tatsächlichen Sprechereignisses darstellen, wie auch zusätzliche Parameterwerte repräsentieren, die aufgrund verschiedener Dekodiervorgänge während der Reizverarbeitung ermittelt worden sind (es gibt vergleichbare Überlegungen und Ergebnisse bei der Analyse des visuellen Systems) (283–311). Unter dem Strich ergibt sich damit, daß die Dichotomie von kontinuierlichem physikalischen Signal (im artikulatorischen Oberflächenverhalten und im akustischen Schallereignis) und diskreten linguistischen Einheiten ‚überbrückt' werden kann, wenn man die Art und Weise der neuronalen Verarbeitung der Sprachsignale in die Untersuchung mit einbezieht.

3) Neben diesen höchst anregenden Ausführungen zur naturwissenschaftlichen Phonetik im erläuterten Sinn ist der 1. Teil des Buches der Rekonstruktion der – so möchte man sagen – traditionellen Phonetik gewidmet, die die – meist uneingestandene – Grundlage der gesamten linguistischen (wie auch der sprachphilosophischen) Überlegungen bildet. Was ist darunter näherhin zu verstehen? Es ist eine unabweisbare Grundtatsache, daß linguistische Theorien irgendwelche ‚lingustischen' Grund-

einheiten voraussetzen (z. B. ‚distinctive features', ‚Phoneme', ‚Morpheme', ‚Wörter' und Ähnliches). Unter Voraussetzung solcher Grundeinheiten werden ‚Regelmäßigkeiten' im Auftreten solcher Grundeinheiten für den Bereich eines bestimmten Sprachausschnittes beschrieben, evtl. Regeln formuliert und – falls das Material ergiebig genug ist – vielleicht sogar eine ‚Theorie' formuliert. Die Frage, die sich hierbei immer wieder stellt, ist, ob und wieweit die vorausgesetzten linguistischen Grundeinheiten (die ja für die linguistischen Analysen meist in symbolischer Notation vorliegen) sich am tatächlichen Sprechvorgang wirklich ‚festmachen' lassen. Die Autoren führen hier den Begriff der ‚vortheoretischen Wirklichkeit' ein (34). Das ist jener Erfahrungsbereich der alltäglichen Kommunikation, der vor jeder expliziten theoretischen Beschreibung jedem Sprecher zugänglich ist. Es geht dann darum, für den Bereich dieser vortheoretischen Wirklichkeit jene Momente zu thematisieren, die man annehmen muß, will man den alltäglichen und linguistischen Segmentations- und Notationsprozeß verständlich machen. (Ein traditioneller Philosoph würde hier vielleicht von einer transzendentalen Rekonstruktion des Segmentierens von tatsächlichen lautsprachlichen Äußerungen sprechen). Bei der Herausarbeitung dieser verschiedenen Voraussetzungen bedienen sich die Vf. eines didaktischen Kunstgriffes: sie benutzen die verschiedenen Annahmen, die sie im Bereich der vortheoretischen Wirklichkeit explizit machen, um ein theoretisches Modell zu definieren, das genau nur durch diese Annahmen definiert ist. Dies macht nicht nur die theoretische Kontrollierbarkeit ihrer Annahmen leichter, sondern ermöglicht auch – jedenfalls prinzipiell – eine Simulation, deren Eingangs-und Ausgangswerte sich mit einem tatsächlichen Sprecher zwanglos vergleichen lassen. Es ist nun hier leider nicht der Raum, diese Annahmen im einzelnen aufzuführen und zu diskutieren. Festgehalten sei hier nur die Grundidee, die sich in ihnen ausspricht: jeder Sprecher ist in der Lage, Sprachereignisse als solche zu identifizieren (wie auch immer dies im einzelnen geschehen mag), speziell natürlich die der eigenen Sprache. Bei seiner eigenen Sprache ist er sogar in der Lage, Wahrnehmungsunterschiede zu isolieren, sie mit anderen Wahrnehmungsmerkmalen zu vergleichen und – auf der Basis dieses Unterscheidungsvermögens – diese mit seinen eigenen Sprechwerkzeugen zu reproduzieren. Weiterhin ist er in der Lage, diese lautliche Reproduktionen mit beliebigen intersubjektiven Gegebenheiten zu korrelieren (in der Regel mit graphischen Gebilden, die durch diese Korrelation auf ostensive Weise eine Zeichenfunktion erlangen). Damit ist die grundsätzliche Möglichkeit gegeben, ein System elementarer Symbole bzw. Beschreibungskategorien einzuführen, deren natürliche Extensionen durch die reproduzierbaren Laute gesichert sind. Ist solch ein elementares Kategoriensystem (‚Alphabet') eingeführt und haben alle Beteiligten den Eindruck, daß sie mit diesem System nun alle für sie ‚relevanten' lautlichen Ereignisse ‚beschreiben' können, dann können sie nun dazu übergehen, die Gesamtheit ihrer tatsächlichen Äußerungen in eine symbolische Notation zu übersetzen bzw. zu transkribieren. Die Eindeutigkeit solcher symbolischer Notierungen in ihrer Zuordnung zum lautlichen Ereignis hängt dann einzig und allein davon ab, inwieweit sich die empirischen Merkmale am Lautereignis, anhand deren die Entscheidung für die Klassifikation gefällt wird, unzweideutig angeben und entscheiden lassen. Statt graphische Gebilde kann man einem reproduzierbaren Sprachlaut auch artikulatorische Vorgänge zuordnen. Beschreibt man die verschiedenen am Artikulationsvorgang beteiligten Komponenten mit bestimmten Parametern, dann kann man durch systematische Variation der verschiedenen möglichen Parameter ermitteln, welche bei dem Zustandekommen eines bestimmten Sprachlautes ‚hörbar' beteiligt sind. Statt durch das übliche Alphabet kann man Sprachlaute dann auch durch entsprechende Vektorwerte beschreiben.

4) Abschließend noch einige Bemerkungen zum 3. Teil des Buches. Kann man schon von dem 1. Teil sagen, daß die dort ausgeführten methodischen Überlegungen den ‚gewöhnlichen' Rahmen phonetischer Publikationen sprengen, so gilt dies verstärkt von dem – leider sehr gedrängten – 3. Teil. Hier wird explizit der Frage nachgegangen, wie sich die subjektiven Wahrnehmungen eines Sprechers/Hörers (bzw. die darauf aufbauenden Erkenntnisse und Theorien wie im Falle der Linguistik und der Sprachphilosophie) mit den funktionalen Zusammenhängen materieller Strukturen, wie sie die naturwissenschaftliche Phonetik herausarbeitet, korrelieren lassen. Die These der Autoren lautet, daß es für diese Korrelation nur einen einzigen Umstand gibt, nämlich den der zeitlichen Koinzidenz von quantitativen Meßwerten und

subjektiven Eindrücken (295). Diese Art von Korrelationen sind rein theoretischer Natur und von mehr oder weniger hypothetischem Charakter. Zwei solcher ‚Korrelationshypothesen' sind hier von besonderem Interesse: a) die Laut-Bedeutungs-Beziehung, die Sprache letztlich charakterisiert und aufgrund derer der Sprechvorgang als ein Zeichenprozeß im Sinne der Semiotik aufzufassen ist, hat ihre natürliche Extension einzig und allein in kortikalen Vorgängen. Das kortikale Bild eines phonetischen Ereignisses ist Teil eines umfassenderen kortikalen Bildes, das das neuronale Pendant zur Gesamtsituation des Sprechers/Hörers darstellt, innerhalb deren das Sprechereignis vorkommt. Und, wenn es überhaupt so etwas wie eine Laut-Bedeutungs-Beziehung gibt, dann nur als eine Beziehung zwischen den kortikalen Elementen der Gesamtsituation und denen des phonetischen Ereignisses, wobei die Laut-Bedeutungs-Beziehung selbst wieder ein kortikales Muster ist (312f.). b) Der Spracherwerb der Kinder scheint aus neuronaler Sicht zusammen zu hängen mit der Fähigkeit, aufgrund der artikulatorischen und taktilen Reafferenz die durch die eigene Lautproduktion erzeugten Sprachsignale von den rein auditorischen Signalen, die von anderen Sprechern kommen, zu unterscheiden. Sobald das Kind dann gelernt hat, die eigene spontane Lautproduktion über die artikulatorische Reafferenz zu ‚kontrollieren', kann es beginnen, die Lautproduktionen seiner Umgebung ‚nachzuahmen' (314–318).

5) Gemessen an der noch zu leistenden Arbeit für eine befriedigende Theorie der Bedeutung erscheinen speziell die Überlegungen des 3. Teiles noch als fragmentarisch. Andererseits kann man sie nicht anders als fundamental bezeichnen, stellen sie doch die zur Zeit einzig erreichbare, empirisch motivierte Arbeitshypothese für eine mögliche empirische Bedeutungstheorie dar, die versucht, die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Phonetik ernsthaft zu rezipieren. Zwar besteht zur Zeit noch kaum Hoffnung, detailliertere Einsichten in neuronale Verarbeitungsmechanismen zu bekommen, da die neuronalen Strukturen sich in der Gehirnforschung bislang noch als ‚hoffnungslos komplex' erweisen, aber es gibt zumindest die Möglichkeit, mit Hilfe von Computersimulationen in Abhängigkeit von simulierten Wahrnehmungsstrukturen erste einfache Modellvorstellungen zu entwickeln. Alles in allem kann man dem Buch der Vf. nur eine möglichst weite Beachtung und Rezeption wünschen.

G. Döben S. J.

Trincher, Karl, *Natur und Geist. Zur physikalischen Eigenständigkeit des Lebens.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1981. 178 S.

An diesem Buch ist der Untertitel nach Meinung des Ref. wichtiger und für den Inhalt treffender als der eigentliche Titel. Die zwischen Biologen einerseits und Physikern und Chemikern andererseits immer noch nicht ausdiskutierte Frage, ob das Phänomen Leben allein durch physiko-chemische Gesetze erklärt werden kann, wird hier von kompetenter Seite direkt angegangen. Von 1956–1979 hat der Verf. am Institut für Biologische Physik in Moskau gearbeitet. Bekannt ist sein Buch „Die Gesetze der biologischen Thermodynamik" (1981). Die dort vorgetragenen wissenschaftlichen Ergebnisse werden hier in verständlicher Form einem breiteren Publikum vorgelegt, mathematische Kenntnisse werden allerdings vorausgesetzt. Bestechend ist die klare mathematische Ableitung der Unterschiede zwischen physikalischen und biologischen Systemen. An den Erythrozyten der Säugetiere, den Nervenzellen und den Muskelzellen wird das bioethermodynamische Grundgesetz aufgezeigt und wie demnach der Arbeits- und Energiefluß in der Zelle verläuft und dementsprechend der Alterungsprozeß zu verstehen ist. Im einzelnen wird klar bewiesen, welche Rolle thermodynamisch das Biowasser spielt, das intrazellulär vorhanden und von einer bestimmten kristallinen Struktur ist und sich gerade darin von dem normalen („toten") Wasser unterscheidet. Dieses Intrazellularwasser ist nicht künstlich herzustellen. Soweit kann man sicher dem Autor folgen. Ja man muß ihm dankbar sein für die logisch-mathematische Ableitung der biothermodynamischen Gesetze. Zustimmen muß man dem Verf. ebenfalls, was in den einleitenden Kap.n zu den noch offenen Fragen der Biogenese gesagt wird: Die Herstellung der beiden wichtigsten Makromoleküle der lebenden Zelle, Proteine und Nukleinsäuren, im Labor bedeutet noch lange nicht die Herstellung von Leben in vitro. Das wird noch einmal deutlich durch die Entdeckung der Rolle des Intrazellularwassers in der lebenden Zelle. Davon zu unterscheiden ist jedoch die Frage, die schon H. v. Ditfurth in seinem Buch „Der Geist fiel nicht vom

Himmel" (1976) logisch unrichtig beantwortet hat: woher kommt der Geist des Menschen? Ditfurth schildert in dem genannten Buch die Entwicklung des Gehirns. Damit ist aber nur etwas über das Instrument des Geistes gesagt, nicht aber über den Geist selber, so wie eine noch so genaue Beschreibung eines Musikinstrumentes nichts darüber aussagt, welche Musik darauf gespielt wird. Der Verf. dieses Buches verlagert den „Ort" des menschlichen Geistes nun in das Intrazellularwasser, also auch wieder in etwas Materielles. Auf diese Weise vermeidet er ebensowenig die Nach-Frage, wie denn Materielles Geistiges hervorbringen kann. Das aber will der Verf. ja gerade zurückweisen, daß solches möglich sei. Weiter wäre kritisch zu bemerken, daß der Nachweis aus dem zuvor Dargelegten sicher nicht so stringent zu führen ist (146), daß der „Darwinsche Entwicklungsstamm nicht ... einwurzelig, sondern vielwurzelig wäre, so daß ... Bakterien, Insekten, Wirbeltiere aus strukturell verschiedenen Primärzellen entstanden" sind. Neben einigen kleineren Druckfehlern ist unverständlich, warum auf S. 54 einfach ein Teil der Überschrift eines Abschnittes fehlt. Im ganzen ist es ein lesenswertes Buch, besonders, was die physikalische Eigenständigkeit des Lebens und die biothermodynamischen Gesetze angeht. Die Entstehung des Geistes ist vom Verf. aber wohl nicht erklärt. R. Koltermann S. J.

5. Sozialethik

Koslowski, Peter, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus.* Stuttgart: Klett-Cotta 1982. 332 S.

K.s Untersuchung befaßt sich, wie aus der Titelformulierung hervorgeht, mit einem zentralen Problem politischer Philosophie. Seine These lautet: „Der Staat ist eine Konstante nacharchaischer Gesellschaften, nicht nur ein Komplement von Klassengesellschaften." (1) K. geht m. a. W. aus von der „durchgehenden staatlichen Organisiertheit und der durchgehenden Unterschiedenheit von Staat und Gesellschaft in der europäischen Geschichte" (4). Er begreift Staat und Gesellschaft folglich nicht als getrennte Entitäten, sondern als „unterschiedliche Organisationsprinzipien" (ebd), wobei der Staat den hoheitlich-herrschaftlich organisierten Bereich der Gesamtgesellschaft umfaßt, während die übrigen nicht hoheitlich-herrschaftlich organisierten Teile des sozialen Gesamtsystems als Gesellschaft verstanden werden. Gesellschaft ist also nicht identisch mit dem Teilsystem Wirtschaft, sondern „umfaßt auch das kulturelle, religiöse und gemeinschaftliche System" (ebd). Während Brunner die These vertritt, die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft sei erst ab dem ausgehenden 18. Jh. möglich, rückt K. den „Aspekt der historischen Kontinuität der politisch-staatlichen Verfaßtheit der europäischen Gesellschaft" (5) in den Vordergrund und distinguiert wie folgt: Die Trennung, nicht aber die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft gehöre zur bürgerlichen Epoche. In der Durchführung seiner These geht K. den verschiedenen Formen herrschaftlich-staatlicher Organisation in der europäischen Geschichte nach, die sich allgemein beschreiben läßt als Prozeß der „Zurückdrängung des herrschaftlichen Moments", der „Neutralisierung und Formalisierung des Staates" und der „Freisetzung des Individuums von politischen Glaubensannahmen" (7). Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist die griechische Polis, in der „Kult und Politik, Religion und Staat ... unmittelbar verknüpft" (ebd) sind. Der entscheidende Anstoß zu einer Neutralisierung des Staates geht dann vom christlichen Monotheismus aus, der „die selbstverständliche Einheit von Staat und Religion aufbricht, und eine umfassende Moralisierung und Universalisierung der sozialen Welt herbeiführt." (8)

An die Stelle der religiös-politischen Einheit der Polis und der Heiligkeit des Staates tritt seit Augustinus der Dualismus von Kirche und Staat. „Herrschaft kann nur mehr als Folge der Sünde des Menschen gerechtfertigt werden" (ebd). Die umfassende Problematisierung von Herrschaft wird zwar in der hierarchischen mittelalterlichen Herrschaftsordnung der Christianitas bei Thomas von Aquin teilweise wieder rückgängig gemacht, doch setzt sich die augustinische Trennung von religiöser Wahrheit und politischer Ideologie in Form des Dualismus von Kirche und Staat wieder durch. K. spricht mit J. Ritter von der Entzweiung von politischer und religiöser Existenz, die sich in diesem Dualismus sozial darstelle und erblickt darin den „Grundty-

pus institutioneller Gewaltenteilung und der Beschränkung der Totalisierung des Politischen" (8f.). – Theologisch zentral ist in diesem Zusammenhang die Trinitätslehre. Insofern nämlich in Christus Gott ein für allemal offenbar geworden ist, bedeutet, wie K. „im Anschluß an K. Barth" formuliert, die „Vergöttlichung jeder anderen Person oder Institution, Sache oder Bewegung ... Aberglauben oder Götzendienst" (96). Wenn im Mittelalter „das staatliche Prinzip vergleichsweise in den Hintergrund tritt, dann deshalb, weil es von der Kirche eingenommen wird" (128), die in der „Welt der ‚Feudalanarchie' integrative, quasi staatliche Funktionen" (130) übernimmt. Denn „die civitas Dei der Kirche war in Bezug auf Organisation und Effizienz den weltlichen Reichen überlegen und bildete daher die große Integrationsinstitution" (130f.) nicht nur in religiöser, sondern auch in rechtlicher Hinsicht. – In der Neuzeit wird „die Thematisierung der Gesellschaft als religiös legitimierte Hierarchie", die für das Mittelalter kennzeichnend war, „abgelöst durch die politische Integration durch Macht" (9). Eine zentrale Rolle in diesem Ablösungsprozeß spielt die Souveränitätslehre, welche die Gesamtgesellschaft von der souveränen Macht her konzipiert, die sämtliche intermediären Gewalten zu beseitigen sucht. Deutlich wird das an Hobbes' System, welches die Trias von Staat, Kirche und Gesellschaft in eine monistische Gemeinschaft überführen möchte, und in dem K. mit L. Strauss und M. Oakeshott den Endpunkt der mittelalterlichen und den Neuanfang der modernen politischen Philosophie erblickt (165). An Hobbes läßt sich auch ablesen, daß die Souveränitätslehre die Voraussetzungen schafft für die gesellschaftliche Dominanz der Wirtschaft. Als erster ausgesprochener Vertreter der Ideologie des Ökonomismus kann Mandeville angesehen werden, bei dem „sämtliche Leistungen der Religion, der Moral und der Politik auf das Funktionieren der Wirtschaft bezogen" (9) sind, und ökonomische Rationalität zur allgemeinen Moralität und zum Maßstab des Handelns wird. Wenn bei Hobbes und Mandeville der Zusammenhang von politischer Macht und Ökonomie im Vordergrund steht, so sehen A. Smith und I. Kant in Ökonomie und Ethik die entscheidenden Integrationsfaktoren der Gesellschaft, während die Bedeutung des Staates in frühliberalistischer Manier zurückgedrängt wird, insofern diesem etwa bei Kant „nur noch die Funktionen des Rechtsschutzes bleiben" (193).

Hegel und auch Lorenz von Stein haben in der Folgezeit gegen diese „frühliberale Trennung von Marktgesellschaft und Minimalstaat" (293) Front gemacht. Hegel bemängelt an der kantisch-unversöhnten Trennung von Staat und Gesellschaft das Fehlen des Moments der Vermittlung und geht über die kantische Entgegensetzung von individueller Besonderheit und Allgemeinheit des abstrakten Rechtsstaates hinaus, indem er an den Institutionen von Familie, Polizei und Korporationen als intermediären Institutionen zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat ein solches Moment der Vermittlung festmacht, insofern es sich hier um „Gesellungsformen" handle, „in denen das Allgemeine ebenso anwesend wie das Einzelne als Einzelnes gewahrt ist" (294). Neben dieser begrifflichen Begründung des Konzepts der Vermittlung steht bei Hegel die politisch-pragmatische. Die bürgerliche Gesellschaft und der neutrale Rechtsstaat vermögen ihm zufolge nämlich der Armut und Proletarisierung des ‚Pöbels' nicht zu wehren, weshalb sie „der Ergänzung durch den daseinssichernden Sozialstaat" (ebd) bedürfen. Die hegelsche Unterscheidung von (bürgerlicher) Gesellschaft und (sozialausgleichendem) Staat wird bei von Stein zu einem Gegeneinander beider Größen verschärft, da s. E. „nur eine Trennung der Staatsträger von den gesellschaftlichen Kräften ... die Funktion des Staates als Freiheitssicherung gegenüber gesellschaftlicher Macht sichern" (ebd) kann. Damit hat von Stein auf ein zentrales Dilemma aufmerksam gemacht, indem sich der Theoretiker von Staat und Gesellschaft befindet. Denn „sind Staat und Gesellschaft nicht getrennt, so vermag der Staat nicht, gesellschaftlichen Entwicklungen gegenzusteuern, weil er von ihnen bestimmt wird. Sind Staat und Gesellschaft hingegen getrennt, so ist das demokratische Ideal nicht zu verwirklichen" (295). Es besteht also ein Zielkonflikt zwischen Steuerungs- und Partizipationsproblem. Damit stehen wir bereits bei den Problemen der Gegenwart, die – daran läßt K. keinen Zweifel – im wesentlichen dadurch bestimmt sind, daß der moderne Staat in erster Linie Wirtschaftsstaat ist. Der gesellschaftliche Primat hat sich also im Lauf der Geschichte über Religion und Politik zur Wirtschaft hin verschoben. Eine Lösung der Probleme der Gegenwart kann, so K.s Zeitdiagnose, nicht von dem Vollbeschäftigungsstaat erwartet werden. „Gegen die Gigantomachie der kollektiven Daseinssicherung und korporativistischen Vermachtung von Staat

und Gesellschaft" „im Vollbeschäftigungsinterventionismus" gelte es, „das liberale Paradigma von Markt und Diskurs als konkrete Utopie der Freiheit zu vertreten" (305).

Freilich bedeutet das weder ein Plädoyer für ein totales Diskurskonzept, das sich auf Grund der hohen Kosten von Dauerdiskursen (was Habermas z. B. übersehe) als nicht realistisch erweist, noch ein Plädoyer für ein totales Marketingkonzept, das zwar „im Gegensatz zu Partizipationsprozessen als Dauerdiskurse(n) zu niedrigeren Kosten institutionalisierbar" (300) ist, aber z. B. keine Lösung darstellt für „das politische Problem einer gerechteren Umverteilung der aus Leistung, Vererbung und Zufall entstandenen Besitzverhältnisse" (292). Aus der „Nicht-Totalisierbarkeit" beider Konzepte ergibt sich für K., daß sie sich gegenseitig limitieren müssen. „Die Limitationen des Marktprinzips ... erfordern für die optimale Bereitstellung von öffentlichen Gütern – wie Mindestabsicherung, Bildung und gleichmäßige Verteilung – politische Abstimmung, d. h. Partizipation. Die Limitationen des Partizipationsprinzips, besonders die Kosten von Dauerdiskursen ... verlangen eine Ergänzung durch das Marktprinzip" (297). Daraus folgt für K. „die Zusammengehörigkeit von Demokratie und Kapitalismus" als jener „Form, die der Dualismus von Staat und Gesellschaft unter den Bedingungen der Minimierung von Herrschaft annimmt" (ebd). Allerdings gibt es auch den Fall, „wo Markt und Diskurs als individualistische Koordinationsmechanismen nicht greifen: wo Markt- und Wahlversagen auftreten" (300). K. erläutert diesen Fall am Beispiel der Umweltschutzgesetzgebung: „Der Markt ist nicht in der Lage, Umweltschutzmaßnahmen über erhöhte Konsumentenpreise zu finanzieren, weil die Konsumenten nicht bereit sind, die erhöhten Preise zur Finanzierung besserer Umwelt zu bezahlen. Ebensowenig hat sich jedoch die parlamentarische Gesetzgebung als fähig erwiesen, diese erhöhten Preise *politisch durchzusetzen*. Die Mehrheiten kamen nicht zustande" (ebd). In diesem Fall, „wo sich das Allgemeine nicht aus den individuellen Präferenzen durch Addition ergibt" erweist sich „die Notwendigkeit des Politischen als *Antizipation vernünftiger Allgemeinheit*" (299), d. h. einer staatlichen Politik, die das vernünftige Allgemeine gegen eine verfehlte Massennachfrage am Markt und gegen verfehlte Mehrheitsmeinungen durchsetzen muß. Es bleibt also bei einem Dualismus von Staat und Gesellschaft, der sich weder in den Monismus einer „einzige(n) Marktgesellschaft" noch in denjenigen eines „einzige(n) Diskurszusammenhang(s)" (296) aufheben läßt!

Neben dem Problem der Koordination der gegebenen Präferenzen stellt sich freilich auch das Problem der individuellen Präferenzbildung. In diesem Zusammenhang kommt K. auf die Agenturen solcher Präferenzbildung zu sprechen und erwähnt neben Familie und Schule vor allem die Kirche. Letzterer kommt s. E. für die Vermittlung eines religiösen Sinnes ethischen Handelns auch dort, wo der einzelne der Entsprechung von Moralität und Vorteil nicht gewiß sein kann, entscheidende Bedeutung zu. K. erläutert das an dem sog. Schwarzfahrer-Problem, welches darin besteht, daß Individuen die Vorteile eines moralischen Zustands in Anspruch nehmen wollen, ohne sich selbst an dessen Kosten mit der Einschränkung ihrer moralischen Begehrungen zu beteiligen, was in größeren unüberschaubar gewordenen Gemeinschaften für den einzelnen die Gefahr heraufbeschwört, „daß er allein sich an die Regel hält, während die anderen auf seine Kosten die Regel brechen" (238). Dem läßt sich nur durch einen Rückgriff auf die Religion begegnen, die sicherstellt, daß, kantisch gesprochen, „Sittlichkeit und Glück langfristig konvergieren" (240). Daher verlangt für K. die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft eine „Ergänzung durch die Institution der Kirche, weil ohne die Religion die Erhaltungsbedingungen des sozialen Ethos nicht gewährleistet werden können" (302). K. erweitert also den Dualismus von Staat und Gesellschaft zu einer „Trias von Staat–Gesellschaft–Kirche" (ebd). In diesem Zusammenhang ist einerseits von Kirchen die Rede, andererseits besonders von der katholischen Kirche, der ins Stammbuch geschrieben wird, sie müsse „das Markt- und Diskursprinzip als Konstitutionsprinzip von Staat und Gesellschaft anerkennen und sollte nicht einer herrschaftsständigen Ordnung nachtrauern" (ebd). Nur so lasse sich die traditionelle Feindseligkeit von Liberalismus und katholischer Kirche beenden.

K's konkrete wirtschaftliche Zukunftsperspektive sieht so aus: Notwendig ist nach ihm „die Verhinderung der Vermachtung von Märkten" die „Abkehr von industriellen Mammutunternehmen" und die „Hinwendung zu Formen echter Marktkonkurrenz und Partizipation, die Rückkehr zu ‚small is beautiful' (Schumacher) in wirt-

schaftlichen und sozialen Organisationsformen" (305). Außerdem ist er der Meinung, daß eine Abkehr von der Verabsolutierung des Wirtschaftszwecks in Staat und Gesellschaft nur möglich ist über eine „Wiederbelebung religiöser Sinnkategorien, die allein die personale Freiheit gegenüber der zunehmenden Schwerkraft kollektivistischer Daseinsformen sichern kann" (305f.). Was ihm vorschwebt, ist in deutlichem Gegenzug zu den gegenwärtigen Bestrebungen einer sozialistischen Beerbung der christlichen Idee kommunikativer Freiheit eine „Synthese von Liberalismus und christlichem Naturrecht" (306). Daher betont er auch die „religiösen Ursprünge des Individualismus im Christentum" (ebd). – Soviel zum Gang von K.s Untersuchung, die auf eine Münchener Dissertation zurückgeht. Deren Reiz liegt zweifellos in den „Grenzgängen zwischen Philosophie, Nationalökonomie, und Theologie", (VII) die der Verf. unternimmt, und die in philosophisch-systematischer Hinsicht besonders von *R. Spaemann* inspiriert sind, der auch ein Vorwort beigesteuert hat. Ein gewisses Manko der Arbeit, die aufs Ganze gesehen für eine Dissertation unzweifelhaft Bedeutendes leistet, liegt darin, daß das Bedrängende der gegenwärtigen politischen und ökonomischen Probleme im Weltmaßstab nicht genügend in den Blick tritt. Die Arbeit ist ganz an den Problemen der ersten Welt orientiert, wobei die zweite Welt eine Art Negativfolie abgibt. Ausgespart bleiben hingegen die Probleme der dritten Welt (und deren Interdependenz mit der ersten Welt). Geht man davon aus, daß nicht der Ost-West-Gegensatz, sondern das Nord-Süd-Gefälle das Weltproblem Nr. 1 ist, so fragt es sich, ob es das primäre Ziel der (Welt)-Kirche sein kann, für eine Erneuerung des Liberalismus bzw. Individualimus einzutreten oder nicht doch für eine konsequent gelebte internationale Solidarität. H.-L. Ollig S. J.

Moussé, Jean, *Cette liberté de violence qu'est le pouvoir.* Paris: Desclée 1982. 291 S.

Lassen wir den Titel so stehen, dem Rezensenten erscheint er nur um den Preis der Abschwächung übersetzbar! Allerdings trifft die Überschrift nur einen Aspekt dieses Werkes, das in zwanzigjähriger Reflexion gereift ist, während der seelsorglichen und intellektuellen Arbeit mit Unternehmern, leitenden Angestellten und Ingenieuren. Das Werk dieses Franzosen, Priesters und Jesuiten, der die Schrecken des KZs erlebte, reiht sich erst einmal in die große Zahl jener Bücher ein, die zur Frage der gerechten Gesellschaft geschrieben werden. Indem M. aber auf die gegenseitige Anerkennung als Kernelement einer solchen Gesellschaft abhebt und unablässig nach den konkreten Schritten fragt, wie die Gesellschaft daraufhin verändert werden könne, läßt sich ein solches literarisches Bemühen keineswegs als Wiederholung von längst Gesagtem abtun. Da die Gedanken aber aus der Arbeit mit einer Schicht herausgewachsen sind und sich auch an sie richten, die allzu leichtfertig als „an der Erhaltung des Status quo interessiert" abgestempelt werden, kommt ihm Seltenheitswert zu.

M. reflektiert, reich an Beispielen, unkompliziert, und doch nimmt er sich systematisch die einzelnen Erfahrungsbereiche unseres Lebens vor: die Formen der Unter- und Überordnung und die Sehnsucht nach Anerkennung, den Nachahmungstrieb und die Gewalttätigkeiten, die Bürokratie und die Suche nach Selbstverwaltung sowie nach Mitbestimmung; Ausführungen zum Recht auf Eigentum und über das Geld leben aus einem ethnologischen Fundus. – M's Überlegungen sind nicht geborgt, wohl aber abgesichert durch Verweise auf R. Girard, I. Illich, K. Marx, J. Habermas und H. Marcuse. Es fehlen nicht Hinweise auf Autoren (zu Unrecht im deutschen Sprachraum meist unbekannt) wie J. Baechler, J. Baudrillard, M. Crozier und G. Fourez. – Ein Grundsatz durchzieht dieses Buch: der Mensch könne nur Mensch werden, wenn er als Freier von freien Menschen in Freiheit anerkannt werde. Diese Anerkennung fordere das Respektieren der Unterschiede der Menschen, ohne dabei den einen Menschen zum Subjekt, den anderen zum bloßen Objekt werden lassen zu dürfen. Diese gegenseitige Anerkennung ist aber nur dann lebensfähig, wenn sie als Einladung an alle anderen Menschen verstanden wird. Das Verstehen und das Leben eines solchen Angebotes sind in unserer Gesellschaft schwierig. Insofern ist Menschwerdung mit Gesellschaftsreform untrennbar verbunden. – Diese Reform muß in einer Gesellschaft ansetzen, die von der Gewalt geprägt ist. Welche Wege schlägt der Autor vor? Der Marxismus, etwas pauschal dargestellt, führt nach M. nicht aus der Gewalt heraus: er tausche die Herrschenden lediglich aus, Gulagzustände seien nicht Folge eines ‚Betriebsunfalls'. Aber auch die Gewaltlosigkeit mache sich zum Komplizen der

Gewalt, indem ja jene herausgefordert, ermutigt und zur Aktion gedrängt werde. Die unvermittelte Predigt der Seligpreisungen sei kein Heilmittel für die Gesellschaft und kein Rezept, das jenen Menschen gegeben werden könne, die Verantwortung in der Gesellschaft übernommen haben (bes. 26–32 und 95–97). Die Anwendung von Gewalt ist vielfach notwendig, um größere Gewalttätigkeiten zu verhindern. Im ständigen Kampf des Menschen mit sich, der Natur und der Gesellschaft gehe es nicht um die Wahl zwischen völliger Gewaltlosigkeit und dumpfer Hingabe an die Gewalt, sondern um die nie abschließbare Prüfung, welche Formen von Gewalt unvertretbar oder notwendig seien (97). Die Gleichsetzung von gewaltlos gleich moralisch, gewaltanwendend gleich unmoralisch wird verworfen.

Eine solche Prüfung muß auf die immer vollständigere und uneigennützigere Anerkennung der anderen abzielen. Erst die Entdeckung „des Anderen", Gottes, werde aber zu einer Anerkennung verhelfen, die aus der abstrakten Liebe („ich liebe die Menschheit") und aus der Einkapselung herausführe, auf Berechnung und Gegenseitigkeit verzichtet habe und sich doch als aktive Kraft verstehe. „Inventer des sens", den Sinn finden, heißt nicht ohne Absicht eines der letzten Kapitel dieses Buches, das ein Bekenntnis ist, dem kritische und großmütige Leser zu wünschen sind. Sie werden nicht enttäuscht werden. N. Brieskorn S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Dubied, Pierre-Luigi, L'Athéisme: Une Maladie Spirituelle? (Lieux Théologiques 4). Genf: Labor et Fides 1982. 227 S.

Episcopale Munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr. *J. Gijsen.* Avec une préface de Son Eminence le Cardinal *Joseph Ratzinger.* Assen: van Gorcum 1982. XXII/472 S.

Forster, Karl, Glaube und Kirche im Dialog von heute. Bd. 1: Glaube – Kirche – pastoraler Dienst. Würzburg: Echter 1982. 702 S.

Forster, Karl, Glaube und Kirche im Dialog von heute. Bd. 2: Kirche und Welt. Würzburg: Echter 1982. 682 S.

Frossard, André, „Fürchtet euch nicht!": André Frossard im Gespräch mit Johannes Paul II. Übersetzt von *Mathilde Wiemann* und *Wolfgang Rader.* München/Zürich/Wien: Neue Stadt 1982. 334 S.

Hillenbrand, Karl, Heil in Jesus Christus. Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus. Würzburg: Echter 1982. 792 S.

Jauss, Hans Robert, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982, 876 S.

Marti, Hanspeter, Philosophische Dissertationen deutscher Universitäten 1660 bis 1750. München/London/NewYork/Paris: Saur 1982. 705 S.

Mertens, Gerhard, Ethik und Geschichte. Der Systemansatz der theologischen Ethik Werner Schöllgens (Tübinger Theologische Studien 20). Mainz: Grünewald 1982. 248 S.

Minnerath, Roland, Le droit de l'église à la liberté. Du syllabus à Vatican II (Le point théologique 39). Paris: Beauchesne 1982. 207 S.

Nethöfel, Wolfgang, Strukturen existentialer Interpretation. Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 273 S.

Niewiadomski Józef, Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien (Innsbrucker theologische Studien 9). Innsbruck/Wien/München: Tyrolia 1982. 167 S.

Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. von *Walter Strolz* und *Shizutera Ueda.* Mit Beiträgen von *Horst Bürkle* u. a. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Religionen; Schriftenreihe: Zur großen Ökumene 8). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 235 S.

Paracuaria. Die Kunstschätze des Jesuitenstaats in Paraguay. Hrsg. *Paul Frings/Josef Übelmesser.* Mainz: Grünewald 1982. 198 S. 15 Farbt., 95 schwarz/weiß Abb.

Parenteau, André f. i. c., La Vie Religieuse Chrétienne. Esquisse Théologique. 1. Le sacerdoce fondamental des baptisés. Montréal: Bellarmin 1982. 178 S.

Pascal, Blaise, Schriften zur Religion. Übertr. und eingel. von *Hans Urs von Balthasar* (Christliche Meister 17). Einsiedeln: Johannes Verlag 1982. 376 S.

Patterson, David, Faith and Philosophy. Washington/D.C.: University Press of America 1982. x/151 S.

Rahner, Karl, Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch. Hrsg. von *Karl Lehmann* und *Albert Raffelt.* Zürich/Köln; Freiburg/Basel/Wien: Benziger/Herder 1982. 479 S.

Stallmach, Josef, Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik. Hrsg. von *Norbert Fischer.* Bonn: Bouvier 1982. 227 S.

Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch. Hrsg. von *Hans Waldenfels* unter Mitarbeit von *Helmut Pfeiffer* und *Klaus Rohmann.* Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1982. 635 S.

Toinet, Paul / Margerie, Betrand s. j., S'ouvrir à la miséricorde par le Sacrement de Pénitence. Préface du Cardinal *Renard* (Théologie Nouvelle). Paris: FAC éditions 1982. 226 S.

Zeitz, James V., Spirituality and analogia entis according to Erich Przywara S. J., Metaphysics and Religious Experience, the Ignatian Exercises, the Balance in Rhythm in ‚Similarity' and ‚Greater Dissimilarity' according to Lateran IV. Washington/D.C.: University Press of america 1982. XII/346 S.

ThPh 58 (1983) 481–500

Gott und die Natur

Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft

Von Wolfhart Pannenberg

Das Bildungsbewußtsein des 20. Jahrhunderts hat sich daran gewöhnt, daß es zwischen dem Gott des christlichen Glaubens und dem Weltverständnis der Naturwissenschaften keine angebbaren Beziehungen und Zusammenhänge gibt. Jedenfalls gilt das mehr oder weniger für das kontinentale Europa. Auch die Mehrzahl der christlichen Theologen unseres Jahrhunderts scheint diese Sachlage geradezu als einen Vorzug betrachtet zu haben, als Ausdruck der Konzentration der Theologie auf die biblische Offenbarung. Bezeichnend dafür ist Karl Barths Entscheidung, in der Schöpfungslehre seiner „Kirchlichen Dogmatik" auf jede Bezugnahme auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Methoden zu verzichten. Die Ablösung des Gottesgedankens von den Fragen der Naturerkenntnis scheint aber auch dem Gang der neuzeitlichen philosophischen Theologie mit ihrer Hinwendung zu einer Begründung des Redens von Gott allein auf die Subjektivität des Menschen zu entsprechen. Bezeichnenderweise richten sich ja auch die Argumente des neuzeitlichen Atheismus von Feuerbach über Marx und Nietzsche bis zu Freud, Sartre und Camus auf die Thematik des Selbstverständnisses des Menschen und nicht auf die Probleme der Naturerkenntnis. Sieht man genauer hin, so zeigt sich allerdings, daß die Zurücknahme der Gottesfrage auf den Menschen im neuzeitlichen Denken ihre Voraussetzung in der sich zunehmend von theologischen Bezügen lösenden Entwicklung der mechanistischen Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts hatte. Die Verselbständigung des Weltbildes von der Gottesbeziehung, für die die rein mechanische Beschreibung der Entstehung des Planetensystems durch Kant und Laplace bahnbrechend geworden ist, obwohl Kant selber dabei noch motiviert war von einem streng calvinistischen Verständnis Gottes in welttranszendenter Erhabenheit, ließ von der menschlichen Erfahrung her nur noch einen Zugang zur Wirklichkeit Gottes offen, nämlich die Besinnung auf das menschliche Selbstbewußtsein und dessen Grundlagen. Dieser Zugang war nicht neu. Er war schon im antiken Denken bekannt und hat im antiken Christentum vor allem durch Augustinus eine intensiv nachwirkende, klassische Darstellung gefunden. Aber seit Kants Kritik an den auf den Weltbegriff begründeten Gottesbeweisen gilt das Selbstverständnis des Menschen in der neueren Philo-

sophie mit wenigen Ausnahmen als der einzig mögliche Ausgangspunkt für die Erhebung des Denkens zum Gedanken Gottes, vorausgesetzt, daß der Versuch einer philosophischen Theologie überhaupt noch gemacht wurde. Vielleicht hängt die Verkümmerung der philosophischen Theologie in der Philosophie dieses Jahrhunderts doch auch mit jener Abkoppelung vom Weltverständnis zusammen. Man kann Gott, jedenfalls im Singular, nicht ernsthaft denken, ohne ihn als Ursprung von allem zu denken, was ist, und also als Ursprung der Welt[1]. Tatsächlich fährt die christliche Theologie denn auch fort, von Gott als Schöpfer der Welt zu reden. Versuche einer Einschränkung des Schöpfungsglaubens auf die Existenz des Menschen sind Episode geblieben. Aber die theologische Versicherung, daß Gott Schöpfer und Herr der Welt sei, ist zu einer Leerformel geworden, da das Weltbild unserer Zeit, das sich an der Arbeit der Naturwissenschaften orientiert und sich mit ihren Fortschritten wandelt, keine innere Beziehung zum Gottesgedanken mehr hat. Zwar ist die Zeit lautstarker Bekämpfung des Gottesglaubens im Namen des naturwissenschaftlichen Fortschritts vorbei, jedenfalls in der westlichen Hemisphäre. Aber an die Stelle des Streites und der Niederlagen theologischer Apologetik ist im öffentlichen Bewußtsein nur die gleichgültige Ruhe eines beziehungslosen Nebeneinanders getreten. Daß das nicht so zu sein brauchte, läßt sich an der lebhaften, wenn auch verhältnismäßig schmalen Strömung philosophisch-theologischer Diskussionen mit Naturwissenschaftlern in den angelsächsisch geprägten Ländern erkennen. Doch auch in Deutschland haben in diesem Jahrhundert immer wieder bedeutende Naturwissenschaftler die Frage nach Gott aufgeworfen, zwar nicht im Rahmen ihrer naturwissenschaftlichen Forschungsarbeit, wohl aber in ihren philosophischen Reflexionen darüber. Anlässe dazu gibt es offenbar von der Sache her, und das nicht nur für den Theologen. In den letzten Jahrzehnten ist es auch in Deutschland zur Bildung einer Anzahl von Gesprächskreisen von Naturwissenschaftlern und Theologen gekommen. Dabei haben sich eine Reihe von bemerkenswerten Einsichten ergeben. Sie sind allerdings kaum über enge Zirkel hinaus bekannt geworden, und man kann wohl auch nicht behaupten, daß die schweren Gewichte, die hier zu bewegen wären, schon ins Rollen gebracht worden sind.

Meine Bemerkungen zur Sache beginnen mit einem knappen Überblick über die Hauptphasen des bis zur Schwelle unseres Jahrhunderts verlaufenden Prozesses, der zur Entfremdung zwischen naturwissenschaftlichem und theologischem Denken geführt hat. Ein Seitenblick

[1] Siehe auch *W. H. Austin*, The Relevance of Natural Science to Theology, London (Macmillan) 1976, 57 ff.

wird dabei der erwähnten Sonderentwicklung in Großbritannien und Nordamerika gelten. Sie betrifft hauptsächlich die Stellung zur Evolutionslehre. Es wird sich aber zeigen, daß gerade die positiven Ansätze zu neuen Kontakten zwischen Naturauffassung und Religion einer Vertiefung bedürfen, insbesondere im Hinblick auf den Gottesgedanken selbst. Das soll uns dazu veranlassen, nochmals auf die Anfänge der Diskussion über das Verhältnis der neuen Naturwissenschaft zum Gottesgedanken zurückzukommen, um bestimmte Sachverhalte genauer ins Auge zu fassen.

Die erste Phase der Auseinandersetzung reicht zurück bis ins 16. Jahrhundert. Sie beginnt mit dem Werk des Kopernikus. Sein Heliozentrismus und seine Lehre von der Bewegung der bis dahin als ruhend betrachteten Erde um die Sonne wurden nicht nur von der römischen Kirche abgelehnt[2], sondern auch von der Reformation. Der Heidelberger Reformationshistoriker H. Bornkamm hat 1943 die komplexen Vorgänge um die unter der Autorität Melanchthons von Joh. Rheticus und dann auch von Andreas Osiander geförderte Publikation des Werkes De revolutionibus orbium caelestium in Nürnberg 1543 beschrieben. Melanchthon war astronomisch sehr interessiert und äußerte sich besonders in späteren Jahren nicht nur mit Kritik, sondern auch mit Anerkennung über das Werk des Kopernikus. Er lehnte seine Thesen aber ab als der Heiligen Schrift widersprechend. Worum es dabei ging, hatte Luther 1539 ausgesprochen in einer Tischrede zu den Gerüchten über den neuen Astrologen, der „die ganze Astrologie auf den Kopf stellen will" (totam astrologiam invertere vult): Er wolle lieber der Heiligen Schrift glauben, die im Josuabuch (10, 12 f.) berichtet, daß Josua der Sonne befahl, stillzustehen (tamen ego credo sacrae scripturae, nam Josua iussit solem stare, non terram)[3]. Im übrigen überließ Luther die astronomisch-astrologischen Fragen seinem Freunde Melanchthon, wie er 1531 sagte: Ego puto quod Philippus astrologica tractat, sicut ego bibo einen starken trunck birs, quando habeo graves cogitationes.[4] Die Ablehnung des kopernikanischen Weltsystems um der inspirierten Autorität der Bibel willen hielt sich in der lutherischen Theologie Deutschlands anders als in England immerhin noch bis ins 18. Jahrhundert. David Hollaz, einer der letzten bedeutenden Dogmatiker der altprotestantischen Orthodoxie vor dem Eindringen von Pietismus und Aufklä-

[2] Im ersten Galileiprozeß von 1616. Das Verbot des Werkes von Kopernikus wurde 1757 aufgehoben, das des 1633 verurteilten Dialoges Galileis von 1632 über den Gegensatz des neuen zum alten Welstsystem erst 1822. Siehe dazu *A. D. White*, A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom (1896) I, 1960, 158 ff.

[3] WA.TR IV Nr. 4638. Zum Ganzen vgl. *H. Bornkamm*, Kopernikus im Urteil der Reformatoren, in: ARG 40 (1943) 171–183, sowie *H. Blumenberg*, Die kopernikanische Wende, Frankfurt 1965, 100–121.

[4] WA.TR EA 57, Nr. 17, zit. nach *H. Blumenberg* 173.

rung, fand noch 1707 die kopernikanische Lehre von der Erdbewegung um die Sonne unannehmbar, weil sie der Schrift widerspreche[5]. Danach jedoch änderte sich die Sachlage auch in Deutschland, wie in England schon seit der Mitte des 17. Jahrhunderts[6]. Der hochgebildete Jenaer Philosoph und Theologe Joh. Franz Buddeus vermied es zwar noch 1724 in der Schöpfungslehre seiner Dogmatik, sich ausdrücklich zur kopernikanischen Lehre zu äußern. Aber er bekämpfte sie auch nicht und sprach bei Behandlung des vierten Schöpfungstages nur beiläufig von der „Bewegung" der Sonne und des Mondes als Maßstab der Zeitmessung[7]. Im übrigen suchte er eine Interpretation des Sechstagewerks der Schöpfung nach dem Genesisbericht zu geben, die mit der neuen Naturwissenschaft vereinbart werden konnte. Die Schwierigkeit bestand darin, daß der Schöpfungsbericht die Hervorbringung von Sonne und Mond erst dem vierten Schöpfungstag zuordnet, während die Erde schon am dritten Tag entsteht. Buddeus half sich dadurch, daß er die Erschaffung des Lichtes am ersten Schöpfungstag bereits als Hervorbringung eines leuchtenden Körpers deutete, aus dem dann später die verschiedenen Himmelskörper gestaltet wurden[8]. Dieser Gedanke begegnet auch noch im dogmatischen Hauptwerk der deutschen Aufklärungstheologie, der Evangelischen Glaubenslehre von Sigmund Jacob Baumgarten, deren erster Band 1759 von seinem Schüler Semler publiziert wurde. Baumgarten deutete die Schöpfung des Lichts am ersten Schöpfungstage im Sinne von Descartes' Theorie rotierender Teilchenwirbel. Aus der dadurch bewirkten „Sammlung" der Feuer- und Lichtteilchen sei später die Sonne samt anderen Gestirnen hervorgegangen[9]. Die spätere Aufklärungstheologie erkannte dann die Tageeinteilung, wie auch andere Vorstellungen des biblischen Schöpfungsberichts, als Ausdruck eines kultischen Interesses an einer kosmologischen Begründung der Sabbatheiligung[10], sowie als „den damaligen astronomischen Kenntnissen" entsprechende Darstellung. Es sei daher, so meinte Karl Gottlieb

[5] D. Hollaz, Examen Theologicum Acroamaticum, 1707 (reprogr. Nachdruck 1971) p. 539f. Zu weiteren Stellungnahmen der altprotestantischen Theologen des 17. Jh. siehe *J. Dillenberger*, Protestant Thought and Natural Science. A Historical Interpretation, New York (Doubleday) 1960, 93ff. Dort auch 101 zu den cartesianischen Theologen in den Niederlanden.

[6] Siehe *Dillenberger* 105f.

[7] J. F. Buddei, Compendium Institutionum Theologiae Dogmaticae, Leipzig 1724, p. 225.

[8] Ebd. p. 219.

[6] S.J. Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre I, 2. Aufl. Halle 1764, 616 und 623f.

[10] So zuerst J. G. Töllner, „Die Schöpfungsgeschichte", in: Theologische Untersuchungen I, 2 (1773), 325–352. Die Deutung der biblischen Urgeschichte als Ausdruck einer für die Gegenwart vergangenen Anschauungsform wurde dann vor allem durch die 1779 zuerst erschienene, 1790–93 von J. Ph. Gabler in drei Bänden herausgebene „Urgeschichte" von J. G. Eichhorn in der Theologie durchgesetzt.

Bretschneider 1814, „verlorene Mühe, die von Moses erzählten Bildungen durch die Physik beweisen zu wollen“[11].

Viel einschneidender, als die Unvereinbarkeit des Kopernikanismus mit dem biblischen Schöpfungsbericht, sollten für die Theologie jedoch die Konsequenzen sein, die sich aus der neuen mechanischen Physik für die prinzipielle Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt ergaben. Descartes hatte schon in seinem Traktat über das Weltsystem (Le Monde), der um 1630 entstanden ist, aber unter dem Eindruck des zweiten Galileiprozesses und aus Furcht vor der Inquisition erst 1664, nach seinem Tode, publiziert wurde, die Behauptung aufgestellt, daß Gott keine Ordnung schaffe, sondern ein Chaos, aus dem sich dann von selbst die Ordnung entwickelt[12]. Diese Anschauung Descartes' beruhte auf seiner Formulierung des Trägheitsprinzips[13], demzufolge jeder Teil der Materie in dem Zustand beharrt, in dem er sich befindet, es sei denn, er wird durch äußere Einwirkungen verändert. Dieses Prinzip gestattete es, alle Veränderungen in der Welt als Folge der Einwirkungen der Körper aufeinander zu beschreiben. Dazu war ein Rekurs auf Gott als letzten Urheber einer Bewegung nicht mehr erforderlich. Descartes' Physik bedurfte freilich des Gottesgedankens, um das Trägheitsprinzip selber zu begründen: Die Körper vermögen nur deshalb in ihrem Zustand zu beharren, weil Gott unveränderlich am Akt ihrer Erschaffung festhält, sie also nicht nur in ihrem Dasein, sondern auch in ihrem jeweiligen Zustand erhält. Aber dieselbe Unveränderlichkeit Gottes, die die Erhaltung der Körper in ihren Zuständen begründet, verwehrte es Descartes, die Veränderungen in der Welt auf Gott zurückzuführen: Sie können nicht Gott zugeschrieben werden, weil die Schöpfungstat Gottes sich nicht ändert. Alle Veränderungen sind daher der Natur zuzuschrei-

---

[11] K. G. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. I (3. Aufl. 1828), p. 598 und 597. Bretschneider wendet sich damit besonders gegen den von Franz Volkmar Reinhard in seinen Vorlesungen über die Dogmatik, 1801, 169ff. unternommenen Versuch, die Angaben des Schöpfungsberichts „nicht von Hervorbringung und Ausbildung der ganzen Welt, sondern nur von der Bildung des Erdkörpers“ zu verstehen (ebd. 170, vgl. 172), um so ihre auch physikalische Richtigkeit behaupten zu können.

[12] Œuvres de Descartes, ed. Adam/Tannery XI, 1967, 34.

[13] Ebd. 38. Entscheidend ist dabei der neue Begriff des Status (estat) eines Körpers, der dem Unterschied von Ruhe und Bewegung übergeordnet wird (40). Gegen die traditionelle (aristotelische) Ansicht, wonach jeder Körper von sich aus einem Zustand der Ruhe zustrebt, jede Bewegung also von außerhalb kommen muß, wendet Descartes ein, daß dann die Bewegung danach trachten müßte, sich selbst zu zerstören, im Gegensatz zu allen anderen Dingen, die danach streben, sich zu erhalten (40, z. 14ff.). Vgl. auch Descartes' Principia philosophiae II, 41 (Adam/Tannery VIII/1, 1964, 65f.) Zur Fassung des Trägheitsprinzips bei Descartes und zu seiner Bedeutung für Newton vgl. *A. Koyré*, Newtonian Studies, London 1965, 66ff., 70ff. Zur Vorgeschichte der in Le Monde entwickelten Konzeption *ders.*, Galileo Studies (frz. 1939) Hassocks 1978, 79ff. und zu dieser selbst 251–266.

ben und ihre Regeln als Gesetze der Natur zu bezeichnen[14]. Voraussetzung dafür ist, daß die Körper sich von Anfang an bewegen und danach streben, diese ihre Bewegung in jedem Moment in gerader Richtung fortzusetzen: So werden sie in jedem Moment von Gott erhalten. Aber die Einwirkung der Körper aufeinander bringt die Kurvenförmigkeit ihrer realen Bewegungen hervor, beginnend mit Wirbelbewegungen, aus denen die Gestirne entstehen.

Die Annahme, daß die Bewegung den Körpern eignet, machte also ein Eingreifen Gottes in die Naturprozesse überflüssig und ermöglichte deren rein mechanische Beschreibung. Der Gedanke der Unveränderlichkeit Gottes aber schloß ein solches Eingreifen geradezu aus. Es entsprach daher durchaus dem Geiste der Physik Descartes', daß Spinoza sich, in seinem 1670 in Amsterdam erschienenen Theologisch-politischen Traktat, gegen den Begriff des Wunders wandte. Spinoza spitzte die Frage darauf zu, ob in der Natur etwas geschehen könne, was ihren Gesetzen widerstreitet, und er antwortete mit der Bemerkung, daß Gott dann sich selbst widersprechen müßte, weil er es ja gewesen sei, der der Natur in den Naturgesetzen ihre feste und unwandelbare Ordnung gegeben hat. Im Hintergrund steht Descartes' Gedanke der Unveränderlichkeit Gottes als des allein entscheidenden Gesichtspunkts für das Verhältnis Gottes zur Welt. Spinoza verbindet ihn nun mit der Vollkommenheit Gottes. Es wäre Gottes unwürdig, wollte man annehmen, daß er „die Natur so ohnmächtig geschaffen habe und ihr so unwirksame Gesetze und Regeln gegeben" hätte, „daß er ihr von neuem zu Hilfe kommen muß, wenn er sie erhalten und die Dinge seinem Wunsche gemäß geschehen lassen will".[15] Aus der Vollkommenheit Gottes also folgt die Vollkommenheit seines Werkes, das keiner nachträglichen Reparaturen bedürfen sollte. Diese Verbindung der Postulate einer rein mechanischen Naturerklärung, wie Descartes sie gefordert hatte, mit dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit des göttlichen Schöpfers und seines Werkes, wie sie besonders eindrücklich in der Metapher des vollkommen automatischen Uhrwerkes ausgedrückt wurde, erwies sich als überaus wirksam auch in der Theologie. Die Wunderkritik des englischen Deismus wurde davon ebenso beeinflußt wie die deutsche Aufklärungstheologie. Die klarsichtige Warnung von Joh. Franz Buddeus, daß diejenigen, denen zufolge Gott beim ersten Akt der Schöpfung alle weiteren Bewegungen und Gestaltungen der Materie

[14] Weil die Körper aufeinander einwirken, folgt „qu'il doit y avoir plusieurs changemens en ses parties, lesquel ne pouvant, ce me semble, être proprement attribuez à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribuë à la Nature; et les règles suivant lesquelles se font ces changemens, je les nomme les Loix de la Nature" (Adam/Tannery XI, 35 z. 5ff.).

[15] B. de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat, 1670, c. 6 (dt. von *C. Gebhardt* PhB 93, 114f.).

und ihren Gesetzen übertragen hätte, Gott vom Werk seiner Schöpfung trennen[16], ja sogar in Wahrheit Gott leugnen[17], konnte dagegen nicht aufkommen. Der Philosoph Christian Wolff und die ihm folgende deutsche Aufklärungstheologie suchten die mechanische Welterklärung mit der Möglichkeit von Wundern dadurch zu vereinbaren, daß einerseits die Naturgesetze selber nicht notwendig, sondern kontingent seien, andererseits das Auftreten von Wundern den Lauf der Natur auf die Dauer nicht verändere[18]. Angewandt auf die Uhrwerkmetapher, verglich Wolff das Wunder mit dem Vorstellen des Uhrzeigers[19]. Doch auch ein so vorsichtiger und konservativer Theologe wie S.J. Baumgarten sah sich zu dem Zugeständnis genötigt, daß Gott, nur in wenigen außerordentlichen Fällen um seiner Gnadenabsicht willen, die der Natur gegebene Ordnung überschreitet, „da es denn eine Versuchung und Beleidigung Gottes sein würde, zu erwarten, daß Gott das wundertätig und außerordentlich wirken solle, was ordentlicherweise und nach dem Lauf der Natur bewerkstelligt werden kann".[20] Dabei setzte Baumgarten noch voraus, daß das Zeugnis der Schrift zur Annahme bestimmter Wunder nötige. Die spätere historisch-kritische Schriftforschung aber versuchte zu zeigen, daß auch da, wo die Schrift von Wundern berichtet, auf die eine oder andere Weise alles ganz natürlich zugegangen sein könne, sei es, daß die Ereignisse nur die Fassungskraft der damaligen Menschen überstiegen, oder sei es, daß die Berichte als Produkte mythenbildender Phantasie zu beurteilen sind. Es erwies sich nun als ein Fehler der Theologen, sich auf eine Vermittlung der normalen Erhaltung der Welt durch den Mechanismus des Naturzusammenhangs selbst eingelassen und Gott dabei die Rolle eines bloßen Zuschauers zugewiesen zu haben. Jedenfalls hatte man dem Erhaltungsbegriff nicht die nötige Aufmerksamkeit gewidmet, während man die unmittelbare Wirksamkeit Gottes im

[16] Buddeus (s. o. Anm. 7) 216: Non minus tamen et illi ultra quam decet sapiunt qui, posita materia, motuque, et huius certis legibus, cuncta in istam quam hodie conspicimus formam per solas istas naturae leges disponi, ac produci potuisse, aut omnino disposita ac producta esse contendunt, creationem in naturalem quandam generationem commutantes, immo, hoc agentes, ut Deum sensim ab opere creationis removeant, mundumque et sine Deo fieri potuisse sibi aliisque persuadeant. – Weiter unten (299) identifiziert Buddeus diese Betrachtungsweise ausdrücklich als die Welterklärung durch die *mechanica ratio* der Bewegungsgesetze.

[17] Ebd. 286: Die die Erhaltung der Dinge durch den Schöpfer ita explicant, quod Deus in prima creatione rebus eiusmodi vim operandi concesserit, revera eum negant.

[18] Chr. Wolff, Cosmologia Generalis § 514ff., bes. § 527 und 574ff. (Werke hrsg. J. Ecole II, 4, 1964, 398ff., 410f., 445ff.). Diese These ist um so bemerkenswerter, als Wolff das Wunder seinem Begriff nach dem Naturlauf entgegensetzte (contra cursum naturae: § 568, p. 441), nicht nur mit Spinoza und Locke als ein die Fassungskraft der Zeitgenossen übersteigendes Ereignis auffaßte (§ 514, p. 398f.).

[19] Ebd. § 534 (p. 417f.).

[20] Evangelische Glaubenslehre I, 845 (ß).

Naturgeschehen auf das Wunder beschränkte[21]. Geradezu prophetisch klangen die Worte, die K. G. Bretschneider 1828 dazu schrieb: „Je weiter nun die Erkenntnis der Natur und des in ihr Gewöhnlichen fortschreitet, desto mehr erweitert sich das, was wir auf eine Naturregel beziehen zu können glauben; desto mehr also nimmt die Neigung ab, Übernatürliches zu sehen oder anzuerkennen".[22]

Die Verselbständigung des Naturprozesses von der Theologie fand ihre Vollendung in der Darwinschen Evolutionslehre. So wurde diese jedenfalls von den Vorkämpfern eines weltanschaulichen Materialismus, aber auch von der zeitgenössischen Theologie eingeschätzt. Zwar waren die Theologen inzwischen schon vorsichtiger geworden und betonten gern, daß die Bibel kein naturwissenschaftliches, sondern ein religiöses Buch sei[23]. Daß der biblische Gott mit einer solchen, allzu billigen Erklärung aus dem Disput über das Weltverständnis ausschied, mochte man sich aber noch nicht eingestehen. Der führende lutherische Apologet der Zeit, der Leipziger Professor Chr. Ernst Luthardt, versicherte denn auch in seinen 1864 in Leipzig gehaltenen „Apologetischen Vorträgen über die Grundwahrheiten des Christentums", daß die Schrift im Fortschritt der Natur „zum Menschen nicht bloß eine natürliche Entwicklung, sondern eine schöpferische Tat Gottes" erblicke[24]. Für Luthardt bestand an dieser Stelle offenbar noch eine Alternative: Das Leben selbst, sowie seine Gattungen und Arten gehen entweder jeweils aus einer unableitbaren schöpferischen Tat Gottes hervor, oder sie sind Produkt einer „Entwicklung" aus dem schon zuvor Bestehenden. In den Auseinandersetzungen der folgenden Jahrzehnte bis um die Jahrhundertwende spitzte sich der Gegensatz noch zu: „Evolution oder Offenbarung" nannte der Greifswalder Dogmatiker R. H. Grützmacher einen 1903 in Berlin gehaltenen Vortrag, und andere Theologen wie Max Reischle äußerten sich in ähnlich streitbarer Weise[25]. Auch das Lehramt der römisch-katholischen Kirche hat bis 1950 sehr distanziert und eher negativ zur Evolutionslehre Stellung genommen. Die engli-

[21] K. G. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik (1814) 3. Aufl. 1828, 607. Die Verselbständigung des Naturzusammenhangs macht „Gott zu einem müßigen Zuschauer der Welt" (124) und führt dazu, „daß man endlich Gott ganz aus der Natur gleichsam hinaustreiben, d. i. ihn zum todten Götzen machen wird" (122). Vgl. 125.

[22] Ebd. 122. Bretschneider will dagegen „das Gewöhnliche, das Gleichartige im Werden der Dinge" ebenso auf Gottes Wirken bezogen wissen wie das Außerordentliche (122 f.). Er machte sich jedoch anscheinend nicht klar, daß dazu mehr nötig ist als eine theologische Absichtserklärung: nämlich ein anderes Naturverständnis als das der klassischen Mechanik.

[23] Chr. E. Luthardt, Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums (1864), 11. Aufl. 1889, I, 84.

[24] Ebd. 95. Vgl. 311 ff. Siehe auch die Ausführungen von L. H. A. Ebrard, Apologetik. Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christentums I, 1874, 347–397.

[25] Belege bei *E. Benz,* Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung, München 1965, 113 ff.

sche und amerikanische Theologie hingegen fanden nach anfänglichen heftigen Auseinandersetzungen[26] positivere Möglichkeiten zur Neuinterpretation des christlichen Glaubens in der Evolutionslehre angelegt. Hier ist besonders Henry Drummond zu nennen, der seit seiner Antrittsvorlesung in Glasgow 1884 über „The Contribution of Science to Christianity" die Evolution als den Weg der Schöpfertätigkeit Gottes selber auf das Reich Gottes hin deutete. Evolution, Fortschrittsgedanke und Heilsgeschichte verschmolzen hier zu einem neuen Gesamtbild[27]. Da diese Sicht manche Berührungen mit Auffassungen der griechischen Kirchenväter von der göttlichen Heilsökonomie hatte, konnte ein Kreis anglikanischer Theologen, in dem von Charles Gore 1889 herausgegebenen Sammelwerk *Lux Mundi,* den Evolutionsgedanken mit einer dynamischen Deutung der auf eine neue Menschheit hinzielenden Inkarnation verbinden. Man empfand die Evolutionslehre hier geradezu als Befreiung vom deterministischen Weltbild der klassischen Mechanik, das Gott immer mehr aus der Welt verdrängt hatte. So schrieb Audrey Moore vom Darwinismus, in der Verkleidung eines Feindes habe er sich tatsächlich als Freund des Glaubens erwiesen. Es komme nur darauf an, Gott im Prozeß der Evolution selbst am Werk zu finden[28]. Diese Sicht der Dinge hat in der englischen und amerikanischen Theologie weitergewirkt. Sie hat in unserem Jahrhundert einen Höhepunkt im theologischen Werk von William Temple erreicht. Auf dem europäischen Kontinent sind solche Gedanken erst durch Teilhard de Chardin in weiteren Kreisen bekannt geworden. Teilhards Option für die Vorstellung einer final gerichteten Evolution, einer Orthogenese, hat jedoch Anlaß zur Kritik gegeben. Sogar ein so aufgeschlossener Biologe wie Adolf Portmann mußte sie naturwissenschaftlich unannehmbar finden[29]. Theologische Deutungen der Evolution in England und Nordamerika arbeiten dagegen meist mit dem Begriff der „emergent evolution", der durch das gleichnamige Buch von C. Lloyd Morgan (1923) zur Formel eines Weltbildes wurde[30]. Gemeint ist, daß im Prozeß der Evolution auf jeder Stufe Neues auftritt. Evolution ist „a source of novelty", sagt Theodor Dobzhansky, einer der namhaften Biologen, die in jüngster Zeit zur theologischen Deutung der Evolution beigetragen haben. Dobzhansky betont dabei den epigenetischen

[26] Zum Auftreten von Bischof Sam. Wilberforce in der Britischen Gesellschaft in Oxford am 30. 6. 1860 vgl. *Benz* 181, sowie vor allem *R. H. Overman,* Evolution and the Christian Doctrine of Creation, Philadelphia 1967, 72 ff.

[27] *Dillenberger* 247. Siehe auch *Overman* 79 ff.

[28] Lux Mundi p. 73, zit. bei *Overman* 78 f.

[29] *A. Portmann,* Der Pfeil des Humanen, Freiburg 1960, 26 ff. und 41 ff.

[30] Siehe zu C. L. Morgan und zu den verwandten Auffassungen von S. Alexander die Darstellung von *E. C. Rust,* Evolutionary Philosophies and Contemporary Theology, Philadelphia 1969, 77 ff.

Charakter der Evolution[31]. Alister Hardy, der durch seinen Begriff einer „organic evolution" Verhaltensweisen als Selektionsfaktoren berücksichtigt, hat sich ebenfalls um die Verbindung von Religion und Biologie bemüht[32]. Zu dieser Gruppe von theologisierenden Biologen ist auch Charles Birch zu rechnen, der in seinem Buch „Nature and God" 1965 ein Gedicht von Lord Tennison aus dem Jahre 1850 zitiert, das die Verbindung von Evolutionslehre und Theologie mit fast Teilhardschen Tönen vorwegnimmt:

> That God, which ever lives and loves,
> One God, one law, one element,
> And one far-off divine event
> To which the whole creation moves[33].

Freilich war Tennison noch weniger orthodox als Teilhard. Die Gottesidee seines Gedichtes ist offensichtlich pantheistisch. Das kann man von den meisten anderen theologischen Deutungen der Evolution nicht sagen. Aber auch bei ihnen ist das Verhältnis von Gottesgedanke und Evolution nicht wirklich geklärt. Meistens wird Gott als schöpferischer Wille vorgestellt, der den Prozeß der Evolution auf seinen Zweck hinlenkt. Die umfassende Darstellung des Konzepts einer Theologie der Evolution durch den Cambridger Biochemiker und Theologen Arthur Peacocke in seinem Buch: Creation and the World of Sience (1979) sagt ausdrücklich, daß wir Gott als „personal agent of the creative process" in Analogie zum Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zu unserem Leibe denken sollen[34]. Peacocke ist sich dessen bewußt, daß es sich dabei um eine traditionsreiche Vorstellung handelt. Er nennt selbst das Stichwort „Weltseele", aber er bemerkt dazu nur, daß er einen Dualismus von Leib und Seele, wie er der traditionellen Auffassung der Seele zugrunde liege, vermeiden wolle, ebenso wie eine pantheistische Identifizierung beider: Auf die Frage aber, wie Gott zu denken ist, wenn sowohl ein metaphysischer Dualismus, als auch ein Monismus vermieden werden sollen, erfährt der Leser nur, es handle sich notwendigerweise um „a higher order of transcendence than that of the human agent over his own actions"[35].

---

[31] *Th. Dobzhansky,* The Biology of Ultimate Concern (1967), London 1969, 33. Zum Folgenden p. 29. Die Bedeutung dieses Gesichtspunkts für den Dialog zwischen Theologie und Evolutionstheorie ist schon 1909 von dem Erlanger Theologen Karl Beth (Der Entwicklungsgedanke und das Christentum) hervorgehoben worden. Aber Beths Gedanken ist in Deutschland keine nennenswerte Wirkung beschieden gewesen.

[32] The Biology of God. A Scientist's Study of Man the Religious Animal (London 1975), dt. unter dem Titel: Der Mensch – das betende Tier, Stuttgart 1979.

[33] Alfred Lord Tennison: In Memoriam, 1850, zit. bei *Ch. Birch,* Nature and God, London 1965, 28.

[34] *A. Peacocke,* Creation and the World of Science, Oxford (Clarendon Press) 1979, 134 (zum Stichwort „personal agent": 199 und 41 ff.). Siehe auch *R. W. Burhoe,* Toward a Scientific Theology, Belfast 1981, 116 ff.

[35] *Peacocke* 138 f. Zitat 139.

Um dem massiven Anthropomorphismus einer solchen Gottesvorstellung zu entgehen, die, schon mit der Unterscheidung von Handlungssubjekt und Handlungszweck unvermeidlich Bedingungen menschlicher Endlichkeit in die Gottesvorstellung einträgt, haben andere Vertreter evolutionstheologischer Konzepte sich an die Prozeßphilosophie A. N. Whiteheads angelehnt. Die damit verbundenen Probleme können hier nicht im einzelnen erörtert werden. Doch scheint mir die philosophische Theologie Whiteheads sowohl unter theologischen, als auch unter naturphilosophischen Gesichtspunkten erheblichen Bedenken zu unterliegen: Theologisch ist festzustellen, daß Whitehead Gott nur als einen Faktor unter anderen im System des Universums denkt, also nicht als Schöpfer der Welt. Naturphilosophisch erscheint es als unbefriedigend, daß Raum und Zeit bei Whitehead nur als Funktionen der ereignishaften „actual entities" erscheinen. Whitehead kennt nicht die Vorstellung einer ontologisch ursprünglichen Ganzheit, etwa im Sinne eines Feldes, das Partikeln und Ereignissen vorweg Realität hätte und als Grund für deren Realität zu verstehen wäre. Whiteheads System hat in diesen wie in anderen Punkten vieles mit Leibniz, mit seiner Monadenlehre und seiner Auffassung von der Idealität von Raum und Zeit, gemeinsam. Bei allen Unterschieden (zu denen auch gehört, daß Leibniz im Unterschied zu Whitehead Gott als Schöpfer gedacht hat) läßt sich doch sagen, im Verhältnis der Naturphilosophie Whiteheads zu den dem Feldbegriff jedenfalls historisch zugrunde liegenden metaphysikalischen Auffassungen, wiederhole sich der Gegensatz zwischen Leibniz und Newton, also zwischen der Auffassung von der Realität des Raumes als Bedingung der Realität von Körpern und Bewegungen einerseits und der Leibnizschen Reduktion des Raumes und der Zeit auf unanschauliche, punktförmige Entitäten andererseits, die Monaden. In der Nähe der Newtonschen Auffassung steht die Vorstellung Peacocke's vom Verhältnis Gottes zur Welt in Analogie zum Verhältnis von Seele und Leib. Auch Newton wollte weder Dualist noch Pantheist sein. Aber er hatte genauere Vorstellungen über das Verhältnis Gottes zur Welt. Und gerade diese Vorstellungen über das Verhältnis von Gott und Raum bildeten den Gegenstand der berühmten Kontroverse, die zwischen Leibniz und Newtons theologischem Freund und Verehrer, Samuel Clarke, in den Jahren 1715 und 1716 geführt wurde.

Diese philosophische Kontroverse war zugleich ein Wettstreit um das Urteil einer hochgestellten Dame, der geborenen Ansbacherin Wilhelmine Charlotte, Prinzessin von Wales. Sie verehrte Leibniz, der ihr eine recht verächtliche Meinung über Newton vermittelt hatte. Dem widersprach nun Samuel Clarke, den sie als Geistlichen bei Hofe kennenlernte, und sie schickte sein Exposé an Leibniz, um des-

sen Antwort zu erfahren. Doch zu dieser Antwort verfaßte Clarke eine Erwiderung, die die Prinzessin veranlaßte, sich wiederum hilfesuchend an Leibniz zu wenden. Und so ging es fünfmal hin und her, immer ausführlicher. Leider wurde der Ton auch zunehmend polemisch. Anfangs hatte zwar Leibniz sich der Prinzessin gegenüber reichlich herablassend über Newton geäußert, Clarke aber hatte zunächst in zurückhaltender Sachlichkeit Newtons Auffassungen verteidigt. In seiner vierten und fünften Entgegnung jedoch hat auch Clarke sich zu Unterstellungen und polemischen Überzeichnungen hinreißen lassen. Dennoch bietet diese Auseinandersetzung das faszinierende Bild einer philosophischen Debatte, die mehr und mehr die letzten Gründe zweier entgegengesetzter und weit in die Zukunft wirkender Positionen hervortreten läßt.

Leibniz hatte der Prinzessin gegenüber Newton als einen halben Materialisten dargestellt, der mit der 1706 in seiner Optik ausgesprochenen Bemerkung über den Raum als *sensorium Dei* in die Nähe der Auffassung Gottes als eines körperlichen Wesens gerate. Die Unangemessenheit von Newtons Gottesvorstellung zeige sich weiter auch darin, daß Newton die Vollkommenheit des göttlichen Schöpfungswerkes wie auch seines Urhebers herabsetze, indem er die Welt als eine ständig reparaturbedürftige Maschine darstelle[36]. Clarke, dessen Erwiderungen als authentische Interpretation Newtons selbst gelten müssen[37], antwortete zum ersten dieser beiden Punkte, daß Newton den Begriff *sensorium Dei* als Gleichnis gebraucht und zudem anders verstanden habe als Leibniz annehme[38]. Welches Interesse aber stand hinter diesen Gedanken Newtons? Es ist eng verbunden mit der zweiten von Leibniz aufgeworfenen Frage, mit der anscheinenden Unvollkommenheit einer Weltmaschine, die immer wieder auf ein aktives Eingreifen Gottes zu ihrer Erneuerung angewiesen ist.

Alexandre Koyré hat gezeigt, daß Newton dem mechanischen Weltbild von Descartes, das alle Veränderung in der Welt allein auf die mechanischen Wechselwirkungen der Körper zurückführte, mit tiefem Mißtrauen gegenüberstand. Das cartesianische Weltmodell, in welchem das bloße Wechselspiel mechanischer Kräfte die Entwicklung vom Chaos zum geordneten Kosmos erklären sollte, erschien ihm als allzu abgeschlossen und selbstgenügsam, um noch irgendeines göttlichen Beistandes zu bedürfen, oder einen solchen auch nur

[36] G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, hrsg. *L. J. Gerhardt*, VII, 352. In diesem Band sind auch die Entgegnungen von Clarke abgedruckt. Einen Überblick über die Auseinandersetzung zwischen Leibniz und Clarke gibt *A. Koyré*, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum (1957) dt. Frankfurt 1969, 211–245.

[37] So *Koyré*, Geschlossene Welt, 213 Anm. (3) und *ders.* mit *I. B. Cohen* in: ATHS 15 (1962) 63–126.

[38] *Gerhardt* VII, 353. Siehe dazu die Ausführungen von *Koyré*, Newtonian Studies 109f. n. 3.

zuzulassen. In seinen damals nicht publizierten wissenschaftlichen Papieren sprach er die Befürchtung aus, daß diese Weltsicht zum Atheismus führen müsse[39]. Dieses Urteil stimmt in frappierender Weise überein mit den Bedenken, die Theologen wie der Jenaer Dogmatiker Joh. Franz Buddeus in den folgenden Jahrzehnten gegen eine rein mechanische Welterklärung geltend machten. Um so interessanter ist, auch unter theologischem Gesichtspunkt, die Frage, wie Newton diese Tendenz der mechanischen Naturerklärung zur Verselbständigung der Welt gegenüber Gott aufzufangen gedachte. Dazu diente ihm seine, durch den englischen Platoniker Henry More aus Cambridge angeregte, theologische Deutung des Raumes als Form der Allgegenwart Gottes bei seinen Geschöpfen[40]. Das nämlich ist der Sinn der Bezeichnung des Raumes als *sensorium Dei.* Samuel Clarke hat ganz im Sinne Newtons darauf verwiesen, daß *sensorium* hier nicht als Organ der Wahrnehmung zu verstehen sei – denn dazu bedürfe Gott keines Mediums – sondern als Medium der Hervorbringung der Dinge: So wie das sensorium in unserer Wahrnehmung die Bilder der Dinge hervorbringt, erzeuge Gott durch den Raum die Dinge selbst[41]. Wie soll man das verstehen? In dem berühmten *Scholium Generale,* das Newton 1713 der zweiten Auflage seines Hauptwerkes über die mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie hinzufügte, um die Beziehungen seiner physikalischen Lehren zu seinen religiösen und philosophischen Anschauungen zu verdeutlichen, heißt es, daß Gott durch seine Ewigkeit und Allgegenwart Raum und Zeit konstituiert: existendo semper et ubique, durationem et spatium constituit[42]. Leibniz hat den Ausdruck *sensorium* als Wahrnehmungsorgan mißverstanden und offenbar Clarke's Erklärungen dazu als Ausflucht gewertet. Darum konnte er auch den Vorwurf erheben, diese Vorstellung mache Gott zur Weltseele[43]. Newton aber hatte in seinem allgemeinen Scholium zum dritten Buch der Prinzipien ausdrücklich betont, Gott regiere das Universum nicht als Weltseele,

---

[39] *Koyré,* Newtonian Studies 93 f.

[40] Zu More siehe *E. A. Burtt,* The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science (1924), 2. ed. 1932, ch. 5, C–E (Anchor Book A 41, 135–150), ferner *Koyré,* Geschlossene Welt, 105–143, und zu seinem Einfluß auf Newton ebd. 147 ff. Siehe ferner auch *M. Jammer,* Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien (1953) dt. Darmstadt 1960, 41 ff. und 118 ff.

[41] *Gerhardt* VII, 353: „Sir Isaac Newton considers the Brain and Organs of Sensation, as the Means by which those Pictures are formed, but not as the Means by which the Mind sees or perceives those pictures, when they are so formed".

[42] Isaac Newtons Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, the third edition (1726) with variant readings assembled and ed. by A. Koyré and I. B. Cohen, Cambridge 1972, II, 761 (528, 25 f.). Jammer gibt diese Aussage nicht richtig wieder, wenn er sagt, Newton setze hier „Raum und Zeit mit den Attributen Gottes gleich" (121). Vielmehr ist der Raum „konstituiert" durch die göttliche Allgegenwart, ist also ihre Wirkung.

[43] *Gerhardt* VII, 375.

sondern als der Herr aller Dinge[44]. Darum bezeichnet er auch den Raum als den Effekt der Gegenwart Gottes bei seinen Geschöpfen (s. o.). Der Ausdruck *sensorium* geht freilich über diesen Gedanken hinaus, weil ein Sinnesorgan, auch wenn es als Ort der Produktion seiner Inhalte zu verstehen ist, nicht als Organ ihrer Rezeption, doch nicht selber ein Produkt des Wahrnehmenden sein kann. Daher hat Clarke in der Diskussion mit Leibniz den absoluten Raum auch als Eigenschaft Gottes bezeichnet[45], ein mißverständlicher Ausdruck, weil – wie Leibniz einwandte – die Dinge ihren Ort im Raum wechseln können, der Raum ihnen also nicht als Eigenschaft zukommen kann[46]. Der Raum und die Ausdehnung der Dinge – im Falle Gottes seine *immensitas* – müssen also unterschieden werden. Kant scheint bei seiner Ablehnung der Auffassung des Raumes als Eigenschaft in der Kritik der reinen Vernunft diese Argumentation von Leibniz gegen Clarke noch vorauszusetzen[47], und er ist nach Jahren des Schwankens in seinen frühen naturphilosophischen Schriften[48] schließlich der Leibnizschen Auffassung von der Subjektivität des Raumes gefolgt, wenn er ihn auch, im Unterschied zu Leibniz, als Anschauungsform faßte. Leibniz hat jedoch mit seiner Kritik an der Auffassung des Raumes als Eigenschaft den Gedanken, den Clarke damit ausdrücken wollte, nicht getroffen. Das scheint daran zu liegen, daß Leibniz den Raum mit Descartes als erfüllten, nicht als leeren Raum dachte[49], worin Kant ihm übrigens nicht gefolgt ist. Newton und Clarke hingegen dachten den absoluten Raum als leer, und gerade das ist entscheidend für ihre Auffassung der Beziehung von Gott und Raum. Für Clarke ist die Vorstellung des unendlichen

[44] Anm. 42, II, 760 (528, 1 f.): Hic omnia regit non ut anima mundi, sed ut universorum dominus.

[45] *Gerhardt* VII, 368 n. 3: „Space is not a Being, an eternal and infinite Being, but a Property, or a consequence of the Existence of a Being infinite and eternal. *Infinite Space ist Immensity*". Clarke antwortete damit auf Leibniz' Bemerkung, die Auffassung des Raumes als real und absolut führe zu großen Schwierigkeiten: „Car il paroist que cet Etre doit être Eternel et infini" (363 n. 3).

[46] *Gerhardt* VII, 398: ... si l'Espace est une proprieté et si l'espace infini est l'immensité de Dieu, ... l'espace fini sera l'étendue ou la mensurabilité de quelque chose finie. Ainsi l'espace occupé par un corps, sera l'étendue de ce corps: chose absurde, puisqu'un peut changer d'espace, mais il ne peut point quitter son étendue. Noch weniger kann der *leere* Raum nach Leibniz als Eigenschaft gedacht werden; denn welcher Substanz sollte er dann (als deren Ausdehnung) zugehören? (ib. 372 f., n. 8 und 9).

[47] Zu Kritik der reinen Vernunft (1781) A 26 („Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgendwelcher Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor ...") vgl. H. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II, 1881, 133.

[48] Siehe *Jammer* 142 ff.

[49] *Gerhardt* VII, 364 n. 5: ... sans des choses y placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. Daher ist der Raum für Leibniz nur die Form der Ordnung und der Beziehungen der Dinge (un ordre de Coexistances, ib. 363 n. 4). Ebenso sind die Augenblicke der Zeit nichts ohne die Dinge und deren Abfolge (364 n. 6). Die Vorstellung eines leeren Raumes (oder einer leeren Zeit) ist daher nur imaginär (372 n. 7). In der Natur aber gibt es keine Leere, denn das würde nach Leibniz das Prinzip des zureichenden Grundes verletzen (378).

Raumes impliziert im Gedanken der Allgegenwart oder *immensitas* Gottes[50]. Aber er ist darin in der Weise impliziert, daß er keine Teile hat: Der unendliche Raum ist zwar teilbar, aber nicht geteilt, und die Vorstellung von Teilen setzt den Raum immer schon voraus[51]. Von da aus wird verständlich, daß der Raum einerseits als *Eigenschaft* Gottes, oder genauer als Implikat der göttlichen Eigenschaft der *immensitas*, andererseits aber als *Wirkung* Gottes bezeichnet werden konnte, sofern er nämlich durch seine Teilbarkeit der Endlichkeit der Kreaturen Raum bietet. An diesem Sachverhalt ging die Kritik von Leibniz vorbei, weil Leibniz – wie gesagt – den Raum immer schon als erfüllt dachte. Kant hat das nicht getan, folgte aber dennoch der Leibnizschen Zurückweisung der Auffassung des Raumes als Attribut und der damit verbundenen These von der Subjektivität des Raumes, obwohl die Grundlagen dazu eigentlich entfallen waren mit der Annahme der Vorstellung des leeren Raumes. Hätte Kant die Verbindung der Anschauung des leeren Raumes mit dem Gottesgedanken, wie sie historisch bei Newton und Clarke vorliegt, thematisiert[52], so wäre er vielleicht nicht so leicht dazu gelangt, die Raumanschauung gänzlich auf die menschliche Subjektivität zurückzunehmen. Aber

---

[50] S. o. Anm. 43. Vgl. 383 n. 10: „... Space and Duration are not hors de Dieu, but are *caused by* and are immediate and necessary Consequences of His existence: And *without* them, His eternity and ubiquity (or Omnipresence) would be taken away." Umgekehrt kann der Raum als leerer Raum keinem Körper zugehören: „Space void of Body, is the Property of an *incorporeal* Substance" (ib.).

[51] *Gerhardt* VII, 383 n. 11 f.: Der Raum ist teilbar, aber nur in unserer Vorstellung aus Teilen zusammengesetzt. Leibniz hatte seine Kritik an der Verbindung des unendlichen Raumes mit dem Gottesbegriff so begründet: „Mais comme il a des parties, ce n'est pas une chose qui puisse convenier à Dieu" (363 n. 3). Darauf hatte Clarke geantwortet: „Nor is there any Difficulty in what is here alleged about Space having Parts. For *Infinite Space is one*, absolutely and *essentially indivisible:* And to suppose it parted, is a contradiction in Terms; because there must be Space in the Partition itself; which is to suppose it *parted*, and yet *not parted* at the same time" (368 n. 3). Leibniz betrachtete das als gänzlich unsinnig (373 n. 11).

[52] Nach Kant ist ja die Raumanschauung dadurch gekennzeichnet, daß der Raum als unendliche Einheit („eine unendliche *gegebene* Größe": Kr. r. V. B 39 f.) aller Auffassung von Raumteilen immer schon zugrunde liegt, ganz entsprechend der Argumentation von Clarke (siehe vorige Anm.). Sollte dann nicht die Raumanschauung immer schon die Erhebung zum Unendlichen (als erste Näherung an den Gottesgedanken) implizieren, die in Kants Systematik der reinen Vernunft erst an viel späterer Stelle thematisch wird? In der Kritik der Urteilskraft kommt Kant unter dem Begriff des mathematisch-Erhabenen (§ 25 ff.) dem Sachverhalt nahe, erörtert ihn aber nur im Hinblick auf „Naturdinge", nicht im Hinblick auf die zugrunde liegende Raumanschauung selbst, daher auch nur unter dem Gesichtspunkt nachträglicher Reflexion und nicht unter dem einer Implikation schon der ursprünglichen Raumanschauung. Vielleicht kann aber die Verdrängung des Begriffs des Unendlichen in Kants Gottesvorstellung durch den der Allgenugsamkeit seit 1763 dazu beitragen, diesen angesichts der Naturfrömmigkeit des jungen Kant merkwürdigen Sachverhalt zu erläutern (vgl. *H. G. Redmann*, Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants, Göttingen 1962, bes. 68 f. und dazu die Zitate p. 60 aus der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Daß Redmann von einer „pantheisierenden Newtonschen Naturfrömmigkeit" spricht, von der er die Aussagen Kants abheben möchte [61], ist insofern korrekturbedürftig als die Auffassung Newtons selbst damit mißverstanden ist).

Kant hat, wohl aus Gründen seines Interesses an der Transzendenz Gottes, die er mit Recht durch die Naturfrömmigkeit seines Zeitalters verleugnet sah, eine Verbindung von Gott und Raum kaum erwogen, auch nicht im Sinne von Newtons und Clarkes Gedanken einer Konstitution des Raumes als unmittelbares Implikat oder Konsequenz der göttlichen *immensitas*. Dafür ist die Abkehr vom Begriff der Unendlichkeit in Kants Aussagen über Gott und seine Ersetzung durch den Gedanken der Erhabenheit charakteristisch. Der Gedanke der Unendlichkeit impliziert nämlich in der Tat auf dem Wege über die *immensitas* Allgegenwart und Ewigkeit als Unendlichkeit in Raum und Zeit. Der Gedanke des absoluten Raumes folgt also unmittelbar aus dem Gottesgedanken, so wie ihn Clarke in der Auseinandersetzung mit Leibniz begründet hat und wie es die Bemerkungen Newtons, in seinem allgemeinen Scholium zum dritten Buch, andeuten. Das heißt aber, daß dieser Gedanke unabhängig ist von der Weise seiner Einführung in der Physik Newtons vermittels des Trägheitsgesetzes und der Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Bewegung. Mag diese physikalische Begründung des absoluten Raumes bei Newton durch die Relativitätstheorie hinfällig geworden sein, so braucht die philosophische Begründung des Gedankens auf den Gottesbegriff davon noch nicht betroffen zu sein. Wenn Newton in der Tat seine Lehre von den mechanischen Bewegungsarten nur entwikkelt hat, um den schon zuvor aus anderen Gründen gefaßten Begriff des absoluten Raumes zu beweisen[53], dann wäre es möglich zu erwägen, ob nicht diese philosophisch-theologischen Intentionen eine über die Geltung seiner physikalischen Beweisführung hinausgehende Gültigkeit besitzen. Das von Clarke gegen Leibniz vorgebrachte Argument, daß bei aller Unterscheidung von Teilen die Raumanschauung schon vorausgesetzt ist, ist jedenfalls unabhängig von aller Veränderung physikalischer Theorien. Es ist identisch mit dem wichtigsten Argument Kants für den Anschauungscharakter des Raumes und könnte geeignet sein, einen unmittelbaren Zusammenhang der Grundlagen menschlicher Erfahrung mit der religiösen Thematik herzustellen, wenn andererseits der Gottesgedanke über das Moment der Unendlichkeit eben diese Vorstellung des unendlichen Raumes impliziert und konstituiert.

Erfüllt der Gedanke des absoluten, leeren Raumes als Ausdruck der Allgegenwart Gottes nun aber bei Newton auch die Funktion, die er nach der Interpretation von Clarke und wohl auch in Newtons eigenem Verständnis haben sollte, nämlich die Funktion einer Korrektur der Verselbständigung eines durch rein mechanische Gesetze geregelten Systems von Naturprozessen gegenüber der schöpferi-

[53] So *Jammer* 125.

schen und providentiellen Wirksamkeit Gottes? Nach Alexandre Koyré muß Newtons *Scholium Generale* von 1713 zum dritten Buch der Prinzipien als eine implizite Zurückweisung der Gottesauffassung von Descartes gelesen werden, die, nach Newtons Meinung, Gott von der Welt trennte, ihn in der Welt abwesend sein ließ[54]. Gegenwärtig ist Gott den Geschöpfen aber durch den Raum, und „for Newton, it is just this presence that explains how God is able to move bodies in space by his will – just as we move our body by the command of our will"[55]. Allerdings ist der Raum als Ausdruck der Gegenwart Gottes bei den Geschöpfen nur die Bedingung seiner fortgesetzten Tätigkeit in der Schöpfung, noch nicht der Nachweis dieser Tätigkeit selber. Dieser Nachweis erforderte zusätzliche Überlegungen. Newton war der Meinung, daß die wichtigsten Kräfte, wie insbesondere die Schwerkraft, nichtmechanischer Natur sind[56]. In seiner Optik schrieb er 1706 ausdrücklich, daß diese „active principles" sich direkt herleiten von jenem mächtigen und unsterblichen Wesen, das durch seine Allgegenwart leichter im Stande ist, alle Teile des Universums zu bewegen, zu gestalten und zu erneuern, als wir durch unseren Willen die Glieder unseres Körpers zu bewegen vermögen[57]. In seiner Optik betonte Newton darüber hinaus auch, daß die Naturordnung im Laufe der Zeit einer Erneuerung durch Gott bedürftig werde, weil infolge der Trägheit der Materie ihre Irregularitäten zunehmen[58]. Gegen diese These richtete sich die Kritik von Leibniz mit besonderer Schärfe; denn sie schien ihm die Vollkommenheit des Schöpfers selbst herabzusetzen, indem sie die Unvollkommenheit seines Werkes behauptete. Dem begegnete Clarke mit der Feststellung: „The Notion of the World being a great *Machine* going on without the interposition of God as a clock continues to go without the assistance of a Clockmaker, is the Notion of Materialism and Fate and tends (under Pretense of making God a Super-Mundane Intelligence) to exclude Providence and God's Government in reality out of the World."[59] Leibniz verteidigte sich gegen diese Unterstellung, indem er versicherte, er bezweifle nicht die Notwendigkeit der Erhaltung der Schöpfung, sondern nur die der Korrektur ihrer Ordnung. Aber Clarke antwortete, von einer Korrektur könne nur im Hinblick auf unsere Erkenntnis der Natur durch Gesetze die Rede sein, nicht aber im Hinblick auf Gottes ursprünglichen Weltplan (Design), der das Auftreten von Unordnung und die ihr folgende Erneuerung von vornherein einschließe[60]. Die Naturgesetze („the present

[54] Newtonian Studies 112. [55] Ebd. 91. [56] Ebd. 109.
[57] Opticks (1952) qu. 31 und 28 (p. 403 und 370).
[58] Cf. *Burtt* 295 f. [59] *Gerhardt* VII, 354.
[60] Ebd. 361 n. 8. Vgl. Leibniz ebd. 358.

Laws of motion") sind also nach Clarke, in heutiger Terminologie ausgedrückt, nur Näherungen an die reale, göttliche Ordnung der Natur, die geschichtlich ist, Verfall und Erneuerung einschließt.

Man muß wohl urteilen, daß in diesem Disput Newton und Clarke einer biblisch begründeten Schöpfungstheologie näherstehen als Leibniz und Descartes, wenngleich das Verhältnis Gottes zur Zeit, das Newton nur unter dem Gesichtspunkt der *duration*, der Dauer, erörtert hat, im Zusammenhang einer mechanischen Theorie des Naturgeschehens keine angemessene Klärung finden konnte. Das Verhältnis der Zukunft Gottes zur Emergenz des Neuen im Prozeß der Schöpfung ist erst durch die Evolutionslehre in den Blick einer Theologie der Natur gerückt worden. Auch die theologische Deutung der Evolution aber ist vielfach noch nicht über das Reden von einem göttlichen Zweck, Plan oder Design hinaus, das sich schon bei Clarke findet, vorgedrungen zu einer differenzierten Erörterung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit unter dem Gesichtspunkt ihrer Koinzidenz in der eschatologischen Zukunft der Schöpfung.

Die größere Nähe von Newton und Clarke zu einer biblisch begründeten Schöpfungstheologie tritt vor allem in ihrer Betonung der fortgesetzten Wirksamkeit Gottes in seiner Schöpfung hervor. Leibniz hat dieses Moment nur unter dem Gesichtspunkt einer, zur Naturordnung hinzutretenden, Gnadenordnung wahrgenommen. Die Naturordnung selbst glaubte er, um der Vollkommenheit des göttlichen Schöpfers willen, unabhängig von der Angewiesenheit auf korrigierende Einwirkungen Gottes. Darin war jedoch eine gänzliche Loslösung des Naturverständnisses von der Theologie angelegt. Die neuere Theologie hat sich in diesen Fragen, vor allem in Deutschland, allzu unkritisch dem Einfluß von Leibniz, Wolff und Kant überlassen. Auch Kant hat ja, darin ganz im Sinne von Leibniz, seine mechanische Theorie der Entstehung des Planetensystems als Ausdruck der Vollkommenheit des göttlichen Schöpfungswerkes verstanden, das keiner weiteren Einwirkung seines Urhebers bedarf. Eine Theologie heilsgeschichtlich orientierter göttlicher Weltregierung war damit kaum zu vereinbaren. Obwohl der Gesichtspunkt einer Entwicklung schon in dieser Theorie Kants enthalten war, hat doch erst der mit der Evolution des Lebens verbundene Gesichtspunkt der Emergenz wieder eine Interpretation der Schöpfung, als eines von Gottes Handeln geleiteten Prozesses, auf eine künftige eschatologische Vollendung hin ermöglicht.

Eine eigentümliche Ironie liegt darin, daß die Physik Newtons geschichtlich wirksam wurde als das Paradigma der mechanischen Welterklärung, deren theologische Unzulänglichkeiten er doch zu überwinden trachtete. Das Ensemble der klassischen Bewegungssätze, begründet auf das Prinzip der Selbsterhaltung der Bewegung,

das Newton im wesentlichen von Descartes übernommen hatte[61], setzte sich mit seinem Eigengewicht durch gegen die weitergehenden Intentionen der Naturphilosophie Newtons. Angesichts dessen wird man in gegen die Herrschaft der Newtonschen Mechanik gerichteten Bestrebungen wie Faradays Feldtheorie eine Erneuerung der tieferen Intentionen Newtons selbst erblicken dürfen, obwohl Faraday auf seiner Suche nach der Einheit der die Naturprozesse bestimmenden, aber mechanischer Beschreibung sich entziehenden, unkörperlichen Kraft, eher von Leibniz inspiriert wurde[62]. In ähnlicher Weise läßt sich vielleicht auch die Relativitätstheorie mit ihrer Eliminierung der Vorstellungen vom Äther, sowie von Newtons physikalischen Beweisführungen für die Absolutheit des Raumes in Zusammenhang mit dem Trägheitsprinzip, als ein Beitrag zur Freilegung der tieferen, theologischen Intentionen der Naturphilosophie Newtons begreifen. Denn der absolute Raum und die absolute Zeit, die die Relativitätstheorie bestreitet, waren längst nicht mehr der absolute Raum und die absolute Zeit Newtons, die als Ausdruck der Gegenwart Gottes in der Schöpfung gedacht waren. Vom Gottesgedanken losgelöste metrische Systeme von Raum und Zeit müssen sich letztlich auch im Sinne von Newtons eigener Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Bewegung als relativ erweisen, weil nur die von Gott selbst ausgehende Bewegung absolut sein kann. Ob das für die Geschwindigkeit des Lichtes gilt, wird sich noch zeigen müssen. Jedenfalls aber kann der Feldbegriff, den Einstein an die Stelle des Inertialsystems der Raumzeit setzte, und der, wie andere Grundbegriffe der Physik, nicht nur eine Funktion im Rahmen physikalischer Theorie im strikten Sinne hat, sondern zugleich auch von seinen Ursprüngen her eine metaphysikalische Kategorie der Naturauffassung ist, als Präzisierung der die Naturphilosophie Newtons leitenden Intentionen gedeutet werden, besonders dann, wenn im Sinne Faradays das Gesamtfeld des Naturgeschehens als Kraftfeld verstanden werden kann[63], das in den materiellen Gestalten als seinen Singularitäten in Erscheinung tritt. Auch der Prozeß der Evolution würde erst in einem solchen Bezugsrahmen umfassend als Ausdruck des dem Weltprozeß gegenwärtigen göttlichen Wirkens gedeutet werden können, ohne daß eine solche Interpretation dem Vorwurf einer nicht hinreichend vermittelten, gleichsam okkasionalistischen Einführung des Gottesgedankens ausgeliefert wäre.

Newtons Gedanken über Raum und Zeit als Ausdruck der Gegen-

[61] Siehe Koyrê, Newtonian Studies 66ff., 70ff.

[62] So *W. Berkson*, Fields of Force. The Development of a Worldview from Faraday to Einstein, New York (Wiley) 1974, 31, 39ff., 50f.

[63] Ebd. 324f., vgl. 317f.

wart Gottes bei seinen Geschöpfen behalten also, unbeschadet der Korrekturen der modernen Physik an Newtons physikalischen Beweisen für die Annahme des absoluten Raumes ihre Bedeutung für die Naturphilosophie und auch für eine heutige Theologie der Natur. Die Überprüfung der gegen sie gerichteten Argumente von Leibniz und anderen ist eine notwendige Aufgabe im Rahmen der kritischen Revision des cartesischen Dualismus von Geist und Körper. Das heißt nicht, daß neben der physikalischen Kritik an Newtons Lehre vom Raum nicht auch Vorbehalte gegenüber Newtons theologischer Konzeption geltend zu machen wären. Newtons Theologie war zwar nicht, wie man gemeint hat, pantheistisch, aber sie hatte kein Verhältnis zur Trinitätslehre. Eine heutige christliche Schöpfungstheologie wird sich im Unterschied zu Newton der Möglichkeiten der Trinitätslehre bedienen, um das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz Gottes in Schöpfung und Heilsgeschichte zu beschreiben. Sie wird vielleicht die altkirchliche Logoslehre mit den Gedanken der Information verbinden und, in der Selbsttranszendenz des Lebens und seiner Evolution, das Wirken des göttlichen Geistes erkennen. Nur eine trinitarische Theologie wird der Verselbständigung des Weltbegriffs wirksam begegnen können, die Newton in Gestalt der mechanischen Naturbeschreibung vor Augen hatte, die aber nicht nur theoretische Konstruktion ist, sondern sich im Prozeß der Weltwirklichkeit selber vollzieht. Eine Beschreibung, die dieser Verselbständigung des Weltprozesses gerecht wird und zugleich seine Loslösung von seinem göttlichen Ursprung aufhebt, wird eine christliche Theologie der Schöpfung nur trinitätstheologisch, in einer heilsgeschichtlichen Perspektive, entwickeln können. Sie wird damit auch der Kritik von Leibniz insofern Rechnung tragen, als der Gottesgedanke Newtons dieser Aufgabe nicht angemessen war. Dennoch wird eine Theologie der Natur hinter Newtons Gedanken der Gegenwart Gottes bei seinen Geschöpfen durch Raum und Zeit nicht zurückgehen dürfen, wenn die Theologie nicht im Banne eines kraftlosen Dualismus von Geist und Materie bleiben soll.

ThPh 58 (1983) 501–534

Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus

Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte

Von Hermann Josef Sieben S. J.

Die Kanones III, IV und V[1] des Konzils von Sardica (343)[2], im folgenden kurz Sardicensische Appellationskanones (= SAK) genannt, enthalten die erste und auf lange Zeit[3] einzige Aussage eines Konzils über das Verhältnis zwischen Papst und Synode. Hinzukommt, daß sie eine, für die Geschichte beider Institutionen, höchst bedeutsame Materie betreffen, nämlich, die Berufung vom Konzil an den Papst. Zwar stellen Appellationen an den Römischen Stuhl nicht das einzige, aber doch ein sehr wichtiges Mittel dar, durch das die römische Kirche ihren Primat über die Gesamtkirche schrittweise ausbaute[4]. Es handelt sich dabei um eine Entwicklung, in der die SAK zumindest indirekt eine nicht unbedeutende Rolle spielten[5]. Ziel der vorliegenden Ausführungen ist nun nicht, einen neuerlichen Versuch zu machen, die genannten Kanones selber möglichst genau zu interpretieren, sondern einen Überblick zu geben über die wechselhafte Geschichte ihrer Auslegung, und zwar von ihrer Entstehung bis in unsere Tage. Überblickt man diese Geschichte und nimmt man das mehr oder weniger große Interesse an ihnen zum Kriterium, so lassen sich in der Tat drei Phasen deutlich voneinander unterscheiden. Eine erste Phase ist gekennzeichnet durch die Entstehung und sehr zögernde Rezeption der SAK in der Kirche. Den Höhepunkt dieser ersten Periode stellt die Kontroverse dar über ihre Auslegung zwischen den beiden großen Kirchenmännern des 9. Jahrhunderts, Papst Nikolaus I. und Hinkmar von Reims. In den Pontifikat der beiden Letztge-

[1] Zur Numerierung der Kanones vgl. die Tabelle bei *H. Hess*, The canons of the council of Sardica A. D. 343. A landmark in the early development of canon law, Oxford 1958, hier 137.

[2] Zu diesem Konzil vgl. u. a. *Hefele/Leclercq*, Histoire des conciles, I, 2, Paris 1907, 733–823; zuletzt *L. W. Barnard*, The Council of Serdica: Some problems re-assessed, in: AHC 12 (1980) 1–25 (Datierung, Teilnehmer, Verlauf). Die Arbeit von *E. Heckrodt*, Die Kanones von Sardika aus der Kirchengeschichte erläutert, Jena 1917, befaßt sich nicht mit dem hier behandelten Thema.

[3] Kanon 21 des vierten Constantinopolitanums (869/70) hat das Verhältnis Ökumenisches Konzil/Papst im Auge, zu Einzelheiten vgl. *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (843–1378), Paderborn 1983, 67–69. Die wichtigsten Konzilsbestimmungen über das genannte Verhältnis stellen natürlich die Dekrete *Haec Sancta* und *Frequens* des Konzils von Konstanz (1415) dar.

[4] *Ch. Piétri*, Roma Christiana. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311–440), Paris 1976, 725–1409.

[5] Vgl. *Hess* 109: „(Die SAC) exhibit an undeniable influence upon the subsequent jurisdictional position of the institutional papacy, as may be seen, for example, from their contribution to the ninth-century false decretals ..."

nannten fällt ein Ereignis, das die zweite Phase der Geschichte der SAK charakterisiert: die Fälschung der Pseudoisidorischen Dekretalen. Fortan, bis zum Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, stehen die SAK im Schatten dieses Machwerks. Erst nach dessen Entlarvung besinnt man sich wieder auf dieses wichtige Quellenzeugnis zur Verfassung der Kirche. Diese dritte Phase schließlich ist gekennzeichnet durch Kontroversen über die Auslegung, zunächst zwischen Reformatoren und Gegenreformatoren, dann zwischen Gallikanern und kurialen Theologen.

I. Die Entstehung der SAK und ihre zögernde Rezeption durch die Kirche (4.–9. Jhd.)

Unser Überblick über die wechselhafte Geschichte der SAK in der Kirche hat zu beginnen mit der Mitteilung ihres Wortlauts und mit einigen kurzen Bemerkungen über den historischen Kontext, der zu ihrem Verständnis berücksichtigt werden muß. Die Kanones lauten: „Bischof Ossius sagte ... Wenn aber ein Bischof verurteilt worden ist wegen irgendeiner Sache und glaubt, guten Grund (dafür) zu haben, daß noch einmal ein Urteil durchgeführt wird, so wollen wir, wenn ihr zustimmt, das Andenken des heiligsten Apostels Petrus ehren: es soll entweder von denen, die (den Fall) untersucht haben, oder von den Bischöfen, die in der nächstgelegenen Provinz wohnen, dem römischen Bischof geschrieben werden; wenn er entschieden hat, das Urteil solle erneuert werden, so soll dies geschehen, und er soll die Richter bestellen; wenn er aber bei der Prüfung zu dem Schluß gelangt ist, daß der Fall so beschaffen ist, daß das, was entschieden worden ist, nicht noch einmal aufgenommen wird, dann soll, was er beschlossen hat, endgültig feststehen" (Kanon III)[6]. „Bischof Gaudentius sagte: Diesem Spruch, der, wie ihr ihn vorgelegt habt, voll von Heiligkeit ist, sollte mit Eurem Einverständnis (folgendes) noch hinzugefügt werden: Wenn ein Bischof abgesetzt worden ist nach dem Urteil der Bischöfe, die die Nachbarsprengel inne haben, und er kundgetan hat, der Fall müsse in der Stadt Rom behandelt werden, dann soll unter gar keinen Umständen nach erfolgter Appellation ein anderer Bischof anstelle dessen, der (zunächst) abgesetzt zu sein scheint, auf den Stuhl erhoben werden, es sei denn, die Sache ist nach der Beurteilung durch den römischen Bischof endgültig abgeschlos-

[6] Sardica K. III, EOMJA I, 2; 456, 14: Quod si aliquis episcopus iudicatus fuerit in aliqua causa et putat bonam causam habere ut iterum iudicium renovetur, si vobis placet, sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus: scribatur vel ab his qui examinarunt vel ab episcopis qui in proxima provincia morantur Romano episcopo; si iudicaverit renovandum esse iudicium, renovetur et det iudices, si autem probaverit talem causam esse ut ea non refricentur quae acta sunt, quae decreverit confirmata erunt.

sen" (Kanon IV)[7]. „Bischof Ossius sagte: Es herrschte also Übereinstimmung darin, daß, wenn ein Bischof angeklagt war und die versammelten Bischöfe seiner Region ein Urteil gefällt und ihn seines Ranges entkleidet haben und dieser eine Art von Appellation eingereicht und zum seligsten Bischof der römischen Kirche seine Zuflucht genommen hat, und (dieser) wollte, daß (er) gehört werde, und es (ihn) für gerecht hielt, dann soll die Untersuchung erneut durchgeführt werden; er (d.h. der römische Bischof) soll den Bischöfen schreiben, die in der angrenzenden Nachbarprovinz leben; diese sollen alles mit Sorgfalt überprüfen und gemäß dem, was sich als Wahrheit herausstellt, die endgültige Entscheidung treffen. Wenn aber derjenige, der darum ersucht, daß sein Fall erneut gehört wird mit seiner Bitte den römischen Bischof auch dazu gedrängt hat, von seiner Seite einen Presbyter zu schicken, so wird es in dem Ermessen des (römischen) Bischofs liegen, was er will oder was ihm notwendig zu sein scheint. (Und) wenn er entschieden hat, es sollten (Presbyter) geschickt werden, die zusammen mit den Bischöfen (der Nachbarprovinz) urteilen sollen und mit der Autorität (dessen) versehen sind, von dem sie abgesandt sind, so soll ihm das anheimgestellt sein. Wenn er aber der Meinung gewesen ist, die Bischöfe könnten allein den Streitfall zu einem Ende bringen, so soll er tun, was er nach seinem allerweisesten Ratschluß für richtig befunden hat" (Kanon V)[8].

K. M. Girardet hat vor nicht allzu langer Zeit die hier zitierten Kanones in den größeren Kontext des altkirchlichen Appellationswesens eingeordnet[9] und ihre Interpretation treffend zusammengefaßt: Ein

[7] Sardica K. IV, ebd. 457, 32: Addendum, si placet, huic sententiae quam plenam sanctitatis protulistis; cum aliqui episcopus depositus fuerit eorum episcoporum iudicio qui in vicinis commorantur locis et proclamaverit agendum sibi esse negotium in urbe Roma, alter episcopus in eadem cathedra post appellationem eius qui videtur esse depositus omnino non ordinetur loco ipsius, nisi causa fuerit iudicio Romani episcopi determinata.

[8] Sardica K. V, ebd. 460,33: Placuit autem ut si episcopus accusatus fuerit et iudicaverint congregati episcopi regionis ipsius et de gradu suo deiecerint eum, et appellasse videatur et confugerit ad beatissimum ecclesiae Romanae episcopum, et voluerit audiri et iustum putaverit (ut) renovetur examen; scribere his episcopis dignetur qui in finitima et propinqua provincia sunt, (ut) ipsi diligenter omnia requirant et iuxta fidem veritatis definiant. Quod si qui rogat causam suam iterum audiri et depraecatione sua moverit episcopum Romanum ut ex latere suo praesbyterum mittat, erit in potestate episcopi quid velit aut quid aestimet: (et) si decreverit mittendos esse qui praesentes cum episcopis iudicent habentes (eius) auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio; si vero crediderit sufficere episcopos ut negotio terminum inponant, faciet quod sapientissimo consilio suo iudicaverit. – Die Übersetzung folgt weitgehend der von *K. M. Girardet*, Kaisergericht und Bischofsgericht, Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346), Bonn 1975, 120–122. Vgl. den griechischen Text bei *P.-P. Joannou*, Die Ostkirche und die Kathedra Petri im 4. Jahrhundert, Stuttgart 1972, nr. 23, 83–84. – Zur Frage der Priorität des griechischen oder lateinischen Textes und zur Form der Veröffentlichung vgl. *Hess* 24–48.

[9] *K. M. Girardet*, Appellatio. Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts, in: Historia 23 (1974) 98–127.

Bischof, der von den Kollegen innerhalb seiner Provinz verurteilt worden ist, kann gegen das Urteil Einspruch erheben. Diejenigen, die die Untersuchung des Falls durchgeführt haben, also die Konprovinzialen des Verurteilten, oder aber die Bischöfe der Nachbarprovinz senden einen schriftlichen Bericht über den Einspruch an den Bischof von Rom – im Sinne einer Ehrung der memoria Petri. Der Thronos des Verurteilten darf in der Zwischenzeit nicht neu besetzt werden. Der Bischof von Rom hat nach der Überprüfung des Falls zwei Möglichkeiten. Er kann zu dem Schluß gelangen, das Urteil der Provinzialsynode sei zu Recht ergangen; dann ist es endgültig. Falls er das angefochtene Urteil nicht rezipiert, kann er eine renovatio iudicii anordnen und dazu die bischöflichen Richter bestellen. Die Neuverhandlung findet vor den Bischöfen aus einer Nachbarprovinz statt. Auf besonderen Wunsch des Verurteilten kann der römische Bischof zusätzlich zu den Nachbarprovinzialen Presbyter seiner Kirche entsenden[10].

Mit dieser Regelung wird der Papst, wie der gleiche Forscher im Anschluß an E. Stein formuliert, zur „kirchlichen Supplikationsinstanz" und damit – in einem freilich sehr begrenzten Sinn – zum Zentrum der kirchlichen Verfassung. „Ihm wird die potestas zuerkannt, einstimmige und bisher in-‚appellable' Entscheidungen von Provinzialsynoden, wenn der Verurteilte Einspruch erhebt, zu überprüfen, sie je nach Lage des Falls zu verwerfen, und die Neuverhandlung anzuordnen. Maßgebend für die Übertragung dieser potestas ist seine auctoritas gewesen, die ihn seit alter Zeit schon aus dem Kreis aller anderen Kollegen heraushebt"[11].

Voll zu verstehen sind die SAK nur vor dem Hintergrund der unmittelbar vorausgehenden Ereignisse. Mit dem Problem der Gültigkeit synodaler Entscheidungen war die Kirche durch den bekannten Fall des Athanasius von Alexandrien, der in Tyrus verurteilt worden war, konfrontiert. Die SAK stellen zwar nicht einfach die Ratifizie-

[10] *Girardet*, Appellatio 117. – Anders *Joannou* 86: „Kanon 3 regelt die Berufung des von seiner Provinzsynode verurteilten Bischofs beim römischen Bischof. Hat dieser die Berufung angenommen, dann beauftragt er die Synode der Nachbarprovinz mit der Wiederaufnahme des Prozesses. Kanon 4 bestimmt für den Fall, daß der erneut verurteilte Bischof auch gegen das Urteil der zweiten Instanz appelliert, die Aussetzung des Urteils hinsichtlich der strafrechtlichen Folgen bis zu der Bestätigung durch den Bischof von Rom ... Nach Kanon 5 beauftragt der römische Bischof, falls er die zweite Berufung des in zweiter Instanz verurteilten Bischofs billigt, Legaten a latere, die zusammen mit den Richtern der zweiten Instanz die Akten nachprüfen und endgültig entscheiden." Es handelt sich hier um einen Auslegungstyp der SAK, wie er – mit Nuancen – von verschiedenen Autoren des 16. bis 19. Jahrhunderts vorgelegt wurde. Vgl. w. u. und *Hefele/Leclercq*, Histoire des conciles 763–776; ferner *ders.*, Controversen in Betreff der Synode von Sardika, in: ThQ 34 (1852) 359–415, hier 378–399. In der Grundstruktur unterscheidet sich die Auslegung Girardets nicht von der durch Hefele ebd. 398–399 vorgelegten Zusammenfassung. Vgl. auch *Pietri* 220–227.

[11] *Girardet*, Kaisergericht 128.

rung der Intervention Papst Julius' I. zugunsten des Athanasius dar, und die Kodifizierung der dabei angewandten Rechtsvorstellungen, sie knüpfen aber ohne Zweifel an die bei dieser Intervention gemachten Erfahrungen an[12].

Welches ist nun das weitere Schicksal der SAK im Ablauf der Geschichte? Macht sich die Kirche die aus einer bestimmten Situation entstandenen Texte zu eigen, so daß fortan der Papst tatsächlich als eine den Konzilien in bestimmter Weise übergeordnete Instanz anerkannt ist? Nach der Wiederentdeckung der SAK im Zeitalter der Reformation und des Gallikanismus wurde, wie aus dem dritten Teil unserer Untersuchung hervorgehen wird, sehr intensiv über diese Frage, nämlich die Rezeption der SAK durch die Kirche, diskutiert. Die primatsfreundliche Partei sucht dabei zu zeigen, daß die genannten Kanones lediglich die Kodifizierung einer längst bestehenden Praxis darstellten[13]. Man wies entsprechend auf konkrete Fälle von Appellationen an den Römischen Stuhl hin. Die Gegenseite suchte diese exempla zu entkräften. Unsere Fragestellung ist von der hier angedeuteten verschieden. Uns geht es nicht um die weitere, primatsgeschichtliche Frage, ob und ab wann an den Papst appelliert wurde, sondern um die engere, appellationsgeschichtliche, ob man sich bei diesen Appellationen auf die SAK berufen hat. Wir halten es für durchaus möglich, daß die genannten Kanones in einer ganzen Reihe von tatsächlich stattgehabten Appellationen die Rechtsgrundlage darstellten. Gewißheit hierüber ist aber kaum zu erlangen. Wir interessieren uns im folgenden nur für die Fälle, in denen der Appellant oder Rom sich ausdrücklich auf die SAK berufen.

Was nun zunächst die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts angeht, also die Zeit unmittelbar nach dem Konzil von Sardica, so sind römische Appellationen mit ausdrücklicher Berufung auf die SAK nicht bekannt. Einen sehr interessanten Fall stellt hingegen die sog. Apiariusaffäre in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts (419, 424)[14] dar. Dieser Kirchenkonflikt verdient unsere Aufmerksamkeit nicht nur

[12] Einzelheiten hierzu bei *Girardet*, Kaisergericht 129 ff.; ebd. 127 und *Girardet*, Appellatio 117–119 über die Analogie des durch Sardica geschaffenen Rechtsmittels der Appellatio mit der Appellatio im staatlichen Recht.

[13] So heute noch *Joannou* 83: „Die Synode von Sardika kodifiziert in den Kanones 3–5 das Gewohnheitsrecht der Berufung an den römischen Bischof". Vgl. die kritische Stellungnahme bei *W. de Vries*, Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert, in: OChrP 40 (1974) 114–144, hier 125–129.

[14] Enthält nicht schon die berühmte Dekretale Innocenz' I. aus dem Jahre 404 an Victricius von Rouen eine Anspielung auf die SAK, wenn es dort heißt: Si maiores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem apostolicam sicut synodus statuit et beata consuetudo exigit, post iudicium episcopale referantur (Ausg. *Coustant*, Epistolae Romanorum pontificum I, 749/50)? – Eine Antwort ist schwer möglich, bevor der Text nicht kritisch gesichert ist. Sein Herausgeber *Coustant* weist ebd. 749c auf Handschriften hin, in denen *sicut synodus statuit* fehlt, und ist überdies der Meinung, daß sich die fraglichen Worte nicht auf die SAK, sondern auf den Brief des Konzils an Papst Julius

deswegen, weil hier die Päpste Zosimus und Bonifatius I. gegen den Widerstand der afrikanischen Kirche das römische Appellationsrecht für Bischöfe durchzusetzen versuchen, sondern vor allem, weil die bei dieser Gelegenheit von der römischen Seite zitierten SAK nicht als solche, d. h. als sardicensische, sondern als nicaenische ausgegeben werden[15]. Das Verwirrspiel zwischen Rom und Karthago wurde in der Vergangenheit schon sehr oft behandelt, zuletzt ausführlich von W. Marschall und M. Wojtowytsch[16]; wir brauchen deswegen auf Einzelheiten hier nicht einzugehen. Festzuhalten ist jedoch als wichtig für den Fortgang unserer Untersuchung erstens, daß die römischen Legaten die SAK als nicaenische bezeichnen. Ist es auch nicht möglich mit letzter Sicherheit zu bestimmen, warum sie das tun[17], so ist doch die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß die römischen Kanonessammlungen schon zur Zeit der Päpste Zosimus und Bonifatius I. die sardicensischen Bestimmungen in unmittelbarem Anschluß an die nicaenischen Kanones aufführten und mit ihnen zusammen als eine Einheit betrachteten. In Afrika waren solche Sammlungen freilich unbekannt, daher das Staunen der dortigen Bischöfe und ihre Frage nach den echten nicaenischen Kirchengesetzen. Zweitens ist von Interesse, daß schon die Päpste Zosimus und Bonifatius I. die SAK nicht im strikten Wortsinn anwendeten. Im Wortsinn gelten die SAK nämlich nur für Bischöfe, nicht für einfache Priester. Apiarius, dessen Appellation Zosimus angenommen hatte, aber war nur ein einfacher Priester[18].

---

beziehen, in dem es heißt *optimum et valde congruentissimum esse, si ad Petri apostoli sedem de singulis quibusque provinciis domini referantur sacerdotes* (ebd. 749c). Für *J. Friedrich* (vgl. den in Anm. 151 zitierten Artikel 433–440) kommt eine Bezugnahme auf die SAK ex supposito nicht in Frage, weil dieselben erst später gefälscht wurden. Auch *E. Caspar,* Geschichte des Papsttums, I, Tübingen 1930, 603, hält *sicut synodus statuit* für eine spätere Interpolation.

[15] Vgl. den Text des den römischen Legaten mitgegebenen Commonitoriums, Conc. Carth. anni 419, Acta, in: Concilia Africae A. 345–A. 525, CChr.SL 149, 90: Vobis commissa negotia non latet vos ita ac si nostra ibi – immo quia nostra ibi in vobis praesentia est – cuncta peragere, maxime cum et hoc nostrum possitis habere mandatum et verba canonum, quae in pleniorem firmitatem huic Commonitorio inseruimus. Ita enim dixerunt fratres in concilio Nicaeno, cum de episcoporum appellatione decernerent: „Placuit-iudicaverit" (Kanon V).

[16] *W. Marschall,* Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom, Stuttgart 1971, Das Problem der transmarinen Appellationen und die Apiariusaffäre, 161–203; *M. Wojtowytsch,* Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile, Stuttgart 1981, 254–264.

[17] Vgl. die Kontroversen zu dieser Frage in Teil II unserer Untersuchung.

[18] Die Apiariusaffäre kommt immer wieder im Laufe der Geschichte der SAK zur Sprache; vgl. u. a. Anm. 39, 43, 97, 135. – Auf dem Konzil von Florenz sucht Marcus Eugenicus griechische Fälschungen mit dem Hinweis auf entsprechende lateinische zu entschuldigen. Hat nicht Papst Zosimus unechte nicaenische Kanones in Africa vorgelegt? (Sessio V, 20; CFl V, 2; 300, 25: Nosti tamen apud vos olim, papa Zosimo, productos esse Nicaenos patres Carthaginiensi synodo. Scripserat enim Zosimus papa ad

Ein zweiter Fall eindeutiger Bezugnahme auf die SAK liegt in Brief 25 Leos d. Gr. an Kaiser Theodosius II. vom 13. Oktober 449 vor. Der Papst sucht vom Kaiser die Einberufung einer Synode in Italien zu erlangen, nachdem der in Ephesus (449) verurteilte Flavian an den römischen Stuhl appelliert hatte. Ausdrücklich bezieht sich Leo dabei auf die SAK, die er wiederum, wie schon Zosimus im Falle des appellierenden Apiarius, als nicaenische Kanones bezeichnet[19]. Daß Leo hier tatsächlich die SAK vor Augen hat, ergibt sich einwandfrei aus der griechischen Version seines Briefes, in der Kanon IV von Sardica am Schluß des Briefes allegiert wird[20]. Auch in einem Brief des weströmischen Kaisers Valentinian III. findet sich, im Blick auf die von Leo geforderte italienische Synode, eine eindeutige Anspielung auf die SAK. Dem Papst wird hier nämlich die Vollmacht zugeschrieben, „über den Glauben und die Priester (Bischöfe) zu richten". Weiter heißt es: „Deswegen hat gemäß dem Brauch der Synoden der Konstantinopolitanische Bischof an ihn mit einem libellus appelliert wegen des aufgetauchten Streites über den Glauben"[21]. Auch die Kaiserin-Mutter Galla Placidia beruft sich in ihrem Brief an Theodo-

---

concilium Carthaginiense Nicaenam synodum canonibus statuisse ut universo orbi liceret appellare ad papam Romanum; miserat canonem quo id decernebatur, quasi Nicaenae synodi. Neque tamen canonem illum agnovit Carthaginiense concilium nec facile recepit; sed quidquam se tale habere negavit in canonibus Nicaenae synodi, ob eamque causam velle petere authentica, hoc est prima exemplaria Nicaenae synodi ab episcopis orientalibus, Cyrillo Alexandrino et beato Proclo Constantinopolitano. Quae authentica cum per epistolam ab iis quaesita et missa essent ab orientalibus Carthaginiensi concilio, canon quem papa protulit inventus non est. Quocirca scripserunt ei, ne illud sibi appellationum ius postularet, quod non datur ab synodo oecumenica. A papa illo canonem prolatum vides, quem synodus illa non ediderat, eoque scribente ad synodum de re tam gravi.) Die lateinische Seite verlangt einen eindeutigen Beweis für einen so schwerwiegenden Vorwurf. Daß es einen entsprechenden nicaenischen Kanon gebe, gehe eindeutig aus einem Brief Papst Julius' hervor (es handelt sich tatsächlich um Ps-Julius, d. h. Pseudoisidor, *P. Hinschius,* Decretales Pseudo-Isidorianae, Leipzig 1863, 467, 20!). Marcus antwortet, der *liber canonum synodorum,* den man leider nicht aus Konstantinopel zum Konzil mitgebracht habe, belege den Fälschungsvorwurf. Der lateinische Gesprächspartner bricht die Diskussion ab mit der zuversichtlichen Feststellung: Apud Latinos numquam invenietur facta ab Zosimo papa haec depravatio; sed omittamus hoc, indiget enim disquisitione (CFl V, 2; 306,5 – 309,17).

[19] Leo d. Gr., ep. 25; ACO II, 4; 27,11: Quam post appellationem interpositam hoc (concilium) necessarie postuletur, canonum Nicaeae habitorum decreta testantur, quae a totius mundi sunt sacerdotibus constituta.

[20] Vgl. ACO II, 1,1; 4,31–38. – Zu weiteren Einzelheiten und zum näheren historischen Kontext des Briefes vgl. neuerdings *St. Horn,* Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon, Paderborn 1982, 117–118.

[21] *Valentinian,* Ep. 19, ACO II, 3,1; 14,5: Quam (fidem) nos a nostris maioribus traditam debemus cum omni competenti devotione defendere et dignitatem propriae venerationis beato apostolo Petro intemeratam et in nostris temporibus conservare, quatenus beatissimus Romanae civitatis episcopus, cui principatum sacerdotii super omnes antiquitas contulit, locum habeat ac facultatem de fide et sacerdotibus iudicare, domine sacratissime pater et venerabilis imperator. Hac enim gratia secundum sollemnitatem conciliorum et Constantinipolitanus episcopus eum per libellos appellavit propter contentionem quae orta est de fide.

sius bei der Forderung, den Fall des Flavian Rom und seinem Konzil anzuvertrauen, ausdrücklich auf die SAK[22].

Gibt es noch weitere Appellationen, in denen sich die Appellanten oder Rom ausdrücklich auf die SAK berufen? St. Horn hat in seiner neuesten Studie „Petrou Kathedra" zwar ausführlich die Appellationen des Flavian, Theodoret, Eusebius von Dorylaeum und Nestorius an den Römischen Stuhl untersucht, geht dabei aber leider nicht näher auf die Frage ein, inwieweit diese Appellationen auf der Grundlage der SAK stattfanden[23]. Tatsächlich läßt sich den vorhandenen Quellen kaum etwas Sicheres entnehmen. Am ehesten dürfte noch aus dem Appellationsschreiben Flavians an Leo eine Anspielung auf die SAK herauszuhören sein[24]. Soll man die Gelasiusdekretale *Ipsi sunt canones*[25] noch zu den sicheren Bezugnahmen auf die SAK rechnen? Zwar ist nicht ersichtlich, auf welches Konzil Gelasius anspielt, wenn er sagt, die Kanones verböten, von Rom an eine andere Instanz zu appellieren, er scheint jedoch die SAK vor Augen zu haben, wenn er von Kanones spricht, die der ganzen Kirche die römische Appellation einräumen.

Mögen die SAK wenigstens in Rom nicht völlig in Vergessenheit geraten und gelegentlich, wenn auch unter falschem Namen, zur Durchsetzung des römischen Führungsanspruches vorgelegt worden sein – soviel läßt sich wohl den vorstehenden Zeugnissen entnehmen – von einer unmittelbar auf das Konzil von Sardica folgenden Rezeption der Kanones durch die ganze Kirche kann keine Rede sein. Die Rezeption findet vielmehr nur sehr zögernd statt, und jedenfalls nicht

[22] *Galla Pl.*, Ep. 20, ebd. 14, 34: (Flavianus) libellum ad apostolicam sedem mis(it) ad omnes episcopos harum partium per eos qui directi fuerant in concilio a reverentissimo episcopo Romae, qui secundum definitiones Nicaeni concilii consueti sunt interesse, ... Hac itaque gratia tua mansuetudo tantis turbis resistens veritatem immaculatam fidei catholicae religionis servari praecipiat, ut secundum formam et definitionem apostolicae sedis, quam etiam nos tamquam praecellentem similiter veneramur, in statu sacerdotii inlaeso manente per omnia Flaviano, ad concilii et apostolicae sedis iudicium transmittatur, in qua primus ille qui caelestes claves dignus fuerit accipere, principatum episcopatus ordinavit, quando scilicet decet nos huic maximae civitati, quae domina omnium est terrarum, in omnibus reverentiam conservare. – Genauer historischer Kontext dieses Briefes bei *Horn* 119–120. [23] *Horn* 76–105.

[24] Flavian, Libellus; ACO II, 2, 1; 77, 9: Oportunum quidem ad praesens tempus mediocriter referre et uti apostolica appellatione ad vestram sanctitatem, ut progrediens ad orientem auxilium ferret periclitanti piae sanctorum patrum fidei ... Ebd. 78, 30: Et cum velut ex condicto quodam omnia adversum me iniqua procederent, post illam iniustam vocem quam contra me emisit, sicut ipsi placuit me appellante thronum apostolicae sedis principis apostolorum Petri et universam beatam quae sub vestram sanctitatem est synodum, statim me circumvallat multitudo militaris ... – Zur Interpretation vgl. außer *Horn* 78–79 auch *Wojtowytsch* 323–324, der in der von Flavian benutzten Terminologie den Einfluß des römischen Legaten Hilarus vermutet.

[25] Gelasius, Ausg. *Thiel*, I, 341: Ipsi sunt canones, qui appellationes totius ecclesiae ad huius sedis examen voluere deferri, ab ipsa vero prorsus nusquam appellari debere sanxerunt, ac per hoc illa de tota ecclesia iudicare, ipsam ad nullius commeare iudicium, nec de ipsius umquam praeceperunt iudicio iudicari, sententiamque illius constituerunt non oportere dissolvi, cuius potius sequenda decreta mandarunt.

als unmittelbares Ergebnis des Konzils selber. Es sind vielmehr die Kirchenrechtssammlungen, durch die die SAK zunächst im Westen, dann auch im Osten, allgemein rezipiert wurden. F. Maassen nennt 18 frühe Kirchenrechtssammlungen, die die sardicensischen Kanones, mithin auch die SAK, enthalten[26]. Einige aus ihnen liegen auch gedruckt vor. Die wichtigste von ihnen ist die berühmte *Dionysiana*, die in mindestens drei verschiedenen Versionen von dem skytischen Mönch Dionysius Exiguus vor 523 in Rom zusammengestellt wurde. Die SAK stehen hier unter folgenden Tituli: Ut inter discordes episcopos comprovinciales antistites audiant; quod si damnatus appellaverit Romanum pontificem, id observandum, quod ipse censuerit (K. III). Ut nullus accusati sedem usurpet episcopi (K. IV). De provinciali synodo retractanda per vicarios episcopi urbis Romae, si ipse decreverit (K. V/VII)[27].

Während in der Dionysiana die sardicensischen Kanones von den nicaenischen getrennt sind, werden sie in der *Quesnelliana* (um 500 entstanden) zusammen mit den 20 Kanones des Konzils von Nicaea in durchgehender Numerierung als *canones Nicaeni concilii* aufgeführt[28]. Ähnlich ist es bei den meisten der von Maassen aufgeführten Kirchenrechtssammlungen[29]. Von besonderem Interesse sind in diesem Zusammenhang zwei afrikanische Kirchenrechtssammlungen, dokumentieren sie doch mit der Aufnahme der SAK, daß die afrikanische Kirche schließlich doch die ‚transmarinen' Appellationen gestattet hat. In seiner zwischen 523 und 546 entstandenen *Breviatio canonum* weist der Diakon Ferrandus unter den Tituli 59 und 60 auf Kanon III und IV von Sardica hin[30]. Die im 6./7. Jahrhundert ver-

[26] *F. Maassen*, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters, I, Graz 1870, 51.

[27] PL 67, 177B–D; 178B–C.

[28] Titulus 30: De appellationibus ad episcopum Romanum; Titulus 31: De non superordinando ei qui appellaverit; Titulus 34: De retractanda synodo provinciali per vicarios episcopi urbis Romae, si fuerit appellatum; PL 56, 402A–B; 403A; 404A–B.

[29] *Maassen* 52–55 nennt für die Verbindung der sardicensischen mit den nicaenischen Kanones u. a. folgende Kirchenrechtssammlungen: Handschrift von Chieti, Veroneser Fragment, Quesnellsche Sammlung, Handschrift von Corbie, burgundische, Freisinger Handschrift, Justel'scher Codex usw. – Zum Zeitpunkt der Verbindung beider Kanonesreihen schreibt der gleiche Autor: „Wo und wann zuerst es geschehen, daß die sardicensischen Canonen mit den nicänischen ohne Unterscheidung verbunden wurden, läßt sich natürlich nicht mehr mit voller Genauigkeit bestimmen. Am wahrscheinlichsten ist wohl, daß die Canonen des 18 Jahre nach dem nicänischen Concil gehaltenen Concils von Sardica in Exemplaren der damals noch allein circulierenden Canonen von Nicäa diesen angehängt wurden; sei es daß dies sofort ohne Unterscheidung geschah, sei es daß der Unterschied erst später sich verwischte", ebd. 57. *Maassen* 59–63 referiert über die Aufdeckung des Irrtums bezüglich der Sardicensischen Kanones.

[30] CChr.SL 149, 292: Ut adiudicatus episcopus ad apostolicam sedem, si voluerit, appellet; ut si appellaverit, in cathedra ipsius non ordinetur.

faßte *Concordia canonum* des Cresconius schließlich enthält alle drei SAK und zwar unter den Titeln der Dionysiana[31].

Die umfangreichste und bedeutendste Kirchenrechtssammlung des 1. Jahrtausends, die offizielle Rechtssammlung der spanischen Kirche, die *Hispana*, führt die SAK zunächst in ihrem chronologisch geordneten Teil auf[32]. Die zwischen 656–675 entstandenen kurzen Auszüge aus der chronologischen Sammlung, die sog. *Excerpta*, verweisen, unter dem Titulus *De convellendis et confirmandis iudiciis*, auf alle drei SAK. Hinsichtlich der verwandten Terminologie fällt auf, daß das Wort appellatio/appellare vermieden wird[33]. Die *Hadriana*, eine überarbeitete Fassung der Dionysiana aus dem Jahre 774[34], bringt alle drei SAK. Die *Dacheriana*, entstanden um 800 aus einer Verschmelzung von Hadriana und Hispana, bietet nur die Kanones III und IV[35].

Vollzog sich im Westen die allgemeine Rezeption der SAK mittels der oben genannten Kirchenrechtssammlungen, so geschah dies im Osten in einer vergleichsweise offizielleren Form. In der Tat, das sog. Quinisextum vom Herbst 691, das allgemein als Ergänzung des 6. allgemeinen Konzils von Konstantinopel (681) gilt, rezipierte in aller Form in seinem zweiten Kanon die sardicensischen Kanones, mithin auch die SAK[36]. Wie dieselben im Osten ausgelegt wurden, zeigt der

---

[31] PL 88, 890B–891C.

[32] MHS.C III, 122–124: De episcopo adiudicato; de episcopis a synodo depositis; de episcopis accusatis.

[33] MHS.C II, 1, 126–127: 1. De episcopo adiudicato ut, si voluerit episcopus romanus, aut renovet aut confirmet iudicium; 2. Ut si episcopus a synodo fuerit depositus in cathedram eius nullus per omnia ordinetur, nisi eius censuram episcopus romanus determinaverit; 5. Item de episcopo adiudicato ut per quos voluerit episcopus romanus renovet iudicium; 7. De episcopis accusatis ut a romano episcopo vel ab iis quos miserit actio finiatur.

[34] Ausg. *J. Hartzheim*, Concilia Germaniae, Köln 1759, I, 190.

[35] Ausg. L. *d'Achery*, Spicilegium sive Coll. veterum aliquot scriptorum, I, Paris 1723, 535–536.

[36] Kanon II, Constant. 691, Mansi 11,939 C–D: Obsignamus etiam reliquos omnes canones, qui a sanctis et beatis nostris patribus expositi sunt ... similiter et iis, qui Sardicae et qui Carthagine ... Tatsächlich sind die sardicensischen Kanones in verschiedene griechische Kirchenrechtssammlungen übernommen worden; vgl. die *Synagoge canonum* des Johannes Scholasticus, Patriarch von Konstantinopel von 565–578, Ausg. *Voëllius/Justellus*, Bibliotheca iuris canonici veteris, II, Paris 1661, tit. 16; ferner das *Syntagma canonum* des Photios († 891), SpicRom VII, 26–27, und die *Epitome canonon* des Konstantinos Harmenopoulos (1320–1383), PG 150, 63 D: Episcopus haud arcessitus ad urbem ne pergat. Et a coepiscopo dissidens ad aliam provinciam ne provocet, nisi forte visum fuerit episcopo Romano, debere causam eius ab aliis cognosci (c. III). Episcopus a coepiscopis damnatus, si Romani episcopi opem imploraverit isque statuerit, causam eius a finitimis debere cognosci, fiat. Si rursus eundem imploraverit et Romanus allegatis presbyteris iterum cognoscendam illius causam censuerit, etiam hoc fiat (c. V.) – Verständlich ist daher die Skepsis Papst Nikolaus' I. gegenüber der Behauptung des Photios, die griechische Kirche kenne keinen Kanon, der die Investitur eines Laien ins Bischofsamt (Kanon XIII von Sardica!) verbiete (Photios, Ep. adv. Nic., PG 102, 600D–601A). Nicolaus, ep. 86, MGH.Ep 6, 450, 8: Quod dicitis vero neque Sardicense concilium neque decretalia vos habere sanctorum pontificum vel recipere, non fa-

freilich 400 Jahre spätere Kommentar des Theodoros Balsamon († nach 1195) und des Johannes Zonaras († Mitte des 12. Jhs.). Die beiden zusammen mit Aristenos bedeutendsten byzantinischen Kanonisten des 12. Jhs. lesen aus den SAK eine doppelte Appellationsmöglichkeit an den Papst heraus[37], beschränken das Appellationsrecht an den Papst jedoch auf den Westen, wobei sie dem Patriarchen von Konstantinopel ein analoges Recht für den Osten zuschreiben[38], und stellen klar, daß die betreffenden Kanones nicht vom Konzil von Nicaea, sondern von demjenigen von Sardica stammen[39].

---

cile nobis facultas credendi tribuitur; maxime cum Sardicense concilium, quod penes vos in vestris regionibus actum est et omnis ecclesia recipit, qua ratione convenerat, ut hoc sancta Constantinopolitana ecclesia abiceret et, ut dignum est, non retineret? Nikolaus hat in dieser Angelegenheit genaue Nachforschungen angestellt, Ep. 92; MGH.Ep 6, 537,38: Deinde nos diligentissime requirentes repperimus ipsos kanones eo sensu et numero non solum in novis verum etiam in veteribus atque chartaneis codicibus, qui veratiores soliti sunt inveniri, Graece conscriptos, quo ceteris Latinis kanonibus inserti esse cernuntur, nimirum qui et a praesulibus provinciarum pene totius orbis diffiniti sunt et illis omnibus satis placuisse per eadem exemplaria Graeca monstrantur. Quomodo autem non esse penes vos Sardicenses kanones tu solus astruere poteris, quando non solum a Latinae, verum etiam cum aliis a Graecae linguae hominibus statuti sunt et promulgati? Qua de re credibile non est quod illic diffinitum est unumquemque ipsorum minime linguae propriae tradidisse. Aut quomodo non sunt penes vos kanones Sardicenses, quando inter quinquaginta titulos, quibus concordia kanonum apud vos texitur, ipsi repperiuntur? – Vgl. auch J. Hergenröther, Photius Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma I, Regensburg 1867, 444–445; 514.

[37] Th. Balsamonis, Zonarae, Aristeni in Canones apost., conciliorum commentaria, PL 137, 1438B: (zu Kanon IV) Cum dixissent patres, provincialium sententiam appellationi subici et a propinquis episcopis iussu papae examinari, nunc dicunt, quid fieri debeat, si ab iis etiam is, qui appellavit, condemnatus fuerit, et se rursus gravari dicat. Statuunt ergo, ut res in integro maneant, et eius, qui condemnatus est, ecclesiam alius non eligatur, nisi secunda appellatio a papa examinata fuerit. Quare nota de episcopis condemnatis et post depositionem aliud quaerentibus iudicium, quod alius non ordinatur, nisi condemnati appellatio examinetur, non prima tantum, sed et secunda; bis enim appellare conceditur (Balsomon).

[38] Ebd. 1435 A: Quae autem de papa definita sunt, eadem de patriarcha quoque Constantinopolitano sunt intelligenda quod is a diversis canonibus similiter ac papa sit in omnibus honoratus (Balsomon).

[39] Ebd. 1443 A–B: Huius canonis decreto summi sacerdotes antiquae Romae in quacumque causa ab episcopis provocationem ad ipsos dari iactant; ac eundem in prima Nicaena oecumenica synodo conditum fuisse falso affirmant: quod quidem cum in synodo Carthaginiensi propositum fuisset, minime cum veritate consentire probatum est, ut satis, quae ante canonum expositionem ab ipsa synodo sunt scripta, testantur. Neque igitur hic canon a Nicaena synodo editus fuit, neque ad ipsum (romanum pontificem) provocationes ab omnibus episcopis, sed ab iis tantummodo qui eidem subiecti erant, dari oportere decernit. Romanae autem ecclesiae ditioni eo tempore omnes fere occidentis ecclesiae subiiciebantur, Macedoniae nimirum, Thessaliae, Illyrici, Graeciae, Peloponesi, et eius quae Epirus dicitur, quae postea in Constantinopolitani iura transiere; ut proinde ad illum provocationes ex his locis referri sit consentaneum. – Daß die SAK in der west-östlichen Diskussion um den römischen Primat eine gewisse Rolle gespielt haben, beweist die Schrift *Ad illos qui dicunt Romam primum esse thronum* (Ausg. *M. Gordillo,* Photius et primatus Romanus. Num Photius habendus sit auctor opusculi Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ρώμη θρόνος πρῶτος?, in: OrChrP 6 [1940] 5–39, hier 11–17), deren Datierung und Zuschreibung leider noch umstritten ist. Währrend u. a. Hergenröther und Jugie den Text Photius zuschreiben, spricht sich sein Herausgeber

Im 9. Jahrhundert sind die SAK in der ganzen Kirche rezipiert. Freilich legt man sie im Osten, wie wir sahen, in einem entscheidenden Punkt anders aus als im Westen. Aber auch im Westen interpretiert man sie *in* Rom und seinem Einflußgebiet[40] anders als außerhalb desselben. Dies zeigt exemplarisch die Kontroverse zwischen Nikolaus I. und Hinkmar von Reims über die Interpretation von Kanon III und V. Wir können uns in dieser Frage kurz fassen, da wir uns anderswo[41] ausführlicher damit befaßt haben.

Für Hinkmar enthält Kanon III die entscheidende Aussage. Kanon V bringt hierzu lediglich eine nähere Präzisierung, eine genauere Beschreibung des Appellationsvorgangs. Der Wortlaut von Kanon III befugt Rom aber nicht, den betreffenden Fall vor sein eigenes Forum zu ziehen. Es hat lediglich das in der Provinz ergangene Urteil zu überprüfen und zu bestätigen bzw., gegebenenfalls, die Neuaufnahme des Verfahrens in der Provinz anzuordnen. Rom ist eben nicht Appellationsinstanz im strikt juridisch-technischen Sinn des Wortes, also zweite Instanz, sondern eine „Quasi-Appellationsinstanz", die eventuell die eigentliche zweite Instanz in der Provinz tätig werden läßt. Nikolaus hingegen vertritt eine andere Auslegung der SAK. Er sieht in ihnen die Rechtsbasis für seinen Anspruch, selber, in zweiter Instanz, Rechtsfälle entscheiden zu können. Jedenfalls handelt er so. Von Hinkmars Rechtsbelehrung unbeeindruckt restituiert er Rothard von Soisson, der an ihn appelliert hatte, und weist den Fall also nicht, wie die SAK in der Auslegung Hinkmars vorsehen, an die Provinzial-

---

entschieden gegen diese Attribution aus. Er sei von Zonaras' Kommentar zu den SAK und von späteren Scholien zu diesem Kommentar abhängig und gehöre in den Anfang des 13. Jahrhunderts (*Gordillo* 18–39; vgl. hierzu die kritische Stellungnahme von *F. Dölger*, in: ByZ 40 [1940] 522–525; vgl. auch *J. Darrouzès*, Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins, in: REByz 21 [1963] 50–100, dem ich den Hinweis auf die genannte Literatur verdanke). In der genannten Schrift nimmt die Widerlegung des auf die SAK sich berufenden Primatsanspruchs verhältnismäßig breiten Raum ein. Insgesamt werden 5 Argumente vorgebracht gegen die These „Die Synode von Sardika ordnet an, daß der Bischof von Rom die (Synodal-)Urteile der übrigen Bischöfe überprüft" (*Gordillo* 14, 11). Zu diesen Argumenten gehören u. a. Kanon 28 von Chalcedon und die Apiariusaffäre.

[40] Für ‚römische' Interpretation außerhalb Roms ist bezeichnend die Stellungnahme Walafried Strabos († 849). Der Benediktiner vergleicht in seinem *Libellus de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum* die Stellung des Papstes in der hierarchischen Ordnung der Kirche mit der des Kaisers und seiner Beamten. Entsprechend gilt für die Konzilsbeschlüsse, und zwar aufgrund der SAK: Sicut Augusti Romanorum totius orbis monarchiam tenuisse feruntur, ita summus pontifex in sede Romana vicem beati Petri gerens totius ecclesiae apice sublimatur; de quo Sardicensi concilio statuitur cunctorum statuta ad eum referri debere idque observandum, quod ipse statuerit (De exordiis 32, MGH.Cap 2,515,3–6). – Nicht viel anders äußert sich Ratramnus von Corvie († nach 868) im Anschluß an das Zitat der SAK: Cernimus omnino Romani pontificis auctoritatem super cunctas ecclesias Christi praeminere, ut omnes episcopi illum habeant caput, et ad eius iudicium pendeant quidquid in ecclesiasticis negotiis disponitur, ut ex eius arbitrio vel maneat constitutum vel corrigatur erratum vel sanciatur quodcumque fuerit innovandum (Contra Graecorum opposita 4, PL 121,336D).

[41] *Sieben*, Konzilsidee 108–115.

synode zurück. Den gallischen Bischöfen schreibt er einen geharnischten Brief[42], in dem er ihnen seine eigene Auslegung der SAK vorträgt[43].

II. Die SAK im Schatten der Pseudoisidorischen Dekretalen (9.–16. Jhd.)

Die Kontroverse Hinkmars mit Nikolaus ist ein Streit um des Kaisers Bart. Zur gleichen Zeit, da die Briefe zwischen Rom und Reims hin und her gehen über die, wie Hinkmar schreibt, nicht „nach dem Recht, sondern mit Gewalt"[44] erfolgte Restitution des Rothard, ist man – wahrscheinlich in der Umgebung des Reimser Bischofs selber – dabei, ein neues Recht in Umlauf zu bringen, das mit einem Schlage alle Zweifel und Fragen hinsichtlich der römischen Appellationen beseitigt. Fortan stehen die SAK im Schatten der von Isidor Mercator geschaffenen Rechtssätze und Appellationskanones. Über Jahrhunderte nahezu vergessen erkennt man sie in ihrer Bedeutung für die Verfassungsgeschichte der Kirche erst wieder, nachdem im Zeitalter der Reformation die „kühnste und großartigste Fälschung kirchlicher Rechtsquellen, die jemals unternommen worden ist und durch die sich die Welt Jahrhunderte hindurch hat täuschen lassen"[45], aufgedeckt wurde[46].

[42] Ebd. 115.

[43] Dafür daß die SAK in den Beziehungen zwischen Rom und den Lokalkirchen auch in der Folgezeit noch eine bedeutende Rolle spielen können, sind die Akten des Konzils von Reims 991 ein ausgezeichneter Beleg. (MGH.SS 3,658–686). Von höchstem Interesse ist hier vor allem die Rede Bischof Arnulfs von Orléans gegen Arnulf von Reims, die in der uns vorliegenden Version wohl weitgehend auf den berühmten Gerbert von Auriac, den nachmaligen Papst Silvester II., zurückgeht. Ziel der Rede ist der Nachweis, daß die Absetzung Bischof Arnulfs legitim ist, obwohl keine römische Zustimmung vorliegt. Obwohl die SAK auf den vorliegenden Fall nicht unmittelbar anwendbar sind – der Angeklagte hat nicht nach Rom appelliert (ebd. 675,33; 682,3.44) – spielt der Redner doch mehrmals auf die fraglichen Kanones an, so schon gleich im Exordium der Rede auf den Kanon III: Nos quidem ... Romanam ecclesiam propter beati Petri memoriam semper honorandam decernimus nec decretis Romanorum pontificum obviare contendimus (ebd. 671,53). Oder steht ihm Kanon XXX des Konzils von Tribur (895) vor Augen: In memoriam beati Petri apostoli honoremus sanctam Romanam et apostolicam sedem (MGH.Cap 2,230), in dem dem Mißbrauch des Appellationsrechts ein Riegel vorgeschoben wird? Äußerst geschickt spielt der Redner Sardica gegen Sardica aus, nämlich Kanon VI gegen die SAK (MGH.SS 3,673,39). Reiches Kapital schlägt er auch aus der Apiariusaffäre (ebd. 681,29) und aus Kanon IX des Konzils von Mileve, das transmarine Appellationen verbietet: At nos controversiarum lite depulsa Romanam quidem ecclesiam ob memoriam apostolorum principis, ita ut a maioribus nostris accepimus, quoad possumus, amplius quam Afri colamus (ebd. 676,25). Auch das Beispiel Hinkmars, in lege eruditissimus, wird angerufen (ebd. 675,44). Dem Konzil ist als Aktenbeilage schließlich das *concilium Africanorum episcoporum* (Karthago 418) beigegeben (ebd. 686,10–30). – Die Akten des Konzils von Reims (991) verdienten – zusammen mit verschiedenen Briefen Gerberts von Auriac – eine genauere Analyse hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Konzilsidee.

[44] Annales, Bert. 865, MGH.SS 1,468: non regulariter, sed potentialiter.

[45] *F. Seckel*, Art. Pseudoisidor, in: RE 16 (1905) 265–307, hier 265.

[46] Zu „Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit" vgl. die unter dem genannten Titel, Stuttgart 1972, er-

Bevor wir die Verdrängung der SAK aus dem kirchlichen Recht durch Pseudoisidor aufzeigen, ist zunächst zu untersuchen, wie der Fälscher sich zu den SAK ‚verhält'. Wir können drei Punkte unterscheiden. Erstens, der Fälscher inspiriert sich am Inhalt der SAK und verarbeitet ihr Wortmaterial in seinen eigenen Appellationssätzen. Man vergleiche z. B. Ps-Victor: *Placuit,* ut *accusatus* vel iudicatus *a comprovincialibus in aliqua causa* episcopus licenter appellet et adeat apostolicae sedis *pontificem,* qui aut per se aut per vicarios suos eius retractari *negotium* procuret, et dum iterato iudicio pontifex causam suam agat, nullus alius in eius loco ponatur aut *ordinetur episcopus* ...[47] Ähnliche Anleihen an Inhalt und Wortmaterial der SAK sind auch sonst anzutreffen[48].

Zweitens, der Fälscher korrigiert die inhaltliche Aussage der SAK in einem entscheidenden Punkt. Etwas vereinfacht gesagt: er macht bei allem Schwebenden seiner Sätze aus der „Quasi-Appellationsinstanz" eine Appellationsinstanz im strengen Sinn des Wortes. Dies ist schon deutlich in den oben zitierten Appellationssätzen des Fälschers, die beim Wortmaterial der SAK Anleihen machen, dies wird noch deutlicher in den über das ganze Werk verstreuten sonstigen einschlägigen ‚Dekretalen'. So heißt es z. B. bei Ps-Sixtus I: Si quis vero vestrum pulsatus fuerit in aliqua adversitate, licenter hanc sanctam et apostolicam appellet sedem et ad eam quasi ad caput suffugium habeat, ne innocens damnetur aut ecclesia sua detrimentum patiatur[49].

---

schienene Studie von *H. Fuhrmann,* 3 Bde, 1127 S. – Ebd. 5–8 „Zum Verlauf der Diskussion und zu ihren Anfängen im konfessionellen Zeitalter".

[47] *Hinschius* 128, 18.

[48] Ps-Fabianus, *Hinschius* 168, 11: Placuit etiam ut si episcopus accusatus appellaverit ad apostolicam sedem, id statuendum quod eiusdem sedis pontifex censuerit. – Ps-Sixtus II, *Hinschius* 190, 26: Unde placuit ut accusatus vel iudicatus a conprovincialibus in aliqua causa episcopus licenter appellet et adeat apostolicae sedis pontificem, qui aut per se aut per vicarios suos eius tractari negotium procuret et dum iterato iudicio pontifex causam suam agit, nullus alius in eius loco ponatur aut ordinetur episcopus ... Vgl. auch die folgenden Anm.

[49] *Hinschius* 108, 14. – Vgl. auch Ps-Zephyrinus, *Hinschius* 132, 8: Ad eam quoque ab omnibus, maxime tamen ab oppressis, appellandum est et concurrendum quasi ad matrem, ut eius uberibus nutriantur, auctoritate defendantur et a suis oppressionibus releventur, quia non potest nec debet mater oblivisci filium suum. – Ps-Marcellus, *Hinschius* 224, 4: Ad (Romanam sedem) omnes quasi ad caput iuxta apostolorum eorumque successorum sanctiones episcopi qui voluerint vel quibus necesse fuerit, suffugere eamque appellare debent, ut inde accipiant tuitionem et liberationem, unde acceperunt informationem atque consecrationem (vgl. auch 228, 5). – Ps-Melchiades, *Hinschius* 243, 34: Si vero se viderit quisquam vestrum praegravari, hanc sedem appellet, huc recurrat, ut semper instituta fuit consuetudo, quia et voluntarie eius compatiemur et libenter prout dominus dederit amminiculum feremus. – Ps-Julius, *Hinschius* 473, 1: Similiter in iam fata Nicaena synodo statutum est, ut ultra provinciae terminos accusandi licentiam non progrediatur, nisi ad hanc apostolicam fuerit sedem provocatum, ad quam omnes qui voluerint libere et absque ullo impedimento a quibusdam agendo confluere debent. – Ps-Felix II, *Hinschius* 480, 14: Similiter et a supradictis patribus est definitum consonanter, ut si quisquam episcoporum aut metropolitanum aut conprovinciales vel iudices suspectos habuerit, vestram sanctam Romanam interpellet

Drittens, der Fälscher ‚löst' das bis dato ungelöste Problem der fraglichen nicaenischen Herkunft der Appellationskanones. Er läßt Ps-Julius den östlichen Bischöfen eine Serie von angeblich im Osten verlorengegangenen, in Rom aber erhalten gebliebenen nicaenischen Kanones übersenden. Darunter befinden sich – sogar an erster Stelle – die fraglichen Appellationskanones[50].

Werfen wir nun einen Blick in einige nachisidorische Kirchenrechtssammlungen, um uns die Wirkung der Fälschung auf das kirchliche Appellationsrecht zu veranschaulichen! Aufschlußreich ist gleich die erste große nachisidorische systematische Kirchenrechtssammlung, die *Collectio Anselmo dedicata* (um 882). Die Mehrzahl der mit der römischen Appellation befaßten Kanones sind zu einem Block vereinigt (I, 35–41)[51], außerhalb desselben sind noch einige weitere

---

sedem, cui ab ipso domino potestas ligandi ac solvendi speciali privilegio super alios concessa. – Ps-Felix II, *Hinschius* 488, 28: Quotiens episcopi se a suis conprovincialibus vel a metropolitano putaverit praegravari aut eos suspectos habuerint, mox Romanam appellet sedem, ad quam eos absque ulla detentione aut suarum rerum ablatione libere ire liceat et dum praedictam Romanam matrem appellaverint ecclesiam aut ab ea se audiri exposcerint, nullus eos aut excommunicare aut eorum sedes subripere aut eorum res auferre aut aliquam vim eis inferre praesumat, antequam amborum causa Romani pontificis auctoritate finiatur. – Ps-Damasus, *Hinschius* 503, 2: (Sanctam sedem) omnes appellare, si necesse fuerit, et eius fulciri auxilio oportet. – Ps-Vigilius, *Hinschius* 712, 28: Unde omnium appellantium apostolicam sedem episcoporum iudicia et cunctarum maiorum negotia causarum eidem sanctae sedi reservata esse liquet ... Vgl. auch Ps-Eleutherius, *Hinschius* 125, 27.

[50] Ps-Julius, *Hinschius* 467, 11: Tales insidiatores spiritu praevidentes sancti patres in Nicaea congregati leges statuerunt, quas canones appellamus, ne facile probi ab inprobis damnarentur, ex quibus nonnullas sententias his inseri iudicavimus, ut tantorum patrum auctoritate nostra roboraretur epistula atque omnes Orientales sive reliquarum partium episcopi haec audientes in tantam foveam non incidant, ne damnationem a patribus decretam percipiant. Sequuntur enim haec ex praedicto concilio Nicaeno capitula, id est XVIII, XIX, XXI, XXIII, XXVI, XXVII, XXVIII, XXXIII, XLI, et V, VIIque et IX ac LI, LII, LIII, LIV, LV, et LVII, LVIII, LIX, LX, LXI, LXII, LXIII, LXVI. – Ut omnes episcopi qui in quibusdam gravioribus pulsantur vel criminantur causis, quotiens necesse fuerit libere apostolicam appellent sedem atque ad eam quasi ad matrem confugiant, ut ab ea, sicut semper fuit, pie fulciantur, defendantur et liberentur. Cuius dispositioni omnes maiores ecclesiasticas causas et episcoporum iudicia antiqua apostolorum eorumque successorum atque canonum auctoritas reservavit, quoniam culpantur episcopi qui aliter erga fratres egerint, quam eiusdem sedis papae fieri placuerit. Placuit, ut accusatus vel iudicatus a provincialibus in aliqua causa episcopus licenter appellet et adeat apostolicae sedis pontificem, qui aut per se aut per vicarios suos eius retractari negotium procuret, et dum iterato iudicio pontifex causam suam agit, nullus alius in eius loco ponatur aut ordinetur episcopus, quoniam quamquam comprovincialibus episcopis accusati causam pontificis scrutari liceat, non tamen definire inconsulto Romano pontifice permissum est, cum beato Petro apostolo non ab alio quam ab ipso dictum sit domino: Quaecumque ligaveris super terram, erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in caelis. Vgl. auch *Hinschius* 468, 20.

[51] *J.-C. Besse*, Collectionis Anselmo dedicatae liber primus, in: RDC 9 (1959) 207–296, hier 231–235: De episcopo accusato qui apostolicam sedem appellat (I, 35). De sede apostolica appellanda (I, 36). Ut qui se viderit praegravari, Romanam sedem appellet atque ad eam recurrat (I, 37). In Nicaena synodo definitum est, ut qui suspectos habeat iudices, Romanam appellet sedem (I, 38). Quod omnes possint appellare Romanam sedem et de synodo atque conciliis et quo tempore vel qualiter damnandi sint

einschlägige Bestimmungen[52]. Hier ist nun folgendes festzustellen: Erstens, von den insgesamt 10 für die römische Appellation einschlägigen Kanones stammen sieben aus den Pseudoisidorischen Dekretalen. Die Reihenfolge entspricht dabei weitgehend der Anordnung bei Pseudoisidor selber[53]. Zweitens, die SAK werden zwar noch aufgeführt[54], aber erst auf dem zweiten Platz, nach den Pseudoisidorischen ‚Dekretalen'. Damit ist die Wirkung der letzteren auf das kirchliche Appellationsrecht deutlich ad oculos demonstriert: die eindeutigen Sätze des Fälschers haben die mehrdeutigen SAK zwar noch nicht völlig aus den Rechtsquellen verdrängt, aber doch auf den unteren Platz gedrückt. Von Italien nun nach Deutschland! Die *Decretorum libri XX* (1008–1012) des Burchard von Worms widmen den römischen Appellationen insgesamt weniger Raum als die Collectio Anselmo dedicata[55]. Den nötigen Streichungen fallen die SAK zum Opfer, übrig bleiben nur vier Sätze aus den Pseudoisidorischen Dekretalen[56].

Das neue Kirchenrecht der Gregorianischen Reform fand seinen ersten Ausdruck in der *Collectio in LXXIV titulos digesta* etwa aus dem Jahre 1074[57]. Für die römischen Appellationen steht wiederum mehr Raum zur Verfügung. Trotzdem sind die SAK nicht berücksichtigt. Sechs der acht einschlägigen Kanones stammen aus den Pseudoisidorischen Dekretalen[58], einer ist eine echte Gelasiusdekretale[59], ein weiterer eine wahrscheinlich gefälschte Dekretale Gregors IV.[60]. Das Fehlen der SAK in der 74-Titel-Sammlung darf auch nicht überbewertet werden, denn der Sammler hat grundsätzlich nur Dekretalen, keine Konzilskanones, in seine Sammlung aufgenommen.

---

episcopi (I, 39). Ut inter discordes episcopos conprovinciales audiant, quod si damnatus appellaverit pontificem, id observandum quod ipse censuerit (I, 40). Ut nullus accusati sedem usurpet episcopi (I, 41).

[52] I, 15: Ut accusatus vel iudicatus ab episcopis conprovincialibus licenter appellet et adeat Romanum pontificem; I, 31: Ut si quis episcopus pulsatus fuerit in aliqua adversitate, licenter appellet apostolicam sedem et si necesse non fuerit ad eam venire neque appellare, vocatus tamen venire non renuat; I, 44: De provinciali synodo retractanda per vicarios episcopi urbis Romae.

[53] *Hinschius* 128,18; 108,14; 168,10; 190,16; 243,34; 480,13; 503,2.

[54] I, 40: I, 41; I, 44.

[55] Burchard, Decretum I, 144, PL 140, 591D: Ut episcopi conprovinciales libere apostolicam appellent sedem; I, 148, ebd. 593 B: De episcopo criminato si iudicem suspectum habuerit; I, 176, ebd. 601 B: Ut accusatus vel iudicatus ab episcopis conprovincialibus licenter appellet et adeat Romanum pontificem; I, 179, ebd. 601 D: Ut difficiliores causae ad apicem Romanae sedis referantur, ut apostolico terminentur iudicio, cuius sedis auctoritate omnes ecclesiae reguntur.

[56] Ps-Julius, *Hinschius* 468,30; Ps-Victor, *Hinschius* 128,18; Ps-Damasus, 503,2 – Die Streichung der SAK ist umso auffallender, als Burchard von den übrigen sardicensischen Kanones durchaus mehrere zitiert, nämlich die Kanones 13, 5, 6, 1, 15, 14, 22; vgl. PL 140, 554 A, 556 A, 557 C, 569 D, 570 B, 584 C, 584 D.

[57] Ausg. *J. T. Gilchrist*, MIC.I.

[58] *Hinschius* 132,8; 168,10; 108,14; 712,16; 128,28; 488,28.

[59] Ep. 26,2; CSEL 35,779–780. [60] Vgl. *Gilchrist* 26,23.

Nur einige Jahre jünger als die letztgenannte Sammlung ist eine weitere gregorianische Kirchenrechtssammlung, die *Collectio canonum* des Anselm von Lucca, verfaßt um 1083. Das zweite Buch hat den Titel *De libertate appellationis*[61]. Insgesamt 11 Kanones beziehen sich hier auf die römischen Appellationen[62], davon stammen aus der Sammlung des Fälschers acht[63]. Hinzukommt ein Text aus Ennodius, libellus pro synodo, die oben schon genannte Dekretale Gregors IV. und schließlich – an letzter Stelle (II,75) – Kanon IV von Sardica.

Deusdedit weist in der *Capitulatio,* einer Art Inhaltsverzeichnis, auf die für die römischen Appellationen einschlägigen Kanones seiner *Collectio canonum* (um 1087) hin[64]. Es handelt sich um insgesamt 11 Kanones, davon gehen 10 auf den Fälscher zurück[65], einer stammt aus der 5. Sitzung des Konzils von Chalcedon[66]. Die Sammlung enthält alle drei SAK[67], jedoch nicht als Belegtexte für die römischen Appellationen als solche, sondern für die Vollmacht der römischen Legaten. Ferner belegen sie das Verbot der Einsetzung eines Nachfolgers vor der römischen Entscheidung[68].

Werfen wir, bevor wir uns Gratian, und damit der wichtigsten abendländischen Kirchenrechtssammlung zuwenden, noch einen Blick in Bonizo von Sutris *Liber de vita christiana* (um 1095) und Ivos von Chartres *Panormia* (um 1096). Die vom Bischof von Sutri zitierten vier Belege zugunsten der römischen Appellationen stammen sämtlich aus der Sammlung des Fälschers[69], die SAK bleiben unerwähnt, obwohl dem Sammler ansonsten das Konzil von Sardica durchaus bekannt ist. Buch IV[70] von Ivos Panormia enthält 66 Kanones unter der Überschrift *De appellationibus*[71]. Ausdrücklich von rö-

---

[61] bzw. De primatu Romanae ecclesiae et de libertate appellationis.

[62] nr. 6, 7, 8, 11, 17, 18, 57, 59, 62, 75, 81.

[63] *Hinschius* 132,8; 224,4; 108,14; 190,16; 712,16; 488,28; 228,5; 128,18.

[64] Ausg. *Glanvell* 7,21: Quod necessitate exigente universalibus synodis ad Romanam sedem appellatur; 7,25: quod ei liceat comprovinciales synodos et omnia provincialia negotia etiam per vicarios suos retractare; 9,15: De appellationibus episcoporum ad apostolicam sedem; 9,17: Quod appellationis causas ipsa finire possit etiam absente pontifice; De eadem re; 9,20: De episcopo accusato non appellante apostolicam sedem; 9,23: Ut alter episcopus non ordinetur in sede illius, cuius causam ipsam nondum finivit; 9,28: Quod ab omnibus oppressis apostolica sede et sacerdotum iudicio appellari possit; 9,31: Quod de qualibet mundi parte ad eandem appelletur, ab illa nusquam; 9,33: Quod nonum capitulum Chalcedonense de appellatione a decretis papae Julii et Victoris sit acceptum.

[65] *Hinschius* 224,4; 190,16; 128,18; 128,28; 108,14; 128,15; 132,8; 168,10; 224,4; 228,5.

[66] ACO II, 3,2; 133,7: Qui contradicunt, Romam ambulent, zitiert von Deusdedit I, 37; *Glanvell* 48.

[67] nr. I, 25; I, 26; I, 27.

[68] *Glanvell* 7,25; 9,23.

[69] *Hinschius* 467,20; 108,14; 132,8; 190,16.

[70] De primatu Romanae ecclesiae et de iure metropolitanorum.

[71] PL 161, 1207–1212.

mischen Appellationen ist die Rede in drei Kanones[72]. Die zitierten auctoritates stammen ausschließlich aus der Werkstatt des Fälschers[73].

In Gratians *Concordia discordantium canonum* (um 1142), wie er selber sein Decretum nennt, werden die Appellationen in causa II quaestio 6 behandelt. Von den 40 capitula der quaestio beziehen sich ungefähr neun auf die römischen Appellationen als solche. Acht der zitierten auctoritates sind von Pseudoisidor gefälschte Dekretalen[74], die letzte einschlägige auctoritas ist Kanon V von Sardica[75]. Gratian zitiert diesen Kanon bezeichnenderweise unmittelbar im Anschluß an das vom Konzil von Mileve ausgesprochene Verbot ‚transmariner' Appellationen[76]. Der große Bologneser Kanonist löst den Widerspruch zwischen der Serie der vorausgegangenen Kanones, die römische Appellation erlauben, und Kanon 22 von Mileve, der solche Berufungen verbietet, durch den Zusatz zum Konzil von Mileve *nisi forte Romanam sedem appellaverit.* Dann fährt er fort: *Is autem, qui appellaverit, ad eum, a quo appellavit, remitti non debet.* Als Beweis zitiert er dann Kanon V von Sardica[77]. In den Augen Gratians erschöpft sich offensichtlich die ganze Bedeutung von Kanon V von Sardica in dieser Auskunft. Der Kanon legitimiert nicht prinzipiell die römischen Appellationen – dies ist durch ‚kräftigere' Zeugnisse längst geschehen – er beleuchtet lediglich eine Modalität derselben![78]

Wenn schon dem „Vater der kirchlichen Rechtswissenschaft" die wahre Bedeutung der SAK so gründlich verborgen bleiben konnte, darf man sich nicht wundern, daß seine ‚Schüler', die Dekretisten, ebenfalls vom falschen Glanz Isidors geblendet, mit den Texten nichts anzufangen wußten. Den frühen Dekretisten, einem Rufinus[79], Paucapalea[80], Stephanus Tornacensis[81], fällt zu II. q. 6 *Si episcopus* (c. 36) überhaupt nichts oder so gut wie nichts ein. Das gleiche gilt für die *Glossa ordinaria*[82]. Die *Summa Parisiensis* (um 1160) notiert zum fraglichen caput des Dekrets lapidar: Hoc decretum inutile videtur quia totum ponit in arbitrio domini papae, quod patet ibi deposi-

[72] IV, 124: Episcopi gravioribus casibus pulsati apostolicam sedem appellent; IV, 125: A conprovincialibus accusatus vel iudicatus, apostolicam sedem appellet; IV, 126: Qui gravatur a proprio metropolitano, primates aut universalem sedem appellet.

[73] *Hinschius* 467,20; 190,26; 128,27.

[74] *Hinschius* 108,14; 190,20; 224,5; 128,27; 132,8; 190,34; 488,28; 472,2.

[75] Ausg. *Friedberg* 479.

[76] *Friedberg* ebd. 479: Ad transmarina autem qui putaverint appellandum, a nullo intra Africam in communione suscipiantur.

[77] Ebd. 479: Unde in Sardicensi concilio.

[78] Noch an einer anderen Stelle seines Dekrets, nämlich VI q. 4 *Placuit* (c. 7) zitiert Gratian einen sardicensischen Appellationskanon, nämlich den Kanon III. Im Zusammenhang geht es um die Frage, ob Synodalurteile endgültig sind. Sie sind endgültig, lautet die Antwort, außer der Verurteilte appelliert an den Römischen Stuhl.

[79] Ausg. *Singer.* [80] Ausg. *Schulte* 61.

[81] Ausg. *Schulte* 184. [82] Ausg. Paris 1585, 850.

tum esse, sed dat nobis quia episcopus damnatus appellare potest[83]. Selbst der große Huguccio verkennt die Bedeutung des kommentierten Textes[84].

Spätere Dekretisten, so Johannes von Turrecremata im 15. Jahrhundert, kommentieren II q. 6 *Si episcopus* ausführlicher. Der berühmte Verteidiger Papst Eugens IV. gegen die Basler Konziliaristen fragt u. a. sogar nach dem historischen Sinn des genannten Kanons[85].

Nicht nur die Kanonisten, auch die Theologen und Publizisten scheinen die SAK aus den Augen verloren zu haben. Das hängt wohl auch damit zusammen, daß nicht die Frage der Appellationen vom Konzil an den Papst die Geister beschäftigt[86], sondern die Berufung vom Papst weg z. B. ans Konzil. Selbst der sonst so informierte Wilhelm von Ockham scheint von den SAK keinerlei Kenntnis mehr zu haben. Jedenfalls kommt dem magister im *Dialogus* (1338) das Sardicense nicht in den Sinn, als der discipulus nach Texten fragt, die beweisen, daß der Papst von den Konzilien gewisse Gewalten übertragen bekam[87]. Selbst ‚Spezialisten' für Fragen des Konzils scheint die Bedeutung der SAK entgangen zu sein. Aufschlußreich ist in diesem Sinn Dominicus Jacobazzis († 1517?) quaestio: Utrum a concilio debeat appellari ad papam?[88] Mit keiner Silbe werden die SAK unter den Belegtexten genannt. Der Konziliarist Matthias Ugoni († 1535)

---

[83] Ausg. *McLaughlin* 111; vgl. auch zu VI q. 4 *Placuit,* ebd. 132/3.

[84] Vgl. Huguccio, Dekretsumme (HS Admont 7, II q. 6 *Si episcopus* und VI q. 4 *Hosius,* keine Foliierung).

[85] Turrecremata, Super decretum, t. II, Venedig 1578, 187: Hoc caput sumptum ex concilio Sardicensi. Casus huius capituli est talis: Episcopus accusatus coram episcopis suae provinciae damnatus et a suo gradu deiectus est, ab illis appellavit ad papam. Dubitatum fuit in concilio Sardicensi, numquid causa appellationis esset remittenda ad eos, a quibus fuit appellatum vel ad quos, ubi forte papa per se non vult cognoscere. Respondet concilium, quod si papa appellationem receperit, poterit eam committere episcopis provinciae vicinae, de qua erant episcopi, a quibus est appellatum, qui eam determinent. Et ubi hoc petierit appellans, poterit papa aliquos de suo latere delegatos mittere, qui auctoritate papae cum episcopis dictae vicinae provinciae iudicent, quod totum erat in ipsius papae arbitrio. – Gegenstand des Kanons ist also nach Auffassung Turrecrematas lediglich die Frage der Zusammensetzung des zweitinstanzlichen Gerichts für den Fall, daß der Papst den Prozeß nicht vor sein eigenes Forum ziehen will (ubi forte papa per se non vult cognoscere). Vgl. diese Auslegung mit der seines Zeitgenossen Nikolaus von Kues, auf die wir w. u. eingehen werden.

[86] Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die *Summa de potestate ecclesiastica* (1320) des Augustinus Triumphus, in der alle möglichen und denkbaren Formen der Appellation vom Papst weg in aller Breite behandelt werden (Ausg. Rom 1582, 56–63), die an den Papst aber nur gestreift wird (6, 1H).

[87] Dialogus III, I, I, 11; Ausg. *Goldast* II, 782–783: (specialiter probatur, quod papa accepit aliquam potestatem a conciliis generalibus) Disc.: Unde unum tantummodo, quod ista sententia ponit, volo ut aliquibus allegationibus fulcire coneris, quod videlicet papa aliquam receperit a conciliis generalibus potestatem ... Hier würde man als Antwort des Magister einen Hinweis auf das Sardicense erwarten. Die statt dessen zitierten Texte (9 q. 3 *Ipsi;* II q. 7 *Decreto;* dist. 17 *Multis* usw.) sind weit weniger zutreffend als die SAK.

[88] De concilio, Ausg. Venedig 1728, 436 D–E.

zitiert in seiner Liste der kirchlichen Konzilien zwar das Sardicense mit den entsprechenden in das Decretum eingegangenen Kanones, darunter auch II q. 6 *Si episcopus* und VI q. 4 *Hosius*, läßt sich aber nicht weiter über deren Bedeutung aus[89].

In den Jahrhunderten der Herrschaft Pseudoisidors scheint die Verkennung der SAK allgemein gewesen zu sein. Es gibt jedoch Ausnahmen. Eine bedeutsame stellt z. B. Nikolaus von Kues dar, der in seiner aus den Basler Jahren stammenden Schrift *De concordantia catholica* (1434) sehr wohl die kapitale Bedeutung dieser Kanones für die Verfassung der Kirche sieht. Einerseits stellen sie in seinen Augen das römische Appellationsrecht auf eine solide historische Grundlage. Daß Nikolaus sich – mehr als 100 Jahre vor der endgültigen Entlarvung des Fälschers – über eine solche Grundlage Gedanken macht, ist wahrscheinlich durch seinen eigenen Zweifel an der Echtheit der scheinbar altehrwürdigen ‚Dekretalen' aus der Sammlung Isidor Mercators bedingt[90]. Anderseits – und dies ist für ihn noch wichtiger – begrenzen diese Kanones, wörtlich genommen und strikt interpretiert, die Macht des Papstes gegenüber der Kirche. Eine Kirchenreform, der es um den Abbau des römischen Zentralismus geht, findet in den SAK ihre natürliche historische Grundlage[91]. An anderer Stelle – im Zusammenhang geht es um die maioritas, die Überlegenheit von Papst oder Konzil – sieht Nikolaus in Kanon III von Sardica eine deutliche Begrenzung der päpstlichen Machtfülle affirmiert. Der Kanon ordnet den Papst nicht schlechthin dem *Partikular*konzil über, sondern in einer Form, die vom betreffenden Kanon genau festgelegt

[89] De conciliis, Ausg. Venedig 1563, 25 va.

[90] Nic., DCC III, 2; Ausg. *Kallen* 307, 6: Sunt meo iudicio illa de Constantino apocrypha, sicut fortassis etiam quaedam alia longa et magna scripta sanctis Clementi et Anacleto papae attributa ...

[91] Nic., DCC II, 25; ebd. 205, 1: Et in hac materia opus est reformatione quoad ea, quae expediri debent in ipsis provincialibus et universalibus regni aut nationis alicuius synodis, ut canon Sardicensis concilii, qui habetur 2 q. 6, scilicet quod omnia in illis conciliis, qualitercumque orirentur, etiam depositiones episcoporum, in ipsis expedirentur et interpositis appellationibus ad apostolicam sedem, quod tunc nihilominus in loco, ubi causa ortum habuit, datis propriis apostolicis commissariis in synodo expedirentur omnes causae iuxta formam ibi positam. Estque etiam multum opportunum provincialia concilia continuari indefectibiliter et de suffraganeorum concilio non ad papam primo, sed provincialem synodum, si opus fuerit, interponi posse appellationem vel ad unversalia nationalia concilia Gallicana, Hispanica et Germanica. Quae omni studio pro conservanda re publica ac pace patriae mutuaque caritate reinstitui opus foret. – Im gleichen Zusammenhang (207, 1–18) fallen eigenartige Bemerkungen über das Konzil von Sardica. Hier hört es sich an, als ob Nikolaus selber an der Echtheit der SAK zweifelt. Vgl. 207, 10: Verum est ipsos patres Africani concilii, in quo et sanctus Augustinus, in praefata ad Caelestium epistola scribere hanc constitutionem, quam Gratianus Sardicensi concilio ascribit, nulla patrum synodo invenisse constitutam. Quare satis posset dubitari, an Sardicensis concilii constitutio existat. Quare a fortiori papa contentari deberet, si ipsam, quam Africana synodus non admisit, constitutionem omni parte, an sit alicuius concilii et cuius, dubiam, pro honore sanctae Romanae ecclesiae acceptamus.

ist. Der Papst wird durch den Kanon ermächtigt, eine Konzilsentscheidung gutzuheißen, verwerfen aber kann er sie selber nicht. Das geht nur durch ein neues Konzilsurteil. Damit ist deutlich, führt Nikolaus den angefangenen Gedanken konsequent zu Ende, wie sehr die päpstliche Kirchenregierung vom positiven Recht und vom Konsens der Regierten abhängt[92].

Wie gelangte der Kusaner zu diesen Einsichten über die Bedeutung der SAK? Möglicherweise auf zwei Wegen oder doch auf einem von beiden. Als fleißiger Leser Hinkmars von Reims dürfte er auch auf dessen ausführliche Kommentare zu den SAK gestoßen sein, in Sonderheit mit dessen strikter Interpretation der betreffenden Kanones Bekanntschaft gemacht haben. Weiter: Nikolaus benutzte nachweislich zur Zeit der Abfassung seines großen Frühwerkes De concordantia catholica den *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* (1311/13) des Wilhelm Durandi jun.[93]. Der Bischof von Mende beruft sich jedoch für seine Forderung nach Wiederbelebung der Partikularsynoden u. a. auf Kanon V von Sardica[94].

III. Wiederentdeckung der SAK und Kontroversen über ihre Auslegung (16.–20. Jhd.)

Unter dem Ansturm der Reformatoren bekam das von Isidor Mercator errichtete bzw. erdichtete Bollwerk, das Roms Ansprüche, auch in der Frage der Appellationen sicherte, zunächst Risse und Sprünge, schließlich brach es wie ein Kartenhaus zusammen[95]. Eine Folge die-

---

[92] Nic., DDC II, 15, ebd. 135,21: Fuit autem in Sardicensi concilio in honore memoriae sancti Petri statutum gravatum ad Romanum episcopum appellare posse proponente et promovente hoc Hosio, Cordubensi episcopo, legato apostolicae sedis in illa synodo, ut hoc habetur 6 q. 4 *Quod si aliquis,* quod est valde notandum. Quoniam ille textus probat ex dispositione synodica ob honorem memoriae sancti Petri Romanum pontificem praelatum in iudicando particularibus conciliis non nisi per formam ibi traditam, scilicet quod ipse potest sententiam approbare, sed non improbare nisi per novam synodum, ut probat ille textus administrationem papae valde a iure positivo et consensu synodico dependere. – Der zitierte Text befindet sich nicht in allen Handschriften von DCC. Er stellt einen Nachtrag aus der Feder des Kusaners zu seinem ursprünglichen Text dar. [93] Vgl. DCC 196,6–25 usw.

[94] Durandus, Tr. II, 11, Ausg. Paris 1671,75: Et si contingeret appellari ad sedem apostolicam a conciliis, quod prima causa appellationis remitteretur ad examen convicinorum episcoporum secundum providentiam et ordinationem super hoc habitam in Nicaena synodo, sicut recitatur in III et ultimis capitulis VI. concilii Carthaginiensis, in quo affuit Faustinus legatus ecclesiae Romanae. Hoc fuit statutum in concilio Sardicensi, posito II q. 6 *Si episcopus* (c. 36).

[95] Vgl. z. B. Luthers Kritik der berühmten Dekretale *Sacrosancta* (Ps-Anaclet, Decretum Gratiani dist. 22, c. 2) in der Leipziger Disputation (Resolutio Lutheriana super propositione XIII de potestate papae [1519], Weimarer Ausg. 2, 207, 19–212,2; ebd. 209,15 leugnet der Reformator aufgrund historischer Argumentation die Echtheit der Dekretale). Weitere Belege zu Luthers und anderer Reformatoren Einstellung gegenüber den Pseudoisidorischen Dekretalen bei *P. Polman,* L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI[e] siècle, Gembloux 1932, 166ff., 475ff. – Was Calvin (1536) von den Pseudoisidorischen Dekretalen hält, sagt er u. a. in seiner *Institution de la religion chrestienne* IV, 7, 20, Ausg. Paris 1961, 140: „Et afin que ces sentences eussent

ses Zusammenbruchs ist: die SAK treten aus dem Schatten wieder heraus, in den sie durch Pseudoisidor geraten waren. Die Frage, wer im allgemeinen Debakel dieser Jahre als erster ihre Bedeutung für die Verfassungsgeschichte der Kirche wiederentdeckte, bedürfte einer genaueren Untersuchung. Der belgische Kontroverstheologe und Humanist Albert Pigge († 1542) jedenfalls war es nicht. Er setzt in seiner *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (1538), beim Beweis der Berechtigung der römischen Appellationen, nach wie vor auf die einschlägigen Pseudoisidorischen Dekretalen[96], ja, er beruft sich sogar in der gleichen Angelegenheit speziell auf Kanon 18 von Nicaea, d. h. auf die oben erwähnte Fälschung des Isidor Mercator[97].

Bei dem Kontroverstheologen Bellarmin und dem Historiker Baronius hingegen finden wir ein völlig gewandeltes Bild. Sie haben mit Pseudoisidor gebrochen und heben entsprechend die SAK hoch auf den Leuchter. Der Jesuit führt in seinen *Controversiae* (1586–1593) als ersten Beweis für den Primat ex iure appellationum Kanon IV und V von Sardica an. Nicht genug mit dieser Neuigkeit! Offensichtlich in der Absicht, das Gewicht dieses Zeugnisses zu erhöhen, erklärt Bellarmin an unserer Stelle, das Sardicense sei ein ökumenisches Konzil gewesen. Diese These wird, wie wir sehen werden, auf breite Zustimmung, aber auch auf heftige Ablehnung stoßen[98]. Der Kontrovers-

---

plus d'authorité, ils les ont faussement intitulées des noms d'aucuns Papes anciens, comme si les choses eussent ainsi esté du commencement. Or il est plus que certain que tout ce qui est attribué au Pape, outre ce que nous avons recité luy avoir esté donné par les anciens Conciles, est nouveau et forgé, depuis n'aguères". Vgl. auch IV, 7, 11; 131. – Eine scharfe Attacke reiten auch die sog. Magdeburger Zenturiatoren (1559–1574) gegen die falschen Dekretalen. Mit guten Gründen (Stil, Sprache, inhaltliche Widersprüche) suchen sie die Echtheit zu widerlegen, vgl. Historiae ecclesiasticae, Centuriae II, 7; t. I, Basel 1624, 109–117 (De epistulis decretalibus, ut vocant, seu pontificum). – Der endgültige Nachweis der Unechtheit gelang aber erst David Blondel, in seiner Schrift Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Genf 1628.

[96] Vgl. Ps-Sixtus I (= *Hinschius* 108, 14): Assertio VI, 6; Ausg. Köln 1544, fol. 344C; Ps-Victor (= *Hinschius* 128, 18): ebd. 344F; Ps-Sixtus II (= *Hinschius* 190, 20): ebd. 345 A.

[97] Pigge, Assertio VI, 7; fol. 347 C: Subiungit (Julius) autem ex LXX illis Nicaenis canonibus XXIV, quorum omnium illos transgressores arguit. Ex quibus, quem pro XVIII citat, quoniam evidenter confirmat ac renovat illum, quem supra toties (vgl. vorausgehenden Anm.!) tantorum pontificum testimonio audistis ecclesiasticum apostolicumque canonem, hic adscribere visum est. Est autem in hoc verba: Placuit ... reservabit (= *Hinschius* 467, 20–25). – Die Echtheit des von Ps-Julius mitgeteilten Kanons XVIII (= Hinschius 467, 20) und damit aller von ihm mitgeteilter Kanones (= *Hinschius* 467–471) versucht Pigge u. a. aufgrund von Leo, ep. 25 (vgl. Anm. 19) zu beweisen: der genannte Kanon muß echt sein, weil es tatsächlich keine anderen nicaenischen Kanones gibt, in denen von Appellationen die Rede ist (ebd. fol 348 B). Damit wird aber zugleich deutlich: Pigge hat keinerlei Kenntnis mehr von der Existenz der SAK, was auch durch die Art und Weise bestätigt wird, wie er die Apiariusaffäre behandelt. Er zitiert nämlich Kanon III von Sardica, ohne ihn als sardicensischen Kanon zu identifizieren (fol. 349 F).

[98] Bellarmin, Controversiarum II, 21; Ausg. Fèvre I, Paris 1870, 588: Probandum igitur est, iure ad pontificem appellari potuisse, et appellationes non derisas, sed excep-

theologe hält noch eine weitere Überraschung für uns bereit. Ausdrücklich erklärt er, nur zwei der drei SAK, nämlich IV und V seien einschlägig. Und er zitiert entsprechend nur die beiden[99]. Warum trifft dies für Kanon III nicht zu? Der Grund ist wohl der, daß Bellarmin sich durch Kanon III nicht die Wirkung von Kanon IV und V verderben lassen will. Während die beiden letztgenannten Kanones für sich genommen durchaus als Beleg für ein römisches Appellationsrecht im strikten Sinn ausgelegt werden können, wird dies schwierig, sobald man sie im Kontext von Kanon III, gar als dessen Präzisierung liest. Nicht zu vergessen ist auch, daß der Terminus appellare/appellatio nur in Kanon IV und V vorkommt. Vielleicht hat Bellarmin auch Bedenken gegenüber dem *sancti Petri apostoli memoriam honoremus* von Kanon III. Kann eine Gewaltenübertragung den Papst ehren? Die weitere Geschichte der SAK bestätigt jedenfalls auf ihre Weise die scharfsinnige Skepsis des Kontroverstheologen hinsichtlich Kanon III.

In der ausführlichen Auseinandersetzung Bellarmins mit den Reformatoren, vor allem mit den Magdeburger Zenturiatoren über die Apiariusaffäre[100] sind noch zwei Punkte von Interesse für unsere Untersuchung. Erstens, auf den Einwand der Reformatoren, warum man sich für das Appellationsrecht des Papstes auf Konzilskanones stütze, wo dieses doch iure divino feststehe[101], antwortet Bellarmin mit der Unterscheidung zwischen posse und expedire. Natürlich hat das Konzil dem Papst das ihm kraft göttlichen Rechts zustehende Privileg nicht als solches übertragen können, das Konzil hat vielmehr lediglich den Zweifel über die Nützlichkeit der Ausübung dieses

---

tas cum honore et efficaces fuisse. Probatur primo ex concilio Sardicensi, quod generale fuit et semper in ecclesia receptum. – Bellarmin liefert den dazugehörigen historischen Beweis ebd. 588: Nam Sulpitius lib. II sac. hist. ex toto Orbe convocatum scribit, et Socrates lib. II, cap. 16 hist. Eccl. generale concilium appellat. Praeterea, ut scribunt Athanasius in II. Apol. init. et Hilarius in lib. de Synod. fuerunt in eo concilio plusquam 300 episcopi catholici ex triginta sex provinciis totius orbis christiani, quas omnes Athanasius nominat, ut Italiam, Galliam, Hispaniam, Britanniam, Africam, Aegyptum, Syriam, Thraciam, Pannoniam, et caeteras. Adfuerunt etiam legati papae Julii, ut Athanasius ibidem refert. Item quod omnem ecclesiam haec synodus obliget, patet ex illis verbis, quae habentur in fine concilii: Universa, quae constituta sunt, catholica ecclesia in universo orbe diffusa custodiat. – Zur Diskussion über die Zahl der allgemeinen Konzilien vgl. *R. Bäumer*, Die Zahl der allgemeinen Konzilien in der Sicht von Theologen des 15. und 16. Jhds, in: AHC 1 (1969) 288–313, ferner *H. J. Sieben*, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation, Frankfurt 1983, Kap. III, 3.

[99] Ebd. 589: In hac ergo synodo duo canones de hac re habentur, quartus et septimus (= Kanon V).

[100] Calvin, Institutio IV, 7, 9; Ausg. Paris 1961, 129–131; Hist. Eccl., Centuriae V, 9; Ausg. Basel 1624, 478–490. Bellarmin, Controversiarum II, 25; Ausg. Fèvre I, 592–598.

[101] Bellarmin, Contr. II, 25; 594: Si iure divino papa est summus iudex ecclesiae totius, quare pontifices non ex iure divino, sed ex concilio Nicaeno ius suum de appellationibus ad apostolicam sedem confirmare nituntur?

Rechts beseitigt[102]. Die vorgelegte Unterscheidung erweist sich auch als nützlich in der Apiariusaffäre selber: die Afrikaner lehnen die römische Appellation nicht prinzipiell ab, sie haben lediglich Bedenken hinsichtlich der Nützlichkeit[103]. Unser Interesse verdient zweitens noch Bellarmins Versuch, Zosimus vor dem Vorwurf bewußter Täuschung der Afrikaner zu schützen. Neben dem äußeren Grund – die sardicensischen Kanones sind in alten Handschriften mit den nicaenischen verbunden – gibt es auch einen inneren: die SAK stellen eine Entfaltung, eine Verdeutlichung nicaenischer Kanones dar[104].

In der Einschätzung der SAK unterscheidet sich Baronius nur in Nuancen von Bellarmin. Auch er sieht deren große Bedeutung für die Verfassungsgeschichte der Kirche. Deswegen bringt der Kirchenhistoriker wohl eine so ausführliche Behandlung des Sardicense und der Apiariusaffäre[105]. Auch für ihn ist das Sardicense natürlich ein ökumenisches Konzil[106]. Gegen diesen Charakter spricht nicht die

---

[102] Ebd. Iure quidem divino ad summum pontificem appellari semper potuisse; tamen an expediret ea potestate uti, et omnibus in locis, non sine causa dubitatum esse; nam utrimque rationes afferri possunt ... Itaque cum res dubia esset, concilium Sardicense generale, ipso etiam consentiente pontifice, declaravit, expedire ut ordinarie ... appellatio concedatur ... episcopis ... ad sedem apostolicam. Esse autem declarationem, non novam concessionem testantur exempla eorum, qui ante concilii Sardicensis et Nicaeni tempora, omnibus aetatibus ad Romanum pontificem appellarunt.

[103] Ebd. 594.

[104] Ebd. 596: Mihi vide(tur) probabile admodum in concilio Nicaeno non fuisse expresse hos tres canones, de quibus agimus, sed a Zosimo et a Bonifatio vocari hos canones Nicaenos, quia concilium Nicaenum et Sardicense pro uno et eodem habebantur, et utriusque concilii canones simul coniuncti erant in bibliotheca Romana, tamquam si eiusdem concilii essent: cuius rei ignoratio Africanos patres perturbavit ... Itaque existimo, in Nicaeno concilio implicite et obscure decretum, ut ad pontificem appellaretur, quia nimirum can. 6 iubet concilium servari antiquas consuetudines, et una est haec de appellationibus, ut patet ex Leone epist. 89 et ex exemplis supra adductis, et etiam quia iubet idem concilium, causam semel iudicatam, iterum in alio iudicare posse, ut patet ex epist. Julii apud Athanasium in II. Apol., sed expresse et diserte concilium Sardicense rem totam explicuit. – In diesem Zusammenhang macht sich Bellarmin freilich einer erstaunlichen petitio principii schuldig: Das Nicaenum und das Sardicense müssen als ein einziges Konzil angesehen werden, weil man sonst nicht erklären kann, warum Konstantinopel 381 und nicht Sardica als zweites Ökumenisches Konzil gezählt werden! Ebd. 596: ... alioqui non potest reddi ratio, cur Sardicense concilium, quod constat universale et probatum fuisse, non numeretur inter concilia generalia. Deberet enim dici secundum concilium, sed ideo non addit ad numerum conciliorum, quia pro uno et eodem habetur cum Nicaeno. Cur autem simul cum Nicaeno Sardicense concilium coniunctum fuerit, ratio est, quia iidem patres magna ex parte in utroque concilio interfuerunt, et nihil novi quoad fidem in Sardicensi definitum est, sed solum Nicaena fides roborata, cum in aliis conciliis semper novae haereses damnatae fuerint. Itaque Zosimus, non fraude aliqua citavit Nicaenum pro Sardicensi, sed quia pro eodem habentur.

[105] Annales eccl. a. 347, no. 1–108, Ausg. *Theiner* IV, 427–455; vgl. auch die Behandlung der Apiariusaffäre, ebd. a. 419, *Theiner* VII, 166–174 (nr. 59–94). Zu den SAK speziell vgl. nr. 53 und 54, *Theiner* IV, 440.

[106] Baronius, Annales a. 447, nr. 7, *Theiner* IV, 429: Quod igitur ex totius ferme christiani orbis provinciis episcopi ad synodum fuerint a Romano pontifice convocati, interfuerintque et apostolicae sedis legati ab eodem Julio papa missi, merito censendum est concilium oecumenicum. Ebd. und nr. 8 genauere, über Bellarmin hinausgehende Begründung der Ökumenizität; vgl. auch nr. 108, ebd. 455.

zögernde Rezeption durch die Kirche. Für sie sind spezielle Gründe verantwortlich[107]. Mit mehreren Hypothesen sucht Baronius zu erklären, wie es zur Verwechslung zwischen den nicaenischen und sardicensischen Kanones hat kommen können[108]. Im Streit zwischen Rom und Karthago (419) ging es im übrigen nicht um die Existenz des Appellationsrechts als solchem, sondern lediglich um Modalitäten seiner Anwendung[109].

In der These, daß Sardica ein ökumenisches Konzil gewesen sei, kommt nicht nur die Meinung zweier Privatgelehrter, sondern offizielle römische Doktrin dieser Jahre zum Ausdruck. Dies zeigt ein Blick in die von den Editores Romani 1608–1612 herausgegebene Konzilssammlung. Sardica ist hier ausdrücklich als ökumenisches Konzil bezeichnet, die anonyme praefatio begründet die Ökumenizität mit insgesamt neun Gründen[110]. Noch strikter als bei Bellarmin und Baronius wird die Einheit mit dem Nicaenum herausgestellt. Das Sardicense stellt praktisch einen Anhang zum Nicaenum dar und partizipiert als solcher an dessen Ökumenizität[111]. Die These von der Ökumenizität des Sardicense wird auch von späteren Konzilssammlungen übernommen[112] und findet Eingang in zahlreiche Handbücher und Nachschlagewerke[113].

---

[107] Man laste, meint Baronius, dem Konzil die Rehabilitierung des Marcellus von Ancyra an, außerdem werde es mit dem conciliabulum der Arianer gleichen Namens verwechselt; vgl. nr. 60–67, *Theiner* IV, 441–443.

[108] Ebd. nr. 108, *Theiner* IV, 455 und Annales a. 419, nr. 87–89, *Theiner* VII 172–173. [109] Annales a. 419, nr. 85–94, *Theiner* VII, 172–174.

[110] Auch abgedruckt bei Mansi 3, 1–16, hier 5 A–6 C. – Weitere Einzelheiten zur *Editio Romana* bei *St. Kuttner*, L'édition Romaine des Conciles Généraux et les actes du premier Concile de Lyon, MHP 3, 5, Rom 1940, 1–63, hier 8–15; C. Leonardi, Per la storia dell'edizione romana dei concili ecumenici (1608–1612): Da Antonio Agustín a Francesco Aduarte, in: StT 236 (1964) 583–637; *V. Peri*, Due protagonisti dell'editio Romana dei concili ecumenici: Pietro Morin ed Antonio d'Aquino, in: StT 237 (1964) 131–232; vor allem *ders.*, I concili et le chiesi, Rom 1965, 79–89, ebd. über die Rolle Bellarmins bei der Vorbereitung der Edition.

[111] Ebd. 4 E–5 A: ... synodus Sardicensis, licet ex toto fere orbe collecta, semper tamquam pars appendixque Nicaeni concilii fuit habita.

[112] Vgl. z. B. S. Binius, Concilia generalia et provincialia, I, Köln 1606, 433: Concilium Sardicense oecumenicum; ebd. 439 a–440 a Rechtfertigung dieses Titels. – Th. Labbe/G. Cossart, Sacrosancta Concilia, II, Venedig 1673, 653: Concilium Sardicense generale, quod est Nicaeni appendix; ebd. 653–658 Abdruck der praefatio aus der Editio Romana. – D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, III, Florenz 1759, 1: Concilium Sardicense generale quod est Nicaeni appendix. – Anders dagegen der Franzose J. Hardouin, Conciliorum collectio regia maxima, I, Paris 1715, 635: Incipit concilium Sardicense. Die praefatio der römischen Editoren ist weggelassen, von Ökumenizität ist in der kurzen Einleitung zum Konzil, ebd. 635 und 637, nicht die Rede.

[113] Vgl. die in zahlreichen Auflagen erschienene *Summa omnium conciliorum et pontificum* des Bartholomaeus Carranza OP, Paris 1556, 55 a (Erstauflage Venedig 1546); die *Epitome canonum conciliorum* des Grégoire de Rives O. Cap., Lyon 1663, im Index: oecumenicum; die *Metropolitanorum urbium historiae* des Pierre J. Cantel SJ, Paris 1685, 90–93; den *Apparatus ad positivam theologiam methodicus* des Pierre Annatus, Paris 1700, 222; die *Istoria compendiosa di'concilj ecumenici* des Antonio Baldassarri SJ, Venedig 1713, 23–24 usw.

Weil sie ein brauchbares Argument für den Primat abgaben, brachten römische Kontroverstheologen die bis dato nahezu verschollenen SAK wieder ans Licht, mehr noch, sie schrieben ihnen die denkbar höchste Autorität zu, indem sie das betreffende Konzil für ökumenisch erklärten. Die primatsfeindliche Partei konnte nicht tatenlos zuschauen. Drei Wege boten sich a priori an, den Römern das neu entdeckte Argument, wenn nicht aus der Hand zu schlagen, so doch weniger wirksam zu machen. Der absoluten Geltung der Kanones entging man, indem man die Ökumenizität des Sardicense bestritt. Man nahm den Kanones, zweitens, ihre Beweiskraft zugunsten des römischen Stuhls, indem man sie entsprechend interpretierte. Man erreichte beides zugleich, indem man die SAK einfach für unecht erklärte. Während der dritte, radikalste Weg, dem 19./20. Jahrhundert vorbehalten blieb, ging man den ersten und zweiten in der Zeit vom 16. bis 18. Jahrhundert.

In welches Jahr genau die Auseinandersetzung des extremen Gallikaners Edmond Richer (1559–1631) mit Bellarmin und Baronius über die Ökumenizität des Sardicense fällt, ist schwer zu sagen. Seine posthum erschienene *Historia conciliorum generalium,* deren drittes Kapitel dem Sardicense gewidmet ist[114], ist jedenfalls vor 1631, dem Todesjahr des streitbaren Syndicus der theologischen Fakultät der Sorbonne, abgefaßt. In seinem Kapitel über Sardica verteidigt der Franzose vor allem zwei Thesen, erstens, daß die sardicensischen Kanones nicht absolut, sondern provisorisch und zeitbedingt sind, daß sie also nicht, wie Bellarmin und Baronius behaupten, die gleiche Autorität besitzen wie die nicaenischen, zweitens, daß das Konzil von Sardica von der Alten Kirche nie für ökumenisch gehalten wurde[115]. Was die Ökumenizität angeht, so ist nämlich zu unterscheiden zwischen der Absicht und der Tatsächlichkeit. Ökumenisch war Sardica lediglich der Absicht nach[116]. Scharf zu differenzieren ist ferner zwischen den Glaubensaussagen eines Konzils und seinen Disziplinardekreten. Jene sind von überzeitlicher Gültigkeit, diese sind zeitbedingt. Bei den sardicensischen Kanones aber handelt es sich lediglich um Disziplinardekrete[117]. Mit Scharfsinn und erstaunlicher Quellen-

[114] Köln 1683, 42–77.

[115] Richer, Historia, ebd. 45–52: Canones Sardicenses non fuisse absolutos, sed dumtaxat provisorios et temporaneos ac proinde non tantae auctoritatis quam Nicaenos canones existere; compertum haberi ex codice canonum Latinae et Orientalis ecclesiae, nec non ex Gratiano decreto, Sardicam synodum numquam pro oecumenico ab antiquis patribus habitam.

[116] Ebd. 46: Itaque si hic ad propositum et mentem imperatorum et Julii papae atque aliorum episcoporum attendimus, synodus Sardica fuit quidem oecumenica et universalis, si ad eventum aut effectum nequaquam.

[117] Ebd. 46: ... duo rerum genera pertracta sunt in Sardicensi concilio, alia ad fidem Nicaenam spectantia, quae ab omnibus catholicis ubique locorum et gentium comprobantur ... alia vero ad politiam et disciplinam ecclesiasticam, quae fuerunt tantum provisoria, unde numquam sunt ab omnibus pro oecumenicis recepta.

kenntnis widerlegt der Franzose dann zunächst die in der praefatio der Editio Romana vorgelegten Gründe für die Ökumenizität des Konzils von Sardica[118], danach setzt er sich des langen und breiten mit den verschiedenen von Bellarmin und Baronius letztlich zur Aufwertung der SAK vertretenen Thesen und Hypothesen auseinander[119]. In Sonderheit bestreitet Richer, daß Sardica jemals als Anhang von Nicaea angesehen worden sei[120]. Den zweiten Weg, den SAK ihre Beweiskraft zugunsten des Römischen Stuhles zu nehmen, den der Interpretation, beschreitet der gemäßigte Gallikaner Pierre de Marca (1594–1662). Was er in seinem berühmten, auf Ausgleich zwischen den gallikanischen Freiheiten und dem Primat abzielenden Werk *De concordantia sacerdotii et imperii* (1641) über das Konzil von Sardica schreibt, ist unter verschiedenster Rücksicht auch heute noch durchaus lesens- und beachtenswert[121]. So bemerkt de Marca z. B. sehr richtig, daß das Konzil von Sardica ein ursprünglich vom Kaiser ausgeübtes Recht auf den Papst überträgt[122]. Sein Hauptbeitrag zur Geschichte der SAK besteht in der These, daß die fraglichen Kanones dem Papst kein eigentliches Appellations- sondern lediglich ein Revisionsrecht einräumen. Der Papst ist keine Appellationsinstanz im technischen, strikten Sinn des Wortes, er wird nur befugt, gegebenenfalls eine Revision des Urteils anzuordnen[123]. Diese Interpretation der SAK ist, sieht man einmal von der scharfen begrifflichen Unterscheidung zwischen appellatio und revisio ab, alles andere als neu.

---

[118] Ebd. 52–59: Novem argumenta auctoris praefationum Historicarum, quae praemittuntur conciliis Romanae editionis pro Sardica synodo examinantur et confutantur.

[119] Ebd. 59–77.

[120] Ebd. 70–73.

[121] VII, c. 1–15, Ausg. Bamberg 1788, III, 284–352, bes. c. 3, ebd. 295–303.

[122] Marca, Concordia VII, 3, 1; 296: Synodus Sardicensis ius illud imperatorium, nempe decernendi revisiones, transfudit in episcopum Romanum.

[123] Marca, Concordantia VII, 3, 6–7; 299: Discrimen quippe est inter appellationem et revisionem. Illa namque integram causae cognitionem transfert ad iudicem superiorem, qui quaestionem excutit et definit in suo tribunali. At revisio definitivum iudicium relinquit priori iurisdictioni, ea ratione, ut prioribus iudicibus novi etiam adiunguntur, ut constat ex quadam constitutione Graeca, quam Cuiacius restituit in suis Observationum libris. Sed huic persuasioni, quam dixi, occasionem dedit ipsa synodus Sardicensis, quae vocibus appellationis et provocandi improprie utitur, quod retractatio vicem subeat appellationis. Unde factum, ut sequens aetas existimaverit, in his canonibus agi de vera appellatione, iuxta propriam huius vocis significationem. Attamen ius in ea synodo quaesitum episcopo Romano diversum prorsus est a iudicio appellationis, cum nihil aliud ei concessum sit quam ut decernere possit causae retractationem. Quippe synodus statuit, ut, si episcopus damnatus pontificem Romanum appellaverit, in potestate eius sit appellationem respuendi, quo pacto sententia episcoporum provinciae confirmabitur, aut eam admittendi. Quo casu debet episcopus Romanus iudicium integrum remittere ad episcopos provinciae et ad finitimos, ut illi causae cognitionem suscipiant praesente legato summi pontificis, si is existimaverit mittendum esse. Praeterea appellationis ea vis est, ut priore interim sententia supersedendum sit. Quod aliter obtinet in revisione. Nam confugium illud ad apostolicam sedem non impediebat, quin interim sententia depositionis executioni mandaretur.

Tatsächlich beruft sich der Franzose für seine Auslegung auch auf eine alte Autorität, nämlich Hinkmar von Reims[124].

Mit ähnlichen Gründen wie Richer lehnt de Marca die Ökumenizität des Sardicense ab[125]. Dies tun übrigens auch der große Kirchenhistoriker und Freund von Port Royal Louis-Sébastien Lenain de Tillemont[126] und der fleißige Literarhistoriker Remi Ceillier OSB[127]. Auch in Handbüchern und Nachschlagewerken verliert die These von der Ökumenizität des Sardicense mehr und mehr an Boden[128]. Doch zurück zu de Marcas Ausführungen zu den SAK! Dieselben stellen nicht, wie die Verteidiger des Primats behaupten, lediglich eine Bestätigung bestehenden Rechts dar, sie schaffen vielmehr ein neues[129]. In der Detailauslegung der drei Kanones setzt sich de Marca ausführlich auch mit Balsamons und Zonaras' Kommentar auseinander, die, wie wir gesehen haben, dem Papst und dem Konstantinopler Patriarchen ein echtes Appellationsrecht eingeräumt hatten[130]. Sehr gründlich untersucht der Gallikaner dann auch im folgenden die Rezeption der SAK durch die Kirche. Dabei behandelt er u.a. die verschiedenen oben genannten Appellationen des Flavian, Theodoret, Chrysostomus usw., die Apiariusaffäre, und vertritt schließlich die Auffassung, daß die SAK erst sehr spät von der Kirche rezipiert wurden[131]. Buch VII der Concordantia wächst dem Autor schließlich unter der Hand zu einer umfassenden Darstellung der Entwicklung des kirchlichen

---

[124] Marca, Concordantia VII, 3, 14; 301: Sed illud monendum est, non esse me inventorem huius interpretationis canonum Sardicensium. Eam quippe hausi ex illustri quodam loco Hincmari Remensis archiepiscopi.

[125] Concordantia VII, 3, 5; 298.

[126] Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, VIII, Paris 1713, 115 und 689–692 (Note 61): Savoir si le concile de Sardique est œcuménique, ebd. 691: ... Un concile convoqué pour représenter toute l'église ... et qui a enfin esté receu par toute l'église, approche au moins de bien pres de l'autorité d'un concile œcuménique.

[127] Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, IV, Paris 1733, 697: Il paraît inutile de discuter, si le concile de Sardique doit passer pour un concile œcuménique, puisque l'église qui est l'arbitre de ces sortes de questions, n'a point jugé à propos de lui donner rang parmi ceux qu'elle respecte sous ce titre.

[128] Vgl. z. B. Augustin Alletz, Dictionnaire des conciles, Paris 1758 (Besançon 1822) 460; Charles Louis Richard OP, Analyse des conciles généraux et particuliers, Paris 1772/7, 276; Jacques de Thésut, Remarques curieuses et importantes pour l'intelligence des conciles (Lyon) hatte sich schon 1690 gegen die Ökumenizität ausgesprochen, ebd. 91/2. Der Jansenist Jacques Joseph Duguet († 1733), Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'église, 2 Bde, Köln 1742, I, 470/7, lehnte sie ebenfalls ab. Die These von der Ökumenizität des Sardicense wird in Rom jedoch noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts vertreten, vgl. Joh. B. Palma, Praelectiones historiae ecclesiasticae, Rom 1848, I, 243: De synodo Sardicensi generali; ebd. 244: Fuisse oecumenicum synodum Sardicense in controversiam vocari non potest.

[129] Marca, Concordantia VII, 3, 8; 299: Huius autem iuris novam esse institutionem probant verba canonis. *Si placet vobis* inquit Osius Cordubensis episcopus, qui synodo praesidebat; *sancti Petri apostoli memoriam honoremus*, non ait confirmandam esse antiquam traditionem, quemadmodum fieri consuevit in negotiis, quae renovatione tantum aut explicatione iuris antiqui indigent.

[130] Conr. VII, 3, 10–13; 299–301. [131] Conc. VII, 4–18; 303–369.

Appellationswesens im Westen heran[132]. Was ihn dazu bestimmt, sein Augenmerk gerade auf die SAK zu richten, sagt er zum Schluß des Buches: die genannten Kanones helfen – in seiner Interpretation! – die Interessen des Papstes und der französischen Nation miteinander zu versöhnen[133].

Die Nachwirkung von de Marcas Thesen über die SAK ist sehr groß gewesen. Das zeigt sich nicht nur in der Zustimmung geistesverwandter Autoren[134], sondern vor allem im Widerspruch, den er im römischen Lager findet. Hier ist an erster Stelle die Erwiderung des zu seiner Zeit als bibliotheca ambulans geltenden Christian de Wulf (Lupus) (1612–1681) zu nennen. Der Löwener Professor und hervorragende Kenner der Kirchengeschichte brennt ein rhetorisches Feuerwerk ab, indem er Marca unzählige errores nachzuweisen sucht. Weniger, dafür aber sachliches Eingehen auf die wirklich schwachen Punkte in der Auslegung des Gallikaners, wäre mehr gewesen[135]! Als Grundposition hält Lupus an der Ökumenizität des Sardicense und an einer frühen Rezeption durch die Kirche fest[136]. Kürzer ist die Replik des Kirchenhistorikers und Präfekten der Vatikanischen Bibliothek Emmanuel Schelstrate (1645–1692). In der Sache verficht er die gleiche Grundposition wie Lupus: Ökumenizität und frühe Rezeption durch die Kirche[137]. In scholastischer Manier und aus guter Quellenkenntnis antwortet auf de Marcas Thesen der bedeutende Theologe und Historiker, der Dominikaner Noël (Natalis) Alexander (1639–1724). Er verteidigt folgende drei Thesen: 1. Die SAK formulieren kein neues, sondern bekräftigen altes Recht, 2. sie enthalten kein Revisions- sondern echtes Appellationsrecht, 3. nach dem Sardi-

---

[132] Buch VII umfaßt insgesamt die Seiten 284–417.

[133] Marca, Concordantia VII, 28, 7; 417: In universum adhiberi posse censeo temperamentum, quod ex concilio Sardicensi peti potest ad conservandam auctoritatem summi pontificis et iura regni.

[134] Vgl. z.B. den Gallikaner und Jansenisten Zeger Bernard Van Espen, Tractatus historico-canonicus exhibens scholia in omnes canones conciliorum, Lüttich 1693, 227–232; Paschasius Quesnell, Dissertatio quinta (1679), c. 14–16, in: PL 55, 480–493, ferner die in Anm. 128 genannten Conférences ecclésiastiques des Jansenisten Abbé Duguet, der sich in seiner 67. Dissertation ausführlich mit den SAK befaßt und sich dabei meist eng an de Marca anschließt.

[135] Lupus, Apostolicae sedis quoad Romanas appellationes privilegium, I, 26–35, Mainz 1681; Opera omnia VIII, Venedig 1727, 98–144. – Zur Polemik des Augustinermönchs gehört der Versuch, die Gallikaner in die Nähe der schismatischen Griechen zu rücken. Zu diesem Zweck zitiert er aus der in Anm. 39 genannten Schrift *Ad illos qui dicunt Romam primum esse thronum* Stellungnahmen zu den SAK, die sich inhaltlich mit der Interpretation de Marcas berühren. Lupus schreibt den Text jedoch nicht Photios, sondern Leon von Achrida, dem Kampfgefährten des Michael Kerullarios, zu (I, 27; 103–105).

[136] Ebd. 28–35; 107–144.

[137] Antiquitas illustrata circa concilia generalia et provincialia, Antwerpen 1678, II, 6; 307–312 (de canonibus Sardicensis concilii).

cense waren Appellationen in Ost und West häufig. Sie setzen früher ein als von gewissen Historikern angenommen wird[138].

Der Schwerpunkt der Erwiderung Alexanders liegt eindeutig in der Frage nach der Rezeption der SAK durch die Kirche. Pietro Ballerini (1698–1769), der bedeutende Kirchenrechtshistoriker und (zusammen mit seinem Bruder Girolamo) berühmte Editor der Briefe und Predigten Papst Leos des Gr., sucht dagegen des Franzosen These zu widerlegen, die SAK handelten nicht von appellatio im eigentlichen Sinn, sondern von revisio. Er glaubt dieses Ziel am besten dadurch zu erreichen, daß er Kanon III tatsächlich von revisio (ohne dieses Wort zu gebrauchen!), Kanon IV und V jedoch von Appellation im strikten Sinn des Wortes handeln läßt[139]. Eine ähnliche Lösung hatte schon Alexander im Anschluß an die obenerwähnten beiden Griechen Balsamon und Zonaras vorgelegt[140]. Die Interpretation hat den großen Vorteil, daß sie die in Kanon III zumindest anklingende bedenkliche Vorstellung der Übertragung eines Rechts vom Konzil an den Papst – und damit der Schaffung eines neuen Rechts – ausräumt; ferner daß sie den Papst mit dem Recht ausstattet, den Fall des Appellanten vor sein eigenes Forum zu ziehen und selber zu entscheiden[141]; sie ist aber mit dem großen Nachteil belastet, daß sie die innere Einheit der SAK zerstört, indem sie Kanon III einerseits, und Kanon IV und V andererseits, gegen alle Hinweise des Textes selber, nicht von dersel-

---

[138] N. Alexander, Historia ecclesiastica, VIII, 28, Bingen 1787 (erste Auflage der 26 Bde 1676–1686) 49–92: de iure appellationum episcopalium ad sedem Romanam, quod Sardicense concilium suis canonibus asseruit. Propositio I: Ius appellationum ad sedem Romanam a synodo Sardicensi non est institutum sed confirmatum; Propositio II: Synodus Sardicensis non solum ius concedendi revisionem, sed potestatem iudicandi appellationes ab episcopis depositis factas ad Romanam sedem Romano pontifici asseruit et confirmavit; Propositio III: Appellationum usus, cum in ecclesia orientali tum in occidentali, frequens fuit post concilium Sardicense. Eius initia vel ad concilii Trullani tempore in ecclesia Graeca vel ad VIII saeculum in Latina perperam a viris quibusdam eruditis detruduntur. – In der hier benutzten Auflage ist Alexanders Dissertatio über die SAK erstens eine Erwiderung des letzteren auf die Ausstellungen seiner römischen Zensoren, zweitens eine Serie von *Animadversiones* und *Notae* aus der Feder des Herausgebers Costantino Roncaglia († 1737) und des Joh. D. Mansi beigegeben (ebd. 92–104). Sie dokumentieren auf anschauliche Weise den sich mehr und mehr zuspitzenden Konflikt zwischen Dogma und historischer Forschung!

[139] Ballerini, Adnotationes in dissertationem quintam Quesnelli; in primam partem, ubi de iure appellationum episcopalium ad apostolicam sedem fusius disseritur, c. VII De appellationibus ad Romanam sedem de iure ecclesiastico (Das folgende Kapitel handelt De appellationibus ad R. S. ex iure divino!), PL 55, 557 C–576 D, hier nr. 9, ebd. 560 D: Ita porro commode intelligitur discrimen, quod intercedit inter canonem III et canonem VII alias V. In illo enim de mera novi iudicii petitione (= revisio!) agitur, sine appellatione ad Romanum pontificem, in hoc autem de appellatione proprie dicta ad episcopum Romanum ...

[140] Hist. eccl. 28, 2; 57.

[141] Ballerini, Adnotatio, PL 55, 561 B: Licet nimirum duo uniformia depositionis iudicia praecesserint, alterum in concilio episcoporum eiusdem provinciae, alterum ab episcopis finitimis, vi tamen appellationis ad apostolicam sedem, quam depositus antea non interposuerat, tertium iudicium conceditur et istud quidem in Urbe, quo causa *in iudicio episcopi Romani* terminetur.

ben Sache handeln läßt und damit zu unerträglichen Widersprüchen auf der Ebene des Textes führt[142]. Gerade im Blick auf den Lösungsversuch Ballerinis wird deutlich, daß Kanon III der Primatspartei zu schaffen macht. Man erinnert sich an den Vorgang Bellarmins. Freilich ist es eine „Stil"-frage, ob man den Kanon mit dem genannten Jesuiten stillschweigend übergeht, oder ob man ihn mit Ballerini ausdrücklich durch eine subtile Interpretation eliminiert.

Die deutsche Spielart des Gallikanismus ist der Febronianismus. Mit Johann Nikolaus Hontheims (1701–1790) Beitrag zur Geschichte der Auslegung der SAK brauchen wir uns jedoch nicht lange aufhalten. Zwar spielen die genannten Kanones in seinem kirchenpolitischen System keine unwichtige Rolle, aber der unter dem Pseudonym Justinus Febronius schreibende Trierer Weihbischof bietet in seinem *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis*[143] kaum einen über seine gallikanischen Gewährsmänner hinausgehenden Gedanken. Hinzuweisen wäre höchstens auf seine zutreffende Feststellung, daß Pseudoisidor die im Grunde maßvollen SAK „ins Unendliche ausdehne"[144]. An Gegenschriften gegen den deutschen Gallikaner fehlte es nicht. Pietro Ballerinis Anti-Febronius[145] geht jedoch leider nicht auf die SAK ein, der Italiener verweist lediglich auf seine früheren Ausführungen zu diesem Thema[146]. Der Jesuit Franceso Antonio Zaccaria (1714–1795) hält sich im einschlägigen Kapitel seines *Anti-Febronius*[147] dicht an seine Gewährsmänner Bellarmin, Baronius, Schelstrate, Lupus usw.[148]. Seine Auslegung der SAK läßt im Sinn der römischen Doktrin nichts zu wünschen übrig[149].

---

[142] Diese sind überzeugend zusammengestellt in dem auch sonst sehr lesenswerten Artikel von *Hefele*, Controversen 385. – Ballerinis Interpretation folgt auch der in Anm. 128 genannte J. B. Palma, Praelectiones hist. eccl. I, 246 f.

[143] Frankfurt 1763–1773.

[144] Febronius, De statu V 6–7, Ausg. 1765, 327–343: Romano pontifici ex natura et iure primatus non competit ius appellationum ex omnibus totius ecclesiae partibus. Genuinus sensus Sardicensium canonum exponitur. – Provida et cauta fuit Sardicensium ordinatio, nec tamen omnibus locis congrua, hinc nec ubique recepta. Illam falsae decretales in infinitum extenderunt magno disciplinae ecclesiae detrimento et iustitiae dispendio in hodiernum usque diem perdurante.

[145] De potestate ecclesiastica summorum pontificum et conciliorum generalium liber unacum vindiciis auctoritatis pontificiae contra opus Justini Febronii, Augsburg 1770.

[146] Ebd. 202, 237.

[147] Pessaro 1767.

[148] Ausg. Brüssel, 1829, II, 297–327; 332–343.

[149] Ebd. 308: Unde ex verbis concilii clarum est, ne quidem, qui primitus iudicarunt episcopi, in altero iudicio intervenire debere, et non alios esse iudices, quam quos pontifex dederit, et hos non aliter, quam ex eius commissione et auctoritate iudicare, utpote ad quos alias causa omnino non pertineret, ideoque iuxta can. 4 causam in iudicio Romani episcopi vere determinari. Ad summum ergo ex concilio Sardicensi erui posset, causam in provincia iudicandum esse. Attamen can. 4 admittere videtur, negotium etiam in urbe Roma agendum esse. Attamen causa post appellationem non nisi auctoritate Romani pontificis ubicumque tractanda erit.

Den dritten Weg, den radikalsten, den SAK ihre Beweiskraft zugunsten des römischen Primats zu nehmen, beschreitet schließlich zu Beginn dieses Jahrhunderts[150] der bekannte Gegner des Ersten Vatikanums und Freund Döllingers Johann Friedrich (1836–1917). Der Altkatholik bestreitet schlicht und einfach die Echtheit der sardicensischen Kanones[151], nachdem schon 1846 in einer englischen Zeitschrift ein erster Versuch in dieser Richtung unternommen worden war, der aber weiter keine Beachtung gefunden hatte[152]. Friedrichs Argument geht aus von der relativ späten äußeren Bezeugung der Kanones. Als Grundlage haben dem Fälscher der Brief *Ordinariorum sententias* Kaiser Gratians[153] gedient, ferner die *Canones ad Gallos episcopos,* enthalten im Brief Innocenz' I. an Victricius von Rouen aus dem Jahre 404. Das Motiv der Fälschung bestehe in der Ausstattung des Römischen Stuhls mit den in den SAK zum Ausdruck kommenden Prärogativen.

Der Widerspruch der Forschung gegen Friedrichs Unechtheitsthese war über die Konfessionsgrenzen hinaus einhellig[154], so daß die Echtheit der sardicensischen Kanones heute außer jedem Zweifel steht[155]. Eine Variante der Friedrichschen Unechtheitsthese vertrat einige Jahre später M. Babut: nicht die gesamten sardicensischen Kanones sind gefälscht, sondern lediglich die SAK[156]. Auch diese Interpolationsthese wurde von der Forschung zurückgewiesen[157].

---

[150] Über den Diskussionsstand um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts informiert ausgezeichnet der in Anm. 10 genannte Artikel von *Hefele.* Wenn der bekannte Konzilienhistoriker in der Einleitung eine „unbefangene Prüfung und Lösung der schwierigsten Streitfragen" verspricht, so hat er dies Versprechen tatsächlich eingelöst. Man vgl. die ebd. 398 vorgelegte Zusammenfassung seiner Interpretation der SAK mit der der eingangs referierten von *K. Girardet.* Lesenswert auf protestantischer Seite ist die freilich noch aus dem 18. Jahrhundert stammende Arbeit von *Ludwig T. von Spittler,* Kritische Untersuchung der sardicensischen Schlüsse, in: Sämtliche Werke, hrg. von K. Wächter, VIII, Stuttgart/Tübingen 1835, 126–180 (Erstveröffentlichung in Meusel's Geschichtsforscher, Teil 4, Halle 1777.)

[151] Die Unächtheit der Canones von Sardica, in: SBAW.PPh 1901, 417–476; ebd. 1902, 383–426; Zur Kritik meiner Abhandlung „Die Unechtheit der Canones von Sardica", in: RITh 11 (1903) 427–454; Die sardicensischen Aktenstücke der Sammlung des Theodosius Diaconus, in: SBAW.PPH 1903, 321–343.

[152] E. J. S. (= E. J. Sheperd?), Papal Supremacy, in: British Magazine 29 (1846) 251–268.

[153] Ep. 13, CSEL 35, 58.

[154] *C. H. Turner,* The Genuineness of the Sardican Canons, in: JThS 3 (1902) 370–397; *F. X. Funk,* Die Echtheit der Kanones von Sardika, in: HJ 23 (1902) 497–516; 26 (1905) 1–18; 255–274 (= Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, III, 1907, 159–217); *L. Duchesne,* Les canons de Sardique, in: Bess. 68 (1902) 129–144.

[155] *Hess* 22.

[156] *E. Ch. Babut,* L'authenticité des canons de Sardique, in: Transactions of the 3rd International Congress for the history of the Religions, Oxford 1908, II, 345–352.

[157] Vgl. *P. Batiffol,* M. Babut sur l'authenticité des canons de Sardique, in: BALAC 4 (1914) 202–208; *J. Zeiller,* Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes, Paris 1918, 254–256.

Mit der Entscheidung der Echtheitsfrage ist das Interesse der Forschung an den sardicensischen Kanones keineswegs erloschen. Zu den Fragen, mit denen man sich in der ersten Hälfte des Jahrhunderts beschäftigte, gehört u. a. z. B. die, in welchem Verhältnis der lateinische und der griechische Text zueinander stehen. Welchem Text kommt Priorität zu? C. H. Turner war im Zusammenhang der Echtheitsdiskussion für die Priorität des lateinischen Textes eingetreten[158]. G. R. von Hankiewics suchte dagegen die Priorität des griechischen zu beweisen[159]. Auch E. Schwartz bringt Argumente bei, die diese Auffassung stützen[160]. H. Hess macht dagegen Gründe geltend, die auf eine gleichzeitige Redaktion beider Texte hinweisen[161] und macht sich damit eine Lösung der Prioritätsfrage zu eigen, die schon P. Ballerini im 18. Jahrhundert vorgeschlagen hatte[162]. Der gleiche Forscher hat auch die genauere Form untersucht, in der die Kanones veröffentlicht wurden[163], und die frühe Überlieferungsgeschichte der Kanones zu rekonstruieren versucht[164].

Der Engländer leistet in seinem Buch über Sardica auch einen Beitrag zur Interpretation der SAK im besonderen[165]. Seine Auseinandersetzung in dieser Frage mit Erich Caspar[166] stellt, in gewisser Weise, eine Wiederauflage des alten Streites zwischen Kurialisten und Gallikanern dar. Der evangelische Papstgeschichtler übernimmt dabei, indem er Kanon III von Kanon IV und V abhebt, und so dem Papst auf Grund der letztgenannten Kanones ein Appellationsrecht im strikten Sinn des Wortes eingeräumt sein läßt, gewissermaßen den

[158] *Turner* 376 nr. 2.

[159] *G. R. von Hankiewics,* Die Kanones von Sardica. Ihre Echtheit und ihre ursprüngliche Gestalt, in: ZSRG.K 33 (1912) 44–99.

[160] *E. Schwartz,* Der griechische Text der Kanones von Serdika, in: ZNW 30 (1931) 1–35, hier 7 ff.

[161] *Hess* 43–48.

[162] De antiquis collectionibus et collectoribus canonum, I, 5; PL 56, 41–44.

[163] *Hess* 24–41.

[164] Ebd. 49–70.

[165] Ebd. 119–126.

[166] Zur Interpretation der Kanones III–V von Sardika, in: ZKG 47 (1928) 162–177. Vgl. auch *Caspar,* Papstgeschichte 159–165 mit der Zusammenfassung ebd. 162–163: „Das Endergebnis aber war alles andere als ein offenes und freudiges Bekenntnis zu einer oberstrichterlichen Stellung des römischen Bischofs, als welches die Kanones von Sardica oft gepriesen worden sind. Als erste Möglichkeit stellten die Synodalen vielmehr ein neues (drittes) Synodalverfahren unter Assistenz römischer Presbyter voran, indem sie Sardica sozusagen zum Regelfall stempelten. Aber völlig konnten sie um die vollendete Tatsache des römischen Synodalurteils v. J. 341, das sie ausdrücklich in ihrem Schreiben nach Alexandria als zu Recht bestehend erklärten, nicht herum. So berücksichtigten sie denn an zweiter Stelle das dort geübte eigene richterliche Eingreifen des römischen Bischofs, jedoch in einer Form, die durchaus den Anschein erweckt, als sei ihre Meinung gewesen, ein Vorgang wie der v. J. 341 solle eine Ausnahme bleiben und der römische Bischof vielmehr in der Regel in „verständigem Ratschluß" zu der Überzeugung kommen, daß er allein nicht „genüge", sondern das Urteil über Bischöfe besser der Synode der Nachbarbischöfe überlasse. In der Tat entsprach eine solche Entscheidung den großen Traditionen und dem Selbstbewußtsein der Synoden."

Part der kurialen Partei, der Engländer, indem er die innere Einheit der SAK zur Geltung bringt, und so dem Papst ein solches Recht abspricht, den der Gallikaner. Man sieht, seit Bellarmin und de Marca hat sich die Methode der Interpretation verfeinert, die Argumentation ist subtiler geworden, der Text der SAK jedoch hat bis heute augenscheinlich seine tiefe Zweideutigkeit behalten.

ThPh 58 (1983) 535–555

Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren

Von Bruno Schüller S. J.

Kurz vor dem ersten Weltkrieg, im Jahre 1913, kam M. Scheler zu dem Schluß, es müsse etwas zur „Rehabilitierung der Tugend" getan werden. Er schrieb in diesem Sinne einen programmatischen Aufsatz[1], der breite Zustimmung fand. Darum darf man annehmen, es habe in den nachfolgenden Jahrzehnten nicht wenige Theologen und Philosophen gegeben, die ihr Bestes taten, um die Tugend unter ihren Zeitgenossen wieder zu rehabilitieren. Aber anscheinend blieb ihnen ein Erfolg von Dauer versagt. Denn 1961 konstatiert E. Biser in einem Lexikonartikel über die Tugend der Klugheit, deren gegenwärtige (geringe) Einschätzung stehe „im Zeichen der trotz M. Schelers Rehabilitierungsversuchs längst nicht überwundenen Krise der Tugenden"[2]. Und wiederum vierzehn Jahre später, also 1975, stellt B. Stoeckle die bündige Diagnose: „Tugend im Abseits" – nach wie vor![3] Wie ist das zu erklären? Welche Art sind die hartnäckigen Widerstände, auf die eine Rehabilitierung der Tugend stößt?

Biser erwähnt als weiteren Grund für die geringe Wertschätzung der Klugheit eine „wachsende Hörigkeit" der Menschen. Er erläutert nicht, was er damit meint. Das wäre ihm wohl nur möglich gewesen, indem er die ihm von der Redaktion zugestandene Zahl der Druckzeilen überschritten hätte. Immerhin darf man vermuten, mit dieser ‚Hörigkeit' sei etwas gemeint, das auch vom Standpunkt der Moral aus zu beklagen ist, so etwas wie die von E. Fromm beschriebene „Furcht vor der Freiheit", die auch eine Furcht vor der Mündigkeit einschließt. Sollte eine so verstandene Hörigkeit einer richtigen Einschätzung der Klugheit im Wege stehen, dann ließe sich die Klugheit nur voll rehabilitieren, indem man die Menschen dazu brächte, sich zu bekehren, den mutigen Schritt aus der Hörigkeit in die Mündigkeit zu tun. Das dürfte in der Tat eine Aufgabe höchsten Schwierigkeitsgrades sein.

Auch M. Scheler deutet an, daß es deswegen an der Zeit sei, die Tugend zu rehabilitieren, weil die Menschen (vor dem 1. Weltkrieg) in Arbeit, Erfolg und darum in Tüchtigkeit den eigentlichen Sinn ihres Lebens erblickten. Sollte Scheler mit dem Urteil über seine Zeitgenossen recht haben, so müßte man von ihnen sagen: Sie haben das unum necessarium für ihr Menschsein nicht begriffen; sie halten den

[1] Vom Umsturz der Werte, Bern ^{5}1972 13 ff.
[2] LThK 2 Bd. 6 (1961) Sp. 353 f.
[3] In: B. Stoeckle (Hrsg.), Wörterbuch christlicher Ethik, Freiburg 1975, 243.

erfolgreichen Geschäftsmann und den erfolgreichen Unternehmer für den guten Menschen, während in Wirklichkeit – wie schon Sokrates nicht müde wurde einzuschärfen – der Mensch als Mensch nur gut sein kann durch Tugend, durch Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit usw. Wiederum, insofern Scheler glaubt, aus *diesem* Grunde sei es an der Zeit, die Tugend unter den Menschen zu rehabilitieren, bedeutet diese Rehabilitierung nicht weniger als die Menschen zur Tugend zu bekehren, ihnen im Sinne des NT begreiflich zu machen: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet." Vergegenwärtigt man sich das, so ist man nicht mehr länger erstaunt darüber, daß Biser im Jahre 1961 konstatieren muß, die Krise der Tugenden sei längst noch nicht überwunden, und Stoeckle 1975 diagnostiziert, die Tugend befinde sich nach wie vor im Abseits. Nur fragt man sich, ob es je eine Zeit gab, in der die Tugend *nicht* in der Krise war, in der also die Menschen, weil *nicht* mehr Sünder, weil *nicht* mehr der fascinatio nugacitatis huius mundi erlegen, es auch *nicht* mehr nötig hatten, zur Umkehr und Buße aufgerufen zu werden. Man neigt zur Annahme, wie von der Kirche gelte: semper reformanda, so auch von der Tugend: semper rehabilitanda.

Stoeckle meint denn auch, schon im Jahre 1821 ein Indiz für eine Krise der Tugend wahrzunehmen, und zwar in Hegels beiläufiger Mitteilung, „daß man heutzutage nicht mehr so viel von Tugend spricht als sonst"[4]. Inwiefern ist das ein ominöses Indiz?[5] Man könnte auf den Gedanken kommen, Stoeckle lasse sich von der biblischen Inferenzregel leiten, wovon das Herz des Menschen voll sei, davon fließe sein Mund über. Aber es steigen einem bald Bedenken auf, ob diese Regel umkehrbar ist, so daß auch gelte, wovon der Mund eines Menschen überfließe, davon müsse sein Herz voll sein. Schließlich ist von Mattäus das Logion überliefert: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr!, wird in das Reich der Himmel kommen." (7, 21) Lessing schreibt in „Minna von Barnhelm" (2, 1): „Man spricht selten von der Tugend, die man hat; aber desto öfter von der, die uns fehlt." Auch Hegel meint, „das Reden von *der* Tugend grenze leicht an leere Deklamation". Und Scheler rechnet mit der Möglichkeit, „daß Menschen von Geschmack die Tugend höchstens wortlos pflegen." Am wahrscheinlichsten kommt es mir vor, daß Stoeckle im Sinne des „unum nomen – unum nominatum" annimmt, die Tugend (als res) könne nur einen einzigen Namen haben, eben ‚Tugend' (als

[4] Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 150, Zusatz.

[5] Hegel selbst sieht darin kein ominöses Indiz: ... „wenn man heutzutage nicht so viel von Tugend spricht als sonst, so hat dies seinen Grund darin, daß die Sittlichkeit nicht mehr so sehr die Form eines besonderen Individuums ist. Die Franzosen sind hauptsächlich dasjenige Volk, das am meisten von Tugend spricht, weil bei ihnen das Individuum mehr Sache seiner Eigentümlichkeit ... ist. Die Deutschen dagegen sind mehr denkend, und bei ihnen gewinnt derselbe Inhalt die Form der Allgemeinheit."

vox); weshalb er den Schluß für legitim hält, genau in dem Maße, wie die Menschen aufhören, die vox ‚Tugend' zu gebrauchen, höre auch die Tugend als res auf, Gegenstand ihrer Rede und damit ihres Interesses zu sein. Aber wie, wenn es für die vox ‚Tugend' Synonyma gäbe? Hier zeigt sich die Möglichkeit, wenn nicht sogar die Wahrscheinlichkeit an, daß man einen bloßen Wechsel im Vokabular der Moral als Symptom für eine Krise der Moral mißversteht.

Ein eindeutiges Beispiel für ein solches Mißverständnis findet sich bei O. F. Bollnow. Er möchte an der Demut aufzeigen, daß der Sinn für eine bestimmte Tugend zumindest zeitweise gänzlich verkümmern kann. So fragt er: „Wer ist heute vom Wert einer demütigen Haltung wirklich ganz innerlich überzeugt? Ja, wer weiß denn heute überhaupt richtig, was Demut ist?"[6] Die zweite dieser beiden rein rhetorisch gemeinten Fragen überbietet die erste, so daß ihre Abfolge etwa so gelesen werden muß: Wie könnte jemand vom Wert einer demütigen Haltung überzeugt sein, wenn er nicht einmal zu sagen weiß, was Demut ist! Nihil volitum nisi cognitum. Ein Volksschullehrer, von Bollnow angeregt, fordert die Schüler der Oberstufe auf, niederzuschreiben, was nach ihrer Ansicht Demut sei. Bollnow berichtet: „Das Ergebnis war erstaunlich: Nicht ein einziges Kind, das auch nur einigermaßen richtig anzugeben wußte, was mit diesem Wort gemeint war ... Die Antworten schwankten zwischen Ängstlichkeit und Feigheit auf der einen Seite, Dummheit und Beschränktheit auf der andern Seite."[7] Wer einen Schüler auffordert, die Bedeutung eines Wortes wie ‚Demut' zu erläutern, also eine analytische (rapportierende) Nominaldefinition zu geben, kann aus dessen Antwort unmittelbar nur entnehmen, ob er weiß, wie man dieses Wort im Deutschen korrekterweise gebraucht. Wie sich herausstellte, war den befragten Schülern der korrekte Gebrauch von ‚Demut' unbekannt. Aber daraus folgt nicht im mindesten, daß sie jene sittliche Haltung, die nach korrektem Wortgebrauch ‚Demut' heißt, nicht kannten und darum auch nicht als echte Tugend einschätzten. Man hätte ihnen das von Lukas überlieferte Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (18,9–14) vorlesen können. Ich bin ziemlich sicher, daß sie wenigstens geahnt hätten, warum es am Schluß des Gleichnisses heißt: „Dieser (der Zöllner) ging mehr gerechtfertigt in sein Haus als jener (der Pharisäer)." In dem Maße, wie sie das geahnt oder vielleicht sogar begriffen hätten, müßte man von ihnen sagen: sie wußten, welche Bewandtnis es mit der nach korrektem Sprachgebrauch ‚Demut' genannten Tugend hat; nur war ihnen der korrekte Gebrauch von ‚Demut' nicht geläufig. Sich an Thomas von Aquin anlehnend, hätte man den Schülern auch einen Menschen schildern können, der seine eigenen Grenzen

[6] Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt 1958, ²1975, 10. [7] Ebd.

kennt und anerkennt. Er nehme wahr, daß andere ihm in dieser oder jener Hinsicht überlegen sind, und lasse das neidlos gelten; er sei sich seiner Schwächen und Fehler bewußt und lege es nicht darauf ab, sich selbst und andere darüber hinwegzutäuschen. Eventuell könnte man bündig von ihm sagen, er schätze sich selbst richtig ein. Ob die Schüler nicht ein klares Gespür dafür haben, daß jeder sich im angegebenen Sinn um die richtige Selbsteinschätzung bemühen soll? Wenn ja, dann kennen und bejahen sie zumindest in ihrem Ansatz jene Tugend, die Thomas ‚humilitas' nennt[8].

Bollnow würde diese Tugend eher als ‚Bescheidenheit', ganz sicher nicht als ‚Demut' bezeichnen. Er legt dar: „Die Demut bezieht sich ... nicht auf das Verhältnis eines Menschen zu einem andern Menschen ..., sondern nur auf das aller Vergleichbarkeit entzogene, grundsätzlich andersartige Verhältnis des Menschen zur Gottheit, in dem dieser seine hoffnungslose Unzulänglichkeit erfährt."[9] Wie ist dieser Satz zu lesen? Bollnow schreibt ihn nieder, als ob er dadurch das *Wesen* der Demut bestimme. Aber angenommen, man würde ihn fragen, was das denn sei, worauf er sich mit dem Wort ‚Demut' beziehe und wovon er behaupte, es kennzeichne ausschließlich des Menschen richtiges Verhältnis zu Gott, – welche Antwort könnte er auf diese Frage geben? Das ist mir unerfindlich. Er verwechselt offensichtlich eine bloße Worterklärung mit einer Wesensbestimmung. Eines ist jedenfalls leicht zu belegen: Weder das NT noch die katholische oder anglikanische Tradition verwenden ‚Demut' (bzw. dessen Äquivalente) ausschließlich in dieser Bedeutung. Dagegen heißt es von modernen protestantischen Theologen (z. B. A. Ritschl), daß sie ‚Demut' verstehen „as complete resignation to our unconditional dependence on God"[10]. Danach zu urteilen, hält Bollnow sich an einen vergleichsweise späten protestantischen Wortgebrauch. Wenn er trotzdem davon meint, er sei der einzig richtige, so scheint mir das nur begreiflich, wenn man annimmt, Bollnow lasse sich durch das „unum nomen – unum nominatum" in die Irre führen. Die Sprache der Moral dürfte kaum irgendwelche Tugendwörter enthalten, deren Bedeutung so scharf eingegrenzt ist, wie es für termini technici zutrifft. Was Aristoteles vom Substantiv ‚Gerechtigkeit' notiert, daß es nämlich in unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht werde[11], genau das trifft erst recht auf das Wort ‚Demut' zu[12].

Wer nicht richtig weiß, was Demut ist, der kann auch nicht vom

[8] S.c.G. IV 55: „virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens." [9] *Bollnow* 131.

[10] ODCC, London ²1974, 677; vgl. dazu *A. Ritschl*, Unterricht in der christlichen Religion, Nachdruck der 1. Aufl. von 1875, Gütersloh 1966, 54.

[11] Nik. Ethik V 2 (1129a).

[12] Es genügt, zum Zweck bloßer Stichproben zu konsultieren: ODCC, a. a. O.; J. MacQuarrie (Hrsg.), A Dictionary of Christian Ethics, London 1967, 159f.; *H. Wad-*

sittlichen Wert einer demütigen Haltung innerlich überzeugt sein. So folgert Bollnow. Er geht nicht weiter darauf ein, daß die älteren Schüler einer Volksschule meinen, ‚Demut' heiße soviel wie ‚Feigheit', ‚Dummheit' oder ‚Beschränktheit'. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß es Bollnow in seinem Buch über die Tugenden nicht in den Sinn kommt, sich in Zeitkritik zu üben. Doch angenommen, jemand wisse sich zum Kritiker seiner Zeit berufen und halte darum scharf Ausschau nach Anzeichen eines moralischen Verfalls, könnte er nicht in den verkehrten Antworten der Volksschüler ein solches Anzeichen entdecken? In der Tat, vorausgesetzt nur, er könnte sich dazu verstehen, diese Antworten folgendermaßen auszulegen: Es wächst heute eine Jugend heran, der die Demut zur Feigheit oder zur Dummheit und Beschränktheit geworden ist. Wie schon erwähnt, übt Scheler in seinem Aufsatz „Zur Rehabilitierung der Tugend" moralische Kritik an seiner Zeit. Im Vollzug solcher Kritik schreibt er: Die Tugend, heute eine „alte, keifende, zahnlose Jungfer", war zu „anderen Zeiten z. B. in der Blüte des Mittelalters und bei den Hellenen und Römern vor der Kaiserzeit, ein höchst anmutiges, anlockendes und charmevolles Wesen".[13] Worauf bezieht sich Scheler mit diesem Satz, auf ‚Tugend' als vox oder auf die Tugend als res? Die Tugend als res stellt sich in unterschiedlichen Erscheinungsformen dar, beispielsweise als Gerechtigkeit oder als Mut oder als Aufrichtigkeit. Nun kommt es mir eher unwahrscheinlich vor, daß man sich zu irgendeiner Zeit in einer Art conversio ad phantasma Gerechtigkeit, Mut oder Aufrichtigkeit an einer „alten, keifenden, zahnlosen Jungfer" zur Anschauung brachte. Also steht zu vermuten, daß Scheler sich einzig und allein auf die Vokabel ‚Tugend' bezieht, die, feminini generis nicht nur im Deutschen, sondern auch im Lateinischen und Griechischen, eine Personifizierung in einer weiblichen Gestalt nahelegt. Welche Art von Beobachtung hat Scheler demnach gemacht oder glaubt er gemacht zu haben? Das Wort ‚Tugend', dessen Bedeutung sich zu Schelers Zeit in einer abstoßend häßlichen Gestalt personifizierte, hatte zu andern Zeiten eine Bedeutung, die ein höchst anmutiges Wesen heraufbeschwor. Das heißt, prosaischer ausgedrückt, die Vokabel ‚Tugend' hat einen Bedeutungswandel durchgemacht, und zwar vom Guten zum Schlechten[14]. In etymologischen Wörterbüchern findet

---

dams, A New Introduction to Moral Theology, London ³1972, 125 ff. Man kann einem *Th. Fontane* nicht vorwerfen, er verwende ‚demütig' verkehrt, wenn er im „Stechlin" (Kap. 29) die Bedeutung dieses Wortes durch die Goldene Regel erläutert: „Demütig sein heißt christlich sein ... Demut erschrickt vor dem zweierlei Maß. Wer demütig ist, der ist duldsam, weil er weiß, wie sehr er selbst der Duldsamkeit bedarf; wer demütig ist, der sieht die Scheidewände fallen und erblickt den Menschen im Menschen."

[13] *Scheler*, Umsturz 13.

[14] Zu den verschiedenen Arten des Bedeutungswandels vgl. *F. R. Palmer*, Semantics, Cambridge ⁴1979, 11 ff.

man dafür eine Fülle von Beispielen. Noch im 17. Jahrhundert sprach sich ein Untertan sehr lobend über seinen Landesfürsten aus, indem er von ihm sagte, er sei „ein gar niederträchtiger Herr". Er gab dadurch zu verstehen, „der Fürst sei nicht hochmütig, sondern im Gegenteil herablassend, leutselig".[15] ‚Einfältig', so nimmt Kluge an, war zunächst „Lehnübersetzung von lat. simplex, offenbar von frühen Glaubensboten vollzogen"[16]. Von meinem Religionsunterricht her habe ich noch als deutsche Wiedergabe von Mt 10, 16 im Gedächtnis: „Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben" (Vulg.: Simplices sicut columbae). Wie ich bei meinen Studenten feststellen konnte, finden sie die Aufforderung, „einfältig" zu sein, einigermaßen befremdlich. Sie haben im Religionsunterricht gelernt: sei „ohne Falsch wie die Tauben", eine Übersetzung, die schon M. Luther gewählt hat. Wie Dornseiff notiert, ist (mittlerweile) ‚einfältig' sinnverwandt mit ‚doof', ‚dumm' und ‚dusselig'. Im Duden werden als Beispiele für den Gebrauch von ‚einfältig' angeführt: „Rede nicht so einfältiges Zeug!; höre auf mit dem einfältigen Geschwätz."[17] Wollte man diesen Bedeutungswandel in Schelers Weise kennzeichnen, so müßte man sagen: der einfältige Mann, heute ein Simpel oder Einfaltspinsel, war zu andern Zeiten ein wahrhaftiger und aufrichtiger Mann, ganz wie Nathanael, von dem es Joh 1, 17 heißt, daß in ihm kein Falsch war. Indem man sich so ausdrückt, erweckt man den Eindruck, man sei des Glaubens, mit dem Substantiv ‚einfältiger Mann' beziehe man sich allemal auf ein und dasselbe, allerdings fälle man darüber ein je verschiedenes Urteil, je nachdem ob man ‚einfältig' im Sinne von ‚aufrichtig' oder im Sinne von ‚dumm' gebraucht. Dadurch nimmt das Substantiv ‚einfältiger Mann' beinahe den Charakter eines Eigennamens an. Um das an einem Beispiel aus der Kirchengeschichte zu erläutern. Wenn Athanasius und Hieronymus über Origenes schrieben, so bezogen sie sich mit dem Eigennamen ‚Origenes' auf dieselbe Person. Aber Origenes war für Athanasius ein großer Lehrer des christlichen Glaubens, für Hieronymus ein gefährlicher Irrlehrer. Ein solches Urteil über eine Person, wenn zur Selbstverständlichkeit geworden, hat die Tendenz, sich fest mit dem Namen für diese Person zu verbinden. Die bloße Erwähnung des Namens „Origenes" evoziert bei Hieronymus die Vorstellung eines Häresiarchen. Dadurch kann ein Eigenname die Eigenschaften eines nomen appellativum annehmen. Wer von einem anderen Theologen sagen will, er sei ein äußerst gefährlicher Irrlehrer, nennt ihn einen ‚zweiten Origenes'. Das hohe Ansehen, das Origenes seit langem wieder in der

[15] *A. J. Storfer*, Wörter und ihre Schicksale, Berlin/Zürich 1935, 261.
[16] Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin ^{20}1967, 158.
[17] Stilwörterbuch (1956) 162.

Theologie genießt, kann als ein Anzeichen dafür angesehen werden, daß er, in der Antike von Hieronymus und vielen andern als Häretiker verurteilt und dadurch „in seiner Ehre verletzt", mittlerweile wieder rehabilitiert, d. h. „in seiner Ehre wiederhergestellt" worden ist. Spricht man von der Tugend nicht wie von einer Person, wenn man die Losung ausgibt, es müsse etwas zu ihrer Rehabilitierung getan werden?

Man könnte die Genese der Schelerschen Ausdrucksweise auch rekonstruieren, indem man die verschiedenen Nominaldefinitionen, mit denen man den Bedeutungswandel eines Wortes beschreibt, als Sachaussagen oder als Wesensbestimmungen liest, also etwa folgendermaßen: Früher sagte man von der Tugend, sie sei ein anmutiges Wesen; heute behauptet man von ihr, sie sei eine alte, keifende Jungfer. Als Sachaussagen können diese beiden Sätze über die Tugend nicht zugleich wahr sein. Die Tugend (als solche) kann nicht anmutig und zugleich abstoßend sein. Wer nun annimmt, das hohe Mittelalter habe die Tugend richtig beurteilt, indem es sie für etwas Anmutiges hielt, der kann nicht umhin, von den späteren Zeiten zu behaupten, sie seien einem Irrtum erlegen, wenn sie in der Tugend eine alte Jungfer erblickten. Wie ist dieser Irrtum zu erklären? Als das Ergebnis einer erfolgreichen Diffamierung. Indem man diese Diffamierung als das entlarvt, was sie ist, rehabilitiert man die Tugend, bewirkt man, daß sie wieder in ihrer Anmut erkannt und anerkannt wird.

Diese Art der Verwechslung einer Worterklärung mit einer Sachaussage ist in der Sprache der Philosophen und Theologen nahezu vorprogrammiert in der Homonymie der beliebten Vokabel ‚Begriff'. ‚Tugendbegriff' kann heißen (1): die Bedeutung des Substantivs ‚Tugend'; (2) all das, was jemand von der Tugend (als res) denkt. Man könnte nun Schelers These so formulieren: Der Tugendbegriff des hohen Mittelalters unterscheidet sich wesentlich von unserem heutigen Tugendbegriff. Versteht man unter ‚Tugendbegriff' die Bedeutung des Substantivs ‚Tugend', so ist in der These lediglich ein Bedeutungswandel des Substantivs ‚Tugend' ausgesagt: In der Sprache des hohen Mittelalters hatte das Wort ‚Tugend' eine ganz andere Bedeutung als in unserer heutigen Sprache. Nimmt man dagegen den Terminus ‚Tugendbegriff' in seiner zweiten Bedeutung, so besagt Schelers These: Im hohen Mittelalter *dachte* man von der Tugend ganz anders als heutzutage.

Auch sonst kann man bei Scheler beobachten, wie sich ihm vox und res verschmelzen, und zwar eigenartigerweise auch dann, wenn er ausdrücklich zu verstehen gibt, daß es ihm darum geht, die Bedeutung eines Wortes und deren Wandel im Laufe der Geschichte zu bestimmen. Dafür ein Beispiel, das insofern von Interesse ist, als sich manche dadurch beeindrucken ließen. Zur Bedeutung des Wortes

‚Gewissen' schreibt Scheler im „Formalismus der Ethik": „Zunächst ist ‚Gewissen' nicht gleichbedeutend mit sittlicher Einsicht oder auch nur ‚Fähigkeit' zu solcher. Während die evidente Einsicht in das, was gut und böse ist, wesenhaft nicht täuschen kann ..., *gibt es* auch ‚Gewissenstäuschungen'." [18] Was meint Scheler, indem er schreibt, *es gebe* ‚Gewissenstäuschungen', das Wort ‚Gewissenstäuschungen' jedoch in Anführungszeichen setzt? Das bleibt unklar. Klar ist indessen, daß sich in dieser Unklarheit ein Fehlschluß bildet. Wenn sittliche Einsicht nicht täuschen kann, so folgt daraus *nur,* daß man sinnvollerweise mit ‚Gewissen' nicht sittliche Einsicht meinen kann, *wenn* man von ‚Gewissenstäuschungen' spricht. Das hindert jedoch nicht, daß das Wort ‚Gewissen' auch in einer (anderen) Bedeutung vorkommt, die den Ausdruck ‚irriges Gewissen' zu einer contradictio in adiecto macht. Und tatsächlich gebraucht Kant ‚Gewissen' in einer solchen Bedeutung. Zwei Seiten danach liest man bei Scheler: „Bei den Scholastikern wird das Gewissen mit der praktischen Vernunft ... identifiziert, einem Vermögen, das Normsätze ... auf den Einzelfall ... anwendet." ‚Gewissen' in dieser Bedeutung sei „logischer Schlußbüttel". Eine sehr eigenwillige Art, sich auszudrücken! Eine Worterklärung, wie sie hier intendiert zu sein scheint, gibt man im allgemeinen so: Die Scholastiker nennen ‚Gewissen' die praktische Vernunft; unter ‚praktischer Vernunft' verstehen sie das Vermögen, Normsätze auf den Einzelfall anzuwenden, also das, was bei Kant „praktische Urteilskraft" heißt. Was soll daraufhin die Bemerkung, ‚Gewissen' in dieser Bedeutung sei „der logische Schlußbüttel"? Das klingt wie ein Vorwurf, ganz so, als ob es ungehörig sei, jemandem den vornehmen Namen ‚Gewissen' zu geben, der nur solch niedrige Dienste zu leisten habe wie das logische Schließen. Sollte eine derartige Kritik intendiert sein, so könnten die Scholastiker erwidern, sie hielten sich als Christen nun einmal an 1 Kor 12, 23: Die Glieder am Leibe, die uns die weniger ehrsamen zu sein scheinen, die umgeben wir mit desto größerer Ehre. Die Verschmelzung von vox und res wäre vollkommen, wenn man Schelers Bemerkung so zu lesen hätte: Den Scholastikern war das Gewissen nichts Besseres als der logische Schlußbüttel. Und so dürften manche Scheler in der Tat verstanden haben, wenn sie ihn als Zeugen zitieren wider ein – wie es heißt – einseitig intellektualistisches Gewissensverständnis (= Gewissensbegriff), das sich von Thomas her in der scholastischen Tradition ausgebreitet habe.

Scheler scheint in den Augen derer, die sich sein Programm einer Rehabilitierung der Tugend zu eigen gemacht haben, eine Autorität hohen Ranges gewesen zu sein. Daß das Wort ‚Tugend' zu der Zeit, als er seinen Aufsatz schrieb, eine durch und durch pejorative Bedeu-

[18] Bern ^{5}1966, 324.

tung angenommen habe, das behauptet Scheler, dafür bringt er keinerlei Belege. Trotzdem stimmt man ihm zu. Das tut H. G. Gadamer noch im Jahre 1965, indem er unter bloßem Verweis auf Scheler konstatiert: „Das Wort ‚Tugend' ... ist in unserer sprachlichen Welt fast nur noch in ironischer Signalisierung lebendig".[19] Zehn Jahre später wiederholt Stoeckle dasselbe, indem er Gadamer als seinen Gewährsmann anführt[20]. Also, Stoeckle beruft sich auf Gadamer, Gadamer auf Scheler; keiner von ihnen belegt, was er behauptet. Gleichviel, nehmen wir einmal an (dato, non concesso), Scheler habe für die Zeit um 1913 recht gehabt. Sein Aufsatz wurde gelesen, und zwar entsprechend der wachsenden Zahl der Auflagen von einer wachsenden Zahl von Menschen. Diese lernten dadurch wieder, das Wort ‚Tugend' zumindest *auch* in einem durch und durch positiven Sinn zu verstehen. Also traf im Laufe der Zeit immer weniger zu, was ex hypothesi anfänglich uneingeschränkt zutraf. Auf die gleiche Frage, wer mit dem Wort ‚Tugend' eine rein negative Bedeutung verbinde, war in einem Decrescendo zu antworten: alle – die meisten – sehr viele – viele – etc. Nach Scheler haben N. Hartmann, D. von Hildebrand, J. Pieper, O. F. Bollnow, R. Guardini und andere im klassischen Sinn über Tugenden geschrieben, zum Teil in Werken, die weiteste Verbreitung fanden. Ist es wirklich wahrscheinlich, daß sie alle in unserer „sprachlichen Welt" keinerlei Spuren hinterlassen haben, so daß 1965 immer noch galt, was Scheler 1913 konstatieren zu müssen glaubte?[21]

Es gibt Behauptungen, die merkwürdigerweise genau in dem Maße aufhören, wahr zu sein, indem sie allgemeine Zustimmung finden. Jemand erkläre in kritischer Absicht vom Terminus ‚Autonome Moral', wie A. Auer ihn verwendet, er sei im hohen Grade mißverständlich. Er beweise die Berechtigung seiner Kritik so überzeugend, daß ihm alle zustimmen. Aber dadurch hat er alle Mißverständlichkeit des Ausdrucks aus der Welt geschafft. Denn ein Ausdruck hört auf, für *den* mißverständlich zu sein, der das Mißverständliche an ihm klar durchschaut[22]. Ein Philosoph veröffentliche in der Nachfolge F. Nietzsches „Unzeitgemäße Betrachtungen", d. h. Betrachtungen

[19] Wahrheit und Methode, Tübingen ²1965, 425.

[20] Vgl. Anm. 3.

[21] Dagegen spricht auch, daß das Wort ‚Tugend' nicht selten in Buchtiteln erscheint. Vgl. u. a. *A. Adam,* Tugend der Freiheit, Nürnberg 1947; *F. Schönsteiner,* Tugendlehre, Klosterneuburg 1952; *J. Endres,* Menschliche Grundhaltungen: Ein Ordnungsbild der Tugenden, Salzburg 1958; *P. Chauchard,* Untugend der Tugenden – Tugend der Untugenden, Düsseldorf 1967; *H. Klomps,* Tugenden des modernen Menschen, Augsburg 1969. *W. Wickler,* Die Biologie der Zehn Gebote, München ²1975, 219 f. zitiert die von Klomps aufgeführten modernen Tugenden und meint, es scheine ihm nützlicher, diese Klompssche Liste „auswendig zu lernen und sie sich ab und zu ins Gedächtnis zu rufen, als die herkömmliche Liste der Zehn Gebote aufsagen zu können".

[22] Mit der ‚Mißverständlichkeit' eines Terminus wie ‚Autonome Moral' ist gewöhnlich seine Homonymie gemeint. Ein homonymer Ausdruck hört aber auf, mißverständlich zu sein, sobald er als solcher allgemein erkannt und sprachlich eingeübt ist.

wider den herrschenden Zeitgeist. Es gelinge ihm, in wenigen Jahren eine nach Millionen zählende Lesergemeinde um sich zu sammeln, die sich seine Kritik des herrschenden Zeitgeistes uneingeschränkt zu eigen macht. Welche Lehre hat er aus seinem Erfolg zu ziehen? Entweder waren seine Betrachtungen von vornherein ganz im Sinne des Zeitgeistes gehalten, so daß ihre Kennzeichnung als unzeitgemäß von allem Anfang fehl am Platze war; oder sie haben diesen Zeitgeist in kurzer Frist ganz in ihrem Sinne umgewandelt, weshalb beim Erreichen einer bestimmten Auflagenhöhe eine Änderung ihres Titels erfolgen müßte, da er andernfalls nicht mehr beanspruchen könnte, wahr zu sein. In diesem zweiten Fall hätte ihr überwältigender Erfolg die unzeitgemäßen Betrachtungen zu zeitgemäßen Betrachtungen werden lassen.

Werden über einen Zeitraum von 60 Jahren immer wieder erfolgreiche Traktate über Tugenden veröffentlicht, so ist es äußerst unwahrscheinlich, daß der letzte Traktat noch im Recht ist, wenn er nicht anders als der erste in Gadamers Worten mit der Feststellung beginnt: „Das Wort ‚Tugend' ... ist in unserer sprachlichen Welt nur noch in ironischer Signalisierung lebendig." Ein solcher Bedeutungswandel, vor allem, wenn schon seit Jahrzehnten abgeschlossen, hätte den Verfassern von Wörterbüchern der deutschen Sprache schwerlich entgehen können. Darum habe ich einige Stichproben gemacht. Weder Dornseiff noch Dudens Stilwörterbuch in den Auflagen von 1956 und 1971 notieren s. v. ‚Tugend' einen pejorativen Bedeutungswandel. Haben sie es versäumt, solche Texte wie Schelers Aufsatz „Zur Rehabilitierung der Tugend" zu berücksichtigen? Kaum. Man kann erleben, daß jemand erklärt, er sei sprachlos vor Staunen und sich dann in beredten Worten über seine eigene Sprachlosigkeit ausläßt. Ähnlich wirkt auf mich Scheler. Er behauptet, das Wort ‚Tugend' sei uns „mißliebig" geworden; wir könnten uns eines Lächelns kaum erwehren, wenn wir es hören oder lesen. Aber die Art und Weise, wie er selbst daraufhin das Wort ‚Tugend' gebraucht, zeigen, daß ihm dieses Wort durchaus nicht „mißliebig" ist und ihm erst recht kein Lächeln abnötigt, falls es überhaupt passend sein sollte, über „Mißliebiges" zu „lächeln". Als prophetischer Kritiker entwickelt Scheler ein Pathos, das sich mit einem Lächeln nicht zusammenbringen läßt[23]. Alles in allem spricht also vieles dagegen, daß überhaupt die sprachliche Prä-

[23] Eine Kostprobe des Schelerschen Pathos. A. a. O. (Anm. 1) 18, zitiert Scheler einen Satz von Addison: „Wir wollen, mein lieber Lucilius, dem Glücke selbst die Würdigkeit vorziehen, es zu besitzen." Dazu Scheler: „Auch einen Grundgedanken der Ethik Kants gibt dieser Satz wieder. Eben dieser Satz ist nach christlichem Gefühl nicht halb-richtig, nicht falsch – er ist teuflisch" (sic!). Darüber kann man allerdings lächeln. Scheler könnte auf diese Weise einer Rehabilitierung des Teufels Vorschub leisten. Sollte der Teufel zu den Kantianern zählen, so muß er ungleich besser sein als sein Ruf.

misse stimmt, von der Scheler und andere nach ihm ausgehen[24]. Doch nochmals, selbst wenn diese Prämisse stimmte und das Wort ‚Tugend' tatsächlich jenen Bedeutungswandel zum Schlechten durchgemacht hätte, so könnte daraus *nicht* gefolgert werden, daß die Tugend ins Abseits geraten sei.

Wie sich gezeigt hat, neigt eine Tugendethik dazu, sich zugleich als Zeitkritik zu verstehen, sooft sie meint, es komme darauf an, die Tugend zu rehabilitieren. Das läßt sich besonders deutlich an J. Pieper studieren, und zwar an seinem bekannten Traktat über die Klugheit. Wie Scheler damit beginnt, den Lesern seines Aufsatzes ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, daß ihnen die Tugend nur in deren abstoßender Karikatur bekannt ist, so verlegt Pieper sich zunächst darauf, den Nachweis zu erbringen, daß dem neuzeitlichen Menschen aller Sinn für die Klugheit als Tugend verloren gegangen sei. Und wiederum wie Scheler wählt er als Prämisse für diesen Nachweis ein Wort, eben das Wort ‚Klugheit'. „Keinen Satz der klassisch-christlichen Lebenslehre gibt es, der dem Ohr des heutigen Menschen, auch des Christen,... so fremd und verwunderlich klingt wie dieser: daß die Tugend der Klugheit die ‚Gebärerin' ... aller übrigen Kardinaltugenden sei."[25] Ob einer bestimmten Tugend vor anderen der Vorrang einzuräumen sei, das sei dem modernen Menschen eine gleichgültige Frage. Daran zeige sich, wie sehr ihm verborgen bleibe, daß auf dem „Vorrang der Klugheit vor den übrigen Tugenden ... nicht weniger beruht als das ganze Ordnungsgefüge des christlich-abendländischen Menschenbildes überhaupt", jenes Ordnungsgefüge, wonach „das Sein früher ist als das Wahre und das Wahre früher als das Gute". Mehr noch, im Vorrang der Klugheit widerleuchte „eine letzte Spiegelung des mittelsten Geheimnisses der christlichen Theologie: daß der Vater der zeugende Ursprung des Ewigen Wortes ist, und daß der Heilige Geist hervorgeht aus dem Vater und dem Wort." Man begreift, daß Pieper, nachdem er solche Zusammenhänge aufgedeckt hat, im Befremden des heutigen Menschen angesichts des Satzes vom Vorrang der Klugheit „die Loslösung aus der Verbindlichkeit des christlich-abendländischen Menschenbildes überhaupt" wahrzunehmen meint[26].

---

[24] Wiederum nur um Stichproben zu machen, habe ich einige protestantische Ethiken aus der Zeit vor dem ersten Weltkrieg konsultiert, um festzustellen, wie sie von ‚Tugend' sprechen, und zwar: *W. Herrmann*, Ethik, Tübingen [5]1913; *R. Seeberg*, System der Ethik, Leipzig 1911; *O. Kirn*, Grundriß der Theologischen Ethik, Leipzig [1]1905, [4]1919. In keiner von ihnen konnte ich einen pejorativen Bedeutungswandel des Wortes ‚Tugend' konstatieren.

[25] Traktat über die Klugheit, Leipzig [1]1937, München [7]1965, 11.

[26] Ed. 12. Vgl. zu dieser Weise, Tiefendimensionen zu eröffnen, *B. Schüller*, Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik, in: B.Fraling / R. Hasenstab (Hrsg.), Die Wahrheit tun, Würzburg 1983, 231ff.

Man wundert sich allerdings ein wenig darüber, daß Pieper nicht davor zurückscheut, seine Zeitkritik auf Thesen solcher Tragweite zu bringen. Denn dadurch bürdet er sich eine gewaltige Beweislast auf. Welche Art ist jene innere Verbindung zwischen dem Glauben an das Mysterium der Dreieinigkeit und der Anerkennung des Vorrangs der Klugheit? Ein Christ von heute bekenne sich mit den Worten des Apostolicums zu jenem Mysterium, begreife jedoch nicht, wie Pieper annimmt, welche Bewandtnis es mit dem Vorrang der Klugheit habe. Muß man deswegen hinter sein Glaubensbekenntnis in irgendeiner Form ein Fragezeichen setzen? Wenn *nicht*, wie erklärt sich dann das Befremden dieses Christen über den Satz vom Vorrang der Klugheit? Kann unter dieser Voraussetzung dieses Befremden von einer so ungemeinen Bedeutung sein, wie Pieper zu insinuieren scheint? Oder man sehe sich etwas genauer die einleitende Behauptung an: „Kein Satz der klassisch-christlichen Lebenslehre", „der dem Ohr des heutigen Menschen ... so fremd klingt wie dieser." Das ist eine empirische Behauptung, die – streng beim Wort genommen – zwei All-Elemente enthält: Unter *allen* Sätzen der christlichen Lebenslehre ist keiner, der *allen* heutigen Menschen so fremd klingt wie dieser Satz. Ich wüßte nicht, wie sich ein derartiger Allsatz mit den Mitteln empirischer Forschung als wahr erweisen ließe. Aber möglicherweise spricht sich eine Zeitkritik, wie Pieper sie übt, in einer Art von Sätzen aus, die durch derartige Fragen überhaupt nicht erreicht werden können[27].

In der Fortführung seiner Exposition erklärt Pieper unmißverständlich, warum der heutige Mensch sich nicht dazu verstehen kann, in der Klugheit überhaupt eine Tugend, geschweige denn die erste der Kardinaltugenden zu erblicken. Ihm hat sich – kurz gesagt – die Klugheit aus einer Tugend in ein Laster verwandelt. „Dem gegenwärtigen Sprach- und Denkgebrauch scheint die Klugheit weniger eine Voraussetzung als vielmehr eine Umgehung des Guten zu bedeuten. Das Gute ist das Kluge: dieser Satz klingt uns fast absurd."[28] Und wiederum: „Für das durchschnittliche Verständnis des Menschen dieser Zeit schließt also der Begriff des Guten den des Klugen eher aus als ein. Es gibt, so scheint es, keine gute Tat, die nicht unklug, und keine böse, die nicht klug sein könnte; Lüge und Feigheit wird oft genug klug, Wahrhaftigkeit und tapfere Selbsthingabe ebensooft unklug heißen."[29] Nur am Rande sei darauf aufmerksam gemacht, daß die Wendung „der gegenwärtige Sprach- und Denkgebrauch" des ersten Zitats im zweiten Zitat ausgewechselt wird mit der Wendung „das durchschnittliche Verständnis" des heutigen Menschen. Aller

[27] Diesen Eindruck erweckt auch *K. Jaspers* in seiner Schrift „Die geistige Situation der Zeit", Berlin 1932. Man findet manche Aufschlüsse darüber in seiner „Philosophischen Autobiographie", erweiterte Neuausgabe, München 1977.

[28] *Pieper* 12. [29] Ebd. 14.

Wahrscheinlichkeit nach gibt diese zweite Wendung an, wie die erste zu lesen ist. Das läuft auf eine erhebliche Milderung der von Pieper geübten Zeitkritik hinaus. Lassen wir dabei offen, wie sich unter dieser Voraussetzung „das Durchschnittliche" bestimmt. Denn bei weitem aufschlußreicher sind die Beobachtungen, die Pieper in den Zitaten mitteilen zu können glaubt: Der Begriff des Guten schließt den Begriff des Klugen eher aus; der Satz, das Gute ist das Kluge, klingt uns fast absurd. Streichen wir die beiden einschränkenden Partikeln ‚eher' und ‚fast'. Was heißt das, der Begriff des Guten schließe den Begriff des Klugen aus? Variieren wir diesen Satz durch gleichsinnige Wendungen: das Gute schließt seinem Begriffe nach (ex conceptu, ex definitione) das Kluge aus; die Bedeutung des Wortes ‚gut' (= ‚sittlich gut') und die Bedeutung des Wortes ‚klug' stehen in einem Exklusionsverhältnis. Wenn es nun weiter heißt, der Satz, das Gute sei das Kluge, klinge absurd, so ergibt sich daraus, daß die Bedeutungen der beiden Wörter nicht bloß einander ausschließen, sondern auch miteinander unvereinbar (inkompatibel) sind, und zwar mutmaßlich im Sinne kontradiktorischer oder konträrer Gegensätze. Daß es sich um die Unvereinbarkeit konträrer Gegensätze handeln muß, geht daraus hervor, daß Pieper sie mit dem Satz erläutert: „Keine gute Tat, die nicht unklug, und keine böse, die nicht klug sein könnte." Also steht hier ‚Klugheit' für eine besondere Erscheinungsform des konträren Gegensatzes zu sittlicher Güte, die in sittlicher Schlechtigkeit besteht. Piepers Beobachtung, sofern sie zutreffen sollte, besagt demnach nur: In der Sprache des heutigen Menschen ist ‚Klugheit' meistens der Name für ein Laster.

Sollte Pieper richtig beobachtet haben, so könnte jemand auf den Gedanken kommen, ihm den Vorwurf zu machen, er habe einen Übersetzungsfehler begangen, indem er das lateinische ‚prudentia', insofern Name einer Tugend, im heutigen Deutsch mit einem Wort wiedergebe, das ex hypothesi primär Name eines Lasters sei. Es gehe ja schließlich auch nicht an, das lateinische ‚comitas' im heutigen Deutsch mit ‚Niedertracht', statt mit ‚Leutseligkeit' zu übersetzen. Nur, wie wäre ‚prudentia' als Tugendname im gegenwärtigen Deutsch wiederzugeben? Sollte sich dafür kein Wort finden, so wäre jene Tugend, die man lateinisch ‚prudentia' nennt, im Deutschen zu einer anonymen Tugend, d. h. zu einer Tugend ohne Namen geworden, wie Aristoteles es nennt. So steht es indessen nicht. Denn Pieper selbst läßt uns wenige Seiten später wissen: „Die lebendige Einheit ... von Ur-Gewissen und Klugheit ist nichts anderes als was wir ‚das Gewissen' zu nennen pflegen. Die Klugheit, oder vielmehr die zur Klugheit vollendete praktische Vernunft, ist, zum Unterschied vom Ur-Gewissen, sozusagen das ‚Situations-Gewissen' ... Die voraufgehenden Formulierungen erfahren vielleicht eine besonders scharfe

Verdeutlichung, wenn man sich bei dem Worte ‚Klugheit' jedesmal daran erinnert, daß dafür in einem bestimmten Sinne auch ‚Gewissen' gesagt sein könnte".[30] Mit diesen Sätzen widerruft Pieper in aller Form seine vorausgehende Zeitkritik. Allerdings scheint er sich dessen nicht bewußt zu sein. Wenn ‚Klugheit' als Tugendname und ‚Gewissen' Synonyma sind, dann können sie gegeneinander ausgewechselt werden, ohne daß dadurch irgendeine Bedeutungsänderung einträte. Darum könnte man statt vom ‚Vorrang der Klugheit' auch vom ‚Vorrang des Gewissens' sprechen. Und sollten heutige Menschen tatsächlich befremdet sein durch den Satz, die Klugheit sei die Gebärerin aller Tugenden, so dürfte auf sie der voraussetzungsgemäß völlig gleichsinnige Satz, das Gewissen sei die Gebärerin aller Tugenden, eher wie eine Selbstverständlichkeit wirken, die keiner eigenen Begründung bedarf.

Doch davon abgesehen, Pieper hat keinen Übersetzungsfehler begangen, wenn er seinem Traktat den Titel ‚Klugheit' gab. Denn ich glaube nicht, daß es viele waren, die nach dem Buch griffen in der Erwartung, darin etwas vom Unwesen der Sünde in dieser oder jener ihrer Erscheinungsformen zu erfahren, um dann zu ihrer Überraschung festzustellen, daß es von einer Tugend handelte. ‚Klugheit' ist eben im Deutsch der Gegenwart keineswegs zu einem auch nur annähernd eindeutigen Lasterwort geworden. Die Sache scheint sich eher so zu verhalten: ‚Klugheit' als Tugendwort gehört sehr wohl zum *passiven* Wortschatz der meisten, doch kaum zu ihrem aktiven Wortschatz. Sie verstehen die biblische Mahnung: „Seid klug wie die Schlangen!" und halten die „fünf klugen Jungfrauen" des biblischen Gleichnisses nicht für fünf gerissene oder hinterhältige Jungfrauen. Aber wenn sie selbst sprechen oder schreiben, kommt es ihnen kaum in den Sinn, ‚klug' in dieser Bedeutung zu verwenden.

Die Wortpaare ‚klug/unklug', ‚vernünftig/unvernünftig', ‚weise/unweise (töricht)' lassen sich sowohl vom Standpunkt der Moral als auch vom Standpunkt des Eigeninteresses aus verwenden. Sie können demnach konträre Bedeutungen haben. Die Liebe zum Nächsten unter persönlichen Verzichten kann folglich als klug und zugleich als unklug beurteilt werden, ohne daß man sich dadurch in einen Widerspruch verwickelte. Sie sei unklug heißt in einem solchen Fall eben nur, sie diene nicht dem Eigeninteresse.. Diese Art einer Homonymie hat sich seinerzeit Karneades, der Stifter der Neueren Akademie, zunutze gemacht, indem er seine Hörer in Rom durch das Dilemma zu verwirren suchte, der Weise sei nicht gerecht und der Gerechte sei nicht weise, sondern töricht, da er seinen eigenen Interessen schade, indem er sich der Interessen anderer Menschen annehme. Laktanz

[30] Ebd. 25.

hat später dazu mit Recht bemerkt: „Omnis haec questio non tam argumentis quam definitione dissolvitur“[31]. Man braucht nur auf die Homonymie des Wortes ‚weise‘ (‚sapiens‘) zu achten, und das Dilemma löst sich in eine semantische Selbstverständlichkeit auf: Der Gerechte läßt sich nicht (allein) von seinen eigenen Interessen leiten; der Gerechte ist also nicht ungerecht. Um das „durchschnittliche Verständnis“ des heutigen Menschen von der Klugheit sichtbar zu machen, wiederholt und variiert Pieper der Sache nach das von Karneades gebildete Dilemma. Aber es kommt ihm nicht wie einem Laktanz in den Sinn, das Dilemma durch eine bloße Worterklärung aufzulösen. Warum ihm das nicht in den Sinn kommt, darüber gibt Pieper selbst uns Auskunft in zwei Formulierungen, die er wählt: Das „sittliche Gemeinbewußtsein unserer Zeit, das sich im Sprachgebrauch des Alltags offenbart“; „der gegenwärtige Sprach- und Denkgebrauch“. Was hier ‚Sprachgebrauch‘ genannt wird, ist im Kontext der Gebrauch der Vokabel ‚klug‘, also der Gebrauch eines einzelnen Wortes. Also meint Pieper, wie jemand über Klugheit *denke*, das gebe er zu erkennen durch die Art und Weise, wie er das Wort ‚Klugheit‘ gebrauche. In diesem Fehlschuß läßt sich leicht die schon erwähnte Homonymie des Ausdrucks ‚Tugendbegriff‘ (oder ‚Tugendverständnis‘) wiedererkennen. Es verschmelzen ineinander vox und res.

Pieper kennt kein Ansehen der Person. Seine Kritik richtet sich unabgeschwächt auch gegen „die systematische Moraltheologie“. Es sei „unbestreitbar, daß die theologische Ethik der Neuzeit gerade über den Rang und den Ort der Klugheit gar nichts oder nur weniges zu sagen weiß; auch dann nicht, wenn sie ausdrücklich der klassischen Theologie zu folgen glaubt oder vorgibt.“[32] Dafür ruft Pieper einen „der bedeutendsten Theologen“ seiner Zeit zum Zeugen an, nämlich R. Garrigou-Lagrange, der in der Tat herausgefunden hat, daß beispielsweise „selbst der ausgezeichnete Billuart“ auf ganzen acht Seiten die Klugheit abhandelt, während er für das Gewissen nicht weniger als siebzig Seiten übrig hat[33]. Pieper ergänzt dieses Belastungsmaterial. Francisco de Vitoria widme in seinem großen Kommentar zur Secunda Secundae der Klugheit „nur einen unverhältnismäßig kleinen Raum.“ Und ein Jahrhundert später schweige sich Johannes a Sancto Thoma in seinem Cursus Theologicus schon fast vollkommen über die Klugheit aus[34].

Nun, anders als Garrigou-Lagrange und Pieper haben Francisco de

---

[31] Divinae Institutiones, V 14ff. Vgl. dazu *B. Schüller*, Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 99.

[32] *Pieper* 15.

[33] Du Caractère Métaphysique de la Théologie Morale de Saint Thomas, in: RThom 8 (1925), 344.

[34] *Pieper* 81f.

Vitoria, Johannes a Sancto Thoma und Billuart sich möglicherweise darüber gewundert, daß ihr großer Lehrer in der II–II so ungemein viel über die Klugheit zu schreiben wußte. Die Quaestio 47 der II–II trägt die Überschrift: Von der Klugheit, in sich selbst betrachtet, aufgeteilt in 16 (sic!) Artikel. Man beschränke sich nun zunächst darauf, allein die Fragen zu lesen, die in den ersten fünf Artikeln behandelt werden: (1) Ist die Klugheit in der Vernunft oder im Willen? (2) Gehört die Klugheit allein zur praktischen oder auch zur spekulativen Vernunft? (3) Bezieht die Klugheit sich erkennend auf die konkreten Handlungsalternativen? (4) Ist die Klugheit eine Tugend? (5) Ist die Klugheit eine spezielle Tugend? Wer nicht gerade ein Anfänger auf dem Felde der Ethik ist, braucht nicht erst die betreffenden Artikel zu studieren, um zu wissen, wie die korrekten Antworten auf die gestellten Fragen heißen müssen. Denn diese Antworten ergeben sich schlicht dadurch, daß man nacheinander jene Bedeutungsmerkmale aufzählt, welche die Klugheit als Kardinaltugend *definieren.* Thomas selbst hat sie in der I–II q 57 a 5 schon mit wenigen Sätzen angegeben. Was geschieht also in den zitierten fünf Artikeln? Es wird in extenso eine Nominaldefinition entfaltet. Oder man sehe sich die Fragen der vier letzten Artikel dieser quæstio an: (13) Kann Klugheit auch in den Sündern sein? (14) Ist Klugheit in allen, die die Gnade haben? (15) Ist uns die Klugheit von Natur eigen? (16) Kann Klugheit durch Vergeßlichkeit verloren gehen? Man braucht sich nur an das zu halten, was zuvor als ‚virtus' definiert worden ist, und man weiß die Antworten auf diese Fragen. Diese Antworten sind allesamt analytisch evident. Ob man sich bei Worterklärungen kurz fassen kann oder ausführlicher sein muß, hängt jeweils davon ab, welche Vorkenntnisse man bei dem voraussetzen kann, an den sich diese Erklärungen richten. Und die Summa Theologiae ist, wie Thomas selbst erklärt, für die Unterrichtung von Anfängern in der Theologie gedacht. Zudem dürfte der formale Aufbau eines Artikels im Falle von Worterklärungen eine Ausführlichkeit mit sich bringen, die von der Sache selbst her nicht im mindesten erforderlich ist. Man kann sich das leicht klar machen an II II q 47 a 1: „Ist die Klugheit in der Vernunft oder im Willen?" Thomas beantwortet die Frage durch ein Zitat: „Isidor sagt: ‚Klug' heißt, wer gleichsam weit sieht; denn er hat einen durchdringenden Blick und sieht das Eintreffen des Ungewissen ..." Dieses Zitat würde genügen, um an einem Beispiel die kognitive Bedeutung von ‚Klugheit' im vorliegenden Zusammenhang zu illustrieren. Doch durch den Aufbau eines Artikels sieht Thomas sich genötigt, zunächst mindestens ein scheinbares Gegenbeispiel einzuführen, den Anschein zu erwecken, es sei ein wirkliches Gegenbeispiel, um nachher diesen Anschein wieder zu zerstören. Das sind oft geistreiche und scharfsinnige Übungen in den Ausdrucksmöglichkeiten, die uns eine menschliche Sprache be-

reitstellt. Aber eine Worterklärung ist für das Erreichen ihres Zieles nicht darauf angewiesen. Ich sehe in solchen Beobachtungen keinen Grund, von Thomas zu sagen, er sei in seiner Behandlung der Klugheit allzu „langatmig". Doch das besagt noch lange nicht, daß späteren Theologen nur deswegen – weil sie sich erheblich kürzer fassen, der Vorwurf zu machen wäre, sie erwiesen sich bei der Tugend der Klugheit als allzu „kurzatmig".

Die Herausgeber der zweiten Auflage des LThK haben E. Biser anderthalb Spalten für die Klugheit als Tugend eingeräumt. Hätte man ihm nicht mindestens noch eine weitere Spalte zugestehen müssen? Die Herausgeber haben tatsächlich der Klugheit noch eine weitere Spalte zugestanden, indem sie H. Fleckenstein innerhalb dieses Rahmens zum Thema „Gewissensbildung" schreiben ließen[35]. Fleckenstein verwendet kein einziges Mal die Vokabel ‚Klugheit'. Trotzdem schreibt er über die Klugheit. Der Gewissensbildung gehe es um die „Befähigung zum richtigen Gewissensurteil". Unter ‚Klugheit' als Tugend versteht man aber gerade diese Befähigung. Wie Fleckenstein des weiteren ausführt, gehören zu ihr u. a.: die „Anwendung des abstrakten Gesetzes auf die konkreten Situationen des Lebens"; die „Willigkeit und Fähigkeit, die Wirklichkeit lauter und ehrlich zur Kenntnis zu nehmen", „Voreingenommenheit und Fanatismus, Selbsttäuschungen von den Interessen des ungeordneten Ich und der ungezügelten Triebe zu durchschauen", „Unbesonnenheit und Unschlüssigkeit" zu überwinden; die Bereitschaft, „vor schwierigen Entscheidungen von Erfahrenen Rat anzunehmen." All das pflegt auch in einem Traktat über die Klugheit zu stehen. Nach Thomas gehört die Entschlossenheit (solicitudo) unmittelbar zur Klugheit selbst, während Besonnenheit (circumspectio, cautio) und die Bereitschaft, Rat anzunehmen (docilitas) zu ihren partes integrales zählen[36].

Hier zeigt sich auch an, wie man methodisch vorgeht, um die Tugend der Klugheit in ihrem Grundcharakter und in ihren einzelnen Zügen zu bestimmen. Man nimmt den Ausgang vom richtigen Gewissensurteil und gelangt zur Klugheit als der Befähigung zu diesem richtigen Urteil nach der Inferenzregel: wer ein richtiges Urteil fällt,

---

[35] Bd. 4 Sp. 867 f.

[36] *H. Sidgwick*, The Method of Ethics, London [1]1874, [11]1967, 231 ff. und *J. J. Muirhead*, The Elements of Ethics, London [1]1892, [8]1910, 221 ff. behandeln die Tugend der Klugheit unter dem Wort ‚Wisdom'. Im Unterschied dazu stellen *J. Dewey / J. H. Tufs*, Ethics, New York [1]1908, [4]1947, 300 ff. diese Tugend unter dem Terminus ‚conscientiousness' dar. ‚Prudence' hat in ethischen Schriften oft die Bedeutung, die bei Kant das deutsche ‚Klugheit' hat. Vgl. *K. Ward*, Ethics and Christianity, London 1970. In anglikanischen Moraltheologien, die oft deutlich thomistischen Charakter haben, steht ‚prudence' auch für die Kardinaltugend. Vgl. *R. C. Mortimer*, The Elements of Moral Theology, London [3]1961, 224 ff. Man kann sich also nicht allein vom Wort ‚prudence' leiten lassen, wenn man sich darüber informieren will, wie man im angelsächsischen Raum über Klugheit als stittliche Tugend denkt.

kann es auch fällen, hat das Vermögen dazu (ab esse valet illatio ad posse). Wie bestimmt man nun im einzelnen, was diese Befähigung ausmacht? Man führt aufgrund von Erfahrung eine Ätiologie faktisch vorkommender Fehler im Gewissensspruch durch, identifiziert unterschiedliche Fehlerquellen wie Unerfahrenheit, Voreiligkeit, Unbelehrbarkeit etc. Sie alle bilden Formen mangelnder Klugheit oder Formen der Unklugheit, weil sie zu verkehrten Gewissensurteilen führen. Danach gelangt man durch ihre einfache Negation zu den inneren Aufbauelementen der Klugheit, also zu Erfahrung, Umsicht, Belehrbarkeit etc. Das gleiche Verfahren ist am Werke, wenn man in jüngerer Zeit als interpersonales Verifikationsprinzip angibt: „Wir sprechen einem Gegenstand genau dann mit Recht den Prädikator ‚P' zu, wenn auch jeder andere, der mit uns dieselbe Sprache spricht und der „weder böwillig noch schwachsinnig" ist, diesem Gegenstand nach geeigneter Nachprüfung den Prädikator ‚P' zusprechen würde."[37] Böswilligkeit, Schwachsinn und Fehlen geeigneter Nachprüfung dürften hier als die drei allgemeinsten Gattungen Irrtümer verursachender Faktoren aufgefaßt sein. Man könnte das auch so formulieren: wer, weder böswillig noch schwachsinnig, nach geeigneter Nachprüfung einer Behauptung zustimmt, stimmt ihr mit Recht zu, fällt über sie das richtige Urteil. Genauso kennzeichnet man in der Tradition auch den *klugen* Menschen: er fällt sein Urteil aufgrund von Erfahrung und nicht aus Unerfahrenheit, nach sorgfältiger Überlegung und nicht unüberlegt, nachdem er den erforderlichen Rat eingeholt hat etc.; also muß sein Urteil richtig sein, weil er definitionsgemäß nur in dem Maße klug ist, wie er mögliche Fehlerquellen vermeidet.

Faßt man nun Klugheit als *sittliche* Tugend, so muß man in dieser Hinsicht eine fundamentale Qualifikation anbringen. Das richtige Gewissensurteil kann einem Menschen nur insoweit moralisch zugerechnet werden, als seine Richtigkeit sich der Vermeidung *schuldbarer* Irrtümer verdankt. Es gibt aber auch das unverschuldet irrige Gewissen. Wie kann man unter dieser Voraussetzung noch von der Klugheit als sittlicher Tugend sagen, sie sei die Befähigung zum richtigen Gewissensurteil? Das kann man, indem man ‚richtiges Gewissensurteil' so definiert, daß auch das irrige Gewissensurteil darunter fällt, vorausgesetzt nur, es ist unverschuldet. Das wieder ist insofern völlig legitim, als jemand gleichermaßen sittlich gut handelt, ob er nun seinem richtigen oder seinem unverschuldet irrigen Gewissensurteil folgt. Man sagt darum vom unverschuldet irrigen Gewissensurteil auch, es irre zwar theoretisch, aber nicht praktisch[38].

[37] *W. Kamlah / P. Lorenzen,* Logische Propädeutik, Mannheim 1967, 118.

[38] *V. Cathrein,* Moralphilosophie, Bd. 1, Leipzig ^{6}1924, 355: Es ist „wohl möglich, daß jemand in einem gegebenen Falle klug urteilt und handelt, obwohl seine Handlung

Will man Klugheit als sittliche Tugend fassen, so bleibt einem wahrscheinlich keine andere Möglichkeit, als sie genau so zu bestimmen. Allerdings fällt es einem danach nicht mehr ganz so leicht, nur noch groß von dieser Klugheit zu denken. Was mögen Menschen, an deren moralischer Integrität zu zweifeln man keinen Grund hat, im Laufe der Geschichte schon für Unheil unter ihren Mitmenschen angerichtet haben, aus unverschuldet irrigem Gewissen! Woran fehlte es ihnen? An Klugheit? Voraussetzungsgemäß nicht an der sittlichen Tugend der Klugheit. Solche furchtbaren Möglichkeiten wie der Terror der Tugend oder jene „innocence at large", die Graham Greene in seinem Roman „The Quiet American" schildert, sie haben nichts mit Unklugheit im moralischen Sinn zu schaffen. Hält man sich das vor Augen, so wird man um der Liebe zum Nächsten willen nicht mehr versucht sein, gering zu denken von jenen nicht-sittlichen Gaben und Begabungen wie praktischem Sinn, Urteilsvermögen und Vorstellungskraft, die, wenn mit sittlicher Klugheit verbunden, auch vor vielerlei unverschuldeten Gewissensirrtümern bewahren. An dieser Stelle wäre zu fragen, wie Thomas und Aristoteles oder das hohe Mittelalter und die klassische Antike über die psychische Genese von irrigen Gewissensurteilen dachten, ob sie zur Annahme neigten, solche Irrtümer, vor allem, wenn für andere verhängnisvoll, seien in der Regel der Fälle auf ein sittliches Versagen der Irrenden zurückzuführen. In der Nik. Ethik (III, 6; 1113 a) steht der Satz: „Wer sittlich gut ist, hat in allem das richtige Urteil und in jedem Einzelfall zeigen sich ihm die Dinge so, wie sie wirklich sind." Wenn dieser Satz, einfach für sich genommen, ohne Einschränkung wahr wäre, dann müßte man in der Tat von der sittlichen Tugend der Klugheit sagen, sie setze jeden Menschen guten Willens instand, für seine Mitmenschen immer das unter den jeweils gegebenen Umständen Beste zu erfassen und zu tun[39]. Aber umgekehrt gilt dann auch: Wer sich über das jeweils Beste täuscht und darum andern Schaden zufügt, dem muß letztlich der gute Wille abgesprochen werden. Damit sind wir bei der unleidlichen Motivverdächtigung, deren Auswirkungen sich etwa an der Ketzerpolemik vergangener und moderner Zeiten studieren lassen.

---

an sich betrachtet unrecht ist." *Garrigou-Lagrange* 349: „Le vrai de l'intellect pratique (ou practico-pratique, c'est-à-dire de la prudence) est constitué par la conformité à l'appétit rectifié, ou à l'intention droite de la volonté; et cela suffit pour avoir une certitude pratique, quand même avec elle coexisterait une ignorance invincible ou une erreur spéculative." *J. Endres,* 228: Die Klugheit beseitigt, „was in *schuldbarer* Weise das mögliche richtige Erkennen verhindern könnte."

[39] *S. Pinckaers,* Le Renouveau de la Morale, Brüssel 1964, 150 f., läßt sich in seinem Bestreben, die Größe sittlicher Tugend begreiflich zu machen, sogar dazu verleiten, das Geniale mancher Heiligen aus ihrer Heiligkeit zu erklären: „Que l'on réfléchisse à la manière dont les saints ont accompli leurs œuvres les plus hautes; on vera qu'elles sont de pures créations de la vertu. L'œuvre théologique de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin ..."

Möglicherweise denkt man seit einiger Zeit über den Rang der Klugheit als sittlicher Tugend tatsächlich etwas anders als Aristoteles und Thomas es taten, und zwar deswegen, weil man über die psychische Genese verhängnisvoller Gewissensirrtümer anders denkt[40]. Man könnte unter dieser Rücksicht einmal die Prozeßakten zur Heiligsprechung Pius' X. untersuchen. Daß die Maßnahmen, die dieser Papst im Modernistenstreit getroffen hat, unter den damals obwaltenden Umständen wirklich alle die richtigen waren, wird kaum jemand behaupten wollen[41]. Wenn man trotzdem zu dem Urteil kam, er sei heiligzusprechen, so kann man sich dabei nicht nach der Auffassung gerichtet haben, ein Heiliger habe in allem das richtige Urteil und in jedem Einzelfall zeigten sich ihm die Dinge so, wie sie wirklich sind.

Ein Arzt wird seine Schwierigkeiten haben, wenn er versucht, die Gesundheit eines Menschen wiederherzustellen, der an keiner Krankheit leidet. Von dieser Art sind zum Großteil jene Schwierigkeiten, die seit etlichen Dezennien mit einer Rehabilitierung der Tugend verbunden sind[42]. Was vor allem den Schein einer in Mißkredit geratenen Tugend vortäuscht, die Verwechslung einer Worterklärung mit einer Wesensbestimmung, sie ist – wie nicht anders zu erwarten – seit langem als solche erkannt worden[43]. Einige Jahre bevor Scheler seinen Aufsatz „Zur Rehabilitierung der Tugend" schrieb, meinte O. Külpe zur phänomenologischen Methode Husserls: „Welche Rolle spielt (dabei) die Bedeutung des ein Phänomen bezeichnenden Ausdrucks, und wie vermeidet man die Gefahr, statt Wesensan-

---

[40] Vgl. etwa *K. Hilpert*, Ethik und Rationalität, Düsseldorf 1980, 571 zu Thomas (II–II q 10): „Die Möglichkeit eines schuldlos irrenden Gewissens ... wird bloß Heiden und Juden zugesprochen; für Ketzer dagegen wird sie abgelehnt, weshalb sie zum Glauben gezwungen und bei Hartnäckigkeit durch das weltliche Gericht mit dem Tode bestraft werden dürfen."

[41] *R. Aubert*, in: LThK, Bd. 8 (Freiburg 1963), Sp. 359: „Der Papst ließ sich von einem Teil seiner Umgebung leiten, dessen wenig einsichtsvoller Konservatismus den antimodernistischen Maßnahmen einen mißlichen Anstrich gab und die Entwicklung der theologischen Studien, vor allem der Exegese, der Patrologie und der alten Kirchengeschichte hemmte."

[42] Wahrscheinlich ließe sich zeigen, daß schon der Ausdruck „Rehabilitierung der Tugend" in sich ungereimt ist. Denn vor welchem Forum könnte Tugend zunächst in Verruf geraten und danach ihren guten Ruf wiedererlangen, wenn nicht vor dem Forum der Tugend? Der Sache nach befindet man sich hier vor der Vexierfrage: Why be moral? Jemand richtet an uns den Appell: Mut zur Tugend! Warum sollen wir mutig sein? Doch wohl deswegen, weil Mut eine Tugend ist. Wäre mit ‚Mut' keine sittliche Tugend gemeint, so liefe der Appell auf das hinaus, was Kant ‚Heteronomie' nennt. Genau vor diesem Dilemma dürfte man sich befinden, wenn man versucht, den Ausdruck „Rehabilitierung der Tugend" zu deuten. Müßte Tugend sich vor einem anderen Forum verantworten als ihrem eigenen, so würde sie aufgrund dieser Heteronomie aufhören, Tugend zu sein.

[43] Es wäre aus der Neuzeit besonders zu erinnern an J. Locke, Über den menschlichen Verstand, Buch 3.

schauung Begriffsanalyse oder Begriffsbildung zu treiben?"[44] Diese Gefahr entzieht sich erfahrungsgemäß besonders leicht der Aufmerksamkeit in der schon erwähnten Homonymie des Wortes ‚Begriff'. S. Rehrl bringt dafür manche Belege in seiner Monographie „Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur"[45]. Wer sich darangeben möchte, die von vielen gewünschte „neue Tugendethik" zu schreiben, sollte es nicht versäumen, zuvor Rehrls Arbeit zu studieren. Es wäre auch wünschenswert, daß sich das Ergebnis dieser Arbeit unter Theologen allmählich herumspräche. A. Stöger faßt es so zusammen: „Die hebr. Bibel hat mehrere Wörter für Demut, die LXX gebraucht Bildungen aus der Wortgruppe tapeinós ...; diesem Sprachgebrauch schließt sich auch das NT an. In der griechisch profanen Literatur bezeichnet diese Wortgruppe meist knechtische Gesinnung ... Diese Tatsache führte zu dem Irrtum, daß im Griechentum die Demut als Tugend unbekannt gewesen sei ..., während (in Wirklichkeit, wie S. Rehrl gezeigt hat), die Griechen ein umfassendes Verständnis für das Wesen der Demut besessen haben."[46] Es fällt nicht schwer, die Genese jenes Irrtums zu rekonstruieren: tapeinophrosyne, den Griechen nichts als knechtische Gesinnung, wird den Christen zur Demut. Eine radikale Umwertung der Werte. In dieser Weise müßte ein Brite folgern, in den USA herrsche eine radikal andere Verkehrsordnung. Denn ‚pavement', den Engländern der Bürgersteig, gilt den Amerikanern als Fahrbahn[47]. Es ist so, wie Wittgenstein schreibt: „Das, was einmal gesehen, das Auffallendste und Stärkste ist, fällt uns nicht auf."[48]

[44] Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, Leipzig ^{6}1914, 143.
[45] Münster 1961.
[46] J. B. Bauer (Hrsg.) BThW, Bd. 1, Wien ^{2}1962, 190f.
[47] *R. Ridout / D. W. Clarke,* A Reference Book of English, London 1970, 33.
[48] Philosophische Untersuchungen, Nr. 219.

ThPh 58 (1983) 556–565

„Kritische Evolutionstheorie"

Anmerkungen zu Wolfgang F. Gutmanns und Klaus Boniks gleichnamigem Buch*

Von Paul Erbrich S. J.

Die darwinistische Evolutionstheorie ist immer kritisiert worden, aber vielleicht nie so selten und so nachsichtig wie in den letzten 30 Jahren nach dem Sieg der sogenannten „synthetischen Evolutionstheorie" (Neodarwinismus). Sie heißt synthetisch, weil sie die darwinistische Selektionstheorie mit den Ergebnissen der Genetik verbindet. Sie stellt zwei entscheidende Evolutionsfaktoren auf: 1. den Faktor Zufall: zufällige Mutationen der Gene (Erbfaktoren) und zufällige Rekombination der Gene führen in einer Fortpflanzungsgemeinschaft (Population) zu immer neuen Gengarnituren (Genotypen); 2. den Faktor Selektion: im Wettbewerb um Nahrung und Geschlechtspartner bleiben die Träger jener Gengarnituren Sieger, die zu leistungsfähigeren und besser an die Umwelt angepaßten Merkmalskombinationen (Phänotypen) führen; Sieger sein heißt, mehr erfolgreichen Nachwuchs haben als der Unterlegene.

Diese beiden Faktoren stehen im Titel von Jacques Monods berühmtem Essay über die Evolution: „Zufall und Notwendigkeit". Monod ist überzeugt, daß die synthetische Evolutionstheorie die Rätsel der Phylogenese im Prinzip gelöst hat. Die Evolutionstheorie gehört nach ihm nicht mehr zur Front der Forschung. Die Front ist weitergeschritten zu den zwei letzten Problemen der Biologie, zum Problem der Urzeugung (erstmaliges Entstehen von Leben) und zum Problem der Entstehung von Bewußtsein. Die meisten Biologen sind mit dieser Beurteilung einverstanden, wenn auch oft nur aus einem rein negativen Grunde: Es gibt keine mit naturwissenschaftlichen Kategorien formulierbare Alternative zur synthetischen Evolutionstheorie. Und keiner will in den Verdacht kommen, so etwas wie ein Vitalist oder Metaphysiker zu sein.

Wenn nun behauptet wird, der Mutations-Selektionsmechanismus erkläre die Evolution, so kann sich der Philosoph nur wundern: noch nie wurde ein so kompliziertes Phänomen, wie es die Phylogenese doch ist, mit so simplen Mitteln, mit einem so einfachen Mechanismus kausal erklärt. Ihm scheint so etwas zum vorneherein verdächtig, vor allem, wenn er bedenkt, daß die Ontogenese (Individualentwicklung) naturwissenschaftlich weitgehend ein undurchdringliches Rätsel geblieben ist, die Phylogenese aber sich letztlich aus lauter Ontogenesen zusammensetzt. Dazu die Zumutung des Zufalls: es gibt keine spezifische(n) Ursache(n) für die phantastische Vielheit des Lebendigen, sondern nur beliebige, eben zufällige. Was wir heute an lebendiger Mannigfaltigkeit beobachten, von der Mikrobe bis zum Menschen, ist in letzter Analyse das, was vom zufällig Entstandenen unter der Wirkung der Selektion übriggeblieben ist. Ist so etwas plausibel?

Man greift von daher mit Interesse zu einem Buch, in dem zwei nicht mehr ganz unbekannte Biologen (auf ihrem Konto stehen über 150 Veröffentlichungen) die Evolutionstheorie kritisieren wollen. Beide Verfasser gehören zur rührigen Arbeitsgruppe für Phylogenetik am Senckenberg Institut in Frankfurt am Main. Sie sind somit Insider. Sie beziehen Position mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit, schon im Untertitel (Überwindung von *Dogmen*). Es wimmelt von Ausdrücken wie unlogisch, unklar, sinnlos, absurd (vgl. 50). Dieser Deutlichkeit der Wertung steht nicht immer eine entspre-

*Ein Beitrag zur Überwindung altdarwinistischer Dogmen. Hildesheim: Gerstenberg 1981, 227 S., 43 Abb.

chende Klarheit des Ausdrucks gegenüber. Immer wieder stolpert man über Sätze, die man zweimal lesen muß, um zu merken, was die Autoren sagen wollen (vgl. 15, 151). Auch das kündigt sich schon im Untertitel an (altdarwinistisch: gemeint sind die zählebigen darwinistischen Dogmen, zu denen auch die neodarwinistischen gehören).

Der Gedankengang der Abhandlung entfaltet sich nicht linear, sondern in Spiralen: die Einleitung (9–11) schildert den Anlaß zu dieser Abhandlung, nämlich die in den Augen der Autoren überraschend schnelle und vollständige Annahme der synthetischen Evolutionstheorie durch Biologen, Popularisatoren und Massenmedien. Sie gibt zudem eine erste Formulierung der These des Buches. Das zweite Kap. (13–17) entwirft die neue Evolutionstheorie in gedrängter Form. Die drei folgenden Kap. (19–134) entfalten sie im einzelnen und auf dem Hintergrund der Unzulänglichkeiten der herrschenden Evolutionstheorie. Die Kap. 6 bis 8 (135–169) beschäftigen sich mit methodischen und philosophischen Konsequenzen. Das neunte und letzte Kap. (171–203) nimmt die These zum vierten und letzten Mal auf, diesmal in Form eines geschichtlichen Überblicks. Zum Schluß wird das Ergebnis in 16 Punkten zusammengefaßt (201–203). Das Literaturverzeichnis ist reichhaltig und thematisch gegliedert. Der größere Teil davon wird auch zitiert, leider stets nur auf summarische Art ohne Seitenangaben. Der Leser wird ein Register vermissen. Die Illustrationen sind hervorragend, ihre Aussagekraft ist vorbildlich.

Die Mängel der synthetischen Evolutionstheorie

Was werfen nun die Autoren der herkömmlichen Evolutionstheorie vor?

1. Stammesgeschichtliche Zusammenhänge (Stammbäume) werden erstellt aufgrund von Gestaltähnlichkeiten. Gestaltähnlichkeiten seien bedeutsam und grundlegend für das Ordnen der Mannigfaltigkeit der Organismen, also für die Systematik, evolutionsbiologisch aber seien sie sinnleer. Denn sie berücksichtigen weder das Funktionieren der Teilstrukturen im biotechnischen Sinne als „Maschine" (gemeint ist die Zweckmäßigkeit der Organismen) noch das Fungieren dieser Strukturen (gemeint ist der Zweck der Organe) im Ganzen des Systems (Lebewesen). Es sei deshalb falsch, so zu tun, als könne man die Evolution an morphologischen oder fossilen Formenreihen ablesen. Denn Formenreihen lassen sich in beiden Richtungen lesen; sie enthalten kein Leserichtungskriterium. Bis auf wenige Ausnahmen sei keine vermutete Abstammungsreihe je als Anpassungsreihe im Sinne Darwins erklärt worden (10, 20f., 128–134).

2. Die Rekonstruktion der Stammesgeschichte setze vorevolutive und damit evolutionsfreie Methoden ein, nämlich die Auswertung von Homologien (Bauplangleichheiten). Organe verschiedener Organismen (z. B. Vorderextremitäten bei Mensch, Pferd, Fledermaus und Delphin) sind unabhängig von ihrer Funktion homolog, wenn sie im gemeinsamen Bauplan „Säuger" den gleichen Stellenwert einnehmen. Man setze das sogenannte natürliche, aufgrund von Homologien errichtete System der Organismen dem Stammbaum gleich. Man gerate unweigerlich in einen Zirkel: einerseits sollen homologe Strukturen die Klärung der Abstammungsverhältnisse erlauben, anderseits werden Strukturen gemeinsamer Abstammung homolog genannt. Einerseits sei Phylogenetik das Resultat von Homologien, anderseits Homologien das Resultat der Phylogenetik (16, 20, passim).

3. Wo man zaghaft physiologische und ökologische Gesichtspunkte bei der Rekonstruktion der Phylogenese berücksichtige, sehe man die Organismen meistens nur als „Abbild", als Produkt der Umwelt, nicht aber auch und zuerst als Ergebnis der inneren Bedingungen des Organismus selbst (20, 46). Wie aber soll man dann begreifen, daß es in ein und derselben Umwelt (z. B. am Grunde des Meeres) so viele verschiedenartige Organismen gebe (191)?

4. Ein biogenetisches Grundgesetz, wonach die Ontogenese (Embryonalentwicklung) eine, wenn auch verkürzte Rekapitulation der Phylogenese sei, existiere nicht. Denn die einzelnen Stadien der Ontogenese stehen vollständig unter inneren Erforder-

nissen organischer Entwicklung, seien deshalb keine historischen Residuen und lassen daher keine Rückschlüsse auf vergangene Evolution zu (10, 98f.; vgl. aber 79, 114).

5. Einerseits gehe die herrschende Evolutionstheorie, wie jede andere naturwissenschaftliche Erkenntnis großer Tragweite, von „Vorurteilen", „Spekulationen", Postulaten und dergleichen mehr aus, kurz von einer Theorie, versuche aber diese Theorie zu verbergen, indem sie sich vorurteilslos und rein sachbezogen gebe und so tue, als gehe sie nur induktiv vor (theorieblinder Induktivismus, 16 147–150, 179). Anderseits lasse sie sich gerade in neuerer Zeit immer wieder zu Totalerklärungen mit philosophischem Charakter und Anspruch hinreißen. Gemeint sind vor allem die bekannten Autoren Bresch, Erben, Lorenz, Monod, Rensch, Riedl. Sie geben vor, alles begründen zu können von der Erkenntnistheorie bis zur Ethik. Das aber sei biologistischer Mißbrauch der Evolutionstheorie (13, 161–169).

Die Kritik trifft häufig ins Schwarze und ist selten vollkommen verfehlt. Gewiß sind morphologische, aufgrund von Homologien erstellte Formenreihen unabhängig vom Evolutionsgedanken. Die vergleichende Morphologie und die Entdeckung der Homologie sind schließlich älter als die Evolutionstheorie. Man kann aus morphologischen, auf Homologien gegründeten Formenreihen nicht unmittelbar die Evolution ablesen, sonst hätte Cuvier doch wohl ein Evolutionist werden müssen. Aber die Existenz von Formenreihen, von Bauplänen und ihren Varianten verlangen nach einer Erklärung, genau wie die fossilen Formenreihen. Dazu benötigt man eine Theorie, ein Erklärungsprinzip. Und dieses muß einem zunächst einmal einfallen. Zum Beispiel: die Formenreihen könnten doch reale und in ihrer Realität unveränderliche Variationen von Ideen eines göttlichen Schöpfers oder der „Natur" sein (Cuvier), oder Ergebnis einer Entwicklungstendenz des Lebendigen selbst (Lamarck), oder das Resultat eines äußeren Mechanismus (Darwin, Wallace). Alle diese Theorien sind denkbar, weil widerspruchsfrei. Die Formenreihen lassen sich als Indizien für jede dieser Theorien verwenden, solange eine nicht plausibler wird als die anderen. Die Allmählichkeit des Wandels, die riesigen Zeiträume, dann auch methodische Forderungen des naturwissenschaftlichen Erklärens (statt „mystische" Faktoren nur „Mechanismen") machten die dritte Möglichkeit in den Augen Darwins plausibler als z. B. wiederholte Schöpfung (zumal er Schöpfung nicht anders denken konnte als Setzung immer neuer Anfänge).

Morphologische Formenreihen sind also Indizien für die Richtigkeit der Evolutionsidee, aber nur für den, der diese Idee schon hat. Sie wird an die Realität herangetragen, dann vor ihr gestützt, aber nicht eigentlich an ihr unmittelbar abgelesen und darum auch nicht direkt von ihr bewiesen. Nun können aber morphologische Formenreihen nur dann Indiz für Evolution sein, wenn sie eine Leserichtung zeigen, wie die Autoren mit Recht fordern. Diese Leserichtung liefern in einfachster Weise die Fossilien: gewisse Formen sind älter als andere. Fossilien gestatten, die Formenreihe in eine Zeitreihe überzuführen. Es mag weitere Kriterien geben, z. B. Kriterien der Ursprünglichkeit (Primitivität) und der Fortschrittlichkeit der Form, wie viele Morphologen meinen.

Der angebliche Zirkel in der Verwendung der Homologien als Indiz für Evolution beruht auf einer Gleichsetzung von Phylogenetik (Wissen über Phylogenese) und Phylogenese. Homologien sind (Erkenntnis-) Gründe für unser Wissen um Phylogenese. Die Phylogenese selbst dagegen ist (Real-) Ursache der Homologien. Wie man von Wirklichkeiten wissen kann, bevor man die Ursachen kennt und unabhängig von ihnen, so kann man Bauplangleichheiten erkennen, ohne etwas zu wissen, wie sie zustande kamen (wobei das Erkennen und Definieren gemeinsamer Baupläne genauso seine theoretischen Vorgaben hat, wie das Rekonstruieren von Anpassungssequenzen, nämlich die Überzeugung, daß es Baupläne gibt). Kommt ein Morphologe zur Überzeugung aus was für Gründen auch immer, daß die Organismen auseinander hervorgegangen sind, ist es nicht mehr schwer einzusehen, daß homologe Organe deswegen bauplangleich sind, weil sie gleicher Abstammung sind. Ist er so weit gekommen, was soll ihn hindern, fortan Homologien, die ja auch weiterhin unabhängig von der Idee

der Evolution erkannt werden, einzusetzen für die Rekonstruktion von Entwicklungslinien? Im übrigen ist den Autoren zuzustimmen: man kann mit der Methode des Homologisierens keinen (vollständigen) Stammbaum errichten. Mit Bauplangleichheiten, also mit Homologien, kann man Entwicklungslinien *innerhalb* gemeinsamer Baupläne festlegen, nicht aber die Verbindung dieser Baupläne untereinander zu einem (einzigen) Stammbaum. Dazu bedarf es anderer Indizien und Kriterien. Ebenso liefern die Fossilien Entwicklungslinien, aber nicht unbedingt ihre Verknüpfung weiter „unten" in der Zeit, weil dort eben Fossilien fehlen oder die Lücken zu groß werden. Schließlich kann es im Feinbereich zwischen nahe verwandten Formen zu Pattsituationen kommen, weil das Lesekriterium zu grob wird (Datierungen mit zu großer Fehlergrenze zeitlich nahe liegender Fossilien und womöglich noch gering an Zahl): stammen nun die Menschen von schwinghangelnden Affen oder von bodenbewohnenden, pavianähnlichen Vorläufern ab? (131).

Der neue Entwurf

Wie sieht die neue Evolutionstheorie der Autoren aus? Das Evolutionsproblem läßt sich in drei Fragenkomplexe zerlegen: 1. Gibt es allmählichen Wandel der Arten (Tatsachenfrage)? Wenn ja, 2. wie hangen die rezenten und ausgestorbenen Organismen genealogisch zusammen (Stammbaumfrage)? 3. Welche „Mechanismen" sind für den allmählichen Wandel verantwortlich (Ursachenfrage)?

Gutmann und Bonik halten sich nicht lange bei der ersten Frage auf. Die Tatsächlichkeit einer alles Leben umfassenden Evolution ist für sie ein Postulat, ein das Forschen leitendes Apriori (157). Nun genügt es ihnen nicht, die morphologischen und fossilien Formenreihen als Evolution zu interpretieren. Die Evolution muß erklärt werden, damit das Postulat zu einer begründeten Erkenntnis wird. Die Erklärung der beiden Forscher besteht a) in der Rekonstruktion des Ablaufes der Evolution, durch die der Ablauf als unausweichlich erkannt wird, b) in der Angabe eines „Mechanismus", d. h. von Ursachen, die in naturwissenschaftlichen Kategorien formulierbar sind und die diesen Ablauf auch zuwege bringen (13–16). Dieses Programm nennen die Autoren die „strikte Evolutionstheorie", im Gegensatz zur synthetischen oder herkömmlichen (13). Wichtig ist ihnen zunächst, einen adäquaten Begriff des Organismus zu erarbeiten, also dessen, was sich allmählich wandelt. Der Organismus sei nicht bloß eine Gestalt, ein Muster oder eine Struktur, sondern ein bionomisches, sprich zweckmäßiges, System. Der Zweck des bionomischen Systems, der organischen „Maschine", ist das Überleben und die Fortpflanzung (27). Dieser Zweck werde dadurch garantiert (nicht etwa angestrebt), daß die Organismen Materie und Energie aufnehmen, daraus Strukturen aufbauen und in Bewegung setzen, was zur Folge habe, daß noch mehr Materie und Energie aufgenommen werde. Ein Überschuß an Materie und Energie wird zur Fortpflanzung verwendet. Man beachte, daß ein Folgezusammenhang (so daß ...) formuliert wird, nicht ein Zielzusammenhang (damit ...). Das soll verdeutlichen, was die Autoren unter Bionomie verstehen, im Gegensatz zu Zweckmäßigkeit, Teleonomie oder gar Teleologie (32).

Nun könne die Folge (Überleben und Fortpflanzung) nur eintreten, wenn alle einzelnen Strukturen einander in die Hand spielen, d. h., wenn das System wie eine Maschine funktioniere, die Verbindung der Einzelteile den Materie- und Energiefluß erlaube. Ein Organismus mag noch etwas anderes sein als Maschine, als ein bloß bionomisches System, auf jeden Fall gelte, daß das Zusammenfunktionieren der Teilsysteme, der interne Kreislauf von Materie und Energiezehrung zum „Zwecke" weiterer Materie- und Energiezehrung und schließlich zum „Zwecke" der Fortpflanzung, gewährleistet sein müsse (26 f., 40). Die Anführungszeichen (von mir) sollen daran erinnern, daß es sich nicht eigentlich um angestrebte Zwecke handelt, sondern nur um Folgen der zusammenfunktionierenden Strukturen.

Bei der Rekonstruktion des Stammbaums müssen verschiedene Zwischenstufen ent-

worfen werden, die heute nicht mehr existieren und von denen es keine Fossilien gibt, weil sie nur aus Weichteilen bestanden. Wenn sich nun von einer postulierten Zwischenstufe zeigen lasse, daß sie aus physikalisch-technischen Gründen nicht funktionieren könne, stehe fest, daß diese Zwischenform nicht existiert haben könne, ganz gleichgültig, wie plausibel sie morphologisch aussehen mag. Könne man von einer Zwischenstufe nicht sagen, wie sie funktioniere, sei sie wertlos. M. a. W.: nicht Gestaltähnlichkeit, sondern Bionomie liefert das entscheidende Kriterium für die Rekonstruktion des Stammbaumes (15, 23–37).

Eine weitere Bedingung muß erfüllt sein: nicht nur muß die rekonstruierte Struktur oder „Maschine" physikalisch-technisch funktionieren, sie muß dies auch besser tun als ältere Zwischenstufen, mit denen die neue konkurrieren muß. Besser heißt: a) mit geringerem Materie-Energieaufwand, falls die Leistungen der konkurrierenden Systeme gleich sind (Ökonomierungsprinzip); b) mit gleichem oder höherem Materie- und Energieaufwand, aber dann mit überlegener Leistung (Leistungsverbesserungsprinzip). Beide Prinzipien werden zusammengefaßt als Optimierungsprinzip (39). Es liefert zudem auch die Leserichtung (63, 138).

Damit sind auch zwei Selektionskriterien definiert: Erstens ein *inneres,* von der herkömmlichen Evolutionstheorie stets übersehenes und von der strikteren erstmals ausdrücklich gefordertes Kriterium: das System muß in sich funktionieren, der Kreislauf von Materie- und Energieaufnahme, -verwandlung und -anwendung mit der Folge weiterer Materie- und Energiezehrung und späterer Fortpflanzung muß geschlossen sein (28 f.). Wo das nicht der Fall ist, kommt es zu Mißbildungen, die schon im Embryonalstadium zur Ausmerzung führen können (14, 26, 35, 39–43, 48). Zweitens ein *äußeres,* von Darwin und Wallace erstmals formuliertes Kriterium der Fitneß (44–46). Man kann in ihm zwei Momente unterscheiden; ein mehr aktives: der eine Konkurrent ist schneller, besser bewaffnet, stärker, sehtüchtiger usw., als der andere; ein mehr passives: der eine Konkurrent ist der herrschenden Umwelt besser angepaßt (Klima, Schwankungen im Nahrungsangebot usw.). Die beiden Selektionsformen wirken zusammen (43 f., 97). Dem inneren kommt dabei Priorität zu. Ohne innere Selektion komme es nicht zu tiefgreifendem Um- und Neubau bestehender Konstruktionen (Höherentwicklung); äußere Selektion vermag nur Bestehendes zu optimieren (Verbesserung) (191 f.).

Neben dem Optimierungsprinzip und dem Prinzip der inneren und äußeren Selektion benötigen die Autoren für ihre Rekonstruktion der Stammesgeschichte noch ein drittes: das Hydraulikprinzip, d. h. die genaue Kenntnis der Struktur und Funktionsweise sogenannter hydraulischer „Skelette", die Formkonstanz und Beweglichkeit der Weichtiere und weicher Organe ermöglichen. Die klassische Ausbildung des Hydraulik- oder Pneuprinzips finden wir beim Regenwurm: ein kompartimentierter Muskelschlauch, jedes Kompartiment mit Flüssigkeit gefüllt und durch die Ringmuskulatur des Schlauches unter Druck gehalten (53–64).

Bewaffnet mit diesen drei Elementen gehen die Autoren und ihre Kollegen vom Senckenberg Institut daran, den Ablauf der Stammesgeschichte vom ursprünglichen Einzeller zum Menschen zu rekonstruieren (66–98), vor allem jene Abschnitte, für die es (fast) keine fossilen Belege gibt, da feste Skeletteile fehlten, nämlich die Formen zwischen den primitiven Einzellern und den kieferlosen Panzerfischen des Silurs vor gut 400 Mio Jahren (53–77). Die vorgelegte Rekonstruktion der Stammesgeschichte, die in der Veränderung bionomischer Konstruktionen besteht (53), ist so plausibel, daß der Leser sich kaum vorstellen kann, wie es denn hätte anders sein können. Die Autoren jedenfalls haben kaum Zweifel: so muß es gewesen sein. Die „Urzeugung" selbst wird von der Rekonstruktion ausgeklammert, weil auf diesem Gebiet noch alles im Fluß sei und zudem die hier interessierende morphologische Entwicklung erst mit den einzelligen Lebewesen einsetze (54).

Die Verfasser wenden ihre Prinzipien ein zweites Mal ebenso erfolgreich auf ein völlig anderes Problem an: auf die Embryonalentwicklung dotterreicher Eier (98–119).

Die einzelnen Entwicklungsphasen können aufgrund von Festigkeitsforderungen, die sich nur hydraulisch erfüllen lassen (100, 105), gar nicht anders ablaufen, als sie es de facto tun, ein Ergebnis, zu dem auch andere Embryologen aufgrund anderer Überlegungen ebenfalls gelangt sind. Keine einzige Phase läßt sich zur Hauptsache oder gar ausschließlich als eine Reminiszenz vergangener phylogenetischer Stadien auffassen. Solche Reminiszenzen kann es auf die Dauer gar nicht geben. Denn ihr Aufbau kostet Material und Energie. Und da diesem Aufwand kein Nutzen gegenübersteht, werden derartige Leerlaufkonstruktionen mit Sicherheit wegselektioniert. Haeckels biogenetisches Grundgesetz gehört somit in die Rumpelkammer überholter Ideen. Damit wird nicht bestritten, daß die Geschichte eine Rolle spielt, aber nur insofern, als jede neue Struktur *aus* einer schon vorhandenen entstehen muß und so von der Vergangenheit unvermeidlich mitbedingt ist (114).

Bewertung der kritischen Evolutionstheorie

Die Autoren wollen mit ihrer „strikt" genannten Evolutionstheorie mehr und zugleich weniger leisten als die Vertreter der herkömmlichen Phylogenetik. Mehr insofern, als sie zu zeigen versuchen, daß die Evolution ein erzwungener Prozeß ist und insofern notwendig (10, 39). Dann aber müßte man doch meinen, daß man an jedem Punkt der Stammesgeschichte sagen könne, wie es weitergehen werde. Soweit allerdings wollen die Verfasser nicht gehen. Warum eigentlich nicht, wenn es wirklich wahr ist, daß das Optimierungskriterium strikt gilt und es deswegen keine selektionsneutralen Strukturen und Prozesse geben kann? (37–39). Jeder Pfad, der auch nur eine Idee ökonomischer oder leistungsfähiger wäre, müßte notwendig eingeschlagen werden. Da solche quantitativen Unterschiede sich schwerlich je exakt feststellen lassen, wird man keine Prognose erstellen können, wohl aber im Rückblick sagen müssen, daß der tatsächlich eingeschlagene Weg unausweichlich war, da er unter mehreren möglichen der optimalste gewesen sein mußte. Das allerdings gilt nur, wenn das Optimalitätskriterium streng gilt. Daran aber darf man zweifeln. Auch die Autoren scheinen das zu tun: sie lehnen eine Prognostizierbarkeit der Evolution ab, trotz aller Stringenz ihrer Rekonstruktionen, mit dem Hinweis, daß in der Technik und Wirtschaft derselbe Maschinentyp zu verschiedenen Zwecken eingesetzt werde könne (46). Maschinen aber werden so gut wie nie ausschließlich nach streng ökonomischen Gesichtspunkten eingesetzt. Auch die Natur scheint nicht derart aufs Sparen versessen zu sein. Sie akzeptiert material- und energiezehrende rudimentäre Organe durch Tausende von Generationen. Sie synthetisiert in den Zellkernen Dutzende und Hunderte von verschiedenen DNA-Abschnitten tausendfach und häufiger, wo doch ein einziges Exemplar für die DNA-Bibliothek genügen sollte. Sie hätte in spezialisierten Geweben, die nur einen kleinen bis winzigen Bruchteil der in jeder Zelle vorhandenen DNA benötigen, einen Mechanismus finden müssen, der diese nie gebrauchte DNA materialsparend gar nicht erst reproduziert, statt sie kunstvoll mit großem Aufwand an eigens dazu synthetisierten Proteinen (den Histonen) unter Verschluß zu setzen. Elefanten dürften schwerlich geblieben sein, wie sie sind, nämlich unglaubliche Material- und Energieverschwender, verglichen mit Flußpferden oder Antilopen. Und was soll man sagen von der material- und energiezehrenden Exuberanz bei Hochzeitskleidern und Balztänzen vieler Tiere? Adolf Portmann kam angesichts dieses Überflusses auf den Gedanken, daß es Tieren und Pflanzen um etwas mehr und anderes gehen müsse als nur um die Effizienz von Überleben und Fortpflanzung, nämlich um Selbstdarstellung. M. a. W.: Das Optimierungskriterium ist sicher ein wirksames und wichtiges Prinzip, aber doch wohl nicht so strikt wirksam, wie die Autoren zu fordern scheinen. Ihre Rekonstruktionen bleiben auch dann plausibel, wenn sie weniger vom strengen Glanz der Notwendigkeit an sich haben.

Die Selektion

Gutmann und Bonik glauben, eine zweite Art von Selektion entdeckt zu haben, die der herkömmlichen vorgeordnet und daher wichtiger ist: die innere Selektion, im Gegensatz zur darwinistischen äußeren. Sie besteht in der Eliminierung von Varianten mit gestörter Bionomie (kranke und mißgebildete Varianten), *bevor* sie dem Wettbewerb, also der äußeren Selektion, ausgesetzt werden (41–43, 117, 122, 124, 126 f., 137). Wie soll denn diese Art von Elimination überhaupt eine Selektion sein? Mißgebildete und daher schon in sich schlecht oder gar nicht funktionierende „Systeme" sind für niemanden eine Konkurrenz. Wie soll ihre Elimination *bewirken,* daß bionomische funktionierende Organismen weiterhin entstehen, die Bionomie erhalten bleibt? (14, 35, 42 f., 127, 194). Als ob ohne diese hypostasierte innere Selektion die Mißgeburten die „normalen" verdrängen könnten! Hier geht doch einfach etwas Fehlentwickeltes aus was für Gründen auch immer an sich selber zugrunde (41 f., 126 f.). Kein erfolgreicherer Konkurrent schiebt es über die Kante. Keine erfolgreiche Entwicklung wird dadurch ausgelöst oder auch nur gefördert. Die Mißgeburt selber verdankt sich einem bereits tausendmal bewährten Entwicklungsprozeß, der aber immer wieder einmal aus allen möglichen Gründen entgleisen kann. Diese innere Selektion ist ein Pseudofaktor. Selektion gibt es nur als äußere, nämlich als Konkurrenz zwischen voll, aber unterschiedlich gut funktionierenden Systemen. Ein Fußball-Klub, der nicht spielt, wird nicht wegselektioniert, er wird überhaupt nicht selektioniert. Ein funktionierender Organismus ist die Voraussetzung von Selektion, nicht ihr Ergebnis. Das Ergebnis der Selektion durch Wettbewerb ist die Verbesserung, die Optimierung bestehender Konstruktionen, nicht die Schaffung neuer (138). Die Autoren haben offensichtlich die innere Selektion erfunden, um die Entstehung neuer Konstruktionen (Baupläne) durch „Mechanismen", durch blinde, ungerichtete Zufallsprozesse erklären zu können (35).

Die Verfasser bekennen mehr als einmal, daß sie naturwissenschaftlich nur Teilaspekte dessen erklären können, was ein Organismus eigentlich ist. Die Frage danach könne nicht naturwissenschaftlich beantwortet werden, schon gar nicht reduktionistisch, sondern nur naturphilosophisch, wenn überhaupt (27, 150–153, 157–159). Was vom Organismus allgemein gilt, gilt noch mehr vom Menschen. Das menschliche Erkenntnisvermögen erklären zu wollen als genetisch fixierte Erfahrung (oder Informationsgewinn), die die werdende Menschheit im Verlaufe ihrer Phylogenese gemacht habe, halten sie mit guten Gründen für verfehlt, genauso wie den Versuch, Grundlagen für die Ethik aus der Stammesgeschichte ablesen zu wollen (46, 164–169).

Diese Grenzziehung durch Evolutionstheoretiker ist nicht selbstverständlich und ist zu begrüßen. Ihre Durchführung ist nicht immer überzeugend. So z. B. vergleichen die Autoren den Organismus aus guten Gründen mit einer Maschine, schneiden aber gerade das entscheidende Merkmal heraus, was eine Maschine von einer ebenfalls funktionierenden und Energie umsetzenden Maschinenkarikatur à la Tinguely unterscheidet, nämlich die Tatsache, daß sie einen Zweck hat. Würde man ihr Zweck-Haben nicht zur bloßen Bionomie abschwächen, zum funktionierenden System, das den inneren Kreislauf von Materie und Energie zu garantieren hat, dessen Folge dann unbeabsichtigt und zwangsläufig das Überleben und die Vermehrung des Systems ist, dann würde man ja fragen müssen, Zweck wessen? Und dann käme nicht nur die Übereinstimmung zwischen Maschine und Organismus zur Sprache, sondern auch das, was beide unterscheidet, nämlich: der Zweck der Maschine liegt außerhalb ihrer selbst. Der Jumbojet hat kein Interesse zu fliegen. Sein Zweck, erkennbar an seinem Bau, ist der Zweck des Konstrukteurs und der Benützer. Der Zweck aber des Organismus ist sein eigener. Der Organismus verfolgt sein eigenes Überleben und seine Fortpflanzung mit Hilfe der bionomischen Strukturen, die er sich selber aufbaut, ohne dazu noch einmal bionomische Strukturen zweiter Ordnung zu benötigen, sozusagen Werkzeugmaschinen zur Fabrikation der eigentlich benötigten mechanischen, chemischen, informationsverarbeitenden und sonstigen Maschinen. Solche Überlegungen führen gerade-

wegs in die Teleologie, die für die Autoren wie für die meisten Biologen keine wissenschaftlich (auch keine philosophisch?) akzeptable Konzeption ist. Wie die meisten Biologen tarnen sie Zweck und Zweckmäßigkeit mit neutral klingenden Termini wie Funktion, Funktionieren, Bionomie, Teleonomie. Zweck und Zweckmäßigkeit aber und die dahinter stehende Zielstrebigkeit oder Teleologie macht das Reich des Lebendigen überhaupt erst grundsätzlich verschieden vom Reich des Unbelebten, und deswegen nicht reduzierbar auf letzteres. Hier liegt auch der Grund für etwas, worauf die Autoren wie Rufer in der Wüste mehr als einmal hinweisen: erst die Erfassung der Bionomie, sprich Zweckmäßigkeit, eröffnet das Verständnis der Lebewesen, keine noch soweit getriebene Détailforschung für sich allein (143 f.).

Gutmann und Bonik greifen zu kurz, wenn sie die Nicht-Reduzierbarkeit des Lebendigen auf das Unbelebte in der Komplexheit des Organischen sehen, oder im indeterministischen Charakter der organischen Prozesse (150–153). Führende Biologen (z. B. Hans Mohr) behaupten mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit eine prinzipielle, ontologische Reduzierbarkeit des Lebendigen (der Mensch miteingeschlossen) auf das Unbelebte bei gleichzeitiger methodischer Nicht-Reduzierbarkeit der Biologie auf Physik infolge der Komplexheit ihres Gegenstandes. Die Behauptung einer prinzipiellen Reduzierbarkeit des Lebendigen auf das Unbelebte fällt ihnen um so leichter, als auch das Reich des Anorganischen selber sich nicht nur deterministisch verhält, sondern auf weite Strecke stochastisch, nicht-determiniert, und es zudem in Zuständen, die weit vom thermodynamischen Gleichgewicht entfernt sind, eine überraschende Tendenz verrät, Ordnung aus dem Chaos entstehen zu lassen (vgl. Prigogine, Haken).

Der Zufall

Bleibt eine letzte Frage: woher stammt die erbliche Veränderlichkeit dessen, was in erster Annäherung invariant zu sein scheint? Die Antwort der synthetischen Evolutionstheorie lautet: zufällige Mutationen der Gene und zufällige Rekombination der Gene zu immer neuen Gengarnituren. Die Gene werden heute als Informationsträger aufgefaßt. Im Prinzip invariante und daher vererbbar genannte Eigenschaften morphologischer, physiologischer und ethologischer Natur gehen zur Gänze und in jeder Hinsicht, wenn auch oft nur in sehr indirekter Weise, auf die genetische Information zurück. Jedes Merkmal, jede Struktur, jeder Prozeß kann daher durch Variation der genetischen Information erzeugt werden. Dieses Variieren geschieht nicht im Hinblick bestimmter Erfordernisse der Synorganisation, der Optimierung des Bestehenden oder gar einer Höherentwicklung aufgrund spezifischer, eigens dafür bereitgestellter Ursachen, im Gegenteil: diese Variationen werden durch beliebige Ursachen erzeugt: Kopierfehler, energiereiche Strahlung, reaktionsfähige Chemikalien und dergleichen mehr. Sie haben alle den Charakter von Störungen, zeigen keinerlei Beziehung zu irgendwelchen Erfordernissen des betroffenen Organismus und heißen deswegen zufällig (und nicht, weil sie keine Ursache hätten, wir diese Ursachen nicht kennen würden oder die Variationen nicht prognostizieren könnten).

Die Autoren stellen die Voraussetzung der synthetischen Evolutionstheorie, daß alle vererbbaren Eigenschaften jeglicher Natur nicht nur von den Genen beeinflußt, sondern von ihnen auch in jeder Hinsicht determiniert werden, mit vollem Recht in Frage (120–134). Denn jene genetische Information, die tatsächlich in die Realität übersetzt wird und so zum „Ausdruck" kommt, bezieht sich ausschließlich auf die Primärstruktur von Proteinen und strukturell verwendeter Kernsäuren (bestimmte Sorten von RNA). Das wissen wir heute mit großer Bestimmtheit, weil wir den genetischen Code kennen. Schon die funktionell entscheidende, dreidimensionale sog. Tertiärstruktur der Proteine enthält bereits mehr Information, als in der Primärstruktur der Proteine und damit in den Genen enthalten ist. Diese zusätzliche Information stammt aus dem Plasma der Zelle. Man spricht deshalb von Plasmavererbung. Der Organismus in seiner Arteigentümlichkeit ist für die Autoren gleich ursprünglich bedingt von geneti-

schen Faktoren (DNA des Zellkerns und gewisser Zellorganellen) wie von nicht-genetischen Faktoren, letztlich den Plasmafaktoren der Eizelle. Zudem bedingen sich Kern- und Plasmafaktoren gegenseitig. Es sei hier dahingestellt, ob das schon genüge. Jedenfalls können Variationen, die an die nächste Generation weitergegeben werden, auch nicht-genetische Ursachen haben, müssen somit nicht zur Gänze auf Veränderung der DNA-Information im Kern zurückgehen. In jedem Fall aber sind die Variationen für die Autoren offensichtlich richtungslos, ohne Bezug zu Erfordernissen der Bionomie, der Synorganisation, somit zufallsbedingt. Damit unterlaufen unsere kritischen Evolutionstheoretiker die potentielle Sprengkraft ihrer Kritik des „genetischen Dogmas" und machen daraus evolutionstheoretisch gesehen, eine interessante, aber folgenlose Detailkritik.

Da die Variationen, der Rohstoff der Evolution zufallsbedingt ist, müssen sie völlig richtungslos auftreten. Daher gibt es für die Verfasser keine Höherentwicklung (39). Gäbe es nun nur diesen einen „Konstrukteur" der Evolution, genannt Zufall, würde jeder wie immer erreichte optimale Zustand eines funktionierenden Systems rasch wieder suboptimal, bald schlecht und schließlich überhaupt nicht mehr funktionieren. Um dieses Zerfließen zu verhindern und zugleich eine Weiterentwicklung zu ermöglichen, müssen die Autoren (aber auch die Vertreter der herkömmlichen Evolutionstheorie) zwei Forderungen aufstellen: 1. Kleinste Unterschiede müssen sich im Wettbewerb fördern oder hindernd bemerkbar machen, z. B. Unterschiede im Material- und Energieeinsatz; oder kleinste Leistungsunterschiede bei gleichem Einsatz. Daher die Behauptung, es könne keine selektionsneutralen Strukturen und Funktionen geben (37 f.). Daher die zentrale Rolle des Optimierungskriteriums. 2. Evolution kann es nur in kleinen und kleinsten Schritten geben (Gradualismus, 15, 39, 49 f.), und jedes Zwischenstadium muß nicht nur vollständig funktionieren, es muß auch merklich besser funktionieren.

Das ist bis heute ein bloßes Postulat geblieben (38, 191). Die vielen voll funktionierenden und zugleich leistungsfähigeren Zwischenstufen sind im Grunde oft Riesensprünge. Der Schritt z. B. von einem ringelwurmähnlichen Organismus ohne den elastischen Rücken- oder Chordastab über dem Darmrohr zum ersten Organismus mit einem derartigen Stab, ist ein Sprung, jedenfalls kein Schrittchen (67–73). Der Vorteil dieses zusätzlichen neuen Organs besteht darin, daß es beim Schlängeln die Länge des wurmförmigen Körpers konstant hält und dadurch ermöglicht, den Hydraulikapparat zu reduzieren bei gleichzeitiger Verstärkung der Längsmuskulatur und damit der Vortriebskraft beim Schwimmen.

Ein solcher Stab entsteht schwerlich durch ein einziges Zufallsereignis und somit von einer Generation auf die andere. Gemäß dem Postulat des Gradualismus müssen es zahllose Schritte gewesen sein, die zudem Generationen auseinanderliegen können, da sie ja zufällig und nicht aufgrund von Bedarf entstehen. Aber solange nicht ein halbwegs steifer und zugleich halbwegs elastischer, vom Vorder- bis zum Hinterende durchlaufender Stab entstanden ist, hat diese Entwicklung des Chordastabes nur Material und Energie verbraucht, ohne dem Organismus auch nur die Spur eines Vorteils zu bieten. Die Zwischenstadien müßten daher gemäß dem Optimierungskriterium wegselektioniert worden sein. Gilt dieses Optimierungskriterium aber nur locker, würden deshalb die noch nicht funktionsfähigen Stadien nicht sogleich wegselektioniert, dann hätten wir einen aus sich und nicht durch Selektion gerichteten Wandel, was dem Postulat der Zufälligkeit widerspricht. Ist der Chordastab aber von einer Generation auf die andere als ganzer in einem einzigen Schritt entstanden, als eine Art massiver „Mißbildung", so müßte diese erblich und von weiteren „Mißbildungen" wie Schwund der Ring- und Hypertrophie der Längsmuskulatur begleitet sein, die ebenfalls sogleich erblich sein müßten. Denn nur so kann der zusätzliche Aufwand für die Bildung des Chordastabes durch erhöhte Leistungsfähigkeit kompensiert werden. Auch dieses gleichzeitige Zusammentreffen so vieler vererblicher „Mißbildungen" widerspricht dem Zufallspostulat. Die Autoren fordern übrigens für den stammesgeschichtlichen Wandel, also

für Neukonstruktionen, explizit Varianten, die gemessen an den Vorläufern abnorm und krankhaft genannt werden müssen, die aber zufälligerweise (!) in ihrem Innenaufbau wie in ihrer Beziehung auf die Umwelt lebensfähig seien (127).

Man kann verstehen, warum Mißbildungen und ihre Eliminierung durch eine angebliche Innenselektion für die Verfasser so wichtig sind. Es ist der verzweifelte Versuch, den einzigen Mechanismus (und das heißt zugleich die einzige naturwissenschaftliche Erklärung) für allmählichen und zugleich sinnvollen Wandel, nämlich den Mechanismus von Mutation und Selektion, von Zufall und Notwendigkeit, zu retten für die Makroevolution, d. h. für die Entstehung von Neukonstruktionen (im Gegensatz zur Mikroevolution, der Entstehung neuer Arten). Aber vergeblich. Wie es unmöglich ist, einen Kolbenmotor sprunglos in eine Gasturbine überzuführen, so ist es unmöglich, die verschiedenen Grundkonstruktionen der Lebewesen wirklich sprunglos, graduell derart auseinander hervorgehen zu lassen, daß jede Zwischenstufe nicht nur funktioniert, sondern sogar besser funktioniert. Auch die Autoren scheinen das zu ahnen, wenn sie von gewissen Synorganisationen fordern, daß sie *von Anfang an* stehen und funktionieren müssen (z. B. die kraftschlüssige Verbindung von Muskelzellen und Bindegewebsfasern (57), die Entwicklung von Knorpelplatten gleichzeitig mit dem Gehirn (57), die koordinierte Totalaktion von Nervensystemen (83). Nicht von ungefähr richtet sich die neue Kritik an der synthetischen Evolutionstheorie ausgerechnet gegen das Postulat des Gradualismus (man denke an die Theorie des „punctuated equilibriums").

Fazit: die Autoren haben gegenüber der herkömmlichen Evolutionstheorie ohne Zweifel Pluspunkte zu verzeichnen: 1. die Rekonstruktion des Evolutionsablaufes durch plausible Zwischenstufen aufgrund der Bionomie und des Optimierungskriteriums, nicht bloß aufgrund von Gestaltähnlichkeit (ohne aber Sprünge wirklich überbrücken zu können). 2. Eliminierung des biogenetischen Grundgesetzes durch Aufklärung der Entwicklungsbedingungen bei der Embryogenese. 3. Rehabilitierung der Rolle von erkenntnisleitenden Postulaten (Theorie) auch in der Phylogenetik. 4. Abwehr eines Totalanspruchs, der nicht selten im Namen der Evolutionstheorie erhoben wird.

Ihre Kritik ist aber nicht so umwälzend, wie die Autoren in ihrem Enthusiasmus zu glauben scheinen. Denn philosophisch gesehen behaupten sie in letzter Analyse genau dasselbe wie ihre Gegner: das Reich des Lebendigen ist das, was vom zufällig Entstandenen von der Selektion übriggelassen wurde. Auffällig bleibt, daß sie, genau wie andere Evolutionisten, die Rolle des Zufalls selten beim Namen nennen (am deutlichsten: 27), ihn nicht wirklich reflektieren und sich so rasch als möglich den Selektionsmechanismen zuwenden.

Zufall und Selektion sind wirkliche und wirksame Faktoren der Evolution, gar kein Zweifel. Was sie vermögen, läßt sich vermutlich genau sagen: sie sind ein Optimierungsmechanismus. Sie verbessern schon bestehende und funktionierende Systeme (Lebewesen), vermögen sie aber nicht erstmals zu schaffen. Sie sind keine „Konstrukteure", wie Lorenz glaubt. Es ist nicht überflüssig festzustellen, daß die Ablehnung des Evolutionsmechanismus als umfassende kausale Erklärung der Evolution nichts zu tun hat mit der Bejahung der Tatsächlichkeit der Evolution, eines genealogischen Zusammenhanges aller Lebewesen und ihrer Herkunft aus einfachsten Ursprüngen.

ThPh 58 (1983) 566–569

Intuitionistische Erkenntnistheorie?

Von Josef de Vries S. J.

Mein lieber Freund Giovanni Sala hat im Rahmen einer Abhandlung über „Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus" (ThPh 57 [1982] 202–224, 321–347.) meiner Erkenntnistheorie den Vorwurf des Intuitionismus gemacht, allerdings nicht wie Kant eines sensualistischen Intuitionismus, sondern eines intellektualistischen Intuitionismus (324–326). Er beruft sich dafür auf Texte aus der 3. Auflage meiner „Critica" von 1964. Meine neuere, weiter geklärte Darstellung in „Grundfragen der Erkenntnis" (1980 19–30) hat er leider nicht berücksichtigt. Der anstößigste Satz in der älteren Fassung ist für ihn: „Cognitio debet esse originarie ‚visio'" (Critica Nr. 8). Der Satz ist allerdings mißverständlich; aber immerhin ist zweierlei zu bemerken: zunächst steht das Wort visio, wie anderswo auch das Wort videre, in einfachen Anführungszeichen, wodurch auf einen ungewöhnlichen Sinn des Wortes hingewiesen wird – er würde ja sonst die sensualistische Form des Intuitionismus bedeuten; sodann weist das originarie darauf hin, daß das Erkennen in einem ‚Sehen' seinen Anfang nimmt, also wohl nicht seine Vollendung findet. Daß aber irgendein ‚Sehen' zur Erkenntnis hinzugehört, scheint auch Sala anzunehmen. Spricht er doch in diesem Zusammenhang immer wieder von Intro*spektion* und von der Ein*sicht* bzw. mit Lonergan von In*sight*. Allerdings gebrauchen Lonergan und Sala das Wort Insight in der Regel für den bloßen Begriff der Vernunft (des „intellectus"), nicht für die sinnlich gegebene Vorstellung, aber auch kaum für ein Urteil, in dem ein Prädikat als notwendig einem Subjekt zukommend erfaßt wird. Gerade dieses Erfassen dürfte aber im Deutschen meist mit ‚Einsicht' bezeichnet werden; als Beispiel sei etwa die ‚Einsicht' in das metaphysische Kausalprinzip genannt. Unter dieser Rücksicht wird also gerade ein Urteil (keineswegs jedes Urteil!) als eine „Sicht", ein „Sehen" bezeichnet.

Allerdings ist keineswegs jedes Urteil eine Einsicht in diesem Sinn, vielmehr vor allem Urteile „a priori", „Prinzipien", etwa, wie schon gesagt, das Kausalprinzip: „Das kontingente Seiende ist, existiert, durch eine ‚Ursache'" (im Sinn eines wirkenden Prinzips). Der bei weitem größere Teil unserer Urteile wird nicht in diesem Sinn eingesehen, sondern auf Grund der „Erfahrung" als wahr erkannt oder durch Schlußfolgerung aus bereits vorliegenden Urteilen gewonnen. Diese erkenntnistheoretisch bedeutsamen Unterschiede treten in der Lehre Lonergans doch wohl zu sehr zurück.

Jedenfalls kennt aber Sala wie auch Lonergan außer der „Einsicht" noch ein weiteres, das Urteil vorbereitendes Element: die „Daten" der Erfahrung, das „Gegebene". Ihr Beitrag zum Zustandekommen des Urteils als des eigentlichen Erkenntnisaktes ist mir aus den kurzen Bemerkungen in der genannten Abhandlung nicht ganz klar geworden. Ich habe den Eindruck, als würden diese „Daten" alle als sinnliche Erscheinungen aufgefaßt. So können sie allerdings als Begründung des Urteils nicht ausreichen. Aber ist diese Auffassung richtig, ist uns nichts anderes „gegeben" als nur sinnliche Erscheinungen? Diese Auffassung stimmt jedenfalls weder mit der Auffassung des Thomas noch mit der Kants überein. Thomas spricht hier unbedenklich von einem geistigen „Sehen": „Von jenen Verbindungen (complexa) sagt man, daß sie durch die Vernunft gesehen werden (videri), deren Erkenntnis aus der genannten Schau (visio) hervorgeht, wie etwa wenn wir durch das natürliche Licht (der Vernunft) die ersten Prinzipien sehen, die wir zugleich mit den Termini erkennen".[1] Oder an anderer Stelle: „Bei den (Sätzen), die sogleich im Licht der wirkenden Vernunft einsichtig (intelligibilia) werden, ... wird die erwähnte Vernunfterkenntnis Sehen (visio) genannt."[2]

[1] In 3 Sent. d. 24 q. 1 a. 2 solutio 1.
[2] In 3 Sent. d. 23 q. 2 a. 2 solutio 1.

Aber was wird so „gesehen"? Auch dies sagt Thomas in aller Deutlichkeit. Der Geist (mens) erkennt sich selbst, freilich nicht allein durch sein Wesen (per essentiam), d. h. nicht ohne einen hinzukommenden Akt; denn ohne diesen betrachtet ist die Geistseele des Menschen nur Seiendes in Potenz (ens in potentia); als solches hat sie zwar die Kraft zu erkennen (virtutem, ut intelligat), nicht aber, erkannt zu werden, es sei denn durch das, wodurch sie in den Akt übergeht (quo fit actu), nämlich (zuerst) durch die Erkenntnisbilder (species), die durch das Licht des wirkenden Verstandes von den Sinnesdaten (a sensibilibus) abstrahiert werden. Und zwar geschieht das zunächst im Einzelfall (particulariter), insofern Sokrates oder Platon wahrnimmt (percipit), daß er eine geistige Seele hat, weil er wahrnimmt, daß er geistig erkennt (se intelligere). Zu dieser Erkenntnis genügt die Gegenwart des Geistes (mentis), der Prinzip des Aktes ist, selbst; daher nimmt der Geist sich selbst wahr (mens percipit seipsam). Daher sagt man, er erkenne sich durch seine Gegenwart[3].

Daß diese Selbsterkenntnis ein Erfassen des eigenen Seins ist, versteht sich eigentlich von selbst, sei aber doch noch durch einen eigenen Text bestätigt: „Niemand kann im Ernst (cum assensu) denken, daß er nicht ist; denn eben dadurch, daß er irgend etwas denkt, nimmt er wahr, daß er ist (percipit se esse)."[4] Das Cogito, ergo sum des Thomas!

Was Kant angeht, wird bei ihm zumeist viel zu wenig unterschieden zwischen der objektiven Erkenntnis, die von den sinnlichen Wahrnehmungen ihren Anfang nimmt und die Gegenstand der Kritik Kants ist, und den Erkenntnisakten, mit deren Hilfe Kant das Werk der Kritik selbst beginnt und zu Ende führt[5]. Vor allem in der Vorrede zur 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft, wird diese Erkenntnis zum Thema gemacht. Es handelt sich hier um die „Erkenntnisse", die Kant selbst „transzendental" nennt, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt".[6] Von dieser „Art von Erkenntnissen" sagt Kant, daß sie völlig a priori ist, „ohne daß irgend etwas von (sinnlicher) Erfahrung auf sie einigen Einfluß haben kann"[7]. Denn hier handelt es sich um eine „Naturbestimmung der Vernunft"[8]. Kant selbst nennt ihre Erkenntnis „Metaphysik"[9], im Vorwort der zweiten Auflage genauer „Metaphysik in ihrem ersten Teil", die den „sicheren Gang einer Wissenschaft verspricht"[10]. Der Grund dafür ist, daß die Vernunft es hier nur mit sich selbst zu tun hat, mit dem „Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft", wo „sich nichts verstecken kann"[11]. Daher wird diesen Erkenntnissen auch apodiktische Gewißheit zugeschrieben[12].

Müssen wir in dieser Frage kritischer sein als der Vater des Kritizismus? Mir scheint nicht. Vertreten wir darum einen Intuitionismus im Sinn einer geistigen Anschauung? Mir scheint ebenfalls nicht, jedenfalls nicht geistige Anschauung im eigentlichen Sinn des Wortes, wie wir sie Gott zuschreiben, aber auch geschaffenen reinen Geistern, falls es solche gibt, was sich rein philosophisch bekanntlich nicht ausmachen läßt. Eine solche Schau, müßte man wohl annehmen, würde uns die Geistigkeit im Sinn von Unkörperlichkeit, Einfachheit des denkenden Subjektes und seines Denkaktes unmittelbar sehen lassen. Aber wir wissen zwar, daß wir denken, aber daß dieses Denken in seinem Innersten ein rein geistiger Vorgang ist, wissen wir nicht durch unmittelbare Schau. Warum nicht? Eben weil wir keine direkte Schau des Denkaktes haben, sondern nur in der „Rückkehr des Geistes zu sich selbst" des eigenen Denkens bewußt werden. Es ist

---

[3] S. th. 1 q. 87 a. 1.
[4] De veritate q. 10 a. 12 ad 7.
[5] Vgl. dazu vom *Verf.:* Die Unvermeidbarkeit der Seinsaussage, erläutert an Kants „Kritik der reinen Vernunft", in: Alte Fragen und neue Wege des Denkens (Festschrift Stallmach), Bonn 1977, 125–133.
[6] Kritik der reinen Vernunft B 25. [7] Ebd. A XX. [8] A XIII.
[9] A XX. [10] B XVIII. [11] A XX. [12] A XV.

dies keine „direkte", sondern nur eine „reflexe" Wahrnehmung. „Anschauung" definiert sich dagegen als „direkte", sozusagen in der Richtung der Schau liegende Erkenntnis. Gewiß ist auch das „begleitende" Bewußtsein unmittelbare Erkenntnis, aber doch nicht eine unmittelbare Erkenntnis, der die Eigenart einer „Anschauung" zukommt, eben wegen ihrer nur begleitenden und reflexiven Eigenart. Die unleugbare „Unvollkommenheit" dieser Art von Erkenntnissen hebt allerdings ihre entscheidende Bedeutung für das Ganze der menschlichen Erkenntnis nicht auf.

Sala hat durchaus recht, wenn er kritisch ist gegenüber manchen Behauptungen angeblich unmittelbar „gesehener" Sachverhalte. In meinem Buch „Grundfragen der Erkenntnis" habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß in vielen Fällen diese Behauptungen zu Unrecht gemacht werden (21–24). Solche Erfahrungen lassen es verständlich erscheinen, wenn aus ihnen eine Regel gemacht wird. Allerdings, bewiesen ist die Verallgemeinerung dadurch keineswegs. Thomas sowohl wie Kant widersprechen dieser Verallgemeinerung, wie schon gesagt wurde.

Soviel ist jedenfalls klar: Wenn die meisten unserer Erkenntnisse nicht allein in unmittelbarem „Sehen" ihre Rechtfertigung finden, sich aber auch nicht mittelbar begründen ließen, dann müßte gefolgert werden, daß sie unbegründet wären und nicht zu Recht beständen – eine Folgerung, die doch kaum erträglich ist. Daher die Versuche, einen mittelbaren Realismus durch Schlußfolgerung zu begründen. Schlußfolgerung aber kennt man weithin nur als Syllogismus. Als Obersatz des Schlusses empfiehlt sich das Kausalprinzip. Seine Anwendung setzt ein kontingentes Seiendes voraus. „Erscheinungen", wie sie uns durch die Sinne gegeben sind, sind aber ohne Zweifel etwas Kontingentes. Sie verlangen also als Ursache etwas, was nicht bloß Erscheinung, sondern eben – „Ding an sich" ist. So Kant selbst: Erscheinungen setzen „jederzeit eine Sache an sich selbst voraus" und „tun darauf Anzeige"[13]. Kant meint allerdings, diese Sache an sich selbst müsse notwendig ein „Verstandeswesen", d.h. ein immaterielles Seiendes sein. Aber auch wenn das nicht notwendig folgt, ergibt sich um so mehr, daß das anzunehmende Ding an sich völlig unbestimmt bleibt: Irgendein unbekanntes X, von dem ich nichts anderes weiß als nur, daß es die Fähigkeit hat, diese Erscheinung hervorzubringen. Das ist das Unbefriedigende des üblichen Kausalschlusses. Auch die Vervielfältigung solcher von Einzelheiten ausgehender Schlüsse führt nicht weiter. Ausgangspunkt der Schlußfolgerungen muß vielmehr die Konvergenz vieler Einzelheiten sein. Die Begründung für eine auf dieser Grundlage erreichbare Gewißheit – wenn auch nicht absolute Gewißheit – ist ausführlich dargelegt im 6. Kapitel meiner „Grundfragen der Erkenntnis".

Sicher ist eine solche Gewißheit keine unmittelbare, sondern eine mittelbare, vermittelte, eben durch einen Schluß. Setzt aber nicht jede mittelbare Erkenntnis eine unmittelbar voraus? Mit aller Deutlichkeit lehrt das Aristoteles: „Es ist notwendig, daß die beweisende Wissenschaft auf wahren, ursprünglichen, unvermittelten, bekannteren Vordersätzen beruht."[14] Wie anders soll aber ein solcher Satz bekannt werden als eben durch ein unmittelbares Sichzeigen seines Inhalts, d.h. durch eine Einsicht? Gäbe es keine in diesem Sinn „evidenten" Sätze, so gäbe es auch keine abgeleiteten. In diesem Sinn bekenne ich mich zum „Sehen", auch wenn dies zunächst „naiv" erscheinen mag.

Ist das nun „Intuitionismus"? Ich meine, von einem Ismus spricht man im allgemeinen nur da, wo ein bestimmtes Vorgehen in zu weit gehendem Maß angewandt wird. Eben das aber ist hier, wie mir scheint, nicht der Fall.

Zum Schluß sei noch auf einen Einwand eingegangen, mit dem Sala zu beweisen sucht, daß die Wahrheit eines Satzes nie durch unmittelbaren Vergleich des Urteilsinhaltes mit dem „gesehenen" Sachverhalt selbst erkannt werden kann[15]. Er stützt sich dafür auf den Satz Kants: „Das ganze Selbstbewußtsein liefert nichts als lediglich un-

[13] Prolegomena 3. Teil § 57; Ak.-Ausg. Bd. 4, 355.
[14] Analytik 1, 2; 71b 20–22.
[15] Vgl. in der eingangs erwähnten Abhandlung (325).

sere eigenen Bestimmungen."[16] Der Satz ist allerdings nicht eindeutig. Er kann bedeuten, das Selbstbewußtsein liefere nicht die „Dinge an sich", von denen wir annehmen (oder leugnen), daß sie durch die Sinne so dargestellt werden, wie sie „an sich" sind. Wenn der Satz so verstanden wird, stimme auch ich ihm zu. Denn so meint der Ausdruck ‚unsere eigenen Bestimmungen' unsere inneren *Akte* des Denkens, Wollens usw. Das alles sind wirkliche Akte, deren wir bewußt sind und mit denen zugleich das eigene Ich gegeben ist. Es ist aber auch eine andere Deutung des ‚unsere eigenen Bestimmungen' möglich. Nach ihr wären unsere eigenen Bestimmungen nicht die wirklichen Akte selbst, sondern nur die in ihnen enthaltenen Inhalte oder Vorstellungen, die als solche nicht wirklich Seiendes, sondern nur „Erscheinungen" sind, (so wie eine nur gedachte Million keine wirkliche Million ist). So verstanden wäre der Satz Kants allerdings falsch. Denn selbst die Erscheinungen können als solche nicht sein außer als Inhalte eines wirklichen Aktes. Das Selbstbewußtsein „liefert" also nicht bloß Erscheinungen, sondern auch wirklich seiende Akte. Auch diese Akte werden „gesehen" und begründen so die Wahrheit der Sätze, die ihr Dasein aussagen.

Man wird vielleicht antworten, diese „Wahrheiten" (wie etwa „ich denke, ich will dies und das, ich bin") seien nur Wahrheiten für einen einzelnen Menschen, die kein anderer nachprüfen kann. Das ist allerdings wahr, darum darf man nicht bei ihnen stehen bleiben; aber sie bedeuten für jeden einzelnen die Überwindung der Skepsis, die kein anderer dem einzelnen abnehmen kann. Der Lehrer kann den Schüler nur auf diesen Weg hinweisen, gehen muß ihn jeder für sich.

Es wäre übrigens ein Irrtum zu meinen, diese Bewußtseinsurteile seien die einzigen, die auf unmittelbarem ‚Sehen' beruhen. Sie sind allerdings die einzigen unmittelbaren Existenz-Aussagen. Aber auf unmittelbarer „Einsicht" beruhen auch die „Prinzipien", die keine Existenz-Aussagen sind oder höchstens in einem bedingten Sinn: Wenn p existiert, so notwendig auch q; z. B. wenn etwas Kontingentes existiert, hat es auch seine „Ursache". Gerade solche Sätze sind aber von größter Bedeutung. Außer auf das Nichtwiderspruchsprinzip und die arithmetischen Grundsätze sei etwa noch auf den metaphysisch so bedeutsamen Satz „Das Sein kann nicht durch sich selbst endlich sein" hingewiesen.

[16] Kritik der reinen Vernunft A 378.

Buchbesprechungen

1. Bibel und Umwelt

Thiel, Winfried, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1980. 185 S.

Es handelt sich um die gekürzte Fassung einer Habilitationsschrift von 1976 (Humboldt-Universität Berlin). Nach dem Vorwort von 1978 ist noch neuere Literatur berücksichtigt. Die Arbeit beginnt mit dem lapidaren Satz: „Das Volk Israel entstand auf dem Boden Palästinas aus eindringenden halbnomadischen ‚frühisraelitischen' Gruppen" (9). Schon im dritten Satz fällt unter Weglassung von „halb" schlicht das Wort „nomadisch", das auch später vielfach wiederkehrt. Deshalb werden dann sofort als wichtigstes Vergleichsmaterial die „Gemeinschaftsformen" der „vorislamischen und neuzeitlichen arabischen Beduinen" vorgeführt (10–21). Dann folgen Ausführungen über die „Halbnomaden" von Mari (21–31). Diese Seiten spiegeln den Theoriestand der sechziger Jahre. Das zeigt auch die zitierte Literatur. Hauptautorität ist Kupper. Der Name Rowton kommt nicht vor. Dann werden die Patriarchen der Genesis als „frühisraelitische Halbnomaden" beschrieben (31–51). Das gelingt spielend. Die Josephsgeschichte zum Beispiel „wird zwar von der Vorstellung beherrscht, Joseph und seine Brüder seien seßhafte Bauern gewesen, hat aber dennoch Erinnerungen an den ursprünglichen halbnomadischen Status bewahrt" (32). Als Gewährsmann dient Gressmann im „Eucharisterion Gunkel". Auch um die Rinder der Patriarchen wegzudiskutieren, genügt eine einzige Seite (33). So läßt sich bald „resümieren: Die Vätergruppen... waren Kleinviehzüchter" (34). Sie „nomadisierten... im Lande mit ihren Herden zum Zweck des Weidewechsels" (35). Bei der Erörterung der Väterreligion wird schlicht die These von Alt vorgetragen. Cross und seine Schüler werden nicht erwähnt. Die dann folgende Gegensatzschilderung der gesellschaftlichen Verhältnisse von Ugarit und Alalach (52–65) ist ebenfalls aus der Literatur der sechziger Jahre erarbeitet und kann als gründlich und übersichtlich bezeichnet werden. Die kanaanäische Stadtstaatenwelt wird vor allem aus der Amarna-Korrespondenz erhoben, ihre sozialen Spannungen werden gut aufgezeigt (65–87). Diese Gesellschaft erscheint eher als Gegenbild, nicht als Stück der Vorgeschichte Israels. Auch für die dann folgende Rekonstruktion des „Vorgangs der Landnahme" (88–92) bleibt Alt „grundlegend" (88), sein Entwurf hat sich, von kleinen Modifikationen abgesehen, „bestätigt" (89). Mendenhalls Gegenthese wird als „phantastisch" abgetan, weil sie die „bis in die Spätzeit lebendige Erinnerung Israels an seine Herkunft aus der Wüste und das Gewicht seiner nomadischen Traditionen", ja das „Wesen des Halbnomadentums", das – horribile dictu! – der „bäuerlichen Kultur zugerechnet" werde, „verzeichnet" (90). Gottwald ist unbekannt. Was dann über die „Entwicklung nach der Landnahme" ausgeführt wird (92–126), ist aus Bibel und Sekundärliteratur gut erarbeitet. Im Kapitel „Organisationsformen und Institutionen des vorstaatlichen Israel" (126–145) folgt eine kritische Auseinandersetzung sowohl mit Noths Amphiktyoniehypothese als auch mit deren Bestreitung. Das Ergebnis ist eine Art verwässerter Amphiktyoniehypothese. Es gab einen „Stämmebund", der aber kein „politischer Verband" war, sondern von „sakraler Art". Denn ohne ein „organisatorisches Band" wäre die gemeinsame Jahweverehrung nun doch nicht erklärbar (132). Crüsemann und die von ihm herbeigezogenen Forschungen über segmentäre Gesellschaften sind unbekannt. Ein bisweilen schon in die staatliche Zeit Israels hinübergreifendes Kapitel über die „Anfänge der sozialen Differenzierung" beschließt das Buch (145–164), wenn man von den guten und vielfältigen Verzeichnissen absieht (165–185). Das Buch ist eine löbliche Gesamtdarstellung, doch mit einem Problembewußtsein von gestern. Da der Autor durch seine vorangehenden Arbeiten über Jeremia hochqualifiziert ist, wird man es eher den Bibliotheksverhältnissen an seinem Arbeitsort und einer ihm offenbar nicht überwindbaren Sperre des persönlichen Kontakts mit der an den gleichen Problemen arbeitenden Kollegenschaft außerhalb des

Ostblocks zurechnen müssen, daß das Buch schon bei Erscheinen einen etwas vergilbten Eindruck macht. N. Lohfink S. J.

Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B. C. E.* Maryknoll/NY.: Orbis Books 1979; London: SCM Press 1980. XXV/916 S.

Das hier anzuzeigende Buch dürfte zu den wichtigsten atl. Veröffentlichungen des letzten Jahrzehnts gehören. Wie das 1930 erschienene Werk des deutschen Alttestamentlers M. Noth „Das System der zwölf Stämme Israels" die Diskussion in der atl. Wissenschaft für Jahrzehnte beherrschte, so erscheint dem Rez. das Buch von G. geeignet, den künftigen Disput unter Alttestamentlern auf lange Sicht zu bestimmen.

Die auf breiter Basis von G. vorgetragene Hypothese sucht das weiterzuführen und zu verbessern, was G. E. Mendenhall erstmals 1962, als Modell für das Verständnis des Werdens des vorstaatlichen Israel, in das wissenschaftliche Gespräch gebracht hat: das Modell des Bauernaufstandes. Im Gegensatz zu den vor allem im deutschen Sprachraum liebgewordenen und fast als Dogma vertretenen Auffassungen über die Frühzeit Israels, die durch die Stichworte „Land suchende Halbnomaden", „friedliche Einsickerung und Seßhaftwerdung" und „Amphiktyonie" bestimmt sind, sucht G. unter konsequenter Benutzung soziologischer, anthropologischer und orientalistischer Erkenntnisse die These zu entwickeln, daß „Israel" sich als Kontrastgesellschaft zu der sich seit dem 14. Jh. v. Chr. im Verfall befindlichen feudalen Gesellschaftsordnung Kanaans bildet. In bewußtem Gegensatz zu den hierarchischen Strukturen der Städte: zentrale Verwaltung, Steuern, auferlegter Militärdienst, Ausbeutung der ländlichen Bevölkerung entwickeln betroffene, unter diesen Strukturen leidende Bevölkerungsgruppen eine völlig andere Gesellschaftsordnung, die auf der Gleichheit der ursprünglichen wirtschaftlichen Einheit der „Großfamilie" (extended family) aufbaut und jeder zentralen Instanz gegenüber empfindlich reagiert. Diese egalitäre Gesellschaftsordnung ist die Stämmeverfassung. Die sich an dem Leitbild der Stämmeverfassung orientierenden Gruppen tragen zu dem beschleunigten Untergang des kanaanäischen Systems bei. Durch den Vergleich der kanaanäischen Gesellschaftsordnung, deren Umrisse die Amarnakorrespondenz für die Mitte des 14. Jh.s v. Chr. erkennen läßt, mit der in Texten des ATs, die für solide Information über die vorstaatliche Zeit auswertbar sind, greifbar werdenden Stämmeverfassung Israels erschließt G. folgenden historischen Vorgang: Israel gelang es, die verschiedenen unteren Klassen, deren Einigung das sich in Auflösung befindliche feudale Stadtstaatensystem zunächst noch hatte verhindern können, zu sammeln. In diesem Vorgang der Sammlung der verschiedenen Gruppen (Hapiru, Bauern, Kleinviehzüchter) konstituiert es sich selbst. Es ist zunächst ein „elohistisches Israel". Seine grundlegenden Charakteristika sind Militarisierung (Guerillataktik), dezentralisierte soziopolitische Zusammenarbeit, gemeinsamer Kult des Gottes El und der gemeinsame Name „Israel". In dem Zeitraum von 1325 bis 1250 v. Chr. wird wahrscheinlich aus dem „elohistischen Israel" durch den Zusammenschluß mit aus Ägypten geflohenen jahwistischen Gruppen das „jahwistische Israel". Die neu hinzugekommenen jahwistischen Gruppen geben der Bewegung der unteren Klassen neue Impulse. Die jahwistischen Leviten werden die geistigen, militärischen und politischen Führer der Aufstandsbewegung. Der nun gemeinsame Kult ist Jahwekult, den die Leviten vom Auszug aus Ägypten mitbrachten und den sie sorgsam mit dem älteren Elkult versöhnten. Das Verhältnis des so formierten Israel zu der noch anderweitig im Land befindlichen Bevölkerung bestimmt sich auf verschiedene Weise: Israel führt Kriege gegen die Stadtstaaten und ihre Herrscher, die Israels Stämmeverfassung mit ihrem egalitären Leitbild nicht dulden. Zuzeiten werden ganze lokale Bevölkerungen Israeliten (Bekehrung), manchmal bleibt die örtliche Bevölkerung außerhalb Israels und neutral. Bisweilen kommt es zu vertraglich geregelten Beziehungen der örtlichen Bevölkerung mit Israel.

Es ist hier nicht der Ort, die von G. entwickelte Hypothese im einzelnen zu diskutieren. Auf einige problematische Punkte hat Rez. an anderer Stelle aufmerksam gemacht (vgl. BiKi 2/2 [1983] 59–64). Die Tatsache aber, daß für G. die marxistische Gesellschaftsanalyse durchgängig leitend ist, auch wenn sie erst im 10. Teil des Buches (589–663) als die praktikabelste und die den größten Erfolg versprechende angepriesen wird, darf nicht zum Vorwand dienen, sich mit den sachlichen Ergebnissen

der Arbeit G.s nicht auseinanderzusetzen. Im angelsächsischen Sprachraum hat die Diskussion bereits begonnen. Im deutschen dagegen scheint die Arbeit kaum wahrgenommen zu sein, geschweige, daß sie in der Diskussion eine Rolle spielte. Um diesem bedauerlichen Zustand abzuhelfen, in Anbetracht der Wichtigkeit der Thesen G.s zur Diskussion anzuregen, seien an dieser Stelle die dem Rez. z. Z. erreichbaren Stellungnahmen angeführt. Es handelt sich dabei sowohl um Besprechungen, die z. T. über das normale Maß einer Rezension beträchtlich hinausgehen, als auch schon um die Diskussion spezieller mit dem Gottwaldschen Buch aufgeworfener Fragen weiterführende Artikel: Journal for the Study of the Old Testament 18 (1980) 113–120 (Christensen); Religious Studies Review 6 (1980) 271–274 (Buss); Journal for the Study of the Old Testament 21 (1981) 101–110 (Brandfon); Bib. 62 (1981) 583–590 (Soggin); Gr. 62 (1981) 553–561 (Prato); JJS 32 (1981) 203–204 (Weinberg-Møller); RB 88 (1981) 290–292 (de Tarragon); JThSt 32 (1981) 472–483 (Mayes); CBQ 43 (1981) 104–109 (Meyers); – Interp. 36 (1982) 71–74 (Wilson); Biblical Theology Bulletin, 12 (1982) 8–10 (Wifall); JBL 101 (1982) 169–176 (Milgrom); NRTh 104 (1982) 590–595 (Ska); RScR 70 (1982) 351–362 (Beauchamp). – Schon im Vorfeld der Veröffentlichung des Buches waren seine Thesen Gegenstand eines intensiven Disputs: Journal for the Study of the Old Testament 7 (1978) 2–52; Journal for the Study for the Old Testament 8 (1978) 46–49. H.-W. Jüngling S. J.

Studien zu altägyptischen Lebenslehren. *Hrsg. Erik Hornung* und *Othmar Keel* (Orbis Biblicus et Orientalis 28). Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979. 392 S.

Der Band enthält die Beiträge zu einem hochkarätigen internationalen Symposion, welches das Baseler Ägyptologische Seminar 1978 veranstaltet hat. Das Anliegen war vor allem die genauere Gattungsabgrenzung der „Lebenslehren" und die Vorbereitung einer neuen Gesamtveröffentlichung dieser Texte. Die beiden Grundsatzreferate wurden von *J. Assmann* (11–72: Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit) und *K. A. Kitchen* (235–282: The Basic Literary Forms and Formulations of Ancient Instructional Writings in Egypt and Western Asia) gehalten. Der Vortrag von Assmann ist für Neutestamentler wegen seiner Ausführungen zur Vorgeschichte von Seligpreisungen und Weherufen wichtig, der Vortrag von Kitchen schließt die alttestamentliche Weisheitsliteratur mit ein und stellt sie in einen umfassenden Horizont formaler Analyse. Einzelfragen werden in Beiträgen von *J. Bergman* („Lehre" als Form des Weiterlebens), *H. Brunner* (Zitate aus älteren Lehren in jüngeren Werken), *E. Brunner-Traut* (Hochschätzung des Schweigens bei den koptischen Anachoreten als ägyptisches Erbe), *E. Hornung* (Die Unterweltsbücher sollten – gegen S. Morenz – nicht als „Lehren" über das Jenseits bezeichnet werden), *O. Keel* (Gegensatzdenken ist weder ein Distinctivum der israelitischen Weisheit noch der ägyptischen Spätzeit, sondern eine Form, die die Weisheit immer wieder in Krisenzeiten annimmt – gegen H. H. Schmid), *M. Lichtheim* (Einzelbeobachtungen zum Papyrus Insinger), *G. Posener* (Forschungsstand zur „Lehre eines Mannes für seinen Sohn"), *I. Shirun-Grumach* (zur Metrikdiskussion, vor allem am Beispiel von Amenope, Kap. 25) und *B. van de Walle* (Morallehre in Amarna?) behandelt. Das „Verzeichnis der benutzten Literatur" (363–392) bietet einen guten Überblick über die moderne Sekundärliteratur und informiert in einem eigenen Teil über die Veröffentlichungsorte aller einzelnen „Lehren". Das Buch ist über den Kreis der Ägyptologen hinaus für Alttestamentler, Neutestamentler, Patrologen, Literaturwissenschaftler, Ethiker und Pädagogen beachtenswert. Es ist zugleich eine Festgabe für Hellmut Brunner zum 65. Geburtstag.
N. Lohfink S. J.

Vater-unser Bibliographie, *Jubiläumsausgabe der Stiftung Oratio Dominica. hrg. von Monica Dorneich.* Freiburg: Herder 1982. 234 S.

Oratio Dominica ist nicht nur die lateinische Bezeichnung des Vater-unser, sondern auch der Name einer 1962 in Freiburg gegründeten Stiftung, die sich zum Ziel gesetzt hat, „die Gedanken des Vater-unser in der christlichen Verkündigung als das einigende Band der Christenheit zu stärken und der Einigung dienlich zu sein" (7). Daß diesem Ziel der Stiftung mit der Veröffentlichung vorliegender Bibliographie

zum Vater-unser auf hervorragende Weise gedient wird, steht außer jedem Zweifel. Aber die Jubiläumsausgabe bietet nicht nur nützliche oder gar notwendige Hilfe, wie das Bibliographien eben tun, sie stellt darüber hinaus ein ungemein anschauliches Panorama der Wirkgeschichte dieses einzigartigen Textes dar, und zwar unter diawie synchronischer Rücksicht. Wer hat nicht alles schon in den vergangenen 2000 Jahren über das Vater-unser geschrieben, gepredigt, meditiert und gedichtet! Von den Kirchenvätern bis auf unsere Tage, von Augustinus bis auf Frau Sölle, von Cyprian über Franz von Assisi, Dante, Nikolaus von Kues, Luther, Charles Péguy, Raïssa Maritain, Simone Weil, Paul Claudel bis zu P. Delp SJ. Oder Wirkgeschichte synchronisch, Querschnitt zum Schreiben, Reden, Predigten über das Vater-unser in unseren Tagen: Immer und immer wieder Kriegspredigten über das Herrengebet, das Vaterunser in chinesischen Schriftzeichen, in slovinischer und kaschubischer Fassung, das Vater-unser im Konzentrationslager, im Flüchtlingslager, Vater-unser Parodien, Vater-unser eines Landpfarrers, eines Schaffenden, eines Kritikers, eines Autofahrers, ein skeptisches Vater-unser. Dann immer wieder Vater-unser für die Kinder, für die Kleinen. Das Vater-unser einer Seele, die eben kommuniziert hat, das Vater-unser ausgelegt von Dichtern oder bestehend aus Gedichten. Das Vater-unser der armen Seelen. – Der Band enthält außer der Bibliographie zum Vater-unser (21–161), die für die Zeit von 1945–1975 möglichste Vollständigkeit anstrebt, eine Musikbibliographie und Diskographie (167–210). Sie erfaßt „alle vokalen und instrumentalen Vertonungen des Vater-unser, die vorwiegend seit Ende des zweiten Weltkrieges herausgegeben wurden" (164). Vorausgeschickt ist beiden Bibliographien eine Abhandlung von Eleonore Jahnke über „Die mehrstimmige Vertonung des lateinischen Vater-unser in der Zeit von 1500–1700. Überlegungen zum liturgischen Ort des Gebetes und der Vertonung" (9–20). Den Band beschließt ein „Arbeitsbericht der Stiftung ‚Oratio Dominica', Abteilung ‚Weltgespräch und Ökumene von 1965–1984' aus der Feder von Walter Strolz, dem Leiter des Religionskundlichen Instituts der Stiftung" (215–234).

H. J. Sieben S. J.

Hauser, Hermann J., *Strukturen der Abschlußerzählung der Apostelgeschichte* (Apg 28,16–31) (Analecta Biblica 86). Rom: Biblical Institute Press 1979. XIII/283 S.

Im Wintersemester 1966/67 hielt Carlo M. Martini S.J. am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom eine Seminarübung über die Apostelgeschichte, die Ausgangspunkt einer ganzen Reihe von Arbeiten geworden ist. Eine späte, aber reife Frucht dieses Seminars ist die nun von H. vorgelegte Diss., die im Wintersemester 1978/79 dem Päpstlichen Bibelinstitut vorgelegt wurde. Dazwischen lagen lange Jahre, die der Autor als Mitglied eines in Afrika wirkenden Missionsordens im englisch- bzw. französischsprachigen Ausland verbrachte. Von daher ist es zu verstehen, daß diese Diss. innerhalb der neueren deutschsprachigen exegetischen Literatur eine gewisse Sonderstellung einnimmt. Sie rezipiert in einem hohen Maß die französische und angelsächsische Literatur aus dem Bereich der Textlinguistik und des Strukturalismus, konfrontiert sie mit entsprechenden Versuchen auch im deutschen Sprachgebiet, und versucht sie für die Exegese fruchtbar zu machen, ohne daß ein Übermaß an Technik die Verstehbarkeit durch den exegetischen Durchschnittsleser ausschließt.

Gegenstand der Auslegung ist der Schlußabschnitt der Apostelgeschichte (Apg). Er eignet sich für eine strukturale Untersuchung wegen seiner relativ hohen Geschlossenheit und wegen des anerkanntermaßen hohen Anteils an lukanischer Formulierung. Die Untersuchung selbst geht in vier Schritten vor, denen die vier Hauptkap. entsprechen. Am Anfang steht die Untersuchung der „äußeren Form" des Abschnitts (9–49). In die Augen springt hier vor allem die Rahmung durch das Motiv des „Bleibens" in V. 16 und 30, ferner das doppelte Treffen des Paulus mit den „Ersten der Juden" in Rom in den Versen 17–22 einerseits, und 23–28 anderseits, mit dem die Notiz über die ungehinderte Verkündigung des Paulus an alle seine Besucher in den Versen 30f wirkungsvoll kontrastiert. Wie kunstvoll der Abschnitt im einzelnen aufgebaut ist, zeigen Entsprechungen zwischen V. 17b–20 und 21f (27), aber auch V. 22 und 28 sowie 23 und 30f (41; 45). Das Hauptgewicht des Abschnitts liegt nach H. (und nicht nur nach ihm) in der zweiten Paulusrede vor den Juden, die in das Schriftzitat aus Jes 6 ausläuft. Mit ihr erweist sich auch das Thema des Heiles für Israel als zentral für den auszulegenden Abschnitt (49). – Der zweite Hauptabschnitt dient zwar nur mit-

telbar der strukturalen Analyse, liefert ihr aber doch wesentliche Bausteine. Es geht hier um die „Inhaltsanalyse der Hauptlexeme" (51–167). Vom Umfang her trägt er fast das Hauptgewicht der Arbeit. Statistische Beobachtungen zum Vokabular des Lukas an dieser Stelle erlauben die Klassifizierung der theologischen Wörter in fünf Gruppen, die um den Prozeß der Verkündigung kreisen. Sie reichen in umgekehrter Reihenfolge des Verkündigungsgeschehens vom „Hören" über die „Hörer" der Botschaft zu dieser „Botschaft" selber und dem „Prediger", konkret der „Paulusfigur". In dieser semantischen Analyse stecken wertvolle Beobachtungen für den Exegeten, die hier nicht referiert werden können. Sie sind auch leicht nachprüfbar, da hier in untechnischer Sprache Querverweise in reicher Zahl innerhalb des lukanischen Doppelwerkes gegeben werden. – Erheblich schwieriger liest sich für den Nichtlinguisten der dritte Hauptteil „Erzählstrukturen" (169–228). Hier greift H. nun in hohem Maße auf die außerdeutsche Forschung, vor allem des französischen Sprachgebiets zurück, auch wenn ihm vorschwebt: „Wir wollen von strukturalen Theorien gerade das aufgreifen, was gediegen scheint und der Natur unseres Abschnitts besser entspricht. Dabei halten wir uns an eine Terminologie, die schon eine gewisse Verbreitung gefunden hat" (187). Im Anschluß an T. Todorov und G. Genette (170) wird der Text auf „Erzählweisen", „Zeitgerüst", „Erzählsituation" und „Erzählfunktion" befragt, bevor nach diesen „Strukturen des Erzählvorgangs" die „Strukturen des Erzählten" zu Wort kommen. – Nach diesem Schritt, den man in etwa der „Textsyntaktik" zuordnen kann, leitet H. abschließend unter dem Titel „Über Sinn und Bedeutung des Schlußabschnitts" zur Textpragmatik über (229–242). Hier wird das theologische Fazit für den Leser des Lukas wie für den heutigen Leser gezogen. Im Mittelpunkt des Abschnitts steht nach H. die „semische Dominante" dreier Oppositionspaare: „Verschlossenheit vs. Aufgeschlossenheit"; „Gehemmtheit vs. Ungehemmtheit" und „Eingeschränktheit vs. Uneingeschränktheit" (239), in deren Mitte noch einmal das Oppositionspaar „Beschränktheit vs. Uneingeschränktheit" steht (ebd.). Daß Paulus nach der weitgehenden Glaubensverweigerung Israels in Rom „ungehindert" das Evangelium verkündet, hilft dem Leser einst und jetzt zur Orientierung in einer Zeit des Umbruchs (vgl. 240ff.). Das wertvolle Buch verlangt vom Leser ein hohes Maß an Geduld und Konzentration. Wegen seines interdisziplinären Charakters dürfte es jedoch das Interesse aller derjenigen Leser verdienen, denen an einer methodischen Fortentwicklung heutiger neutestamentlicher Exegese liegt. J. Beutler S. J.

Biser, Eugen, *Der Zeuge. Eine Paulusbefragung.* Graz: Styria 1981. 336 S.

Einheit von Person und Auftrag ist die Grundidee dieses Paulusbuches, das nicht die äußere Lebensgeschichte, sondern die innere Gestalt des Apostels zu erfassen versucht. Ist doch bei Paulus „wie bei keinem neutestamentlichen Autor die persönliche Biographie in die Ausarbeitung seiner Botschaft eingeflossen". In ihrem Kern ist sie „der Brief, den der Finger Gottes in die Herzen der Empfänger schreibt" (16f). Damit sind sowohl die unmittelbaren Adressaten seiner Briefe als auch die heutigen Leser gemeint, denen sich Sinn und Gestalt seiner Botschaft nur dann erschließen, wenn sie zu einem Gespräch bereit sind und „im Gespräch mit ihm bis dorthin gehen, wo er, der apostolische Partner, selbst ein Hörender und Vernehmender ist". Die aktuellste Frage der Paulusforschung sei darum: „Ihn auf sein Innerstes zur Rede zu stellen" (17).

Dieses Programm gelingt dem Münchner Theologen, Inhaber des Lehrstuhles für christliche Weltanschauung, in hohem Maße. Zu diesem Gespräch bringt er seinerseits nicht nur die Ergebnisse seiner sprachanalytischen Forschungen ein, sondern auch das in der Theologiegeschichte reflektierte Glaubenswissen, heutige Glaubenserfahrung nicht ausgenommen. Dies ist eine ständige Herausforderung an den Leser, sich ebenfalls nicht nur intellektuell, sondern mit seiner ganzen Person diesem Gespräch zu stellen. Die Ergebnisse der Exegese werden dabei weitgehend als Ausgangsbasis übernommen. B. greift nicht in die Diskussion ein, greift aber Positionen heraus, weist andere mit knappen Bemerkungen zurück und setzt Akzente, die ihre Begründung in einer durchaus überzeugenden Gesamtschau haben. In diesem ökumenischen Bemühen um Paulus werden manche katholischen Aspekte neu zur Sprache gebracht und einsichtig gemacht, häufig mit Berufung auf O. Kuss. Das Buch ist also nicht nur ein Resümee vorliegender Forschung, sondern führt auch das theologische

Gespräch weiter. Vor allem eröffnet es durch die starke Einbeziehung psychologischer und philosophischer Anthropologie dem modernen Menschen einen Zugang zu Paulus, dem „ersten Existenzdenker", und leistet einen eigenständigen Beitrag der ‚Übersetzung' und ‚Vergegenwärtigung'. Bei Durchgang durch die 9 Kap. seien nun, um Verdoppelungen zu vermeiden, mit der Darlegung der Grundlinien gelegentliche Stellungnahmen verbunden. – 1. *Berufung:* Die Botschaft des Paulus ist nur aus seiner Ausgangserfahrung, seiner Berufung zum „Apostel und Propheten" heraus richtig zu verstehen. Diese Rückfrage an das innere Geschehen, in dem Gott den Auferstandenen ihm „ins Herz hineingesprochen hat" (Gal 1,16), weist jeden Versuch, den Umschwung aus den Voraussetzungen des Paulus erklären zu wollen, in die gebührenden Grenzen, da er letztlich nur durch die „Gottestat" in ihm zu begründen ist.

2. *Die Lebensgestalt:* So muß die „innere Biographie des Apostels von seinem Berufungserlebnis her erzählt werden" (49). Schlüssel zu dieser paulinischen Christusmystik ist die Formel: „Nicht mehr ich – er in mir" (Gal 2,20). Dieses „Herzenswunder" der Identifikation mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen „geschieht ohne jede Gewaltsamkeit. Christus tritt – in einem Akt intimster Stellvertretung – an die Stelle des zerbrochenen und aufgegebenen Ich" (52). Von diesem in Liebe Bewogen- und Gehaltensein her wird die „Abscheidung" von der Sünde und von der „Heteronomie des Gesetzes" sowie die „Aneignung" Christi verständlich. Freilich entgeht B. nicht immer der Gefahr einer Psychologisierung. So richtig es ist, daß das Ich in Röm 7 zwar „nicht mit seiner autobiographischen Subjektivität identisch" ist, aber doch als „Zweitbedeutung sich hinter einem idealtypischen Ich zu verstecken scheint" (65; 72), so wird doch bei 2 Kor 4,8f. und 6,9f. im Unterschied zu Röm 7,15 die sieghafte Christuserfahrung einer äußeren Bedrängung entgegengestellt; es wird also auf zwei Ebenen gesprochen (53; 72). Ferner ist das „Nacktsein" von 2 Kor 5,3 eine Anspielung auf Gen 3,7 und nicht ein Hinweis auf eine besondere „Verletzlichkeit und Anfälligkeit" des mystischen „neuen Selbstseins" (53f). Schließlich ist ‚soma' für Paulus keineswegs „ein insgesamt negativ besetzter Begriff" (69; vgl. 1 Kor 6,15.20). So wartet man am Schluß dieses Kap. bei „Überwindung der Identitätskrise", als deren „Basis die Leiblichkeit" genannt wird, neben dem Stichwort „neue Schöpfung" auch auf das der ‚Auferstehung' (74f).– 3. *Die Konzeption:* „Die Wahrheit, durch die sich Paulus jedem menschlichen Gewissen empfohlen weiß, wird nicht so sehr dadurch gefunden, daß man sie anschaut, als vielmehr dadurch, daß man sich von ihr erblickt weiß" (81). Mit diesem mehrfach wiederkehrenden Gedanken kennzeichnet B. den „Ausgangspunkt des paulinischen Denkens" (79), der darum nicht „in Form eines Prinzips" oder einer „Idee" zu einer „Doktrin" oder einer „System-Theologie" führt. Die „Konzeption" des Paulus endet letztlich in einer „Begegnung" mit dem „Vater der Erbarmung" (84; 89). Vom Auferstandenen her schließt sich Paulus ab gegen das hinter ihm liegende „Prinzip des Gesetzes" („frei wird der, der sich von Christus erblickt, berührt, ergriffen weiß" 101), öffnet er sich „mit vorgestrecktem Kopf" der eschatologischen „Hoffnung auf Herrlichkeit" und entfaltet er seine „Botschaft": Die Polarität von Tod und Auferstehung, wobei „das Kreuz Jesu für ihn integrierend in jenes Heilsereignis gehört, das er zunächst aus seinem österlichen Aspekt kennengelernt hatte" (109). Man ist dankbar für diese konsequent österliche Theologie, mit der sich B. – in Analogie zu Pascal und mit einem Verweis auf A. Schweitzer – absetzt gegen eine reformatorische Verengung auf die „Rechtfertigung" (90f.; 201f.; Bultmann: 118), gegen Nietzsche (107) und „das Paulusbild der Psychoanalyse" (92; 96) und gegen die Forderung jüdischer Theologie nach „Distanz" (Buber: 93; 119). – Nicht überzeugend scheint die These, „daß der Umgang des Apostels mit dem Thema ‚Gesetz' alle Zeichen eines gestörten Verhältnisses aufweist" (95). Die „Aporie" und scheinbar „paradoxe Aussagen" erklären sich eher aus der Vielschichtigkeit des Wortes ‚nomos'. Nicht das Gesetz als solches bringt eine „Überforderung" oder hat „die Sünde erst vollends provoziert", sondern dies ist Werk der Sünde, die das Gesetz mißbraucht (Röm 7,8) (96–99).

4. *Der Glaube:* Von dem „Auferstehungsglauben" als dem „Begründungsakt" dringen als „Erlebnismomente ins Bewußtsein": Gewißheit, Freude und Frieden, Stärke und Festigkeit. Glaube gehört „für Paulus zu jenen Vergünstigungen des Daseins, die man entweder in der Kommunikation mit anderen oder überhaupt nicht hat" (129). Gut die klare Verklammerung aller pastoralen Aktivität in der Bindung an Gott, die es möglich macht, „aus dem Impuls einer zuständlich gewordenen Liebeshingabe zu

leben". Hier gelingt es wieder, Theologie auf das tägliche Leben hin transparent zu machen. So wird neutestamentliche Theologie zu geistlicher Lektüre – wie die Paulusbriefe selbst. – 5. *Die Verkündigung:* Das Geheimnis seiner Verkündigung ist, daß Paulus nicht „zum Darsteller seiner Gedanken" wird, sondern ein „Herzensgespräch" mit seinen Hörern und Lesern beginnt (149; 156; 160ff.), das im „Erweis des Geistes und der Kraft" seine gesamte „Lebensleistung" konzentriert (163). Freilich muß man sich hier davor hüten, die Verkündigung zu stark aus dem Wesen des Glaubens zu deduzieren, da ja gerade an Paulus deutlich wird, daß es besondere Berufungen zur Verkündigung gibt (144f.). Und auch für seine Verkündigung gilt nicht „uneingeschränkt", daß sie seine Hörer „mitten ins Herz traf" (147; Röm 10,26f.). 6. *Der Dienst:* Durch seine „Lebenstat" reift in Paulus die „neue Lebensgestalt" apostolischer Existenz, die er mit Hilfe der „Motivwelt des Theaters" als „Schauspiel für Gott und die Menschen" verdeutlicht. So wie er in seiner Eschatologie den Akzent von einer „Naherwartung" auf die räumlich weltweite Sendung verlegt (79f.), so öffnet er sich durch sein ‚Allen-alles-Werden' der ganzen Menschheit in Raum und Zeit. „Der Atem der Weltgeschichte" weht durch seine Worte hindurch. Seine „Missionsreisen, die ihn dennoch nicht zu einem Manager werden lassen, sondern zum „Vater der Gemeinden", führen ihn in einen „unablässigen Kampf" und machen ihn nicht erst in der Endphase zum „Gefangenen Christi" (197). – 7. *Die Dokumentation:* Überzeugend wird zunächst die briefliche Fixierung der Botschaft als „Notlösung", deren Grenzen Paulus wohl bewußt waren, aufgezeigt, bevor die „Chancen" dieses Mediums hervorgehoben werden. Hier und bei dem Thema „Geist und Buchstabe" ist B. auf seinem ureigensten Gebiet und vermittelt wertvolle Hinweise. Inhaltlich wartet man geradezu bei der Lektüre (und ebenso: 247) auf eine Querverbindung zum Thema ‚Schrift und Tradition'. – 8. *Das Vermächtnis:* Obwohl Paulus, was seine Gegenwartsnähe betrifft, unter den „tragenden Gestalten des Christentums fraglos die Spitzenposition einnimmt" (233), steht er doch „der Gegenwart noch bevor" (235). Diese Auslegung für unsere Zeit könne „mit rein wissenschaftlichen Mitteln niemals in irgendeine Form von Sicherheit verwandelt werden" (242: Kuss). In der Tat war Paulus nicht nur ein „prophetischer Apostel", er kann auch nur durch den gleichen prophetischen Geist für unsere Zeit erschlossen werden. So liegt sein eigentliches Vermächtnis, die „gefürchtete Sprengkraft" gegen alle „Immunisierungstendenzen" in dieser personalen Herausforderung zum „Entdecken" seiner Botschaft. Freilich gründet dies letztlich darin, daß auch heute eine Gottestat neu den Zugang zur Botschaft des Paulus eröffnet. – 9. Auf dieses personale, geistgewirkte Ereignis richten sich die abschließenden *„Anfragen":* „Können wir noch glauben?" – „Wohin führt der christologische Disput" etc. Um dem Vorwurf der „Unbewohnbarkeit der theologischen Systeme" zu entgehen, wird die Theologie neu auf die „Predigt" lauschen müssen, der „nicht nur die Rolle einer adaptierenden Vermittlung dessen zukommt, was die theologische Forschung den ‚Quellen' entnahm und argumentativ aufbereitete", sondern die als „mystisches Sprachereignis" eine „Erinnerungsfunktion hat, vergleichbar der liturgischen Anamnese bei der Eucharistiefeier" (271f.). Man möchte neben der Katechese noch nennen: Modelle christlichen Lebens, Glaubenszeugnisse und Gespräche oder gemeinsame geistliche Schriftlesung, in der der Theologe von den anderen Gliedern der Kirche lernt. Das Zeugnis des Paulus kommt ja erst dort voll zum Tragen, wo der Hörer/Leser auch seinerseits zur personalen Begegnung bereit ist. Diese aber geschieht nicht im Reden über Gott, sondern nur in der Anrede: ‚Wer bist Du Herr?' – also im Gebet. Zu diesem Ziel führt mit dem Zeugen Paulus auch sein Interpret.

N. Baumert S. J.

Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. *Mit Beiträgen von U. Luz* u. a. (Stuttgarter Bibelstudien 101). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1981. 214 S.

Die vorliegende Studie verdient unter den neueren Beiträgen zur Friedensfrage aus biblischer Sicht besondere Beachtung. Der Hauptgewinn liegt darin, daß sie im Rahmen eines größeren interdisziplinären Projekts der „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft" (FEST) in Heidelberg entstand, das seit über einem Jahrzehnt läuft und bereits zu beachteten Ergebnissen gelangt ist, namentlich der sog. „Nullhypothese", die Frieden dynamisch als „Prozeß der Minimierung von Not, Ge-

walt und Unfreiheit" (vgl. 9) beschreibt. Ausgangspunkt der exegetischen Studien war die Frage, ob und wieweit Eschatologie, d. h. Erwartung eines zeitwendenden Handelns Gottes, und Friedenshandeln von Christen miteinander in Einklang zu bringen ist (vgl. 10f.). Damit erhält die vorgelegte Arbeit neben dem aktuellen auch ein dramatisches Element.

Ausgewählt werden zur Beleuchtung der angedeuteten Spannung zwischen „Eschatologie und Friedenshandeln" Schriften und Schichten aus dem Alten und Neuen Testament, in denen die Wechselbeziehung zwischen Zeit- und Heilsverständnis besonders deutlich zum Ausdruck kommt. *J. Kegler* zeigt zunächst an den Propheten Micha, Jesaja und Deuterojesaja, wie unterschiedliche Zukunftserwartungen auch die prophetischen Handlungsanweisungen bestimmen: während Michas zukünftige Gerichtsansage keinen Platz mehr für innergeschichtliches Handeln läßt, gibt Jesaja in seiner prophetischen Mahnrede noch der Umkehr Raum, und Deuterojesaja kann bereits „geschehene Vergebung als Eröffnung von Zukunft" (41) ansagen. Neben die Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit tritt hier bereits diejenige von „Angst und Resignation" (46), wobei sich bereits ein Spezifikum christlichen Friedensverständnisses ankündigt. – Für den Bereich der Apokalyptik stellt *P. Lampe* den jüdischen Danielapokalyptiker und den christlichen Seher der Johannesoffenbarung einander gegenüber. Was den ersteren anlangt, so kann seine Option als „anachoretischer Gewaltverzicht" (76) gekennzeichnet werden, im Gegensatz zu anderen Strömungen im zeitgenössischen Palästina (die Makkabäer oder die Gruppe, die hinter dem Flugblatt der ersten Spalte der Kriegsrolle von Qumran stand). Auch für ihn steht also die Minimierung von Angst und Schuld im Vordergrund (74). Hier unterscheidet er sich nicht wesentlich vom Johannesapokalyptiker, für den gilt: „Gewaltverzicht – aber damit auch Verzicht auf Minderung von Unfreiheit" (96). Neu und anders ist hier die „Ethik der ὑπομονή (Ausharren)" (95) als Leiden für und mit Christus (96). – *P. Hoffmann* versucht das Verhältnis von „Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung" zu bestimmen. Konkret geht es vor allem um die älteste Gestalt der Jesusüberlieferung in den synoptischen Evangelien. Voraussetzung schalomgemäßen Handelns ist die Präsenz des kommenden Reiches als Handlungsermöglichung in der Gegenwart. Gewalt kann dadurch gemindert werden, daß es für den an Christus Glaubenden eine „Vorgabe der Güte" gibt (127), die etwa in der Aufforderung der Bergpredigt zu Gewaltverzicht und Feindesliebe dazu befähigt, demonstrativ auf den andern zuzugehen und ihn so aus seiner Bahn der Gewalt zu werfen (vgl. 131–134). Die Seligpreisungen der Bergpredigt zeigen Jesu „ständige Grenzüberschreitung auf den Menschen in Not, in der Isolation, in der Diffamierung hin" (137). Sprüche vom Dienen und Herrschen verweisen auf die durch die Gottesherrschaft ermöglichte „Überwindung der Herrschaft von Menschen über Menschen" (139). Die Zukunftsaussagen haben bei alledem funktionale Bedeutung: ihre inhaltliche Forderung ist bestimmt von dem, was die Gegenwart der Basileia *jetzt* verlangt." (145) Charakteristisch für christliche Eschatologie in ihren ersten Ausprägungen im außerpalästinischen Raum ist der „charismatische Anfang" (146), mit dem die von Jesus ermöglichte neue Lebensweise in der Gemeinde gelebt und erlebt wird (auf die nach Hoffmann Jesu Verkündigung noch nicht ausgerichtet war: 147).

Für das Verhältnis von „Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus" stellt der Herausgeber *U. Luz* die Christologie als Mitte und Motiv der paulinischen Ethik heraus. Auch bei Paulus besitzen Zukunftsaussagen keinen eigenen Stellenwert, sind vielmehr der Christusverkündigung untergeordnet: sie helfen den eschatologischen Charakter der Auferstehung wahren und verhindern ein Überspringen der Gegenwart in vorschnellem Enthusiasmus (157). Die paulinischen Anweisungen bei konkreten Konfliktfällen in den Gemeinden (soziale Not, etwa der Jerusalemer Urgemeinde, Sklaverei, Erfahrung von Gewalt bei Streitigkeiten unter Gemeindemitgliedern) zeigen, daß die Minimierung der Elemente irdischen „Unfriedens" kein selbständiges Ziel paulinischen Redens und Handelns ist: „Sie verblassen alle unter der Perspektive des Sieges Christi. Von menschlichem Minimierungshandeln ist überhaupt nicht die Rede." (187). In der Linie seines Paulusbeitrages faßt Luz dann auch die Gesamtergebnisse der Studie zusammen (197–214), was hier nicht wiederholt werden soll. – Die Vorzüge der hier nur ganz kurz skizzierten Arbeit waren eingangs bereits angedeutet worden. Einzelheiten bedürfen sicher der Überprüfung. So erscheint die Bedeutung der weisheitlichen Weltsicht für Jesu (eschatologisches) Zeitverständnis dem Rezen-

senten zweifelhaft (vgl. 126). Für Paulus muß gefragt werden, ob nicht seine kritische Sicht der Sklaverei zu sehr heruntergespielt wird, wenn Gal 3,28 ohne eingehendere Begründung als Zitat einer von Paulus vorgefundenen enthusiastischen Meinung dargestellt wird (vgl. 172). Wichtiger erweist sich die unterschiedliche Bewertung von Kirche/Gemeinde als Handlungsraum bei P. Hoffmann einerseits, U. Luz anderseits – hier äußerst zurückhaltend, dort viel stärker bejaht. (Hier ist durch die Beschränkung auf die Jesusüberlieferung der synoptischen Evangelien bereits eine gewisse Vorentscheidung auch für das Verständnis der Bergpredigt getroffen. Man vergleiche damit jetzt etwa G. Lohfink: Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b–42/Lk 6,29f.: TQ 162 [1982] 236–253). Schließlich stößt auch eine solche, mit Blick auf andere Disziplinen erarbeitete, Bibelstudie auf die Grenzen ihres Faches etwa angesichts der heutigen Problematik atomarer Abschreckung: ehrlicherweise darauf abschließend hingewiesen zu haben, gehört nicht zu den geringsten Vorzügen dieser beachtlichen Studie (vgl. 212–214). J. Beutler S. J.

Stemberger, Günter, *Das klassische Judentum.* Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.) (Beck'sche Elementarbücher). München: Beck 1979. 271 S.

Stemberger, Günter, *Der Talmud.* Einführung – Texte – Erläuterungen. München: Beck 1982. 324 S.

Strack, Hermann L./Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Beck'sche Elementarbücher). 7. völlig neu bearb. Auflage. München: Beck 1982. 341 S.

Aus den beiden erstgenannten Veröffentlichungen wird erkennbar, wie gründlich und umfassend der Wiener Judaist Günter Stemberger seine Neubearbeitung von Hermann Ludwig Stracks Einleitung in Talmud und Midrasch vorbereitet hat. Dazu wäre noch zu verweisen auf die 1977 erschienene „Geschichte der jüdischen Literatur" als weitere Vorarbeit.

Dem 1. hier anzuzeigenden Werk *Das klassische Judentum* stellt St. eine programmatische Einführung (9–12) voran, in der er die vorzunehmenden Korrekturen und Umakzentuierungen z. B. gegenüber der lange einflußreichen Darstellung von G. F. Moore, Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era I–III, Cambridge, Mass., 1927–1930, anzeigt und die Ausgrenzung der behandelten Zeit zwischen der Tempelzerstörung (70 n. Chr.) und der Verlagerung der Zentren des Judentums von Palästina und Babylonien nach Nordafrika und Europa im 11. Jh. begründet. In einem 1. Teil gibt St. einen geschichtlichen Überblick (13–53) über wichtige Ereignisse, die die Juden in Palästina und Babylonien betrafen, und über innere Entwicklungen des Judentums in diesen Ländern während der ausgegrenzten Zeit. Der 2. Teil „Die Organisation des rabbinischen Judentums" (54–125) erörtert die Institutionen des Judentums im 1. Jahrtausend n. Chr.: in Palästina Sanhedrin und Patriarch, in Babylonien der Exilarch; Gerichtsbarkeit, Rabbinen, Synagoge, Schulen und Akademien. Ein 3. Teil „Die religiöse Welt der Rabbinen" (126–180) umschreibt von den rabbinischen Texten her die prägenden Grundvorstellungen dieser Gruppe des Judentums, die sich erst im Lauf der Jhh. als maßgeblich durchgesetzt hat und für einen großen Teil der Juden repräsentativ geworden ist. St. stellt die rabbinische Konzeption der schriftlichen und mündlichen Tora, die gleichursprünglich am Sinai geoffenbart seien, und der Überlieferung dar, erläutert Halakha und Haggada und die rabbinische Hermeneutik und zeigt die Zuordnung der jüdischen Mystik, die vor allem an Gen 1 („Schöpfungswerk") und Ez 1 („Thronwagenwerk") anschließt, zum Zentrum der rabbinischen Bewegung. War auch schon der 2. Teil den rabbinischen Stilisierungen der geschichtlichen Entwicklung gegenüber kritisch, so versucht besonders der 4. Teil „Der kulturelle Rahmen" (181–250) die zahlreichen Faktoren zu erfassen, die das tatsächliche Leben der jüdischen Gemeinschaften bestimmten. St. behandelt wichtige Zeugnisse der einflußreichen Auseinandersetzung mit der griechischen Bildung. Iranischen Einflüssen auf das rabbinische Judentum jedoch billigt er keine größere Bedeutung zu. Die Trennung des rabbinischen jüdischen Zweiges von den Christen und die gegenseitigen Wirkungen dieser wachsenden, weithin sogar feindlichen Distanz stellt St. allerdings durchgehend aus rabbinisch-jüdischer Sicht dar. Von der Be-

wegung der Gnosis wird das rabbinische Judentum allenfalls an den Rändern (Magie, Mystik) berührt; wesentliche gnostische Vorstellungen, auch wenn sie alttestamentliche Gewänder anlegten, widersprachen allzu sehr jüdischen Grundüberzeugungen. Besonders aufschlußreich für die Diskrepanz zwischen rabbinischer Halakha und wirklichem jüdischem Leben bis zum Beginn der islamischen Herrschaft ist das Kap. über die frühe jüdische Kunst. Der Wechselwirkung Islam/Judentum ist ein letzter Abschnitt gewidmet. Die islamische Herrschaft zeigt sich schließlich auch als wesentlicher Faktor, infolgedessen die babylonisch-rabbinische Tradition über die palästinische endgültig die Oberhand gewinnt, auch und vor allem in Nordafrika und Europa. Den Abschluß bildet ein Verzeichnis der aus Flavius Josephus, den beiden Talmudim und aus den Midraschim herangezogenen Stellen und ein Sach- und Personenregister (261–271).

Eine sehr willkommene Veröffentlichung stellt das 2. hier anzuzeigende Buch von St. dar: *Der Talmud.* Der Untertitel kündigt die drei an Umfang allerdings sehr ungleichen Teile an. Knapp und übersichtlich wird zunächst in die Entstehungsgeschichte, Überlieferungsweise und den Inhalt des Talmud in seinen beiden Ausprägungen und die Auslegungspraxis und -regeln der Rabbinen, weithin anhand wichtiger Texte, eingeführt (7–69). Das Schwergewicht des Buches liegt dann jedoch im 2. Teil (70–285). In der Absicht, dem nicht mit rabbinischer Literatur vertrauten Leser die reiche Vielfalt literarischer Gattungen im Talmud zu erschließen, hat St. halakhische und haggadische Texte ausgewählt. Er kommentiert diese Texte so sorgfältig, daß auch der ungeschulte Leser, z. B. bei einem längeren halakhischen Text, die Problemstellung leicht erfaßt und den Fortgang der Argumentation interessiert verfolgt. Anstelle einer thematisch orientierten Anthologie aus dem Talmud legt St. durch präzis informierende Anmerkungen und erläuternde Nachzeichnungen des Gedankenganges eine Anleitung zum Lesenlernen und Vertrautwerden mit einer fremden Denkweise vor. Eine vorzügliche Hilfe dabei ist die Unterteilung in Abschnitte und die Kennzeichnung der Mischna- und der Schriftzitate im Drucktypus. (Als Druckfehler ist mir nur aufgefallen: S. 269 Anm. 5 muß es heißen: „Nach 1 *Chr* 23, 15 ...". Vielleicht wäre aber der Verweis auf Ex 18, 2 ff. besser gewesen). Im kurzen 3. Teil (286–316) zeichnet St. die wechselvolle inner- und außerjüdische Rezeptionsgeschichte und den Umgang mit dem Talmud bis in die Gegenwart nach. Register der herangezogenen Bibel-, Talmud- und anderer rabbinischer Textstellen, der wichtigen Stichworte und ausgewählter Rabbinen schließen das Werk ab (317–324).

Im Jahre 1976 hatte Stemberger die in 6. Auflage nochmals gedruckte *Einleitung in Talmud und Midrasch* von H. L. Strack ([1]1887, neubearb. [4]1908, neubearb. [5]1920) um einen bibliographischen Anhang von 12 S. erweitert. Wenn nun in gleichaussehendem Einband eine 7. Aufl. erscheint mit der Verfasserangabe H. L. Strack/G. Stemberger, ist das fast irreführend. Es handelt sich nicht nur um eine Neubearbeitung einzelner Abschnitte, um Berichtigungen und Einarbeitung einiger neuerer Erkenntnisse in das Werk von Strack, sondern um ein völlig neu geschriebenes Buch. Die Übernahme von Stracks Name und Titel des über Jahrzehnte hin maßgeblichen Standardwerks signalisiert den Anspruch von Stemberger, Fachleuten und anderen Interessierten ein Nachschlage- und Arbeitsbuch an die Hand zu geben, in dem die internationale judaistische Forschung in wesentlichen Fragen und Ergebnissen bis zum Jahre 1980 zuverlässig dargestellt ist. Vf. stellt eine ausführliche „Allgemeine Einleitung" (11–109) voran, die bei Strack keine Entsprechung hatte. Jeder Unterabschnitt (dies gilt für das ganze Buch) wird durch ausführliche Hinweise auf relevante Veröffentlichungen, von älteren Klassikern bis zu neuesten Editionen und Artikeln, eröffnet. Vf. skizziert den historischen Rahmen der „klassischen" rabbinischen Zeit, erläutert das rabbinische Schul- und Traditionswesen und die wichtigsten Regeln der rabbinischen Hermeneutik und diskutiert die Probleme der historisch-kritischen und literarischen Analyse rabbinischer Texte. – Wenn auch der 2. Teil „Die talmudische Literatur" (111–221) naturgemäß die gleichen Gegenstände wie Strack in seinem 1. Teil behandelt (Mischna, Tosefta, palästinischer und babylonischer Talmud, andere Traktate), stimmen doch fast nur die Inhaltsangaben der Bücher überein. Auch wo jemand sich Vf.s eigenen Hypothesen nicht anschließen möchte, ist es leicht, mit Hilfe seiner Nachzeichnungen anderer Positionen und der Literaturverweise sich über das in der neueren Forschung Erarbeitete zu informieren. – Der 3. Teil „Midraschim" (222–321) behandelt mehr als dreimal so ausführlich wie Strack die rabbinische Auslegungs- und homi-

letische Literatur und ist sowohl zur Überblicksorientierung wie auch zum Auffinden neuer Editionen und Bearbeitungen ein höchst willkommenes Hilfsmittel. Als Anhang hat Vf. eine „Liste der Wochenlesungen aus der Tora nach dem einjährigen Zyklus" (323) angefügt. Es folgt ein Verzeichnis der häufiger abgekürzt zitierten Literatur und der verwendeten Abkürzungen, schließlich Register zu Schlagworten, behandelten rabbinischen Schriften und vorkommenden Personen- und Ortsnamen (325–341). Dem Vf. ist die Erstellung eines übersichtlich angeordneten, angenehm lesbaren und informationsreichen Handbuches gelungen. H. Engel S. J.

Keel, Othmar / Küchler, Max, *Orte und Landschaften der Bibel.* Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Band 2: *Der Süden.* Zürich: Benziger / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. XXII/997 S.

Seit Jahrzehnten fehlte ein brauchbares Informationswerk über Landschaften, Flora, Fauna, Ortslagen, Ausgrabungen, Denkmäler, biblische und andere literarische Bezüge im Heiligen Land, zu dem vor allem seriöse Reisebegleiter hätten greifen können. Dieses auf drei Bände geplante Werk verspricht die Lücke zu füllen, und zwar auf ausgezeichnete Weise. Es macht endlich „sachbezogenes Pilgern" möglich. Der vorliegende Band 2 behandelt den Süden, bis etwa zu einer Linie Tel Aviv/Jerusalem/Jericho – wobei jedoch Jerusalem selbst noch ausgespart ist. Der bald erscheinende Band 1 soll allgemeine Einführungen, Begriffslexika und Beschreibung der Quellen enthalten, der abschließende Band 3 Jerusalem und den Norden. – Der Band 2 ist landschaftlich angeordnet. Es werden auch Anweisungen zur Ortsbesichtigung gegeben. 645 sehr hilfreiche Abbildungen (meist Kartenskizzen oder klare Nachzeichnungen von Funden usw.) machen alles konkret und führen auch dem Fachmann oft unbekanntes Anschauungsmaterial vor. Die wichtigste wissenschaftliche Literatur wird zitiert. So ist ein Nachschlagewerk entstanden, das man weit über seinen ursprünglichen Zweck hinaus benutzen kann. Für die behandelten Stichworte ist es weit aufschlußreicher als jedes vorhandene Bibellexikon. Zumindest für jeden Bibelwissenschaftler, Alt- wie Neutestamentler, wird es zu einem unentbehrlichen Arbeitsmittel werden. N. Lohfink S. J.

2. Patristik

Kürzinger, Josef, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testamentes.* Gesammelte Aufsätze, Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente, kommentierte Bibliographie (Eichstätter Materialien 4, Abt. Philosophie und Theologie). Regensburg: Pustet 1983. 250 S.

Unter dem etwas vage formulierten Titel verbirgt sich näherhin folgender Inhalt: Erstens: Vier Aufsätze von J. Kürzinger zum Papias-Fragment Eusebius, Hist. eccl. III, 39,1–17: Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums, Erstveröffentlichung in: BZ 4 (1960) 19–38; Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums, Erstveröffentlichung in: NTS 10 (1963/4) 108–115; Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangeliums, Erstveröffentlichung in: BZ 21 (1977) 245–264; Papias von Hierapolis: Zu Titel und Art seines Werkes, Erstveröffentlichung in: BZ 23 (1979) 172–186. Der Eichstätter Exeget stellt in den ersten drei Aufsätzen die traditionelle Auslegung des Fragments in Frage, dergemäß Matthäus eine aramäische Logiensammlung ins Griechische übertragen haben soll. Der entscheidende Satz muß vielmehr folgendermaßen übersetzt werden: „Matthäus allerdings setzte nach hebräischer Darstellungsweise die Logien (in literarischer Komposition) zusammen – es stellte sie eben ein jeder so dar, wie er dazu in der Lage war" (23). So verstanden und übersetzt ist das Zeugnis des Papias jedenfalls vereinbar mit den Ergebnissen der modernen Evangelienforschung, was bei der älteren Auffassung nicht der Fall war. Der vierte Aufsatz legt eine neue Deutung und Übersetzung des Titels der Papiasschrift selber vor. Statt „Auslegung von Herrenworten" ist zu übersetzen „Mitteilung von Herrenlogien"; ein Titel, der die Papiasschrift in die Nähe des literarischen Genus der kanonischen Evangelien rückt. – Zweitens

enthält der Band eine „Neuausgabe" aller bisher bekannten Papiasfragmente von *R. Hübner*, plus deutscher Übersetzung von J. Kürzinger. Das bedeutet konkret: Zu der von Preuschen herausgegebenen Sammlung kommen vier Fragmente aus der arabischen bzw. armenischen Literatur hinzu (Nr. 22–25). „Textgrundlage für die Ausgabe ist in der Regel die jeweils beste verfügbare Edition" (91). Für Fragment 1 ist dies erstaunlicherweise Migne Bd. 7 statt Harvey oder Rousseau. – Drittens findet man in dem Bd. eine aus insgesamt 681 Nummern bestehende Bibliographie, zusammengestellt von *E. König* und *M. Vinzent* und bezogen auf die Jahre 1960–1981. Erfaßt sind hier nicht nur Veröffentlichungen, die sich ex professo mit Papias befassen, sondern auch solche, die nur incidenter auf den Bischof von Hierapolis eingehen. Die betreffenden Aussagen zu Papias werden bald zitiert, bald stichwortartig wiedergegeben, bald durch eine Registernummer zu einem Sachweiser gekennzeichnet. Daß in diesem „Kommentar" zur Bibliographie Stellungnahmen zu J. Kürzingers Thesen besonders hervorgehoben werden, versteht sich im Rahmen einer Veröffentlichung, die nicht nur die Wissenschaft bereichern, sondern offensichtlich auch einen ihrer verdienten Förderer ehren will. Ein Index zum Sachweiser erlaubt es dem Benutzer der Bibliographie, schnell die ihn speziell interessierenden Nummern aufzufinden, z. B. alle Stellungnahmen zu den Thesen von J. Kürzinger. H. J. Sieben S. J.

Irénée de Lyon, Contre les hérésies, livre II, Edition critique par *Adelin Rousseau* et *Louis Doutreleau*, tome I: Introduction, notes justificatives, tables, tome II: texte et traduction (Sources chrétiennes, 293, 294). Paris: du Cerf 1982. 438 und 372 S.

Mit vorliegenden beiden Bden kommt das große Editionsprogramm der SC für Irenaeus, Adv. haereses zum Abschluß. Vor genau 30 Jahren war mit der Ausgabe dieses einzigartigen Werks frühchristlicher Theologie begonnen worden. Der leider zu früh verstorbene F. Sagnard OP hatte zunächst das dritte Buch herausgegeben, übersetzt und eingeleitet (1952, SC 34). 13 Jahre später folgten zwei Bde Buch IV „unter Leitung von A. Rousseau und der Mitarbeit von B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier" (1965, SC 100), dann, im Abstand von je 5 Jahren, Buch V (1969, SC 152/153), eine Neuausgabe von Buch III (1974, SC 211/212) und Buch I (1979, SC 263, 264). 1969 stehen im Impressum die Namen A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier, seit 1974 fehlt der letzte Name. – Was enthalten die vorliegenden Bde 293/294, und wie unterscheiden sie sich von den Vorgängern? Bd. 293 enthält Einleitung, Fußnoten und Indices zu Edition und Übersetzung (Bd. 294). Der Kommentarband wird eingeleitet durch ein Vorwort, in dem *Dom Rousseau* einen Rückblick auf das Editionsunternehmen wirft und kurz auf die Probleme eingeht, die vom Herausgeberteam zu lösen waren. Außerdem wird näher ausgeführt, wie die Gesamtarbeit auf die einzelnen Teilnehmer des Teams verteilt war. Schließlich wird eine Neuausgabe von Buch IV als wünschenswert bezeichnet, nicht nur, weil eine genauere Kollation der lateinischen Manuskripte, besonders des Vat. lat. 187, nötig wäre, sondern auch, weil unterdessen neue Erkenntnisse über die Struktur von Buch IV vorliegen (Ph. Bacq, De l'ancienne à la nouvelle Alliance, Unité du livre IV de l'adversus haereses, Paris/Namur 1978). Auf das Vorwort folgen 5 Kap. (17–195): ein erstes, in dem D. auf die Probleme der Überlieferung des lateinischen Textes eingeht (frühere Editionen, das M. Salamanca 202, die argumenta und capitula, das M. Strassburg 3762), ein zweites und drittes, in dem R. über die griechischen und armenischen Fragmente handelt, ein viertes, in dem wieder D. die syrischen Fragmente bespricht, und ein fünftes schließlich mit Ausführungen zum Inhalt und Aufbau von Buch II aus der Feder von R. (117–195). Die hier vorgestellte Einteilung unterscheidet sich von der durch A. Benoit (Saint Irénée, Paris 1960, 165) vorgeschlagenen hauptsächlich dadurch, daß die Widerlegung der nichtvalentinischen Gnosis (31–35) nicht als gleichgewichtiger Teil der Widerlegung der valentinischen Gnosis (1–30) gegenübergestellt, sondern als eine Art Ergänzung aufgefaßt wird. Dadurch tritt an die Stelle der Zweiteilung bei Benoit eine Gliederung in fünf Abschnitte, die sich jedoch völlig mit der Untergliederung bei Benoit decken (1–11; 12–19; 20–28; 29–30; 31–35). Die weitere Untergliederung, die R. für die genannten fünf Teile vorschlägt, ist nicht überall gleich überzeugend. So scheint uns z. B. eine Einteilung der Nr. 1–11 in drei Unterabschnitte eher die logische Struktur des Textes widerzuspiegeln als eine Gliederung in

sechs Abschnitte, wie sie R. vornimmt. Deutlich stehen sich hier nämlich zunächst zwei Abschnitte gegenüber, nämlich eine prinzipielle Überwindung des gnostischen Dualismus durch die Einführung des biblischen Schöpfungsbegriffs (1–2), und die Widerlegung einzelner Aspekte des gnostischen Schöpfungsmythos auf der Grundlage des zuvor Erarbeiteten (3–8, 2). Die restlichen Nummern (8,3–11,2) kann man dann passend mit R. als conclusion, als Zusammenfassung und Ergebnis des Vorausgehenden verstehen. – Die zweite Hälfte des Bds füllen die Anmerkungen zum Text (199–370) und die verschiedenen Indices (Schriftstellen, Verzeichnis der griechischen Wörter mit lateinischen Äquivalenten, 373–433). – In einem wichtigen Punkt unterscheidet sich die Ausgabe von Buch II von der von Buch III, IV und V. Es fehlt hier die dort versuchte Rückübersetzung ins Griechische (lediglich einzelne Sätze oder Satzstücke werden in den Anmerkungen übertragen!). Der Grund ist vielleicht darin zu suchen, daß es nur für die Bücher IV und V die zusätzliche Hilfe einer armenischen Übersetzung gibt, nicht aber für Buch II. Vielleicht sind Dom R. aber auch Zweifel an der Sinnhaftigkeit dieses Unternehmens gekommen; denn zu mehr als zu einem rein hypothetischen Text kann eine solche Retroversion ja nie führen. Diese Bedenken haben vielleicht schon bei der Bearbeitung von Buch I eingesetzt, denn schon dort ergänzt R. nicht mehr das ab 21,5 fehlende griechische Original durch eine eigene Rückübersetzung. H. J. Sieben S. J.

Tertullian, *Über die Seele.* Über die Seele *(de anima),* das Zeugnis der Seele *(de testimonio animae),* vom Ursprung der Seele *(de censu animae),* eingeleitet, übersetzt und erläutert von *Jan H. Waszink* (Bibliothek der Alten Welt. Werke des Q. Septimius Florens Tertullianus 1). Zürich/München: Artemis 1980. 319 S.

Daß es der Bibliothek der Alten Welt gelungen ist, einem Kenner wie H. H. Waszink die Übersetzung und Kommentierung der drei Schriften *De anima, De testimonio animae* und *De censu animae* (Fragmente) zu übertragen, stellt einen großen Gewinn für alle Tertullianfreunde, und darüber hinaus für jeden an der altchristlichen Literatur Interessierten dar und verdient volle Anerkennung. In der Tat entspricht der Band den hohen Erwartungen, die mit dem Namen des holländischen Gelehrten verbunden sind. So bringt es z. B. W. gleich in der „Einführung" fertig, durch eine kluge Mischung von Grundinformation über Leben und Werk des Tertullian und weiter ausholenden Ausführungen über den Schriftsteller Tertullian und seinen Stil sowohl den interessierten Laien als auch den Fachmann anzusprechen (7–32). Nicht weniger vorbildlich sind die speziellen „Einleitungen" zu den drei übersetzten Texten; diejenige über *De anima* legt zunächst die Gliederung der Schrift vor. Zu Recht, denn T. ist ein Schriftsteller, der „immer auffällig stark sich der Struktur seiner Schriften bewußt war, z. B. immer genau wußte und auch angab, wo ein Exkurs anfängt und wo er aufhört, so daß eine ständige Berücksichtigung dieser von ihm selbst sorgfältig aufgebauten Disposition zur Aufgabe des Interpreten gehört" (36). Es folgt die Herausstellung des Hauptinhalts der Schrift und die Angabe der wichtigsten Quellen (35–45). Von höchstem Interesse ist, weiter, die „Einleitung" (187–196) zu *De testimonio animae* mit Ausführungen über die sog. *theologia tripartita,* von der T. bei der Behandlung seines Gegenstandes abhängt. In diesem Zusammenhang geht W. auch auf den schon oft behandelten (scheinbaren?) Widerspruch zwischen *Apol.* 17,6 und 18,4 ein, wozu auch die Stelle *De anima* 1,7 gehört, „ein Problem, das vielleicht zu ernst genommen zu werden pflegt" (195). „Die menschliche Seele trägt... in ihrer reinen Form die höchste Möglichkeit zum Christ-Werden in sich: die Verwirklichung kann und darf selbstverständlich nur die Taufe geben" (196). – Daß die Übersetzung auf Schritt und Tritt den inzwischen erreichten Stand unserer Kenntnisse über T. widerspiegelt, war zu erwarten und zeigt sich schon gleich zu Beginn: Wo Kellner (1882) noch vom „Zustand der Seele" (status animae) sprach, heißt es jetzt „Wesen der Seele" (47). Bei der Abfassung der knappen und doch sehr gehaltvollen Anmerkungen zu *De anima* (232–299) dürfte der Autor des über 500 Seiten umfassenden, heute zu Recht als Standardwerk geltenden Kommentars von 1947 vor der Qual der Wahl gestanden haben. Für den angezielten Leserkreis wurde sicher die richtige Auswahl getroffen. Daß neuere Literatur nachgetragen worden ist, versteht sich von selbst. Ein kurzes Literaturverzeichnis (315–317) beschließt den Band, den man mit dem heißen

Wunsch aus der Hand legt: Gäbe es doch mehr solcher kommentierter Übersetzungen aus dem Schrifttum der Väter! H. J. Sieben S. J.

Perrin, Michel. *L'homme antique et chrétien.* L'anthropologie de Lactance, 250–325, préface de *Jaques Fontaines* (Théologie historique 59). Paris: Beauchesne 1981. 559 S.

Die Humanisten schwärmten für M. Caelius Firmianus Lactantius, denn sein Stil kam ihrem verehrten Vorbild, Cicero, näher als der irgend eines anderen Kirchenvaters. Pico della Mirandola nennt ihn den Cicero christianus, eine Bezeichnung, die Erasmus aufgreift. Die Theologen dagegen tun sich seit eh und je schwer mit dem Prinzenerzieher und ehemaligen Professor der lateinischen Rhetorik in Nikomedien. Hieronymus, selber ein Meister, was Sprache und Stil angeht, bewundert zwar den sprachlichen Ausdruck (quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae), moniert aber die imperitia scripturarum des Amateurtheologen. So steht seine Christologie – zusammen mit der des Eusebius von Caesarea und des Sophisten Asterius – auch für den heutigen Betrachter, der anders als Hiernonymus um die Bedeutung der Wende von Nicaea weiß, immer noch im „theologischen Zwielicht" (A. Grillmeier, Jesus der Christus). Niemand leugnet dabei die großen Verdienste des Rhetorikprofessors. Er wagte, was Tertullian noch nicht versuchte und Origenes gerade erst für den Osten – freilich mit ganz anderem Tiefgang – unternommen hatte (De principiis), nämlich eine systematische Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens. Den Titel dazu entlehnte er den Juristen seiner Zeit (Institutiones). Was ihm genauer unter diesem Titel vorschwebt, bezeichnet er auch mit dem geschichtsträchtigen Begriff *summa.* Unter welchem modernen Label läßt sich der Inhalt dieser ersten christlichen ‚Summe' am adäquatesten analysieren und wiedergeben? Verf., der Fachwelt durch seine Edition von *De opificio* in den S.C. 213 und 214 (vgl. die Besprechung in dieser Zschr. 52 [1977] 303–304) kein Unbekannter, hatte die glückliche Idee, es unter dem Stichwort ‚Anthropologie' zu versuchen. Indem P. Lactanz nach seiner Lehre vom Menschen fragt, dürfte er in der Tat die Frage gestellt haben, die den antiken Autor selber letztlich und endlich bei der Abfassung seiner ‚Summe' bewegte. Die Lehre vom Menschen – das ist näherhin die Lehre vom Leib (Teil I: 55–227), von der Seele (Teil II: 231–370) und vom compositum aus Leib und Seele (Teil III: 373–532).

Wie behandelt ein christlicher Apologet vom Anfang des 4. Jh.s. das Thema ‚Leib'? Für den modernen Leser vielleicht überraschenderweise nicht dadurch, daß er über Leiblichkeit, über den Leib als solchen, philosophiert, sondern indem er den Leib und seine Funktionen im Detail beschreibt und darstellt, also das Knochengerüst mit Händen, Fingern, Daumen und Füßen usw. den Kopf mit Augen, Ohren, Nase, Mund, Zunge usw. Atmung, Verdauung, Reproduktion mit den entsprechenden Organen usw. Kurios sind in diesem Kapitel antiker Anatomie vor allem die Ausführungen über *die* Organe, deren Zweck, wie Lactantius behauptet, nicht erkennbar ist. Er zählt deren sechs auf: die die Gedärme bedeckende Netzhaut (omentum), Nieren, Milz, Leber, Gallenblase und Herz (!). Ihre nicht erkennbare Finalität ist dabei systembedingt. Wäre auch ihr Zweck, wie der der anderen Teile des menschlichen Organismus, erkennbar, dann hätte der Mensch eine gottgleiche Erkenntnis seiner selbst, was natürlich nicht sein kann. Offenbaren die übrigen Organe und Teile des Menschen die Weisheit und providentia des Schöpfers, so sie die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis. Das letzte Kap. des I. Teils geht auf die Quellenfrage näher ein; es fallen dort u.a. die Namen Cicero, Galienus, Porphyrius, Varro und natürlich die Bibel. – Der II. Teil setzt ein mit einer Untersuchung zur Terminologie und zum Problem der Lokalisierung der Seele im Leib. Es folgen Kap. über ihre Natur, das Verhältnis von animus und anima, das große Problem der Fortpflanzung der Seele (Kreatianismus, Traduzianismus, Seelenwanderung usw.) und ihre Unsterblichkeit (verschiedene Beweise). Der III., dem compositum aus Leib und Seele gewidmete Teil fragt im 1. Kap. „Was ist der Mensch?" und antwortet zunächst mit verschiedenen Begriffsbestimmungen. Von Interesse sind hier vor allem die Ausführungen des Autors zu den verschiedenen von L. verwandten Metaphern für den Leib, die letztlich alle die Bedeutung des Leibes für den Menschen relativieren: hospitium, habitaculum, domicilium, carcer, claustrum, custodia, indumentum, vas, vasculum, receptaculum usw. Die bisher vorherrschende statische Sicht mit Fragen wie der nach der Natur des Menschen wird in

den folgenden Kap. des III. Teils abgelöst durch eine dynamische Perspektive. Gefragt wird jetzt nach der Geschichte des Menschen, genauer nach seiner Heilsgeschichte. Antwort geben die Stichworte Schöpfung (und zwar nach dem Bild und Gleichnis Gottes), Erbsünde, Folgen der Sünde, Tod, Auferstehung und Gericht. Das Schlußwort hebt auf die Kohaerenz des ganzen ‚Systems' ab und weist auf seine mannigfaltigen Mängel und Defizite hin, u. a. auf das allbekannte niedrige theologische Niveau des Apologeten. Das im ganzen Werk spürbare große Wohlwollen des Autors gegenüber Lactantius hält bis in den Schlußsatz durch: „Die *Civitas Dei* konnte in den Jahren 300–320 noch nicht geschrieben werden, aber man konnte versuchen, *Institutiones divinae* zu errichten. Sie haben die Vorzüge und Fehler von ersten Versuchen: voller Verheißung und gleichzeitig unvollkommen zu sein. Lactantius leistete Pionierwerk und bahnte Augustinus den Weg... Daß Lactantius kein Genie war von der Größe Augustins wird man weniger bedauern, wenn man bedenkt, daß der Bischof von Hippo dem Rhetor von Nikomedien manches verdankt." – Zu bedauern ist das Fehlen eines Sachregisters, das als Schlüssel zur Fülle der behandelten Themen hätte dienen können. Das Verzeichnis der lateinischen und griechischen Termini bringt hier zwar eine gewisse Abhilfe, reicht aber leider nicht aus, um den Reichtum der in der Studie ausgebreiteten Analysen dem eiligen Leser zugänglich zu machen.

H. J. Sieben S. J.

Monat, Pierre, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, tome I: *texte*, tome II: *notes*. Paris: Etudes Augustiniennes 1982. 288 und 165 S.

Vorliegende Studie schließt sich in glücklicher Weise an die vorausgehende an, insofern sie einen Aspekt in der ‚Apologetik' des Lactanius ex professo behandelt, auf den Perrin im Zusammenhang seiner Untersuchung nur incidenter hinweisen konnte. Wir meinen das Verhältnis des Rhetors zur Heiligen Schrift. Perrin stellte nämlich zu Recht fest, daß L. zwar – aus protreptischen und apologetischen Gründen – kaum einmal die Schrift direkt zitiert, aber bei allen schwierigen Fragen der Anthropologie an ihr die maßgebende Orientierung sucht. Bestimmte anthropologische Theorien wie den Traduzianismus, die Metempsychose und die Präexistenz der Seele lehnt er ab, weil sie mit den Aussagen der Schrift unvereinbar sind, auch wenn er sich bei dieser Ablehnung nicht ausdrücklich auf die Bibel beruft. Das Verhältnis des L. zur Schrift erschöpft sich nicht in dem genannten Aspekt, den Verf. treffend als biblische *insinuatio* bezeichnet. An einigen wenigen Stellen seines Werkes (besonders im Buch IV der *Institutiones*) zitiert er auch die Heilige Schrift. Aber mit diesen Zitaten hat es eine besondere Bewandtnis. Er scheint nicht direkt aus der Schrift zu zitieren, sondern aus einer Sammlung von Schriftzitaten. Pichons These von 1902, diese Sammlung sei keine andere als Cyprians *Testimonia* (Ad Quirinum), ist heute sententia communis – zu Unrecht, wie Verf. vorliegender Arbeit zu zeigen versucht. Einige weitere Aspekte, außer den vorstehend genannten, bestimmen das Verhältnis des L. zur Heiligen Schrift. Verf. gruppiert sie, methodisch sehr überzeugend und übersichtlich, unter vier große Gesichtspunkte: Teil I (L. face à l'écriture, 29–85) stellt zusammen, was L. – in einem weiten Sinn – über die Schrift sagt, also z. B. die Bezeichnungen, die er ihr gibt (arcanum, lectiones, litterae, sacrarium, scriptura, voces), die Eigenschaften, die er ihr in Abwehr feindlicher Angriffe auf ihre Autorität zuschreibt (innere Einheit und Widerspruchslosigkeit, Alter, Inspiration, literarische Qualität), die Grundkategorie, in die er sie einteilt (Altes und Neues Testament). – In Teil II (L. témoin de l'écriture, 89–130) geht es in verschiedener Hinsicht um den Bibel*text* im Werk des L. Während sich aus den Zahlreichen Anspielungen (936) kaum Schlüsse auf den verwendeten Bibeltext ziehen lassen, kommt die Untersuchung der Zitate in Buch IV der *Inst.* zumindest zu dem negativen Ergebnis, daß L. nicht einfach, wie seit Pichon angenommen, aus der Testimoniensammlung des Cyprian zitiert. Er verwendet vielmehr eine Sammlung, von der auch Cyprian seinerseits abhängt. L. zitiert außer Texten, die unmittelbar oder wahrscheinlicher mittelbar aus der Schrift stammen, auch solche, die er für inspirierte Texte hält, die aber tatsächlich nicht in der Heiligen Schrift enthalten sind. Auch auf sie geht Verf. im Rahmen des II. Teils ein. – Der III. Teil (L. interprète de l'écriture, 133–238) stellt L. als Ausleger der Schrift vor. M. unterscheidet hier drei bzw., wenn man die analogische Auslegung gesondert zählt, vier Formen der

Schriftauslegung: typologische, allegorische, buchstäbliche und anagogische. Beispiele für die typologische Interpretation sind u. a. Josue und Jesus (Sohn des Josedech), für die allegorische u. a. die Beschneidung, für die buchstäbliche die christologische Interpretation der berühmten Stelle Spr 8,22–32. Wörtlich ausgelegt werden alle christologisch und soteriologisch relevanten Schriftzitate von *Inst.* IV. Eine Art anagogische Auslegung sieht Verf. dort praktiziert, wo Schrifttexte über das Leben und Leiden des Herrn uns zur Lehre und Nachahmung vorgelegt werden. – Im IV. Teil (Une propédeutique à l'écriture, 241–264) beschäftigt sich Verf. mit dem für L. charakteristischen Verhältnis zur Schrift, seiner biblischen *insinuatio.* Auch dort, wo er die Schrift nicht zitiert, steht sie im Hintergrund, bestimmt sie sein Denken. Wenn L. Heilsgeschichte erzählt, die christliche Moral und die letzten Dinge behandelt, ist die Bibel diskret orientierend gegenwärtig. Gerade mit dieser verborgenen Gegenwart erreicht L. das Ziel, das ihm vorschwebt, nämlich den heidnischen Leser, sei er Philosoph oder Moralist, zum Lesen und Studieren der Schrift selber hinzuführen. – Im Schlußwort (265–278) faßt M. zunächst L.'s Verhältnis zur Bibel zusammen („En somme, l'Eriture n'a pas fait irruption comme un torrent dans l'œuvre de L. En aménageant la première rencontre entre l'exégèse et l'Académie, le rhéteur est resté maître de son art et de son style, il n'a fait place à la Bible que là où il entendait bien le faire, et cette place est, somme toute, assez congrue – sans exclure de ce mot la valeur également positive d'une certaine *congruentia* tributaire des exigences d'un néocicéronianisme certain" 268). Dann verdeutlicht er seine Position hinsichtlich der von L. benutzten Schriftzitatenquelle, indem er sich P. Nautins Vorschlag anschließt, die lateinische Version der *Altercatio Jasonis et Papisci* als gemeinsame Quelle sowohl für den Dialog mit Tryphon, die Testimonia des Cyprian, verschiedene sonst noch überlieferte Altercationes als auch für Buch IV. der *Inst.* zu betrachten. Als relativ später aber unabhängiger und unmittelbarer Benutzer dieses verlorenen Dialogs aus dem zweiten Jh. ist L. somit Zeuge einer, man möchte fast sagen, archaischen Theologie. Die angedeutete Lösung der Quellenfrage hat freilich auch Konsequenzen für die Biographie des Rhetors: seine Konversion würde nicht, wie allgemein angenommen, in Nikomedien gegen Ende seiner Karriere, sondern schon vorher in Afrika stattgefunden haben. Die letzten Seiten dieser kenntnisreichen, behutsam und methodisch überzeugend vorgehenden Arbeit bringen einen sehr interessanten Vergleich zwischen der Theologie des L. und derjenigen Kaiser Konstantins, der dem Rhetor bekanntlich die Erziehung seines Sohnes Priscus anvertraut hat. – Unverständlich blieb uns die Behauptung des Autors S. 30, Tertullian zitiere in seinem Apologeticum nirgends die Heilige Schrift, wo es doch 31,1 klipp und klar heißt: Sed etiam nominatum atque manifeste *Orate* inquit *pro regibus et pro principibus et potestatibus, ut omnia tranquilla sint vobis* (1 Tim 2,2).

H. J. Sieben S. J.

Saxer, Victor, *Morts – Martyrs – Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles.* Les témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine (Théologie Historique 55). Paris: Beauchesne 1980. 340 S.

Eine reichhaltige Bibliographie belegt, daß der Fragenkomplex vielfache Bearbeitung erfahren hat. Es wird diesem Buch also vornehmlich darum gehen, eventuell Korrekturen und Präzisierungen einzutragen – entscheidender aber darum, auf dem Hintergrund spiritueller, theologischer und kultureller Wandlungen die Entwicklung nachzuzeichnen und einsichtig zu machen; der Raum einer Besprechung erlaubt ohnehin nur das Eingehen auf die großen Linien. Die Aufteilung der Studie in zwei große Abschnitte entspricht in ihrer Grobflächigkeit sowohl der gewählten zeitlichen Begrenzung wie auch dem qualitativen Unterschied zwischen den Perioden: (I) hat es mit dem „Werden" zu tun, von den Anfängen bis zu Tertullian/Cyprian, (II) behandelt dann, mit „Augustinus" als maßgeblicher Signatur, die „klassische" Periode des 4./5. Jh.s. Dem ersten Zeitraum ist als sein großes Verdienst die Schaffung einer Terminologie zuzurechnen. Die Übernahme in die liturgischen Formulare sichert den formenden Einfluß auf das christliche Verständnis bis in unsere Zeit: coemeterium, natale, refrigerium, requiescere/dormire in pace usw. Die entsprechende rituelle Begehung achtet auf Abhebung vom heidnischen Totenkult überall dort, wo christlich nicht akzeptable Anschauungen transportiert werden – für die Sparsamkeit der Anfänge ohnehin kein besonderes Problem: Eucharistiefeier für die Verstorbenen erst

seit Cyprian; bei Martyrern zusätzlich nur die Lesung der passio; kein Leichenschmaus. – Die anderthalb Jahrhunderte bis zu Augustinus sind gewiß Zeitraum genug (zusammen mit Freiheit und reichen Mitteln), um eine „klassische" Periode mit Epitheta wie Ausbau, Fülle, Reife usw. heraufzuführen. Die Zäsur, für die Konstantins Name steht, hat Ambivalenz eingetragen: die einströmenden Massen bringen heidnische Sakralkultur in den kirchlichen Binnenraum. Daß diese Kultur grundsätzlich depotenziert ist, ändert leidigerweise nichts daran, daß Leichenschmäuse Ärgernis werden können, und der Pomp in der Gemeinde die Kluft zwischen Arm und Reich aufreißt. Es ist aufschlußreich (und nicht ohne alle Tröstung...), bei den bischöflichen Hirten die Linie Abwehr – Taktieren – schließliche Resignation im Detail vorgeführt zu erhalten; wenn auch ein Augustinus kaum etwas ausrichten konnte, mag das vorschnelles überhebliches Urteilen dämpfen. – Wichtiger ist des nämlichen Augustinus' Bedeutung für die beiden Stichwörter (s. Titel!) „Märtyrer" und „Reliquien". Zum ersten: daß das Blutzeugnis in einer der Verfolgung entnommenen Kirche nicht bloß als glorreiche Vergangenheit Platz und Bedeutung haben dürfte, darin waren sich die Donatisten (die emphatisch eine Kirche des Martyriums sein und bleiben wollten) und die Großkirche einig. Wenn so ein, wie auch immer analoges, ‚Martyrium' als Dauerdimension für unverzichtbar erkannt wird, verlängert sich diese Überzeugung sehr verständlich in eine ausgezeichnete Verehrung. Augustinus ist nicht nur ein Förderer dieses Kults, sondern darüber hinaus recht eigentlich sein Theologe: vom Gebet „pro" defunctis hebt er entscheidend ab das Beten „per" martyres. Zum zweiten: das umfangreiche Dossier betreffs Reliquien ist interessant, denn es bestätigt nicht nur Dinge, die zu erwarten standen, also etwa: eine Linie von pietätvoller Aufbewahrung von „Andenken" aller Art zu einer vergleichsweise kruden Art von Reliquien „ex corpore" (auch das nicht ohne den Druck einer Grundwelle überschwänglicher Martyrerverehrung bei den Donatisten), deren religiöser Rang fatal in Richtung „Talisman" schillert (und die dann folgerichtig auch bald „gehandelt" werden) – auf der Seite der Bischöfe hingegen eher Zurückhaltung, Beschneidung der Auswüchse, Skepsis gegenüber Wundern usw. Erstaunlich vielmehr ist in mancher Hinsicht eine regelrechte „Bekehrung" bei Augustinus! Im Anfang durchaus auf der Linie der nordafrikanischen Hierarchie, wunderkritisch wie nur irgendein Bollandist („Der Glaube sei um so stärker, je weniger er auf Wunder aus ist", tönt der Prediger) und mit dem Niederreißen falscher memoriae martyrum sehr einverstanden. Freilich kündigt sich bezüglich der letztgenannten Reaktion sogar in einem konziliaren Text das Wetterleuchten an: zu raten sei das allerdings nur „si fieri potest", d. h. kein Aufruhr zu befürchten ist. Widrige Wasser auch für das Schiff der Kirche von Hippo: Augustinus nimmt Tuch zurück und will sich wenigstens praktische Folgerungen vom Hals halten („Wunder, meinetwegen; aber nicht in Afrika"). Und dann streicht er die Segel, die Ankunft von Stephanusreliquien markiert die Wende: Augustinus wird zum regelrechten Apologeten, der in libelli miraculorum Wunder auflisten läßt und für ihre größtmögliche Publizität Sorge trägt. Damit verbietet sich die Etikettierung als „Taktik", und es darf schlichtweg als Befund konstatiert werden, daß der theologische Denker dem „Pastor" den Vortritt gelassen hat. In dem über seine ganze Länge informativen Buch die wohl interessanteste und beinahe liebevoll ziselierte Partie.

A. Stenzel S. J.

Jean Chrysostome, *Panégyriques de S. Paul,* introduction, texte critique traduction et notes par *Auguste Piédagnel* (Sources chrétiennes, 300). Paris: du Cerf 1982. 374 S.

Voller Bewunderung für die Lobreden des Johannes Chrysostomus auf den Apostel Paulus war schon ihr alter lateinischer Übersetzer im 5. Jhd. In der Tat, als der Diakon Anianus von Celeda um 419 seine Übertragung der 7 Reden beendet hatte, schrieb er in einer Art Vorwort, in den Predigten des Johannes von Konstantinopel werde Paulus „nicht nur geschildert, sondern gewissermaßen aus dem Grabe auferweckt, um neuerdings ein Beispiel christlicher Vollkommenheit zu geben" (eum non depinxise solum, verum quasi ad praebendum rursus perfectionis exemplum resuscitasse quodammodo videatur, PG 50, 471–472). Diese ungeteilte Wertschätzung blieb den Predigten *De laudibus s. Pauli apostoli* über die Jahrhunderte hinweg erhalten. Zeugen dafür sind nicht zuletzt die zahlreichen Editionen und Übertragungen. Es

war ohne Zweifel ein guter Einfall der Redaktion der Sources chrétiennes gerade, dieses Prachtstück altchristlicher Beredsamkeit als 300. Band der Reihe herauszubringen. So ist es nun gewissermaßen der große Chrysostomus selber, der die fällige und verdiente Jubiläumsrede auf die Sources chrétiennes hält! – Die Einleitung (7–109) geht auf vier Fragenkomplexe ein. Zunächst sucht der Hrsg. und Übersetzer die historischen Umstände der Ansprachen zu erläutern. Vorgetragen wurden die Reden, entweder alle oder die Mehrzahl von ihnen, in Antiochien, dem ersten Bischofssitz des Goldmunds, wahrscheinlich anläßlich des dort am 28. Dezember gefeierten Festes des hl. Paulus. Daß sie alle im gleichen Jahr gehalten wurden, ist ziemlich unwahrscheinlich. Als approximatives Datum der 6 ersten Predigten schlägt P. den Beginn seines Antiochenischen Aufenthaltes vor, also die Zeit kurz vor und nach 390. Zweitens wird das genus literarium der Reden näher bestimmt. Es handelt sich, wie ja auch der französische Titel „Panégyriques" andeutet, um Enkomien, also eine Redegattung, für die ganz bestimmte Regeln der antiken Rhetorik galten. Verf. stellt fest, daß sich Chrysostomus hier vergleichsweise mehr Freiheiten erlaubt als andere Kirchenväter. Weder was den Aufbau (Taxis) noch was die Hauptthemen (Topoi) angeht, hält er sich an die für die Gattung geltenden Vorschriften. Deutlich spürbar ist jedoch deren Einfluß auf den Stil und die angewandten rhetorischen Mittel (Wiederholungen, Antithesen, Hyperbeln, Vergleiche, lange Perioden usw.). Unter dem Titel ‚Porträt des hl. Paulus' faßt Verf., drittens, den wesentlichen Inhalt der Reden zusammen, vermittelt er also das spezifische Paulusbild des Chrysostomus. Viertens behandelt P. in seiner Einleitung die Textgeschichte (Manuskripte und Editionen mit Übersetzungen): Gedruckt wurden die Enkomien auf den hl. Paulus zunächst nicht griechisch, sondern lateinisch, und zwar in der Übersetzung des eingangs erwähnten Diakons Anianus, zusammen mit Kommentaren des hl. Augustinus zu den Paulusbriefen (Paris 1499). Bevor die Reden im Urtext in den *Opera omnia* von Savile (1612) und Fronton du Duc (1616) fast gleichzeitig später in denen von Montfaucon (1718) erschienen, wurden sie noch öfter lateinisch herausgegeben (1503, 1510, 1519, 1536 usw.), entweder alle sieben Predigten oder nur eine Auswahl aus ihnen oder gar um eine fälschlich Chrysostomus zugeschriebene Rede vermehrt. Zum Schluß vergleicht Verf. die vorliegende Edition mit den Vorgängerinnen: Zwar wurden vier bisher nicht verwendete Codices zur Erstellung des Textes mitbenutzt, aber das führt nur zu vergleichsweise wenigen Änderungen gegenüber den Ausgaben von Savile, Fronton du Duc und Montfaucon. Neu im Vergleich zum traditionellen Text ist die bessere Absicherung einiger traditioneller Lesearten und die Ausscheidung bzw. Bevorzugung einiger weniger Varianten. Die französische Übersetzung hält sich möglichst nahe an das Original, sowohl was die Wortwahl als auch was den Satzrhythmus angeht. – Beigegeben sind Text und Übersetzung eine Reihe von Fußnoten, vier zusätzliche Anmerkungen, zwei Anhänge und drei Indices (Hl. Schrift, Eigennamen und griechische Termini). H. J. Sieben S. J.

Égérie, Journal de Voyage (Itinéraire) Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes, Index et Cartes par *Pierre Maraval* (Sources Chrétiennes 296). Paris: du Cerf 1982. 383 S.

Schon einmal, im Jahre 1948, haben die Sources Chrétiennes den berühmten Pilgerbericht aus dem Ende des 4. Jh.s herausgebracht. Der Titel „Journal de Voyage" (er steht für das lateinische Itinerarium) ist geblieben, aber der Verfassername lautet jetzt statt Etheria Egeria. Das Schwanken zwischen nur diesen beiden Namen spiegelt dabei einen bedeutsamen Fortschritt der Forschung wieder. Das einzige erhaltene Manuskript des Reisetagebuches ist nämlich anonym überliefert. Lediglich daß es aus der Feder einer Frau stammt, geht aus dem Text selber hervor. Unter den möglichen Kandidatinnen für eine Zuschreibung entschied sich der Entdecker und erste Hrsg., der Italiener G. F. Gamurrini, für die Schwester oder Stiefschwester des Rufinus von Aquileia, Silvia. Andere Forscher schlugen andere Namen vor. Die Unsicherheit der Zuschreibung an Silvia kommt im Titel zum Ausdruck, den P. Geyer seiner kritischen Ausgabe im CSEL gab: S. Silviae, quae fertur, peregrinatio at loca sancta (1898). 1903 machte Dom M. Férotin OSB schließlich eine wichtige Entdeckung. Er fand in einem Brief über den Reisebericht, aus der Feder des Mönchs Valerius (7. Jh.), den Namen der Verfasserin. Leider ist derselbe jedoch in sieben verschiedenen Schreibweisen

überliefert (Egeria, Echeria, Etheria, Heteria, Aetheria, Eiheria und Eucheria), von denen bis heute zwei ernsthaft miteinander konkurrieren, nämlich Aetheria und Egeria. Die letztere Form des Namens wurde in den neueren kritischen Editionen des Textes von O. Prinz (1960) und E. Francescini/R. Weber (CCL 175, 1958, 1965) bevorzugt, aber andere Veröffentlichungen der letzten Jahre bleiben bei dem seither eingebürgerten Namen Aetheria (vgl. z. B. H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger, Stuttgart 1979, 69: „Die Nonne Etheria").

Nicht nur hinsichtlich des Namens, sondern auch in anderen mehr oder weniger offenen Fragen (Heimatland der Pilgerin: Galizien oder Südfrankreich, Familienstand: Nonne, gar Äbtissin oder fromme Dame vom Typ der Marcella oder Paula) legt die hier vorliegende Ausgabe des Pilgerberichts den neuesten Stand der Forschung dar, und zwar, teils in der Einleitung (15–117), teils in den zahlreichen bisweilen recht umfangreichen Anmerkungen zum Text selber. Einen besonderen Hinweis verdient der Abschnitt der Einleitung, in dem M. auf die Frage eingeht, was die Pilgerin in dem leider verlorengegangenen Teil ihres Tagebuches berichtet haben könnte (56–117). Ihre Reiseroute läßt sich nämlich aufgrund von Angaben im erhaltenen Teil ihres Berichtes und aufgrund sonstiger damaliger Zeugnisse in etwa rekonstruieren.

Über die vorliegende Edition enthält die Einleitung folgende Angaben: Es wurde weitgehend der Text der beiden vorausgegangenen Ausgaben von Prinz und Francescini/Weber übernommen, jedoch die seither gemachten Verbesserungsvorschläge berücksichtigt. Man vereinfachte den kritischen Apparat im Vergleich zu den Vorgängerinnen, notierte aber 1. alle Lesearten des Codex Aretinus VI,3, die nicht in den Text aufgenommen wurden, 2. die Namen der Forscher, deren Korrekturen übernommen wurden, 3. für bestimmte umstrittene Stellen alle Korrekturvorschläge, 4. alle Abweichungen von den Editionen von Geyer, Francesini/Weber und Prinz.

Noch ein Wort zum Reisebericht selber: er enthält, wie bekannt, für die Historiker der verschiedensten Disziplinen (altchristliches Latein, Liturgie, Pilgerreisen usw.) unschätzbare Informationen aus erster Hand. Aber nicht nur der Fachhistoriker kommt bei der Lektüre auf seine Kosten, sondern jeder historisch interessierte Leser. „Man kann den Bericht über die Wallfahrten der Etheria", schreibt der obenerwähnte H. Donner, „nicht ohne innere Anteilnahme lesen". Die Nonne Egeria, oder was sie sonst immer gewesen sein mag, ist eine wirklich erstaunliche Frau. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll, die unerhörte Geschwindigkeit, mit der sie von Ort zu Ort durch den Orient eilt, ihre genaue Beobachtungsgabe, die sie auszeichnet, die Präzision, mit der sie das Beobachtete zu Papier bringt, die schlichte Frömmigkeit, die sie auf ganz spontane Weise bezeugt, ihre Schriftkenntnis, die sie immer wieder an den Tag legt, oder ihre ganz natürliche Neugierde, zu der sie sich offen bekennt (ut sum satis curiosa, 16,3) usw. Der Hrsg. datiert die Pilgerfahrt auf die Jahre 381–384. So konnte Egeria Hiernoymus noch nicht in Bethlehem antreffen, denn er ist dort erst seit 386 ansässig. Schade! Denn wären die beiden einander begegnet, wüßten wir heute wahrscheinlich mehr über die ungewöhnliche Pilgerin.

Der Bd. enthält außer dem Itinerarium der Egeria auch den obengenannten Brief des Valerius. Die Ausgabe, Übersetzung und Einleitung besorgte *M. C. Díaz y Díaz* (323–349).

H. J. Sieben S. J.

Les Règles des Saints Pères. Tome I. Trois règles de Lérins au V^e^ siècle. Introduction, texte, traduction et notes par *Adalbert de Vogüé* (Sources Chrétiennes 297). Paris: du Cerf 1982. 401 S.

In den beiden Bänden mit dem gemeinsamen Titel „Les Règles des Saints Pères", deren 1. wir hier zu besprechen haben, hat der bekannte Erforscher der abendländischen Mönchsgeschichte A. de Vogüé sechs kurze Regeltexte zusammengefaßt, die alle zwar längst bekannt sind und die teilweise auch bereits kritisch ediert sind; aber es fehlte bislang eine überzeugende Darlegung der Datierung und Lokalisierung wie auch des Zusammenhangs all dieser Stücke untereinander und zu anderen Regeln jener Frühzeit. Dieser Aufgabe hat sich de V. mit der bei ihm gewohnten Behutsamkeit und Gründlichkeit gewidmet. Das Ergebnis dieser Untersuchungen ist sensationell. Er glaubt zeigen zu können, daß alle diese Stücke einer einzigen Familie angehören, deren genealogischer Zusammenhang nachweisbar ist. Natürlich gibt es noch andere

ähnliche Texte aus jener Zeit (so etwa die Regeln des Cäsarius von Arles oder die „Regula Tarnantensis"), aber ihre Ähnlichkeit ist nicht solcher Art, daß sie die Einheitlichkeit der vorher genannten sechs Stücke zu sprengen vermöchte. In ihrer ausgeprägten Geschlossenheit markieren sie ein großes Kapitel der Mönchsgeschichte. Als de V. seine Untersuchungen im Jahre 1978 begann, war vieles noch völlig unklar. So wies man der „Regula IV Patrum" bald die Provence, bald Italien als Ursprungsland zu, und die „Regula Orientalis", die man seit dem 17. Jh. irrigerweise als Werk des Diakons Vigilius ansah, hing völlig in der Luft. Desgleichen war hinsichtlich der Datierung und des genealogischen Zusammenhangs alles noch offen. Mittlerweile hat de V. eine Hypothese gefunden, die eine mehr oder minder genaue Lokalisierung und Datierung jedes einzelnen dieser Stücke ermöglicht. Nach dieser Hypothese handelt es sich um eine Abfolge von Regeln, die in Lérins entstanden sind oder Texte aus Lérins in sich enthalten. Die frühesten Stücke (Regula IV Patrum, zweite Regula Patrum) verweisen in die Zeit der Entstehung des großen Inselklosters zwischen 400–410, während die „Regula Macarii" wahrscheinlich eine um 500 entstandene Neufassung der Regel von Lérins bietet. Die „Regula Orientalis" ist wohl identisch mit den „Institutiones", die ein unbekannter Mönch von Condat um 515 verfaßte. Die dritte „Regula Patrum" dürfte etwa auf das Konzil von Clermont vom Jahr 535 zurückgehen. Um diese Zeit scheint ein Kompilator aus Süditalien den Text der „Regula IV Patrum" umgestaltet zu haben. – Die Bedeutung dieser Hypothese ist ungemein hoch zu veranschlagen. Zum ersten Mal werden diese Texte aus dem Dunkel gezogen und zu datierten und lokalisierten, und dadurch zu geschichtlich verwertbaren Dokumenten gemacht. Ein großes Jahrhundert monastischen Lebens, das mit so vielen leuchtenden Namen verknüpft ist, tritt ins helle Licht. Damit wird eine Brücke geschlagen zwischen den großen Regelwerken des Anfangs (Pachomius – Basilius – Augustinus) und den Schöpfungen des 6. Jh.s (Cäsarius – Magisterregel – Benediktsregel). Neues Licht fällt auf die monastischen Anfänge in Gallien und im ganzen Abendland. De V. steht nicht an zu behaupten, daß im Falle einer Bestätigung seiner Hypothese die Geschichte des Mönchtums einen beachtlichen Schritt nach vorn tut. Dabei weiß er durchaus um die Dankesschuld, die er den Forschern vor ihm abzustatten hat, zumal dem unlängst verstorbenen Mitbruder François Masai, der sich vor allem durch seine Studien zur Magisterregel und Benediktsregel große Verdienste erworben hat; ebenso weiß er sich dem spanischen Benediktiner A. Mundó gegenüber zu besonderem Dank verpflichtet.

So weit zum Verständnis des Werkes als ganzen. Fügen wir noch einige Hinweise auf die einzelnen Kap. des vorliegenden I. Bd.s hinzu. In der „Introduction générale" handelt Verf. zunächst – im Anschluß an das Buch von S. Pricoco, L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino et le origini del monachesimo gallico, Rom 1978 – über „das Jahrhundert von Lérins", dessen Gründung in das Jahr 400/410 zu datieren ist. Damals muß auch die „Regula IV Patrum" entstanden sein. Wie leicht begreiflich, standen die Anfänge des Inselklosters unter dem Einfluß des ägyptischen Mönchtums, mit dem der Gründer von Lérins, Honoratus, auf einer Orientreise bekanntgeworden war. Es ist also nicht zufällig, daß drei der Sprecher in der „Regula" Namen aus der ägyptischen Mönchsszene tragen: Serapion, Macarius, Paphnutius. Aus der „Regula" geht hervor, daß schon vor der Errichtung des Klosters Einsiedler die Insel bewohnten. Um dem Individualismus der isoliert lebenden Mönche entgegenzutreten (man beachte die Parallele zur Geschichte der pachomianischen Gründung!), betont die „Regula" die Autorität des Abtes („is qui praeest"); er ist der Angelpunkt der Kommunität, die kein anderes Einheitsprinzip hat als den Gehorsam. Der Obere ist eine Art „Factotum"; er hat sich um alles zu kümmern (auch hier bietet die Pachomiusbiographie eine interessante Parallele aus der Zeit der Anfänge!). Andere Amtsträger treten betont zurück. Charakteristische Momente im Lebensstil sind: Tägliches Fasten bis zur Non, sonntägliche Arbeitsruhe, Zweiteilung der Wochentage in drei Stunden geistlicher Betätigung und sechs Stunden Arbeit. Bald erhält die Vereinigung auch ihren Namen: „congregatio" (in Nachahmung der „koinonia" des Pachomius?). Cassian widmet den 2. Bd. seiner „Conlationes" dem Gründer von Lérins und spricht von dem „ingens fratrum coenobium" Conlat, XI, Praef. 1). Als Honoratus um 426/27 Bischof von Arles wurde, übernahm Maximus von Riez seine Stelle. Um diese Zeit entstand die „Secunda Regula Patrum". Nach de V. (27) sind die Verf. außer den eben genannten Autoren der „Regula IV Patrum" der Diakon Vigilius, von dem Gennadius

spricht. Inhaltlich ist diese neue Regel ein „aggiornamento" der vorhergehenden. Der Obere heißt jetzt „praepositus"; seine Rolle ist nicht mehr so scharf hervorgehoben. Der Blick geht vom Haupt auf die Gemeinschaft. Besonderer Nachdruck wird auf die Forderung der Liebe gelegt. Die einheitsstiftende Achse ist nunmehr die Regel. (Hier distanziert de V. S. 27 Anm. 13 sich nachdrücklich von Pricoco, nach dessen Meinung es in den ersten Generationen von Lérins keine geschriebene Regel gab). In Fortbildung der ersten Regel ist der Strafkodex ausführlicher. Besonders bemerkenswert ist, daß es im Umkreis des Klosters Einsiedlerzellen gibt. Es gibt also eine Koexistenz von Cönobiten und Anachoreten. Um 430 erscheint in Lérins die wichtige Schrift des Eucherius, De laude eremi, die mit einem Hymnus auf die kleine Insel schließt; 434 schreibt der berühmteste Bürger des Inselklosters, Vinzenz von Lérins, sein „Commonitorium". Bezeichnend für die Frühgeschichte von Lérins ist das Faktum, daß so viele seiner Äbte und Mönche (Honoratus, Eucherius, Lupus von Troyes, Maximus, Faustus, Hilarius...) als Bischöfe ihr Leben beschließen, ein Beweis für den hohen Ruf, den das Inselkloster genoß. Es gab aber nicht nur friedliche Koexistenz. In den Jahren zwischen 449–461 mußte ein Konzil von Arles einen Streit zwischen dem Abt Faustus von Lérins und Theodor, Bischof von Fréjus, schlichten. Der Entscheid sieht vor, daß dem Bischof allein die Vollmacht der Weihen, der Zubereitung des Chrisma, der Zulassung fremder Kleriker zusteht; der Abt ist zuständig für die Mönche, soweit sie Laien sind. Daher soll auch kein Mönch ohne Zustimmung seines Abtes vom Bischof die Weihe erhalten. – Fügen wir noch einige Bemerkungen zum anderen Kap. der „Introduction générale" bei. Hier geht es um einen Überblick über die einzelnen „Regulae". Sie alle haben eine Reihe typischer Eigentümlichkeiten: Kürze, Anonymität, Wiederholungen. Der Textvergleich zeigt, daß die „Regula IV Patrum" früher entstand als die „Secunda Regula Patrum", ferner daß die „Regula Macarii" zwischen der „Secunda" und „Tertia Regula Patrum" anzusiedeln ist. Die gleiche „Secunda Regula Patrum" ist Quelle für die „Regula Macarii", und letztere ist Quelle für die „Tertia Regula Patrum" und auch für die „Regula Orientalis". Damit ist die Genealogie der fünf Regeln deutlich gemacht. Der Rest des Bd.s bietet nach ausführlicher Einführung den Text und die kommentierte Übersetzung der drei Stücke: „Regula IV Patrum", „Secunda Regula Patrum", „Regula Macarii"; die anderen Stücke sind dem nächsten Bd. des Werkes vorbehalten. H. Bacht S. J.

Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter, hrg. von *Margot Schmidt* in Zusammenarbeit mit *Carl Friedrich Geyer*, Internationales Kolloquium Eichstätt 1981 (Eichstätter Beiträge 4, Abt. Philosophie und Theologie). Regensburg: Pustet 1982. 424 S.

Zum Thema Typus, Symbol, Allegorie bei den Kirchenvätern gibt es inzwischen eine reiche Literatur. De Lubac und Daniélou sind hier bei weitem nicht die einzigen Namen, die genannt werden können. Aber nicht nur die Patrologie, auch die Mediävisitk ist im angesprochenen Themenkreis zu interessanten Ergebnissen gekommen. Warum also nicht einmal versuchen, die Linien durchzuziehen, d.h. „den Themenkreis von seinen frühesten christlichen Anfängen her durch eine differenzierte Aufarbeitung sowohl inhaltlich als auch formal mit dem Mittelalter in Beziehung setzen?" (9) Und wäre ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Mediävisten und Patrologen nicht schließlich das geeignete Forum, eine solche Aufgabe anzugehen? Die Veranstalter des Internationalen Kolloquiums vom Juli 1981 in Eichstätt waren jedenfalls dieser Meinung. Der hier vorliegende Sammelband enthält die bei dieser Gelegenheit gehaltenen 14 Referate. – Hat sich die Veranstaltung gelohnt? Macht man nicht den lebendigen Austausch unter den Forschern, sondern das hier im Sammelband Veröffentlichte zur Grundlage des Urteils, so wird man nicht sagen können, daß das Gespräch voll gelungen ist. Die Ursache dürfte eine doppelte sein: einerseits herrscht ein Ungleichgewicht zwischen dem Beitrag der beiden Disziplinen. Das Mittelalter kommt im Vergleich zu den Vätern entschieden zu kurz. Den auf den patristischen Bereich beschränkten Referaten steht keine entsprechende Anzahl von mediävistischen Studien gegenüber. Dort, wo ein Thema flächendeckend von den Vätern bis ins Mittelalter hinein behandelt wird, wird das Mittelalter oft nur gestreift. Andererseits wirkt das interdisziplinäre Gespräch deswegen nicht recht überzeugend, weil der eine Gesprächspartner, nämlich die Patrologie, fast ausschließlich nur durch eine Unter-

species, nämlich die syrische Patrologie vertreten ist. Man hätte gern im Vorwort oder sonstwo einen Grund für diese Beschränkung bzw. Option erfahren. – Was ist nun tatsächlich in dem Bd. zu finden? Zunächst 8 Referate aus dem Bereich der syrischen Theologie und Kirche: *S. Brock,* Clothing metaphors as a means of theological expression in syriac tradition (11–40); *D. D. Bundy,* The Interpretation of Isaiah 53 in East and West (54–74, Vergleich der syrischen Auslegungstradition mit der lateinischen bis Thomas von Aquin einschließlich); *P. Yousif,* Typologie und Eucharistie bei Ephräm dem Syrer und Thomas von Aquin (75–107); *J. Thekeparampil,* Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudo-Dionysius (131–145); *H. J. W. Drijvers,* Die Legende des Alexios und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum (187–217); *D. L. Leloir,* Le diable chez les Pères du Désert et dans les écrits du Moyen Age (218–238, Hauptquelle ist die syrische Antoniusvita, das Mittelalter wird praktisch nur in der Gestalt Gregors d. Gr. gestreift); *E. Beck,* Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie (239–277); *M. Schmidt,* Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der deutschen Mystik (278–301). Mit nichtsyrischen Quellen befassen sich folgende 6 Beiträge: *L. R. Wickham,* Symbols of the Incarnation in Cyril of Alexandria (41–53, näher untersucht werden Seele und Leib, die brennende Kohle, die Lilie, die Bundeslade, Moses' Stab und Hand usw.); *D. Ramos-Lissón,* Der Einfluß der soteriologischen Typologie des Origenes im Werk Isidors von Sevilla unter besonderer Berücksichtigung der ‚Quaestiones in Vetus Testamentum' (108–130); *F. von Lilienfeld,* Frau Weisheit-Typus, Symbol oder Allegorie in Byzanz und der karolingischen Dichtung des 9. bis 10. Jahrhunderts (146–186); *U. Schwab,* Die altenglische Dichtung ‚Das Gesicht vom Kreuzesbaum' und östliche Einflüsse (so im Inhaltsverzeichnis S. 8!) bzw. „Östliche Einflüsse in der Überlieferung des ae. Kreuzesgedichtes ‚The dream of the rood'" (302–332 ebd. 315–318 die Übersetzung des Gedichts aus dem Altenglischen); *M. van Esbroeck,* Bild und Begriff in der Transitus-Literatur (333–351, untersucht werden die beiden Themen Palmbaum und Tempel); *P. Spidlik,* Tempel und Bild (353–360, praktisch zur Komplementarität von griechischer und semitischer Form der Gottesbegegnung). – Den Abschluß bilden Diskussionsberichte von *Ch. Riedel, C. F. Geyer* und *E. Petri* (361–376). Das dem Bd. beigegebene, unter Mithilfe von *Kl. Kreitmeir* erstellte, Sachregister (393–419) macht die Fülle der in den Referaten angesprochenen Themen auch für den eiligen Benützer bequem zugänglich. – Vergleicht man zum Schluß noch einmal den wirklichen Inhalt des Sammelbandes mit seinem Titel, so muß man konstatieren, daß dieser nicht sehr glücklich gewählt ist. Er ist nicht genau genug und erweckt deswegen falsche Erwartungen.

H. J. Sieben S. J.

Latham, James E., *The religious symbolism of salt* (Théologie historique 64) Paris: Beauchesne 1982. 256 S.

Die Einleitung erweckt den Eindruck, daß es dem Autor letztlich und endlich um die Auslegung von Mt 5,13; Mk 9,49–50 und Lk 13,34–35 geht, also von synoptischen Texten, in denen die Metapher Salz vorkommt. Die zahllosen bisher schon unternommenen Versuche die genannten Stellen auszulegen, scheiterten nach Ansicht des Verfs., weil der Bedeutungsreichtum der Matapher Salz zuvor nicht erforscht wurde. Dieser Aufgabe stellt sich vorliegende Untersuchung. Teil I geht den verschiedenen symbolischen Bedeutungen von Salz im AT nach: Salz und Opfer, S. und Bund, S. und Mahl, S. und Haltbarkeit, S. und Fluch (27–83), Teil II der Bedeutungsvielfalt von Salz in der römischen Liturgie und bei den Kirchenvätern (84–187). Die Ausbeute des ersten und zweiten Teiles fällt dann aber viel größer aus, als es der Autor erwartet zu haben scheint. Jedenfalls gelingt es ihm im III. Teil (191–240) nicht, das in Teil I und II Zusammengetragene wirklich für die Auslegung der synoptischen Salztexte fruchtbar zu machen. So hat man es eigentlich mit zwei mehr oder weniger lose zusammenhängenden Teilstudien zu tun: 1. das Salzsymbol im AT und bei den Vätern, 2. Versuch zur Auslegung der synoptischen Salzstellen. In Methode und Aufbau wenig überzeugend hat die Studie jedoch ohne Zweifel ihren Nutzen als Materialsammlung für die Verwendung der Metapher Salz durch die westlichen (Tertullian Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Chromatius, Hieronymus, Augustinus, Johannes Diaconus, Gelasius) und östlichen Kirchenväter (Ignatius, Irenaeus, Origenes, Metho-

dius, Aphraates, Ephraem, Macarius, Gregor v. Nyssa, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Isaias von Gaza, Barsanuph). H. J. Sieben S. J.

3. Kirchen-, Theologie-, Frömmigkeitsgeschichte

Sous la Règle de Saint Benoît. Structures Monastiques et Sociétés en France du Moyen Age à l'Epoque Moderne. Hrsg. *Abbaye bénédictine St. Marie de Paris* (Hautes Etudes Médiévales et Modernes 47). Genf/Paris: Librairie Droz 1982. 573 S.

Im Oktober 1980 fand in der Abtei Sainte Marie von Paris ein dreitägiges Colloquium statt, zu dem sich alles, was Namen und Rang im Bereich der benediktinischen Studien hat, zusammenfand. Welche Bedeutung man dieser Tagung beimaß, zeigt die Liste der Vertreter aus Kirche, Staat und Wissenschaft, die das Unternehmen durch ihre tätige Mithilfe getragen haben. Jede der sechs Sitzungen zwischen dem 23. und 25. Oktober sollte auf ihre Weise das Rahmenthema „Monastische Strukturen und Gesellschaften in Frankreich vom Mittelalter bis zur modernen Zeit" abhandeln. Bei der Vorbereitung dieses benediktinischen Colloquiums standen die Organisatoren natürlich unter dem Auftrag, gewissermaßen den französischen Beitrag zum Benediktus-Jahr 1980 zu erstellen. Da man in Italien, der Heimat des Heiligen, bereits einen großen Kongreß unter dem Zeichen der Benedikts*regel* vorbereitet hatte, suchte man hier einen anderen Weg. Sie stellten die Frage: Wie haben die 40 Generationen von Benediktinern die Regel Benedikts im Wandel der Jahrhunderte verstanden und gelebt? So kam man auf das Rahmenthema. Es sollte also um das Leben der Mönche gehen, um ihre Observanzen, ihren Geist, ihr geistiges Bemühen und ihre Leistungen. Ausdrücklich wollte man bestimmte, allzu oft behandelte Themen ausklammern, so etwa die der Rivalität zwischen Cluny und Citeaux. – Jede der sechs Sitzungen stand unter einem eigenen Leitthema. So ging es in der 1. Sitzung um die Frage: „Institution, Rechtsnormen und gelebte Auslegung". Wir greifen ein paar der Referate heraus. Den Auftakt bildete der Vortrag von *G. Moyse*, Archivar des Département Doubs, über „Mönchtum und monastische Ordnungen in Gallien vor Benedikt von Aniane". Verf. sucht darin eine Antwort auf die Frage: Wie ist es vor sich gegangen, daß eine Regel, die in der ersten Hälfte des 6. Jh.s für ein süditalienisches Kloster entworfen wurde, sich bereits ein Jh. später in Gallien, vornehmlich in den nördlichen Provinzen einbürgerte und sich unter den ersten Karolingern endgültig durchsetzte? Die erste Erwähnung der Regel findet sich bekanntlich in den 20er Jahren des 7. Jh.s. Wichtiger ist die Tatsache, daß Lérin um 660 die Regel übernahm. Aber es bedarf eines wahrhaft „benediktinischen" Bienenfleißes, um aus den zahlreichen Hinweisen und Anspielungen ein klares Bild von den Vorgängen zu erheben. Das ganze 7. Jh. hindurch herrscht die „regula mixta"; jedes Kloster oder auch jeder Abt nahm aus den landläufigen Regeln das, was man für nützlich hielt. Eine eminente Rolle spielt bei der Klärung dieser Fragen der bekannte Benediktiner von La Pierre-qui-vire, Adalbert de Vogüé. Er bekräftigte nicht nur die Priorität der Magisterregel, jener italienischen bzw. römischen Schöpfung aus der Zeit zwischen 500 und 530, gegenüber der Benediktsregel, sondern bestätigte auch das Vorkommen von Anklängen an die Benediktsregel im Anfang der „regula monachorum" Columbans. Daraus darf man entnehmen, daß es Columban war, der die Benediktsregel nach Gallien gebracht hat. Vermutlich hat sich die RB erst seit 700 unter Verdrängung anderer Regeln durchgesetzt. Es waren wohl die angelsächsischen Missionare (Bonifatius) und die Pipinniden (Chrodegang), denen die RB ihren endgültigen Triumph verdankte. – Eine interessante Sonderfrage behandelt der Beitrag des Benediktiners *A. Avril* über die „Zeichensprache bei den alten Mönchen". Hinter dem für uns so befremdlichen Brauch stand die Hochschätzung des klösterlichen Schweigens und der radikale Ernst, mit dem man sich damals dafür einsetzte. Wenn Odo von Cluny sich an die Reform eines Klosters machte, begann er damit, die Beobachtung des Silentiums einzuschärfen, weil sonst das ganze Mönchsleben nichts tauge. Schon damals unterschied man zwei Stufen: das „summum silentium" und das „silentium tantum". Orte der rigorosen Stille waren die Kirche, das Dormitorium, das Refektor und die Küche. Vor allem zur

Nachtzeit mußte das Schweigen strikt eingehalten werden – selbst wenn man dadurch sein Leben aufs Spiel setzte. Wie üblich wurde eine Anzahl von Wundergeschichten beigebracht, um die göttliche Legitimation zu erhärten. Auf diesem Hintergrund ist die Einführung der Zeichensprache zu verstehen. Es handelte sich dabei nicht um ein Analogon der modernen Morsetelegraphie, in welcher die Worte für die einzelnen Buchstaben in Zeichen aufgelöst werden, sondern man schuf eine beschränkte Anzahl von Zeichen, die jeweils ein ganzes Wort bezeichneten. Der Gebrauch dieser Zeichensprache ging vor allem von Cluny aus. Die Belege dafür lassen sich bis ins 10. Jh. zurückverfolgen. So besitzen wir einen Beleg für das Kloster Fleury aus dem 10. Jh.; im 11. Jh. begegnet uns ein Verzeichnis der in Cluny gängigen Zeichen. Vor allem das 12./13. Jh. war eine Blütezeit dieses Brauches. Aus dem 15. Jh. besitzen wir noch einen Beleg aus dem Kloster St. Matthias in Trier. Avril bietet in seinem Beitrag ein einschlägiges Manuskript mit einem Katalog solcher Zeichen, das eine Abschrift eines Textes aus dem Jahre 1087 darstellt. – Aus der 2. Sitzung über „Institution, Observanzen und monastische Leistungen (réalisations)" verweisen wir auf den Beitrag von *L. Donnat* über die Dringlichkeit der Erstellung eines monastischen Atlas für Frankreich, wie er für England bereits besteht, ferner auf das Referat von *M.-P. Dickson*, einer Benediktinerin von Le Bec-Hellouin, über die Persönlichkeit des Gründers von Le Bec, Herluin. – Die 3. Sitzung („Monastères et sociétés") greift Fragen der Einbindung der alten Klöster in die bürgerliche Gesellschaft auf. So handelt *D. Barthélémy* über „Mönchtum und Adel im 12. und 13. Jh."; konkret geht es darin um die Spannung zwischen Benediktinern und Prämonstratensern. – Besonderes Gewicht haben die Beiträge der 4. Sitzung, welche die beiden berühmten Benediktinerkongregationen von St. Maur und Saint-Vanne betreffen, die beide mit der benediktinischen Renaissance des 17./18. Jh. eng verbunden sind. Wichtig erscheinen uns vor allem die beiden Referate von *R. Taveneaux* und *G. Michaux* über Wissenschaft und Studien in Saint-Vanne. – Die 5. Sitzung wendet sich erneut dem Mittelalter zu. Leitthema ist die Frage nach der monastischen Kultur im Mittelalter. Sehr instruktiv ist der Beitrag von *P. Riché* über das tägliche Leben in den Klosterschulen, wie es sich in den berühmten „Colloquia" der Scholaren widerspiegelt. Dieses genus literarium war vor allem im angelsächsischen Bereich verbreitet. W. H. Stevenson hat sie 1929 in Bd. 15 der „Medieval et Modern Studies" veröffentlicht. Riché seinerseits bringt auszugsweise ein „colloquium" aus der Feder des Aelfric Bata. Hier sind alle Phasen des Schüleralltags geschildert bis hin zum Samstagsbad und zur Abstrafung eines diebischen Scholaren, den zwei Mitschüler gleichzeitig verprügeln: „Sumite virgas duas et stet unus in dextera parte culi illius et alter in sinistra, et sic invicem percutite super culum eius et dorsum, et flagellate eum bene prius et ego volo postea" (426). – Die 6. und letzte Sitzung ist den Klostergebäuden und dem baulichen Rahmen des monastischen Lebens gewidmet. – Das knappe Schlußwort des Archivars der gastgebenden Abtei, *Dom J. Dubois*, faßt den Ertrag der Tagung zusammen und gibt Ausblicke auf spätere Colloquien ähnlicher Art. Man kann den Veranstaltern und Herausgebern nur von Herzen zu dieser erfolgreichen Unternehmung Glück wünschen.

H. Bacht S. J.

Lohr, Charles H., *St. Thomas Aquinas, Scriptum super sententiis:* An index of authorities cited. Bucks/England: Avebury 1980. 391 S.

Über die Nützlichkeit von Verzeichnissen, die die von einem Autor zitierten, benutzten, ausgeschriebenen Quellen aufführen, brauchen nicht viel Worte verloren zu werden. Sie ist jedem evident, der sich in irgendeiner Form mit historischen Texten befaßt. Da es meist sehr mühsam ist, solche Register herzustellen, gibt es leider immer noch viele Texte, zu denen ein solches Quellenverzeichnis fehlt. Dazu gehörte bisher auch das *Scriptum super sententiis* des Thomas von Aquin. Es ist das Verdienst von Ch. H. Lohr, dem Direktor des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg, diesem Mangel mit vorliegender Publikation abgeholfen zu haben. L. teilt sein Register in 7 Kategorien ein: 1. Sacra scriptura (2–111), 2. Auctores (113–336), 3. Petrus Lombardus (338–359), 4. Anonyma, historica, liturgica (z. B. Vitae Patrum, Breviarium, Missale usw.) (361–363), 5. Haeretici, sectae, scholae (365–367), 6. Miscellanea (z. B. „moderni", „philosophi", „sancti" usw.) (369–377), 7. Quidam, alii, positio, opinio, error (379–391). Am aufschlußreichsten ist natürlich das Verzeichnis der zi-

tierten *auctores,* gibt es doch aufgrund seiner Zusammensetzung und der Häufigkeit, mit der bestimmte Namen zitiert werden, eine unmittelbare Vorstellung von der Eigenart der Theologie des Thomas von Aquin. Wie nicht anders zu erwarten, haben unter den nach der Sic-et-non-Methode zitierten *auctoritates* auch die Kirchenväter ihren Platz, einige sogar, dem mittelalterlichen Standard entsprechend, einen prominenten. An der Spitze steht natürlich Augustinus (31 Seiten Register), gefolgt von Dionysius Areopagita (17 S.) und Gregor d. Gr. (10 S.). Von den übrigen, Ambrosius, Hieronymus, Hilarius usw., kommt keiner über 5 S., Johannes Damascenus ausgenommen (7 S.). Die mit Abstand am meisten zitierte *auctoritas,* mehr als doppelt so oft als Augustinus, ist der neue ‚Kirchenvater' Aristoteles (68 S.). Neunmal wird im Sentenzenkommentar des Thomas das leicht arianische *Opus imperfectum in Matthaeum* zitiert, das Thomas, mit dem gesamten Mittelalter, Johannes Chrysostomus zuschreibt und für dessen verlorene Hälfte er bereit gewesen sein soll, auf die ganze Stadt Paris zu verzichten... An Konzilien werden in dem großen Kommentar, auch dies ist symptomatisch, nur insgesamt vier genannt, das erste Nicaenum, das erste Ephesinum, das siebte Toletanum und das vierte Constantinopolitanum. Im Vorwort nennt L. eine Reihe mittelalterlicher Autoren und Werke des Thomas von Aquin, zu denen entsprechende Indices der Quellenautoren schon angefertigt sind, und erklärt die Benutzung seines eigenen Verzeichnisses. H. J. Sieben S. J.

The theory of papal monarchy in the fourteenth century: Guillaume de Pierre Godin, Tractatus de causa immediata ecclesiastice potestatis, edited by *Wm. D. McCready* (Studies and texts 56). Toronto: Pontifical Institute of mediaeval studies 1982. XXIV/397 S.

Erst kürzlich hat J. Miethke in seinem Artikel „Die Traktate *De potestate papae.* Ein Typos politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter" (in: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Actes du coll. internat. de Louvain-la-neuve 15–17 mai 1981, Louvain-la-neuve 1982, 193–211) das genus theologischer Literatur näher gekennzeichnet, dem der hier vorzustellende *Tractatus* des Guillelmus Petri de Godino angehört. Gleich zahlreichen ähnlichen Schriften von Autoren wie Aegidius Romanus, Alexander de S. Elpidio, Alvarus Pelagius, Augustinus Triumphus, um nur die ersten in der Reihenfolge des Alphabets zu nennen, verdankt auch vorliegender Traktat sein Entstehen der Kirchenkrise des frühen 14. Jh.s. Y. Congar hat ihre Ekklesiologie im Zusammenhang behandelt (Handbuch der Dogmengeschichte III 3c, 175–192), auf ihren Beitrag zur mittelalterlichen Konzilsidee sind wir selber näher eingegangen (Vgl. Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, 847–1378, Paderborn 1983, 323–373). Im Mittelpunkt all dieser Traktate steht die Frage nach der päpstlichen Gewalt, ihrer Begründung, ihrem Umfang, ihrer Begrenzung. Entsprechend behandelt auch der vorliegende folgende 6 *articuli:* de potestate Petri singulari, de potestate quam a Christo alii apostoli receperunt, de potestate septuaginta duorum discipulorum Christi quam habuerunt ab eo, de potestate papae, de potestate episcoporum, de potestate curatorum. Darin daß G. Petri de Godino seine streng papalistische Ekklesiologie biblisch zu begründen, sie also auf das Vor- und Urbild der *ecclesia primitiva* zurückzuführen sucht, besteht die Eigenart seines Traktats. – In der Überlieferung gilt der Traktat als Eigentum des Petrus de Palude. Wenn sein Hrsg. ihn jetzt Guillelmus Petri de Godino zuschreibt, so folgt er damit P. T. Stella, dem Hrsg. von Paludes Traktat *De potestate papae,* der Palude nicht nur die Autorschaft von *Le causa* abgesprochen, sondern – mit guten Gründen – auch die Priorität von *De potestate* dargetan hat (vgl. aber Miethke a.a.O. 198, Anm. 26: „Die heute übliche Zuschreibung an den Kardinal bleibt problematisch – wahrscheinlich hat Petrus de Palude die Verantwortung für diesen Text"). McCready macht sich Stellas Argumente in der Attributionsfrage zu eigen und fügt eigene zusätzlich hinzu.

Der Edition (105–326) gehen ca. 100 Seiten Einleitung voraus, in der der Hrsg. den Text nach Eigenart und Bedeutung vorstellt, mit dem Autor und dem Attributsproblem bekannt macht, eine Datierung vorschlägt, nämlich Ende 1318, die 30 der Edition zugrundeliegenden MM beschreibt, die bei der Ausgabe angewandten Prinzipien erläutert, schließlich die neue Edition mit der einzig bisher vorliegenden, schwer aufzufindenden, fehlerhaften von Jean Barbier, Paris 1506 vergleicht. – Beigegeben sind dem eigentlichen Traktat 3 Appendices, erstens, zwei Versionen eines Textes, der

höchstwahrscheinlich zu einem späteren Zeitpunkt in den Traktat eingeschaltet wurde (327–373), zweitens ein anonymer Text wohl aus dem Jahre 1409/10, aus dem hervorgeht, daß Godinos *De causa* zur Zeit des abendländischen Schismas von den Anhängern der römischen Papstlinie als geradezu providentielle Argumentationshilfe verwendet wurde (Ita clare loquitur de praesenti schismate et informat nos ac si esset praesens utique ex inspiratione divina, 376, 62). Ein Druckfehler ist uns aufgefallen: 120,115 muß es statt dist. 27 natürlich dist. 17 heißen, wie auch richtig im Apparat steht. Der in Appendix C (S. 377, 92) erwähnte Robertus de Fronsola hätte zumindest eine kleine Fußnote verdient. Der decretorum doctor und Konsistorialadvokat Bonifaz IX. ist selber Vf. von zwei Traktaten zum Schisma, der eine befindet sich ungedruckt in der Bibl. nat. in Paris (1470, fol. 207–232, datiert auf 1409), der andere ist gedruckt in den „Deutschen Reichstagsakten" (Bd. 6, nr. 269, S. 422–444, datiert auf „bald nach dem 13. Januar 1409") und trägt dort die Überschrift „Vortrag des Robertus de Fronzola auf dem Tag zu Frankfurt in 14 Conclusionen wider die gegen das Konzilsausschreiben vom 24. Juni 1408 gerichteten Postillen..." Bei der Formulierung des Titels seiner Ausgabe dachte der Hrsg. sicher an die zahlreichen arbeitslosen Bibliothekare oder gab es einen anderen Grund für die Hinzufügung des überflüssigen, die Katalogisierung unnötig erschwerenden Obertitels „The theory of papal monarchy in the fourteenth century"? H. J. Sieben S. J.

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft *14/15. Mainz: Grünewald 1980/1982. 243/176 S.*

Band 14 der MFCG enthält im Teil Auszüge aus der Diskussion der auf dem Trierer Symposium über das „Menschenbild des NvK" (6. bis 8. Okotber 1977) gehaltenen Referate von *G. Santinelli, K. Kremer, G. von Bredow, W. Dupré, K. Bormann, H. Meinhardt, E. Colomer,* die ihrerseits in MFCG 13 veröffentlicht sind (33–84). Es folgen drei Referate, die auf dem 16. Weltkongreß für Philosophie in Düsseldorf am 27. 8. 1978 gehalten wurden: *J. Stallmach,* Zum Charakter der cusanischen Metaphysik; *M. Alvarez-Gomez,* Zur Metaphysik der Macht bei NvK; *K. Flasch,* NvK und Pico della Mirandola (87–120). Ein 3. Teil bringt „weitere Beiträge zur Interpretation aus der Cusanus-Forschung": *G. von Bredow,* Die personale Existenz der Geistseele; *N. Herold,* „Subjektivität" als Problem der Cusanusinterpretation; *G. Stachel,* Schweigen vor Gott; *W. Krämer,* Cod. Brux. 11196–11197 (Beno, Gesta Romanae ecclesiae; Nikolaus II., Briefe; Gregor I., Register); *R. Haubst,* Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris; *K.-H. Kandler,* NvK in der marxistischen Philosophie heute – Literaturbericht (123–218). Die S. 219–235 bringen Besprechungen neuer Cusanusliteratur.

Der erste wissenschaftliche Beitrag der Nr. 15 der MFCG stammt aus der Feder von *R. Haubst.* Unter der Überschrift „Aktuelles aus der Cusanus-Forschung" referiert der Direktor des Cusanus-Instituts über die „Einschätzung" des NvK bis zu Beginn des 18. Jh.s, über die moderne Cusanus-Forschung und die aktuelle Bedeutung seines Denkens (29–42). Es folgt die 5. Fortsetzung des von *H. J. Hallauer* zusammengestellten „Kritischen Verzeichnisses der Londoner Handschriften aus dem Besitz des NvK". Es handelt sich dabei um alchemistische Schriften (43–56). S. 57–70 nimmt *E. Colomer* bestätigend und ergänzend Stellung „zu dem obengenannten Aufsatz von Haubst über den Paris-Aufenthalt des jungen Cusanus" (71–80). In seinem Beitrag „NvK und das Wiener Dominikanerkloster in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s (71–80) stellt *I. W. Frank* zwei Texte vor: 1. ein Schreiben des Ordensmeisters an den Wiener Dominikaner L. Huntpichler, in dem es um die Abwehr eines durch NvK erlassenen für die Mendikanten ungünstigen Dekrets geht, 2. eine Ansprache des L. Huntpichler vor NvK anläßlich dessen Aufenthalts als päpstlicher Legat in Wien. Es folgt der Bericht über eine „Kurzbiographie des NvK um 1550" von *R. Laufner,* deren Autor und Entstehungsort noch unbekannt sind (81–85). *G. Schmitt* referiert über „das Cusanus-Wappen in den Deckenmalereien der Basilika St. Wendalinus in St. Wendel" (86–91). Auf die 5 historischen Beiträge folgen zwei zur Interpretation des cusanischen Denkens: *K. Kremer,* Identität und Differenz. Zu dem gleichnamigen Buch von Werner Beierwaltes (92–103), *E. A. Wyller,* Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee (104–120). Die S. 121–147 füllen die 4. Fortsetzung (1972–1982) der Cusanus-Bibliographie. Sie ist zusammengestellt von *A. Kaiser.* Die

restlichen Seiten bringen Besprechungen neuerer Cusanusliteratur (148–165).

H. J. Sieben S. J.

Vagedas, Arnulf, *Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV.* (Paderborner Theologische Studien 11). Paderborn: Schöningh 1981, Teil I (Text) XLV/451 S., Teil II (Anmerkungen) XXVI/423 S.

Ein schöner Zufall will es, daß die hier vorzustellende Studie da in etwa einsetzt, wo die im gleichen Jahr erschienene von G. Alberigo (Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo, Brescia 1981, 368 S., vgl unsere Rez. im AHC 15, 1983) praktisch abbricht, nämlich beim Basler Konziliarismus. Mehr noch, sie bestätigt auf anschauliche Weise Alberigos These, daß in Basel die konziliaristische „Bewegung" zur sterilen, unbeweglichen Konfrontation zweier Parteilager erstarrt. Die Kontroverse zwischen Papalisten und Konziliaristen ist das bestimmende Element des Konzils. Diese Kontroverse nun ist der Gegenstand vorliegender Studie. An ihr beteiligten sich bekanntlich zahlreiche Theologen aus beiden Lagern während beinahe dreier Jahrzehnte. Ein ganzer Wald von Traktaten und Kampfschriften wurde produziert, ist überliefert – ein großer Teil noch ungedruckt – und harrt der Auswertung. Verf. trifft angesichts der angedeuteten Quellenlage die methodische Option, die Basler Kontroverse nicht im Quer- und Längsschnitt, sondern in zwei exemplarischen Kontrahenten zu untersuchen. Und auch aus ihrem Werk trifft er nochmals eine Auswahl. Er stellt in den Mittelpunkt seiner Untersuchung die beiden Reden, die Nikolaus von Kues und Nikolaus von Tudeschi (Panormitanus) vom 14. bis 21. Juni auf dem Frankfurter Reichstag von 1442 gehalten haben *(Damnatis Amedistis* und *Quoniam veritas verborum*, Deutsche Reichstagsakten Bd. 16, 407–437 und 439–538), der geniale Philosoph und Theologe als Gesandter des Papstes Eugen IV., der Erzbischof von Palermo im Auftrag des Basler Konzils. Näherhin sieht Verf. seine Aufgabe darin, die „Grundthemen" der Basler Kontroverse hauptsächlich aus diesen beiden Streitreden und -schriften zu erheben. Ihr polemischer Grundzug bringt dabei die Aufgabe mit sich, einzelne von den beiden Kontrahenten aufgestellte Behauptungen „auf ihre historische Richtigkeit zu befragen und außerdem Anspielungen, Verdächtigungen und Schönfärberei zu erkennen und zu entschlüsseln" (Bd I/XVII). Das bedeutet: Verf. konfrontiert den Leser in seiner Untersuchung nicht nur mit der Palette der kontroversen Fragen, den jeweiligen Meinungen der beiden Kontrahenten, den Gründen, die von beiden Seiten für ihre Parteimeinung vorgelegt werden, sondern er überprüft diese Gründe auch noch nach ihrer objektiven Richtigkeit und Stichhaltigkeit! Entsprechend den Gepflogenheiten ihrer Zeit geben beide Redner, der Panormitanus erheblich mehr noch als der Kusaner, ihren Plädoyers einen wissenschaftlichen Anstrich durch nicht enden wollende Beweisserien. Ein guter Teil dieser *argumenta* sind reine Versatzstücke, aus Vorlagen übernommen, bei ähnlichen Gelegenheiten schon oft vorgetragen. All das will analysiert, kommentiert, kritisiert und hinterfragt sein. So kann es nicht ausbleiben, daß die Untersuchung auf über 900 Seiten anschwillt. – Verf. teilt die große Masse seines Stoffes chronologisch in zwei Hälften auf. Teil I behandelt die „Hauptpunkte der Kontroverse von 1431–1437" (1–225), Teil II untersucht die „Stellungnahmen zum Prozeß gegen Eugen IV." (ab 1438). Die Einleitung präzisiert, daß die beiden Teile auch in einem systematischen Verhältnis zueinander stehen: erarbeitet der erste Teil die Grundthemen der Kontroverse, so der zweite die „Anwendung der gewonnenen Prnzipien auf das Thema der Papstabsetzung im allgemeinen und konkret bei Eugen IV." (B. I/XVIII). „Grundthemen" des ersten Teils sind im einzelnen das Superioritätsdekret *Haec Sancta* (1–96), die Unfehlbarkeit der Konzilien (105–128), die erste Auflösung des Konzils von Basel durch Eugen IV. (1431) und ihre Revokation (129–146), die endgültige Verlegung des Basler Konzils durch Eugen IV. nach Ferrara (1437) (147–204) – dies alles kommt zur Darstellung jeweils in der Sicht der beiden Kontrahenten. „Tudeschis Abweichen von der konziliaristischen Lehre in Basel", eigentlich Stoff für einen Exkurs, behandelt Verf. logisch nicht sehr befriedigend als 5. und letztes Kap. des ersten Teils seiner Studie. Breiten Raum nimmt bei der Darstellung der einzelnen Kontroverspunkte das Referat der von beiden Rednern vorgelegten Argumentenreihen ein. So wird z. B. Tudeschis Standpunkt in der Frage des Superioritätsdekrets als solcher auf runden 20

Seiten behandelt, für die Mitteilung und Kritik der Gründe, mit denen der gefeierte Kanonist seine Position untermauert (Beweise aus dem *ius divinum*, d.h. aus der Heiligen Schrift, dem *ius apostolicum*, den vier Apostelkonzilien, den Kirchenvätern, der Vollmachtsübertragung an Päpste, der Konzilsappellation, der Form früherer Konzilsdekrete), benötigt Verf. weitere 42 Seiten. Die Reihenfolge, in der die einzelnen Argumente behandelt werden, entspricht z.T. der der Vorlage, d.h. der Rede des Panormitanus (DRA 16,498–524). Ein Grund für die teilweise Änderung der Reihenfolge wird nicht angegeben, genauso wenig wie dafür, warum bestimmte Beweise Tudeschis zugunsten der Superiorität des Konzils (aus dem Natur- und Zivilrecht) erst in Teil II aufgegriffen werden. – Der zweite Teil konfrontiert die „Absetzung Eugen IV. im Urteil des Cusanus" mit der „Absetzung Eugen IV. aus der Sicht Tudeschis" (226–451), und zwar in der Weise, daß jeweils zunächst die von beiden Seiten angeführten Prinzipien dargelegt, dann die grundsätzliche Ebene verlassen und die konkreten Vorwürfe an die Adresse des Gegners namhaft gemacht werden. Zu den Prinzipien gehören für den Kusaner die grundsätzliche Suprematie und Immunität des rechtmäßigen Papstes, die nur eine einzige Ausnahme kennt, die verurteilte Häresie und die freiwillige Unterwerfung des Papstes. Für eine weitergehende Judizierbarkeit des Papstes gibt es nach Auffassung des Kusaners keinen Konsens in der Kirche. Gegen den konziliaristischen Ansatz vom „papa peccans" setzt Nikolaus von Kues das Ideal von Einheit und Ordnung der Kirche. Die *correctio* des Papstes ist zu unterlassen, wenn sie nur um den Preis eines Schismas zu verwirklichen ist. Ausreichendes Rechtsmittel ist in diesem Fall der Widerstand gegen die Gesetze und Anordnungen des Papstes. Demgegenüber geht der Erzbischof von Palermo von der grundsätzlichen Superiorität des Konzils über den Papst aus, wie sie im Dekret *Haec sancta* als feierlicher Glaubenssatz definiert wurde. Diesem Glaubenssatz (scheinbar) entgegenstehende Sätze des *Decretum Gratiani* sind entsprechend zu interpretieren. Aus den entgegengesetzten Prinzipien folgen für beide Seiten konträre konkrete Folgerungen. Während der Kusaner den Baslern ihre „Verbrechen gegen Papst und Kirche" vorhält, deren sie sich durch die versuchte Papstabsetzung schuldig gemacht haben, benennt der gefeierte Kirchenrechtler die Gründe, die die Absetzung Eugens IV. rechtfertigen.

Ohne Zweifel hat Verf. die seiner Arbeit zugrundeliegenden Quellentexte sorgfältig gelesen. Über alle in ihnen vorkommenden Detailfragen hat er sich aus der Sekundärliteratur außerordentlich reiche Zettelkästen angelegt, so daß es ihm gelingt – mittels dieser Texte und mittels dieser Zettelkästen – den Leser genauestens und ins einzelne gehend über die in Basel kontroversen Themen zu informieren. Dies hat ihm wahrscheinlich als Ziel seiner Arbeit vorgeschwebt, und dieses Ziel hat er auf eindrucksvolle Weise verwirklicht. Kritisch wären lediglich die Überlänge der Analysen anzumerken (es wird ja nicht nur analysiert und referiert, was die beiden Kontrahenten tatsächlich gesagt haben, sondern bisweilen sogar, was sie außerdem noch hätten sagen können! [I/334; II/113/470]). Die ermüdenden Wiederholungen, die z.T. durch die mangelhafte Disposition der Studie bedingt sind (A I, 1 überlappt sich notwendig mit B II, 1!) und die eine oder andere Einzelheit (I/13, Anm. 47 wäre ein wirklich treffender Beleg zu Gersons Rede *Nuptiae factae sunt* vom 17. Januar 1517, Glorieux V, 384/5; S. I/58, letzte Zeile muß es wohl statt Tudeschi Cusanus heißen?). Doch es sei zum Schluß die Frage erlaubt, ob nicht ein anderes Ziel als das vom Verf. ins Auge gefaßte und realisierte lohnender gewesen wäre. Nicht Information über die Kontroverse auf der Basis der beiden Reden, sondern Interpretation dieser Streitreden und -schriften selber. Dazu hätte gehört, daß die Reden überhaupt dem Leser mit ihrem Inhalt vorgestellt, im Zusammenhang analysiert, in ihrer Eigenart und ihrem Genus charakterisiert, miteinander verglichen, schließlich aus ihrem mittel- und unmittelbaren Kontext interpretiert worden wären. Man hätte bei einer solchen Zielsetzung der Studie sicher Neues erfahren über die Formalien solcher Reden, über die spezifische Abzweckung, mit der sie von beiden Seiten vorgetragen wurden usw. Neues Licht wäre so auch auf den Kusaner, den Panormitanus, den Reichstag von 1442, das Konzil von Basel gefallen. H. J. Sieben S. J.

Küppers, Kurt, *Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682).* Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit (Studien zur Pastoralliturgie 4). Regensburg: Pustet 1981. XV/424 S.

Über ein gewiß nicht gewöhnliches Buch ist zu reden. Über ein Gebetbuch nämlich aus der Mitte des 17. Jh.s, das verfaßt wurde von einem rheinischen Jesuiten, auf dem Fundus mittelalterlicher Frömmigkeit aufruht, die spezifische Einfärbung durch Barock und Gegenreformation nicht verhehlt, in der Substanz durch drei Jhh. kaum verändert hindurchgeht, von 1662 bis nach dem 2. Weltkrieg (!) 636 nachgewiesene Ausgaben erlebt. Das sind Jhh. erfüllt von geistesgeschichtlichen, politischen usw. Strömungen so starker und unterschiedlicher Profilierung (Barock, Aufklärung, Romantik, Restauration), daß es einfach nicht ohne tiefe Wirkung auf das religiöse Leben bleiben konnte, und doch: sie ließen dieses Buch unbeschadet (die Aufklärung z. B. schreckte vor Verboten nicht zurück, etwa der Schriften Martins von Cochem) und wußten es zu schätzen (die Romantik führt ihm Freunde zu: C. von Brentano, L. Hensel, E. von Steinle; so wird das 19. Jh. zur hohen Zeit seiner Verbreitung). Erst das 20. Jh., weniger wohl durch seine Katastrophen als durch seine Aufbrüche (Bibel, Liturgie) setzt dem Höhenflug ein Ende. – Wenn der Verf. den außergewöhnlichen fata libelli huius nachgeht, wird er voll und ganz dem trockenen Untertitel gerecht, d. h. er bringt trockenen Stoff die Menge: über die einzelnen Ausgaben samt Angaben über Drucker, Verlagsorte, Ausstattung, Auflagenzahl mit Übersichten und Tabellen über Zuwächse oder Streichungen (die im übrigen quantitativ nicht ins Gewicht fallen): Ausweis außerordentlicher Bemühung und Akribie. Diesen Qualitäten der Studie freigebig alle verdiente Anerkennung zuteil werden lassen, ist eine Sache; eine andere die Feststellung „... eine interessante Lektüre!". Die aber muß getroffen werden, und zwar erstaunlicherweise bereits für Teil I „Ausgaben, Quellen, Inhalt". – Der Kreis der Adressaten ist nicht eingeschränkt, Zielgruppe sind gleichermaßen Laien wie Geistliche. Daß die erste Ausgabe in deutsch ist (und die lateinische Übersetzung „Coeleste Palmetum" erst 5 Jahre später erscheint) hat hier seinen Grund, und ebenso das Bemühen, mit dem Stoffangebot das gesamte Feld der Frömmigkeit abzudecken. Auf diesem Hintergrund gewinnen dann Gewichtung und Akzente ihre Aussagekraft: die ausgiebige Heranziehung der Hl. Schrift AT/NT (als Gebetstexte ebenso wie als Grundlage belehrender Traktate; ein Einzelbeleg: 112 Psalmen werden zitiert, 60 vollständig gebracht); die solide Verwendung von patristischer Literatur (mit Chrysostomus und Augustinus als Hauptautoren) für Belehrung und für Kompilierung von Gebeten aus ihren Homilien. Gar nicht zu übersehen ist die auffällige, damals durchaus nicht modische Herausstellung des liturgischen Gebets: ihm kommt nicht nur der Platz am Anfang zu, es bestreitet über ein Drittel des gesamten Umfangs; es bringt eine doppelte Tagzeitenreihe für die einzelnen Wochentage und macht so Struktur und Stil des Breviergebets für die Frömmigkeit der Laien fruchtbar. Die katechetischen Elemente orientieren sich verläßlich am „Klassiker" Canisius. – Daß der Verf. seinen Nakatenus durchaus nicht glorifiziert (Urteile: mehr solide als originell, mehr Aufbereiter und Vermittler als schöpferisch u. a.), läßt sein engagiertes Eintreten für den Poeten Nakatenus wie ein Kabinettstück hervortreten. Den Nachdichter lateinischer Hymnen bzw. Sequenzen und Verf. eines halben Hunderts eigener Gedichte erweist er, in sorgfältigen Analysen, als exzellenten Beherrscher aller rhetorischen und poetischen Stilmittel und nimmt ihn gegen Vorwürfe wie etwa „Abklatsch Spee'scher Gedichte" erfolgreich in Schutz. Die Geschichte der zu Kirchenliedern vertonten Gedichte wird verfolgt bis hin zu den vieren, die in das „Gotteslob" ihren Weg gemacht haben. – Schon dieser Teil I bezieht viel Interesse aus dem Ineinander von vielfältigstem Erbe und der Offenheit gegenüber Neuem; Nakatenus ist hellhörig. Für die Herz-Jesu-Verehrung wird er ein bedeutsamer Promotor; die Gestaltung seines „Kreuzwegs" ist richtungweisend bis in unsere Zeit. – Teil II versteht K. als ein Stück „rezeptionshistorischer Forschung", die der Aufnahme und Verbreitung des Werkes des Nakatenus nachgeht für den Verlauf einer bestimmten Zeit, und das sowohl für das gesamte Palmgärtlein wie für einzelne seiner Teile (mit Vorzug, wie schon angedeutet, der Lieder). Das geistlich-kulturelle Gefälle zwischen den Christenheiten der europäischen Länder (die bedeutendsten Übersetzungen sind die ins Französische und ins Niederländische; in Utrecht ist 1947 die letzte Auflage er-

schienen) ist dabei ebenso einschlägig wie die großen Stichworte Aufklärung, Romantik, Restauration usw. Daß das Genus „Gebetbuch" (die „Leute vom Fach" pflegen es zumeist recht schnell ins Unterholz ihres Forschungsgebietes abzulegen!) den verläßlichsten Einblick in die gelebte Frömmigkeit des Kirchenvolkes gibt, wird man selten bestritten haben; hier wird einem vorgemacht, wie es für weiter und tiefer gehende Auskünfte gut ist. – Ein rundum dankenswertes Buch, das der inzwischen gut ausgewiesenen Sammlung Ehre macht. A. Stenzel S. J.

Lessing, Gotthold Ephraim, Werke in drei Bänden. Aufgrund der in Zusammenarbeit mit *Karl Eibl, Helmut Göbel, Karl S. Guthke, Gerd Hillen, Albert von Schirnding* und *Jörg Schönert* besorgten Werkausgabe in acht Bänden hrsg. v. *Herbert G. Göpfert.* München/Wien: Hanser 1982. 843/827/842 S.

Mehr als irgendein anderer Denker der Aufklärungszeit hat sich Gotthold Ephraim Lessing das bleibende Interesse aller nachfolgenden Epochen bis in die Gegenwart hinein gesichert. Um so wichtiger bleibt es, auf seine Schriften in handlichen und solide gearbeiteten Textausgaben zurückgreifen zu können.

Nachdem der Hanser-Verlag unter der hervorragenden Leitung von H. G. Göpfert bereits eine höchst anerkennenswerte achtbändige kommentierte Edition von Lessings Schriften vorgelegt hat, liegt nun seit 1982 gewissermaßen eine „Kurzfassung" dieser wegweisenden Ausgabe in drei Bänden vor, deren editorischer Betreuung sich der Haupthg. unter Verwendung der vorliegenden Versatzstücke angenommen hat. Das Ergebnis dieser Bemühung ist eine ebenso klug aufgebaute und ausgewählte, wie hinreichend und grundsolide kommentierte Auswahlausgabe, die für zahlreiche Interessenten ihren Zweck vollauf erfüllen dürfte. Der *1. Band* hat neben den Fabeln und Gedichten die wichtigsten Dramen (auch aus Lessings Frühzeit, dann aber vor allem „Minna von Barnhelm", „Emilia Galotti" und „Nathan der Weise", dazu noch bedeutsame dramatische Fragmente wie z. B. „D. Faust") gesammelt. Im *2. Band* finden sich die literatur- und theaterkritischen Schriften Lessings, so u. a. die gesamte „Hamburgische Dramaturgie", die „Briefe, die neueste Literatur betreffend" (in geschickter Auswahl) sowie eine Reihe herausragender Rezensionen und „Rettungen". Eine Kostbarkeit für den philosophisch wie theologisch interessierten Leser ist der *3. Band.* Neben einigen wichtigen kunsttheoretischen Schriften enthält er die bedeutsamsten von Lessings theologiekritischen bzw. theologisch einschlägigen Schriften, vor allem aus der Spätzeit. Daß hier auch die (meist unterschätzte) „Palast-Parabel" mit ihrem tiefen allegorischen Gehalt abgedruckt ist neben so bekannten Schriften wie „Axiomata", „Über den Beweis des Geistes und der Kraft", „Anti-Goeze", verdient ebensolche Beachtung wie die umsichtige Anführung von Lessings kenntnisreichen „nötigen Antworten" auf die von ihm als völlig unnötig bezeichneten Fragen des Hamburger Hauptpastors Goeze. Die Einreihung der „Erziehung des Menschengeschlechts" unter die Rubrik „Philosophie" wird man hingegen kritisch bewerten dürfen, hat diese doch ihren „Sitz im Leben" innerhalb der Entgegnung Lessings auf die von ihm herausgegebenen Fragmente des Reimarus; da sie an dieser Stelle in der Ausgabe fehlt, wird man diese Anordnung aus sachlichen wie interpretatorischen Gründen eher bedauern. Doch dies wird mehr als aufgewogen durch die ebenso knappe wie informative Kommentierung in allen Bänden, das hilfreiche Namensverzeichnis zur antiken Mythologie (III, 822 ff.), die Zeittafel zu Lessings Leben und Werk (830 f.) sowie die äußerst knapp gehaltenen, gerade darum aber sehr hilfreichen bibliographischen Hinweise (837 f.).

Man wird dem Hrsg. wie dem Verlag danken dürfen für die Bereitstellung dieser ebenso griffigen wie inhaltsschweren, dazu noch angenehm aufgemachten Auswahlausgabe von Lessings Schriften. Wer die Anschaffung einer größeren Ausgabe bisher scheute, hat hier nun eine gute Möglichkeit, seine Bibliothek und schließlich auch sein Wissen aus erster wie (kommentierender) zweiter Hand entschieden zu erweitern. A. Schilson

Meier, Heinrich, *Das Apostolische Vikariat in den Sächsischen Erblanden* (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 24). Leipzig: St. Benno 1981. XIV/289 S.

Wenn eine geschichtliche Abhandlung von rund 300 S. sich einen Gegenstand von solch territorialer wie zeitlicher Erstreckung (1708 bis zur Errichtung des Bistums Meissen 1921) vornimmt, tut sie es selbstverständlich unter einem eingeschränkten Gesichtspunkt: sie versteht sich als rechts- und verfassungsgeschichtliche Untersuchung. Wenn schon von da her zu vermuten steht, daß sie sich als nüchterne Lektüre erweisen würde, so wird das noch einmal verstärkt dadurch, daß Bescheidenheit und auf weite Strecken Armseligkeit die Signatur der nachreformatorisch wiedererstehenden katholischen „Mission" – das der kirchenrechtliche Status bis zur Errichtung des Bistums – in den sächsischen Erblanden ist. 1832, immerhin über 100 Jahre nach Errichtung des Vikariats, 9892 Katholiken (= 1,2%); 1910 waren es dann 188 133 Katholiken (= 4,3%), die die wirtschaftliche Entwicklung des Landes aus Böhmen, Bayern, Schlesien, Rheinland, Westfalen angezogen hatte – Lohnarbeiter an der Grenze des Existenzminimums, wie es aktenkundig wurde bei der 1841 erstmalig erfolgten Heranziehung zur Kirchensteuer; reichlich Gelegenheit für den Bonifatiusverein, der große Wohltäter zu sein. Die Knappheit der Mittel für die Seelsorge (Gebäude, Geld) wird noch einmal durch den Priestermangel verschärft: 1910 kamen auf einen Priester 2937 Katholiken, und das in hochgradiger Zerstreuung. Auch die dem Geschichtsschreiber angemessene emotionslose Darstellung kann nicht verstellen, welch ungewöhnliches Maß des Einsatzes im Dienst, der Treue im bloßen Dabeibleiben durch diese dürren Fakten zutage tritt. In Konstellationen, die auch noch das Positive sich ungünstig auswirken lassen: das Herrscherhaus katholisch – und die vom Westfälischen Frieden her grundgelegten Beschränkungen werden eher noch penibler eingehalten; 1807 die de iure-Gleichstellung der katholischen Kirche mit der Evangelischen Landeskirche – und das de facto-Verhalten an der Basis läßt die Minderheit um so mehr unter Mißgunst und Gehässigkeit leiden. Dazu als Dauerbegleitung die stete Konfrontation mit einer omnipotenten Kultusbürokratie, die ihr Nichtwohlwollen ungeniert in der Anonymität polizeistaatlicher Korrektheit praktizieren kann. Die Belege dafür sind in ihrer Häufung und Monotonie niederdrückend und die Findigkeit erstaunlich: um jede zusätzliche Ordensfrau für das Waisenhaus ein prozedurales Hickhack, und vor der Zulassung eines neuen Stationsgottesdienstes oder der Öffnung der Schloßkapelle für alle Gläubigen umfängliche Schriftwechsel über die Zumutbarkeit eines Fußmarsches bzw. die Erschwinglichkeit einer Fahrkarte! – Beziehungsvoll und dezent wird im „Rückblick" festgestellt, „daß die Epoche der konfessionellen Reibungen auch in Sachsen der Vergangenheit angehört", und durch das Zitat eines zeitgenössischen Autors hindurch wird die Hoffnung so formuliert, daß „das Sich-Erinnern... auch Segen stiften (könnte), wenn man aus der Vergangenheit nur dieses Eine lernen wollte: alles Untaugliche und vor allem alles Böse unter keinen Umständen zu wiederholen". Dem ist nichts hinzuzufügen. A. Stenzel S. J.

Urban, Josef *Die Bamberger Kirche in Auseinandersetzung mit dem Ersten Vatikanischen Konzil* (Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg, Beiheft 15). Bamberg: Selbstverlag des Historischen Vereins 1982. XIX/864 S.

Die seit einiger Zeit angestoßene Erforschung der Resonanz des 1. Vatikanums auf diözesaner Ebene und damit stärker an der „Basis", wird hier in willkommener Weise am Beispiel des Erzbistums Bamberg ergänzt. Der Bamberger Erzbischof Deinlein spielte gewiß keine herausragende Rolle auf dem Konzil und auch nicht innerhalb der deutschsprachigen Minorität. Da er zudem seine Privatpapiere aus der Konzilszeit später vernichtet hat und an persönlichen Stellungnahmen von ihm nur Randnotizen zum Handexemplar der Konstitution „Pastor aeternus" und zur Relatio der Glaubensdeputation erhalten sind (383–86), konnte über seine Haltung nicht allzuviel Neues gesagt werden. Wichtiger aber als die Fixierung auf seine Person ist die Darstellung der Gesamtsituation des Erzbistums, die der Autor in großer Ausführlichkeit leistet. – Dabei ergibt sich, daß die eigentlich ultramontane Richtung in Bamberg vor dem Konzil erst schwach vertreten war. Die Bamberger Theologen der ersten Hälfte des 19. Jh.s betonten ganz überwiegend die organische Einheit von Papst (als „Centrum unitatis") und Bischöfen und kannten keine persönliche Unfehlbarkeit des Papstes; dies gilt ganz besonders von dem Dogmatiker und Sailer-Schüler Friedrich Brenner (59f., 63f.), von dem jedenfalls Erzbischof Deinlein nachhaltig geprägt worden

ist (309, 401). Das gleiche weist der Autor an den Katechismen und (erhaltenen) Predigten auf. Auch die 1842 erfolgte Ernennung Urbans zum Erzbischof von Bamberg bedeutete keinen Sieg der streng ultramontanen Richtung (206f.). Daß diese Ekklesiologie auch die Haltung Deinleins auf dem Konzil bestimmt, läßt sich an den erwähnten Randnotizen zeigen (384). Die Folgerung, daß es nicht in erster Linie persönliche Konzilsenttäuschungen, auch nicht bloß kirchenpolitische oder pastorale Bedenken, sondern seine Ekklesiologie war, die ihn zum Widerstand auf dem Konzil bestimmte, erscheint darum berechtigt (402). – Immerhin war schon vor dem Konzil die ultramontane Partei, vor allem durch Vereinsbewegung und Volksmissionen vorangetrieben, im Wachsen. Ihre wichtigsten Häupter in Bamberg waren außer dem Generalvikar Thumann der Germaniker Kaplan Körber von St. Martin (407) und Subregens Lahner (409f.); aber nach wie vor erwies sich auch die „liberalere" Gruppe, vertreten besonders durch den Theologen Georg Karl Mayer, durch Michael Stenglein und den Bibliothekar Spörlein, als sehr aktiv (409, 440, 474, 714), während der Erzbischof im allgemeinen eine den liberalen Katholiken gegenüber offene Linie vertrat. – Besonders interessant ist die Darstellung der Nachkonzilszeit. Daß gerade in Bamberg hier äußerst scharfe und lebendige Auseinandersetzungen über die Konzilsbeschlüsse stattfanden, war bisher kaum bekannt; durch diese Arbeit wird es jedoch deutlich. Deinlein selbst hielt sich zunächst zurück; sein Schweigen bewirkte jedoch eine Verschärfung der Polarisierung (475). Nicht er, sondern sein Generalvikar Thumann forcierte schließlich durch den Erlaß vom 25. 4. 1871 die Entscheidung für oder gegen die Konzilsdefinition. Die abrupte Schärfe dieses Erlasses, der die Döllinger-Anhänger sogleich für exkommuniziert erklärte, war für Bamberg, wo es bisher kein Einschreiten gegen Konzilsgegner und nicht einmal eine öffentliche Erklärung des Erzbischofs für die Konzilsdefinition gegeben hatte, ungewohnt und schockierend; er trug daher erst recht dazu bei, Öl ins Feuer zu gießen (524ff.). Vergeblich suchte der Erzbischof eine Abmilderung des Erlasses zu erreichen; sein Generalvikar setzte sich mit seinem schroffen Kurs durch (545f.).– Eine Reihe bisher meist unveröffentlichter Quellen im zweiten Teilband (627–788) geben einen lebendigen Einblick in das innere Ringen um das Erste Vatikanum, wie es sich in der Erzdiözese abspielte.

Bisher waren, vor allem durch Brandmüller, in erster Linie die kirchenpolitischen Aspekte der Auseinandersetzungen in Bamberg (vor allem die Plazet-Bitte Deinleins) bekannt. Das Hauptverdienst dieser Arbeit ist es, die inneren kirchlichen Kontroversen im Klerus dargestellt zu haben. Dabei stellt sich heraus, daß das Gesetz des Handelns nicht beim Erzbischof lag. Sein Versuch zur Vermittlung ist anzuerkennen, ist jedoch nicht immer frei von Widersprüchen und wirkt nicht selten hilflos, so z. B., wenn er dem von den Unfehlbarkeitsgegnern bedrängten Pfarrer von Erlangen rät, er müsse halt in seiner Situation zu lavieren suchen (557, 787). M. E. müßte deutlicher gesagt werden, daß Deinlein es hier an wirklicher Führung hat fehlen lassen (oder vielleicht auch, selber mit sich nicht im klaren, eine solche nicht bieten konnte). Das geht aus der Darstellung des Autors und seinen Dokumenten hervor, wird aber von ihm nicht gefolgert. Schließlich hätte es doch an dem Erzbischof gelegen, gegenüber Thumann fest zu bleiben, den Generalvikariats-Erlaß zu modifizieren und eine mildere und flexiblere Behandlung der Unfehlbarkeits-Gegner zu erzwingen. Daß er dann nachgab (545), war Zeichen seiner eigenen Führungs-Schwäche. – Kritische Bedenken scheinen mir angebracht gegenüber der Annahme, daß Deinlein sich zwar äußerlich gefügt, innerlich aber nach wie vor Vorbehalte gegen das Dogma gehegt habe (596f., 619). Nun hat es der Erzbischof gewiß vermieden, in irgendeiner Weise öffentlich zum Unfehlbarkeitsdogma Stellung zu beziehen. Insofern existiert von ihm keine „Unterwerfungs-Erklärung". Die Deutung des Autors kann nicht positiv ausgeschlossen werden. Eindeutige Belege für sie gibt es aber auch nicht. Der seltsame Rat gegenüber dem Erlanger Pfarrer, zu lavieren, scheint mir keinen Schluß auf die innere Haltung zuzulassen. Es gibt aber private Äußerungen gegenüber Konzilssekretär Feßler (775) und Thumann (777), in denen Deinlein ab Mitte 1871 ausdrücklich sein Ja zum Unfehlbarkeitsdogma bekennt. U. möchte der ersteren Äußerung als „Rechtfertigung gegenüber dem ehemaligen Konzilssekretär" (597) kein besonderes Gewicht beimessen. Aber auch das ist bloße Vermutung. M. E. ist es kaum möglich, die inneren Widersprüche im Verhalten Deinleins in der Nachkonzilszeit ganz auszuräumen. Eine konsequente Haltung hat der Erzbischof nicht vertreten, auch nicht eine solche der Vermittlung.

Die Veröffentlichung wurde als Diss. in Würzburg unter der Leitung von Klaus Wittstadt und Klaus Ganzer angenommen. Wiewohl bloß im Offset-Druck veröffentlicht, verdient sie doch ihren Platz unter den Veröffentlichungen der letzten Zeit über das 1. Vatikanum, soweit sie Deutschland betreffen. Kl. Schatz S. J.

Rivinus, Karl Josef, *Die Anfänge des „Anthropos"*. Briefe von *P. Wilhelm Schmidt* an Georg Freiherrn von Hertling aus den Jahren 1904–1908 und andere Dokumente (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 32). St. Augustin: Steyler Verlag 1981. 230 S.

Der 75. Geburtstag der Zeitschrift „Anthropos – Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde" im Jahr 1981 ist der Grund, warum K. J. Rivinius die Briefe seines Mitbruders Pater Wilhelm Schmidt SVD ediert. Diese Briefe sind ausnahmslos an Georg Freiherrn von Hertling gerichtet, an den Schmidt erstmals Anfang August 1904 herantrat, da er beabsichtigte, eine Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde zu gründen.

Der einführende Bericht von Rivinius stellt kurz die geistesgeschichtliche Situation des deutschen Katholizismus am Ende des 19. Jh.s dar, die zur Gründung der Görresgesellschaft in Deutschland und einem entsprechenden Pendant, der Leo Gesellschaft, in Österreich führte. Ziel der Görresgesellschaft war es, jungen katholischen Wissenschaftlern unter den damals ungünstigen Bedingungen einen Weg ins wissenschaftliche Leben zu bahnen. So sollte dann den Katholiken auch ein Weg aus ihrem kulturellen Ghetto heraus bereitet werden. Präsident der Görresgesellschaft war damals der hochangesehene Freiherr von Hertling. – P. Schmidt von den Steyler Missionaren, der selbst Professor an der Ordensschule St. Gabriel bei Wien war, erkannte aus seiner ethnologischen Arbeit die Notwendigkeit, das Material, das Missionare im Laufe ihres jahrelangen Aufenthaltes in den Missionen gesammelt hatten, wissenschaftlich auszuwerten. Sch., der selber Begründer einer eigenen kulturgeschichtlichen Schule der Ethnologie wurde, faßte den Plan, eine Zschr. herauszugeben, wie es sie bisher noch nicht gab. Eine wissenschaftlich qualifizierte Herausgebergruppe sollte die aus den Missionen eingehenden Mss. sichten und, wenn sie wertvoll genug waren, veröffentlichen. Dabei dachte Sch. von Anfang an daran, nicht nur Missionare an der Arbeit zu beteiligen, sondern auch profane Wissenschaftler, die im Bereich der Völker- und Sprachenkunde tätig waren. In der Person des Freiherrn von Hertling gewann er die Görresgesellschaft zur Förderung und Finanzierung des Unternehmens. Ebenso beteiligte sich die österreichische Leo Gesellschaft an dem Vorhaben. Bei den vielfältigen Schwierigkeiten, die der Zeitschriftengründung entgegenstanden, erwies sich dann von Hertling durch manche Empfehlung und Hilfestellung als sehr nützlich. Die Briefe Sch.s an von Hertling dokumentieren diesen Weg der neuen Zschr. bis in die ersten Jahre ihres Erscheinens. Besonders schwierig war die Gewinnung von Mitarbeitern aus den anderen Orden, die in den Missionen tätig waren. Doch man war auf ihre Mitarbeit angewiesen, um die nötige Breite des Spektrums hinsichtlich der Beiträge und der Länder zu erreichen. Trotz aller Bemühungen blieb Sch. als Hrsg. allein, da die anderen Orden z. T. auch Sorge um den Bestand ihrer eigenen Missionszeitschriften hatten. Dieses Problem schien auch bei den Jesuiten mitzuspielen, die zusätzlich noch um das wissenschaftliche Ansehen der künftigen Zschr. besorgt waren. – Die edierten Briefe, die alle aus dem Archiv der Görresgesellschaft stammen, reichen bis zum Jahr 1908. Zu diesem Zeitpunkt muß der Verlagsort der Zschr. von Salzburg nach Wien verlegt werden, da es Probleme mit dem alten Verlag gibt. Im Anschluß an die Briefe enthält ein Anhang die Empfehlungsschreiben, mit denen Missionaren und Bischöfen in den Missionen die Unterstützung und Mitarbeit bei der Zschr. nahegelegt wurde. Außerdem ist ein Nachdruck der Werbebroschüre für die Zschr. Anthropos aus dem Jahr 1905 beigefügt, die u. a. auf 17 Seiten eine „Anleitung zur ethnographischen Beobachtung" enthält. Aus ihr läßt sich entnehmen, wie damals Beobachtungen gesammelt wurden. – Heute wird die angesehene Zschr. vom Anthropos-Institut in St. Augustin bei Bonn herausgegeben. W. Heyden S. J.

Schilson, Arno, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (Tübinger Theologische Studien 18). Mainz: Grünewald 1982. 354 S.

Die Kennzeichnung von Casels Theologie als „Sakramententheologie" mag zwar als etwas grobkörnig erscheinen, aber sie ist treffend; denn einmal ist Mysterientheologie, -gegenwart an den Sakramenten festgemacht, und zwar mit Vorzug an den sacramenta maiora Taufe/Eucharistie, die seinen Theologumena das Minimum an Sperrigkeit entgegensetzen, zum andern ist eine heute vielleicht im Trend liegende Ausweitung in „Liturgische Theologie" dann doch nicht so zutreffend: es geht nicht gut zusammen damit, daß diese Theologie eigentlich „lebt" nur auf und von einem Teilgebiet der Liturgie (und auf den Rest mehr oder weniger übertragen wird) und auch nicht damit, daß Zuwendung und Interesse an einer Phänomenologie bzw. theologischen Aufschließung der leibhaftigen Riten gering ist (erstaunlich und dann doch nicht von ungefähr...). – Kein Zweifel, um Casel und die Mysterientheologie ist es schon lebhafter zugegangen als heute; nach einer allem Anschein nach erschöpfenden Diskussion ist der Ertrag greifbar und Casels Verdienst unbestreitbar. Was also ist die Absicht dieses Bd.s, der in Tübingen als Habilitationsschrift angenommen wurde? Für einen angekündigten 2. Bd., der den „hier positiv entfalteten systematischen Ansatz in spekulativer Hinsicht weiter entfalten" (24) soll, die Grundlage abgeben? Die Fragen sollen nicht nur rhetorisch sein, sondern auf eine gewisse Schwierigkeit beim Beurteilen des vorliegenden Teiles hinweisen: ohne Kenntnis des angekündigten abschließenden Bd.s ist nicht ganz leicht zu ersehen, ob und mit wieviel Recht man der Ansicht sein kann, im Hin und Her des aktuellen Schlagabtausches (dieses Wort, um anzudeuten, wie „bewegt" es damals zuging!) übersehene Gesichtspunkte könnten jetzt unbefangener eingebracht werden und rechtfertigten so die Neueröffnung der Diskussion. Denn ein nüchternes, animositätsfreies Referat über die Caselschen Positionen (seine „Synthese", so man will) hätte in einem einleitenden Kap. Platz gehabt, und dasselbe gilt von der Kritik an Casel, die in einen kaum noch streitigen Konsens geronnen scheint und also auch bündig zusammenfaßbar ist. Verf. weiß das und begründet den reichlich bemessenen Anweg mit einem übergreifenden theologiegeschichtlichen Interesse, dem man in der Tat nicht widersprechen wird: die zweifellos bedeutsamen Jahrzehnte der ersten Hälfte dieses Jh.s sind relativ unaufgearbeitet und verdienen eine weitergespannte Darstellung. Hier einige Hinweise darauf: Casel bleibt selbstverständlich gemäß dem Gegenstand dieser Studie der Bezugspunkt, ihm gilt die intensivste Zuwendung. Die Eigenart caselschen Theologisierens wird erhellt, die Biographie wird zum Sprechen gebracht; viel Bemühung kreist um seine „Denkform": nicht eigentlich logisch-systematisch, eher intuitiv-sapiential; Faszination durch die Antike als die unüberholbare Form, in der die göttliche Offenbarung in die Welt trat, was sich dann verlängert in Maßstäblichkeit und Vorbildlichkeit schlechthin von Urchristentum und Vätertheologie; einer Theologie, die als „Gnosis" begriffen werden muß und zugleich als praktische Wissenschaft, eben „Mysterientheologie", und nur so imstande, mitten in der Zeitenwende des beginnenden 20. Jh.s den christlichen Glauben in Identität und Relevanz präsent zu machen. Was dann für Casel konkret Auseinandersetzung mit liberaler Theologie, Leben-Jesu-Frömmigkeit und (sakramententheologisch) „Effektustheorie" besagt. Für das Feld eben der Sakramententheologie wird viel Sorgfalt darauf verwandt, Steine des Anstoßes wegzuräumen: daß den christlichen Sakramenten selbstverständlich die Position der analogata primaria zukommt, „Mysterien"gegenwart als anthropologischer Anweg dient und die damit gemeinte Sache weitgehend mit Real-Symbol zusammenfällt usw. Selbst eine so auf Andeutungen geschrumpfte Übersicht läßt ahnen, daß in dieser Arbeit ein wohlwollendes Engagement obwaltet, und gleich hinzuzufügen ist: Ehrlichkeit nicht minder. Wiederum nur einige Hinweise: die Bedenklichkeit eines Geschichtsbildes mit einer quasi-Absolutsetzung von Antike/Urchristentum wird aufgewiesen, die Sperrigkeit überhaupt eines mangelhaft reflektierten Platonismus gegenüber Geschichtlichkeit klargestellt und unverkennbare Einschläge von Dualismus, Spiritualismus, überzogener Gewichtung der hamartologischen Bestimmtheit des Menschen usw. hier festgemacht. Befremdliche Ausfälle (etwa das AT betreffend) werden nicht vernied-licht, theologische Defizienzen (z. B. seine Auffassung von Glaube; der für das Operieren mit dem patristischen Naturbegriff zu zahlende hohe Preis usw.) gerügt. – Es sei gestattet, ein gewiß nicht gravierendes Desiderat anzumelden; es betrifft nur den

Darstellungsmodus. Da wird Casel in langen Partien einfühlsamer Nachvollzug zuteil, verständnisheischende Vorprägungen einsichtig gemacht, Situationsbedingtheit in Rechnung gesetzt, dem caselschen Theologisieren immanente Grenzen, Einseitigkeiten, Gefährdungen usw. kommen zur Sprache – kaum aber eigentliche und dann „von außen stoßende" Kritik! Daß hier Leser, denen Casel und die um seine Arbeit zentrierte Wirkungsgeschichte Datum miterlebter Theologiegeschichte sind, vielleicht etwas frustriert darauf warten, wäre noch die geringste Beschwernis. Daß sie aber dann gebündelt und auf wenige Seiten konzentriert (317ff.) gebracht wird, kann ihr leicht ein unproportioniert großes Gewicht geben. Wenn da die Rede ist von einer „hermeneutisch höchst problematischen" Repristinierung der Vätertheologie, von „geradezu verheerend" für viele seiner theologischen Kernaussagen sich auswirkender manierierter Feindseligkeit gegen philosophisch-rationales Denken, wenn Vorwürfe wie „Archäologismus", „méthode absolument anti-historique" usw. als kaum entkräftbar zugegeben werden: mindestens Leser, denen dieses Buch die erste Information vermittelt, könnten leicht desorientiert werden – Scherbengericht? Und wenn sie klug genug das nicht wahrhaben wollen, weil sie um einen zweiten aufbauenden Bd. wissen: eine etwas weitläufige Vertröstung... Wenn Kritik im Vollsinn immer am jeweiligen Ort gebracht worden wäre, wäre man überdies einer Eigenart caselschen Theologisierens entgegengekommen, das man nicht ohne Not mit einem zu großen Systemsoll überfordern sollte. – Die Errata sind selten sinnstörend, außer im Zitat S. 102 Anm. 13: es fehlt ein ‚sans' "... ne peut être réalisée *sans* qu'on..". Und zur Beruhigung mag beitragen, daß man (286 Anm. 58) doch nicht soviel „ohne Bedenken oder gar Schaden vergessen" darf: über die „unzähligen Meßopfertheorien" verbreitet sich der zitierte Lexikonartikel nur auf den Spalten 350–352 (nicht 532). – Auf den 2. Teil der ausgezeichneten Studie wartet man mit Interesse. A. Stenzel S. J.

Jüngel, Eberhard, *Barth-Studien* (Ökumenische Theologie 9). Zürich-Köln/Gütersloh: Benziger/Gütersloher Verlagshaus 1982. 352 S.

Komplexe theologische Entwürfe nötigen zur Explikation. Den Rang einer authentischen Interpretation kann aber nur eine solche Auslegung beanspruchen, die einerseits die zu analysierenden Texte streng beim Wort nimmt und andererseits – gerade im Hinblick auf das Œuvre K. Barths – die Mehrdimensionalität ihrer Aussage herausarbeitet. Diesem Anspruch sind in besonderer Weise die nun gesammelt vorliegenden Barth-Studien Jüngels verpflichtet, die, jenseits der Diskussion um eine sterile, neo-orthodoxe Wiederholung oder eine einseitig politische Adaptation, durch eine möglichst präzise und zuweilen durchaus kritische Texthermeneutik die Grundlinien Barthscher Theologie zur Geltung bringen wollen. Die thematischen Schwerpunkte der z. T. bisher unveröffentlichten Aufsätze J.s können hier nur kurz vorgestellt werden; eine weiter ins Detail gehende Rezension würde zwangsläufig die Ausmaße einer „metakritischen" Studie annehmen: Die beiden ersten Beiträge bieten eine breitangelegte Einführung in Leben und Gesamtwerk Barths (15–60). Die theologischen Anfänge und Entwicklungsstränge seines Denkens (z. B. Lösung von der liberalen Theologie, Formierung der dialektischen Theologie) werden sodann in zwei größeren Einzeluntersuchungen aufgearbeitet (61–179). Barths Umkehrung der lutherischen Formel „Gesetz und Evangelium", die J. zugleich als Paradigma für das Verhältnis von Dogmatik und Ethik liest, und ihre Bedeutung für den materialen Aufbau der ‚Kirchlichen Dogmatik' ist Gegenstand der folgenden Studie (180–210). In dem Gegensatz [zu] einer als Prinzip theologischer Metaphysik verstandenen analogia entis zur analogia fidei als einer die Theologie als Wissenschaft erst ermöglichenden Bedingung sah Barth die Hauptfront in der Kontroverse zwischen katholischer und evangelischer Theologie. Diese grundsätzliche Unterscheidung wurde besonders von H. U. v. Balthasar bestritten, der in Barths Begriff der analogia fidei seu relationis den Begriff der analogia entis impliziert fand. Sich auf diese Kritik beziehend unternimmt J. den anspruchsvollen Versuch, „den Gebrauch des Analogiephänomens als analogia fidei in dem eine analogia entis ausschließenden Sinne aus dem Gefüge der Kirchlichen Dogmatik heraus zu verstehen" (211). Methodisch setzt J. dabei so an, daß er die analogia fidei gerade dort aufweist, wo sie mit der analogia entis am leichtesten verwechselt wird: in ihrer Funktion als Ermöglichungsgrund für eine theologische Anthropologie (210–232). Thematisch eng an diese Studie angelegt ist die anschließende

Erörterung der christologischen Reflexion auf die Würde des Menschen in der Theologie Barths (233–245). Von besonderer ökumenischer Bedeutung sind die folgenden Thesen und Analysen zur Tauflehre des großen Dogmatikers (246–314). Zwei kürzere Arbeiten zur Ethik, Versöhnungs- und Gotteslehre Barths beschließen den Band (315–347). – Wer von K. Barth lernen, wer beeindruckt von seiner Sprach- und Urteilskraft erfassen will, was es heißt, kompromißlos Theologie zu treiben, der mag getrost zu J.s Buch greifen. Er wird dort auch sehen können, was es bedeutet, trotz oder gerade wegen der Faszination eines großen Theologen „statt Anhänger einer Schule Schüler der Heiligen Schrift" (14) zu werden. H.-J. Höhn

Klassiker der Theologie II. *Hrsg. von Heinrich Fries* und *Georg Kretschmar.* Bd. 2: *Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer.* München: Beck 1983. 486 S. 20 Abb.

In Fortsetzung des I. Bd.s, der von „Irenäus" bis „Luther" reichte, umfaßt der vorliegende II. und letzte Band den Zeitraum der letzten vier Jhh. Am Anfang steht die umstrittene Gestalt des französischen Oratorianers R. Simon (1638–1760), den Abschluß bildet der Theologe und Glaubenszeuge D. Bonhoeffer. Insgesamt sind es 22 Porträts, die von 20 Verf. gezeichnet sind; *H. Fries* als Mithrsg. und *G. Schwaiger* haben je zwei Beiträge geliefert. Die Auswahl wird den Hrsg. sicherlich nicht leicht geworden sein. Ohne „Subjektivismen" geht das nicht ab. Ein paar Äußerlichkeiten seien genannt. Unter den Autoren, im passiven wie aktiven Sinn, ist keine einzige Frau – und das im Zeitalter des „Feminismus". Das zwingt doch zum Nachdenken. Daneben ist es von geringerer Bedeutung, daß nur *ein* Lebender behandelt ist, der Inder A. J. Appasamy (von *H. Bürkle,* München). Im übrigen ging es den Hrsg.n darum, aus der Vielzahl der sich anbietenden Namen, möglichst repräsentative Gestalten der verschiedenen Konfessionen und Richtungen herauszugreifen. Das Epitheton „Klassiker der Theologie" zieht dabei die Grenzlinie und wirft zugleich kritische Fragen auf: Ist R. Simon wirklich der einzige Theologe aus dem 17. Jh., der erwähnt zu werden verdient? Gehört R. Guardini wirklich in den Rang der großen *Theologen,* oder liegt seine – unbestrittene – Größe auf einem anderen Gebiet? Solche und ähnliche Fragen wollen aber auf keinen Fall den hohen Wert des mit Bibliographien, Registern und Bildern bereicherten und vorzüglich ausgestatteten Bd.s mindern. Statt jeden einzelnen der behandelten Autoren kurz zu „apostrophieren", sollen zwei der 22 Gelehrten etwas ausführlicher vorgestellt werden. – Wir beginnen mit dem Beitrag von *H. von Reventlow* über „Richard Simon" (1638–1712). Noch im Jahre 1938 hatte R. Leconte über Simon geschrieben, sein „Leben sei schlecht bekannt, seine Werke unauffindbar; viele kennen nicht einmal seinen Namen..". Im Grunde hat ihn der leider so tragisch verunglückte französische Exeget J. Steinmann „entdeckt", vielleicht sogar in der Entdeckerfreude ein wenig hoch „in Kurs gebracht". Aus armen Verhältnissen stammend, hatte Simon das Glück, daß sein Pfarrer ihm den Zugang zu den höheren Studien erschloß. 1657 bezog er das von den Jesuiten geleitete Seminar von Rouen. Schon früh entdeckte er seine Neigung zur Kirchengeschichte und Bibelwissenschaft. 1662 wurde er Oratorianer. Nach der Priesterweihe konnte er fast zehn Jahre lang an der Sorbonne studieren. Die Frucht war seine „Kritische Geschichte des Alten Testaments". Aber Bossuet widersetzte sich der Veröffentlichung; der Orden ließ ihn fallen (1678). Seither lebte er als Pfründner unter dem Titel „Prior von Bolleville" in der Normandie, unablässig publizierend und in Angst vor der kirchlichen Zensur. Wie als kritischer Exeget so exponierte er sich auch durch seine dezidierte Kritik an der geschichtlichen Gestalt der Kirche, zumal an der Machtgier der Mönche, und rief zur Einfachheit der Urkirche zurück, die er bei den von ihm auch sonst favorisierten Jesuiten erhalten glaubte, weil sie sich statt unnützen kirchlichen Zeremonien, den wissenschaftlichen Studien widmeten. Auch wenn man ihn nicht als Gründer der „historisch-kritischen Methode" ansprechen kann, so verdient sein kühner Forschergeist „in dürrer Zeit" Respekt und Anerkennung. Man wird H. von Reventlow beistimmen dürfen, daß an Simons „Gestalt beispielhaft das Werden der geistigen Strömungen der Neuzeit" abgelesen werden kann. – Von den beiden Studien *G. Schwaigers* sei der vorzügliche Essay über „Ignaz von Döllinger" (1799–1890) hervorgehoben. Was immer in den letzten Jahrzehnten zur rechten Deutung und Rehabilitierung des Kanonikus von St. Kajetan in München geschrieben wurde, findet

hier seine souveräne Synthese. Schon der Aufweis des zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergrundes läßt verstehen, daß Döllingers entschlossenes Engagement menschlich gesprochen nur tragisch enden konnte. Einleitend zählt Sch. die Faktoren und Tendenzen auf, denen D. sich zu stellen hatte: den Münchener Görreskreis, in welchem „bei aller kämpferischen Freude" noch der irenische Geist J. M. Sailers lebte: den Kampf um die Befreiung der Kirche vom Polizeistaat katholischer wie protestantischer Prägung; die Bemühungen um neue wissenschaftliche Fundamente für die Theologie; die Auseinandersetzung mit der übermächtigen zeitgenössischen Philosophie und mit den verschiedenen Richtungen der protestantischen Theologie; das Ringen um Einheit bzw. Einigung von Glauben und Wissen, und darum um die Seele der katholischen Gebildeten; das Bemühen um eine zeitgerechte Erneuerung der Kirche; die Auseinandersetzung mit den zentralistischen Bestrebungen der römischen Kurie; das Anwachsen des Zentralismus in der römischen Kurie; die Konfrontation der römisch-scholastischen und geschichtlich-deutschen Philosophie... Wie sollte aus all dem eine Synthese zusammengefügt werden? In meisterlicher Beherrschung des Stoffes zeichnet Sch. die großen Phasen in der geistigen Entwicklung Döllingers: die 30er und 40er Jahre im Zeichen einer konservativen Apologetik; die Jahre der Wandlung zwischen 1850 und 1870, in denen einerseits der Gedanke einer Wiedervereinigung der Kirchen in West und Ost, und anderseits die Kritik am römischen Kirchenwesen sich unaufhaltsam verschärft; endlich die letzte Phase, die mit der Tragödie von Döllingers Exkommunikation beginnt und mit seinem Tode 1890 endet.

Es ist ein wirklicher Genuß, diese randvoll gefüllten Seiten zu lesen. Hier fühlt man die Hand des Meisters. H. Bacht S. J.

4. Christologie. Ekklesiologie usw.

Kasper, Walter, *Der Gott Jesu Christi* (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1). Mainz: Grünewald 1982. 406 S.

In den letzten Jahren haben bekannte evangelische Theologen vielbeachtete Werke zur Lehre von Gott veröffentlicht: so z. B. E. Jüngel „Gott als Geheimnis der Welt" und G. Ebeling „Dogmatik des christlichen Glaubens". Was zur Gotteslehre katholischerseits an Ebenbürtigem bislang vorlag, war in umfangreichen Gesamtwerken ausgebreitet – vgl. die Gotteslehre K. Rahners und H. U. von Balthasars –, aber nicht thematisch und in einem überblickbaren Band greifbar. Diese Lücke zu füllen, ist wohl die Absicht, die der Vf. mit dem vorliegenden Buch verfolgt. – Er entfaltet seine Gotteslehre auf die Fragen hin, die in der Neuzeit aufgebrochen sind. Der neuzeitliche Mensch, so weisen bedeutende Gestalten der neueren Philosophiegeschichte aus, meint, Gott um der Freiheit willen leugnen zu müssen. Er vollzieht sein Leben im Zeichen des Atheismus. Soll der Glaube an Gott in solch einer Situation als tragfähige Lebens- und Denkmöglichkeit erschlossen werden, so ist zu zeigen: die Selbstverwirklichung des Menschen in Freiheit (Autonomie) wird durch den Glauben an Gott nicht nur nicht behindert, sondern in ihrer Tiefe erst eröffnet. In dieser Überzeugung weiß sich der Vf. mit vielen anderen christlichen Theologen unserer Zeit einig. Freilich versteht und begründet er den Glauben an Gott anders als nicht wenige von ihnen, wobei nicht zuletzt an die schon genannten evangelischen Theologen zu denken ist. Sie sehen im modernen Atheismus den angemessenen Kontext für den Glauben an den Gott, der als der gekreuzigte und also der mit der Gottverlassenheit der Welt sich identifiziert habende Gott allein glaubhaft ist. Von ihnen, die M. Luthers und K. Barths Intentionen weiterführen, setzt sich der Vf. ab, indem er die bekannten kritischen Argumente W. Pannenbergs aufnimmt und ihnen entgegenhält. Das bedeutet: der Vf. entwirft seine Gotteslehre so, daß sie sich eine „natürliche Theologie" um ihrer eigenen Durchführbarkeit willen voraussetzt.

Diese „natürliche Theologie" ist so anzusetzen, daß sie den Anfragen des modernen Atheismus standhält. Der überlieferte Theismus vermochte dies nicht, weil er zu wenig auf das Freiheitsproblem einging. Gerade dies zu tun ist für eine heutige „natürliche Theologie" unabdingbar. Eine auf das neuzeitliche Freiheitsproblem aufmerksame „natürliche Theologie" – der Vf. nennt sie auch „Monotheismus" (im Un-

terschied zum „Theismus") – läßt sich auf die christliche Trinitätslehre hin vereindeutigen und vertiefen. Der Glaube an den dreieinen Gott ist die Antwort auf den modernen Atheismus. Wo das vorliegende Buch im theologischen Gesprächszusammenhang zu situieren und welches seine entscheidende inhaltliche Perspektive ist, hat der Vf. selbst zusammenfassend so formuliert: „Der Weg jenseits von Theismus und Atheismus, wie ihn gegenwärtig viele maßgebende Vertreter der evangelischen Theologie versuchen, ist freilich vor den dem Theismus drohenden Gefahren nur dann gefeit, wenn er ... die Fragen des Atheismus nicht unter Umgehung der Probleme der natürlichen Theologie durch einen unmittelbaren Sprung in einen vermeintlich radikalen Glauben beantwortet, und wenn er die Theismuskritik nicht vorschnell zu einer Monotheismuskritik ausweitet. Denn der Monotheismus ist die Antwort auf die natürliche Frage nach Einheit und Sinn aller Wirklichkeit. Eben diese unbestimmt offene Frage wird durch die trinitarische Selbstoffenbarung Gottes konkret bestimmt, so daß das Trinitätsbekenntnis konkreter Monotheismus und als solcher die christliche Antwort auf die Gottesfrage des Menschen ist" (382).

Die theologischen Grundoptionen reflektieren sich in der Struktur des Buches. Der I. Teil „Die Frage nach Gott heute" bietet den Entwurf der „natürlichen Theologie", die auf die Anfragen des neuzeitlichen Atheismus antworten will. Der II. Teil „Die Botschaft vom Gott Jesu Christi" spricht nacheinander über „Gott, den allmächtigen Vater", über „Jesus Christus, Gottes Sohn" und über den „Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender". Hier kommt die trinitarische Struktur der altkirchlichen Glaubenssymbole zur Geltung. Der Sache nach handelt es sich um die Lehre von der „ökonomischen Trinität". Der III. Teil „Das trinitarische Geheimnis Gottes" enthält die Lehre von der „immanenten Trinität". Der Weg vom I. zum III. Teil erscheint als ein Weg wachsender Vereindeutigung und Vertiefung, der freilich nur darum möglich ist, weil die im Zeichen des Freiheitsgedankens entworfene „natürliche Theologie" (I. Teil) von vornherein damit rechnet, daß Gott sich in Freiheit und also geschichtlich offenbart, und weil die in Jesus Christus kulminierende Offenbarung den trinitarischen Gott erschließt, der der Gottesfrage des neuzeitlichen Menschen entspricht. Die „natürliche Theologie" und die christliche Trinitätslehre verweisen in vielfacher Weise wechselseitig aufeinander. In der „natürlichen Theologie" kommen in offen-unbestimmter Form Elemente zur Sprache, die in der Trinitätslehre ihre konkrete Prägung erfahren – z. B. die Begriffe „Glaube", „Geheimnis", „Offenbarung". Die christliche Trinitätslehre ist die Gestalt des Monotheismus, die den Intentionen des für religiöse Erfahrung aufgeschlossenen neuzeitlichen Menschen entspricht.

Der Leser mag sich die Frage stellen, von woher und woraufhin das vorliegende Werk entworfen worden ist: von der allgemeinen religiösen Erfahrung her auf den Glauben an den dreieinen Gott zu oder in umgekehrter Richtung. Der Aufbau des Buches legt die Antwort nahe: von der religiösen Erfahrung her auf den christlichen Glauben zu. Die innere Logik, die sich dem Leser erst zeigt, wenn er das Werk in seiner Ganzheit überblickt, spricht für die andere Antwort: die Trinitätslehre ist der Ausgangspunkt und der Rahmen, die „natürliche Theologie" ist von ihr her und auf sie hin in den allgemeinen menschheitlichen und religiösen Bereich hinein entworfen. Diese zweite Antwort hat in den Überlegungen, die der Vf. über das Verhältnis zwischen dem philosophischen und den theologischen Naturbegriff anstellt (104–106), eine starke Stütze. Man wird mit der Annahme, daß der Vf. beide Richtungslinien miteinander zur Geltung zu bringen beabsichtigt hat, kaum fehlgehen. Das schwebende, nicht weiter systematisierbare Hin und Her, das das Buch somit kennzeichnet, ist als der Reflex der Sachverhalte zu deuten, die in ihm zur Sprache gebracht werden. – Der Vf. hat in seinem Buch eine erstaunliche Fülle philosophiegeschichtlichen, bibelexegetischen und theologiegeschichtlichen Materials verarbeitet. Die christologischen, pneumatologischen und trinitätstheologischen Positionen, die er vertritt und darlegt, sind wohl durchdacht, verläßlich, hilfreich.

Eine grundsätzliche Frage, die sich dem Rez. bei der Lektüre des vorliegenden Werkes stellte, sei eigens ausgesprochen: auf S. 89 stellt er die beiden möglichen Schemata, in denen die christliche Theologie die Gotteslehre zu entfalten vermag, nebeneinander: das Schema natürliche/übernatürliche Gotteserkenntnis und das Schema Gesetz/Evangelium. Der Vf. bewegt sich ausschließlich innerhalb des Schemas natürliche/übernatürliche Gotteserkenntnis und weist das andere Schema zurück; es werde von den reformatorischen Theologen in Anspruch genommen, aber halte den Fragen

nicht stand, die sich heute stellen. Die Option des Vf.s führt dazu, daß er viele Fragen befriedigend beantworten kann. Aber sie hat auch zur Folge, daß ein Phänomen, das in der biblischen und der kirchlichen Tradition eine hervorragende Rolle spielt, in diesem Werk praktisch ausfällt: die Dimension der Sünde. Von daher kommt es dann auch, daß die soteriologische Bedeutung des Glaubens an Gott in einer wenig befriedigenden Weise zum Tragen kommt. Gewiß, er kommt dem Bedürfnis des Menschen, Einheit und Sinn zu finden, entgegen. Das Wort vom Kreuz ist auch die Antwort auf die Fragen, die sich aus dem Leiden in der Welt erheben. Aber wie die Erfahrung der Abwesenheit von Sinn und Einheit sowie das Belastetsein mit Leid und Schmerz mit der Sünde zusammenhängen, bleibt unerörtert. Die Sünde als Realität sui generis kommt in diesem Entwurf nicht vor. Das prägt den Gehalt und die Atmosphäre des Buches in erheblichem Maße. Nicht nur die paulinische und sonstige biblische Theologie, sondern auch das tridentinische Rechtfertigungsdekret legen es jedoch auch dem katholischen Theologen auf, die Gotteslehre nicht nur in dem Schema natürliche/übernatürliche Gotteserkenntnis, sondern auch in dem Schema Gesetz und Evangelium zu entfalten. Beide Schemata gehören in komplexer Weise zusammen, – was die katholische Theologie davor schützt, sich zu einem wie auch immer geprägten System zu verfestigen. – Das Buch bietet viele Informationen und Anregungen. Man darf hoffen, daß es das Gespräch über die „praeambula fidei" in der katholischen Theologie neu belebt. Wer die Gotteslehre studiert, wird an diesem Werk nicht vorbeigehen dürfen. W. Löser S. J.

Von Balthasar, Hans Urs, *Theodramatik. Bd. IV: Das Endspiel.* Einsiedeln: Johannes Verlag 1983. 483 S.

Als der Vf. 1961 den 1. Band von „Herrlichkeit – eine theologische Ästhetik" veröffentlichte, schrieb er im Vorwort: „Eine ‚theologische Ästhetik' müßte, um im rechten Gleichgewicht zu stehen, von einer ‚theologischen Dramatik' und einer ‚theologischen Logik' fortgesetzt werden. Wenn die erste vornehmlich die Wahr-nehmung göttlichen Erscheinens zum Gegenstand hat, so hätte die ‚Dramatik' vornehmlich den Inhalt dieser Wahr-nehmung, das göttliche *Handeln* mit dem Menschen, die ‚Logik' aber die göttliche (genauer: gottmenschliche und darin immer schon theologische!) *Aussageweise* dieses Handelns zum Gegenstand" (11). In den 60er Jahren hat der Vf. in fünf umfangreichen Bd.n den 1. Teil dieser Trilogie realisiert. Ein Bd., der die Theoästhetik abschließen sollte – „Ökumene" –, ist allerdings ausgeblieben. Zu Beginn der 70er Jahre machte sich der Vf. an die Arbeit an der Theodramatik. 1973 erschienen die „Prolegomena", danach – 1976 und 1978 – die beiden Teilbd.e, in denen die „Personen des Spiels" eingeführt wurden. 1980 folgte der Bd. „Die Handlung", und nun – 1983 – als abschließender Bd. „Das Endspiel". Die fünf Bd.e der Theodramatik, insgesamt fast 2500 S., sind also in gut zehn Jahren abgefaßt worden. Der 2. Teil der Trilogie hat damit verwirklicht werden können. Man wird nun gespannt verfolgen, ob auch die Theologik noch zustande kommt. Der Vf., jetzt fast 78 Jahre alt, scheint sie so rasch wie möglich in Angriff nehmen zu wollen. Freilich wird die Theologik bei weitem nicht so umfangreich werden wie die beiden ersten Teile der Trilogie. Schon jetzt, nach der Vorlage des letzten Bd.s der Theodramatik, darf man feststellen, daß sich in diesem Jh. wohl kaum ein anderer Gesamtentwurf katholischer Theologie an Breite, Tiefe und Originalität mit der Trilogie von Balthasars messen kann. Es ist dringend zu wünschen, daß eine gründliche Auseinandersetzung mit ihr im Raum der katholischen Theologie bald einsetzt. Einfach ist sie auf keinen Fall. Bislang ist sie höchstens sporadisch geleistet worden.

Der IV. Bd. „Das Endspiel" bietet eine trinitarische Eschatologie. Er knüpft damit an der präsentischen Eschatologie des Johannesevangeliums an. Futurische Eschatologie, wie sie vor allem in der jüdischen Welt lebendig war und ist, tritt demgegenüber zurück. Hoffnung ist nicht nur im Menschen, sondern auch in Gott lebendig. Er „hofft", das „Drama", in dem die unendliche und die endliche Freiheit miteinander ringen, zu seiner Ehre und zum Heil des Menschen zu Ende bringen zu können, ohne des Menschen Freiheit zu überwältigen. Solche Hoffnung bewegte den Vater, den ewigen Logos – Sohn Mensch werden und ans Kreuz und in die Hölle gehen zu lassen. So „unterfaßte" der trinitarische Gott den gegen ihn sich auflehnenden Menschen. Dieses „Endspiel" kann freilich so nur stattfinden, sofern sich die Welt und der

Mensch von vornherein im dreieinen Gott ereignen. Gott als hoffender – dieses Gedanken hat der Vf. vor allem von Charles Péguy übernommen (160–167). Es ist Eigenart der in diesem Band vorgelegten Eschatologie, daß sie nicht anthropologisch, sondern trinitätstheologisch ansetzt.

Der I. Teil ist überschrieben „Die Welt in Gott". Hier wird die Welt „geortet": sie kann als eigenständige und auch von Gott zu respektierende Größe nirgends anders sein als im trinitarischen Leben Gottes. In ihrer ontologischen Struktur ist sie „imago trinitatis". Das Eingeborgensein der Welt im trinitarischen Leben Gottes ist so sehr ihr „Letztes" („Eschatologisches"), daß alles Zugehen auf eine geschichtliche Zukunft daneben im theologischen Kontext nur von untergeordneter Bedeutung ist. Christliche Eschatologie hat dies zu bedenken. Dies nicht genügend beachtet zu haben, macht die Grenzen der Hoffnungstheologien sowohl Teilhards de Chardin als auch Jürgen Moltmanns aus. Der Vf. geht auf ihre Entwürfe ausführlich ein (133–159). – Der II. Teil, „Aspekte des Endspiels", bietet eine ausführliche Darlegung des „Descensus ad inferos". In ihm „unterfaßt der trinitarische Gott den Menschen, der sich als Sünder gegen Gottes liebende Selbstdarbietung auflehnt. Der entschlossen durchgeführte trinitätstheologische Ansatz eröffnet neue und überraschende Möglichkeiten, über „Gericht", über den „Schmerz Gottes", über die „Allerlösung", über die „Hölle", über die „Auferstehung" und das „ewige Leben" zu sprechen. – Im III. Teil, „Welt in Gott" wirft der Vf. Licht auf das Leben des erlösten Menschen im trinitarischen Gott. Hier zeigt sich ein weiteres Mal, wie fruchtbar der trinitätstheologische Ansatz ist. Er ermöglicht weitausgreifende Aussagen, ohne doch die dem menschlichen Erkennen gesetzten Grenzen aufzuheben. In diesem Teil fällt besonders der Abschnitt auf, in dem spirituelle Traditionen der spätmittelalterlichen Mystik in Erinnerung gerufen und ausgewertet werden – besonders das Motiv der „Gottgeburt" (Johannes vom Kreuz, Eckhart, Tauler, Seuse, Ruusbroeck).

1965 teilte von Balthasar in seiner „Rechenschaft" (Einsiedeln 1965) mit: „Adrienne von Speyr war es, die ... den Grund zum meisten legte, was seit 1940 von mir veröffentlicht wurde. Ihr Werk und das meine sind weder psychologisch noch philologisch auseinanderzutrennen, zwei Hälften eines Ganzen, das als Mitte eine einzige Gründung hat" (35). In dem Gespräch zwischen von Balthasar und Adrienne von Speyr ging es zentral um die trinitätstheologisch explizierte Eschatologie, die im vorliegenden Band das Thema ist. Von daher ist es verständlich, daß der Vf. für seine Abfassung ein außergewöhnliches Verfahren gewählt hat: er hat seinen Text aus eigenen und aus von Adrienne von Speyr übernommenen Elementen komponiert. Texte aus Adrienne von Speyrs Werken machen etwa ein Viertel des Gesamttextes von Theodramatik IV aus. Die Übergänge sind durch Anführungszeichen gekennzeichnet, im übrigen aber bruchlos gelungen. So ist dieser Bd. eine nachdrückliche Illustration der erwähnten Mitteilung von 1965.

Blickt man auf den Abschlußbd. (und auf die vorhergehenden Bd.e) von Theodramatik im ganzen zurück, so zeigt sich nun deutlich, was man vorher wohl nur vage ahnen konnte: Theodramatik erzählt keine zusammenhängende Geschichte der Welt. Theodramatik ist nicht von der Überzeugung bestimmt, die Logik der Geschichte, die Hegel philosophisch nachvollziehen zu können gemeint hatte, nun von der Warte der Theologie noch schlüssiger erhellen zu können. Auf der Bühne des Theaters wird eine in sich thematisch zusammenhängende Geschichte gespielt. Eine solche zusammenhängende Geschichte der Welt wird in Theodramatik nicht vorgeführt. Thematisiert werden vielmehr die dramatischen Motive, auf die der einzelne, der freilich keine in sich stehende Monade ist, sondern der Menschengemeinschaft zugehört, im Vollzug seiner Existenz stößt. Die Geschichte im ganzen hat ihre Einheit durch ihre Hinbezogenheit auf den dreieinen Gott und durch ihr Unterfaßtsein durch ihn. Das Gesamtwerk Theodramatik kann und will nicht die Erzählung einer alles in sich begreifenden Geschichte sein. Es ist vielmehr das immer neue Anleuchten immer neuer Aspekte des Sich-Vollziehens der menschlichen Existenz und des Sich-Ereignens der Welt innerhalb des trinitarischen Lebens Gottes. W. Löser S. J.

Scheffczyk, Leo, *Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie* (Sammlung Horizonte NF 18). Einsiedeln: Johannes Verlag 1980. 446 S.

Es ist hinzuweisen auf einen 2. Band „Gesammelte Schriften zur Theologie" (Auf-

sätze aus den Jahren 1965–1980), dazu 5 unveröffentlichte. Nach „Schwerpunkte des Glaubens", s. diese Zschr. 54 (1979) 628, nun „Glaube als Lebensinspiration". „Glaube" beide Male sehr betont als zentrale Ansage; auch hier wieder verstanden als derjenige Bekenntnisglaube, in dem der Mensch angegangen wird vom Andern seiner selbst (gegen eine die subjektive Befangenheit u. U. nicht aufbrechende „Gläubigkeit"). Daß dieser Bd. den Lebensbezug thematisch herausstellt, beirrt den Verf. durchaus nicht in seiner Überzeugung, daß Klarheit und Eindeutigkeit des Sprechens dem nicht hinderlich sein können, und mit modisch aktualisierenden Fündlein (die meist so neu gar nicht sind und nur zu oft aus der Fülle des Ganzen herausfallen) hat er es ganz und gar nicht. – Vier Abschnittsüberschriften gliedern den Stoff. (I) Glaubensvermittlung. Hermeneutisch-methodische Fragen kommen zur Behandlung. Darunter: Die Auslegung der Hl. Schrift als dogmatische Aufgabe; Ende der Inspiration? (II) Gottbegegnung. In der heutigen Welt, wo Gott nicht vorkommt. U. a. „Dreifaltigkeit im inwendigen Leben"; hier geschieht eine engagierte Auseinandersetzung mit denjenigen neueren Theorien, die die Zentralaussage von der Einwohnung nicht einholen zu können scheinen. „Gottes Liebe oder Gottes Gerechtigkeit? Von einer falschen Alternative im Gottesverständnis". (III) Christus, Anfang und Ende. „Chalcedon heute", unverzichtbar, wenn die Menschheit des Herrn vor neuer Mythologisierung geschützt sein, Christentum nicht zur Selbsterlösungsreligion werden soll. „Der Auferstandene: universales Zeichen der Hoffnung", „Die Wiederkunft Christi in ihrer kosmischen Bedeutung". (IV) Das Leben in der Kirche. Nicht nur zentrale, sondern heute zugleich sehr aktuelle Themen werden angegangen: Buße, Eucharistie, Amt, Ehe. Ausführungen über das „Wesen des Katholischen" schließen ab. – Aktuelle Themen behandeln, das geht heute weniger als zu anderen Zeiten ohne Auseinandersetzung. Verf. bringt in sie eine spekulative Kraft ein, die von hoher Rationalität eingefärbt ist. Darf ein Desiderat angemeldet werden? Nämlich, daß im Interesse der „weiteren Kreise", für die solche Veröffentlichungen doch auch bestimmt sind, ausführlicher auf die Intentionen eingegangen wird, die die Gesprächspartner zu einer abweichenden Aussprache der alten Wahrheit bewegt haben; die kritische Diskussion braucht deswegen nicht weniger zupackend zu sein. A. Stenzel S. J.

Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum. *Hrsg. Giuseppe Alberigo, Yves Congar, Hermann J. Pottmeyer.* Düsseldorf: Patmos 1982. 336 S.

Auf Einladung des Istituto per le Scienze Religiose in Bologna kamen im April 1980 etwa vierzig Theologen, Historiker, Kanonisten und Soziologen verschiedener Konfession und Nationalität zusammen. Ziel dieses Kongresses war eine Bestandsaufnahme der vom II. Vatikanum eingeleiteten Reformen und eine Analyse ihrer Rezeption in der Theorie und Praxis der katholischen Kirche. Der vorliegende Band enthält sämtliche Hauptreferate der wissenschaftlichen Kolloquien, die vier Themenkreise teils in eigenen Beiträgen, teils als durchlaufende Perspektiven behandeln: Ein 1. Komplex stellt die ökonomischen, politischen und kulturellen Veränderungen vor, die sich in den vergangenen Jahren global und mit beträchtlichen Auswirkungen für die Stellung der Gesamtkirche und die Lage der Ortskirchen in den verschiedenen Kontinenten vollzogen haben *(J. Kerkhofs, G. Gutiérrez, V. Cosmao, F.-X. Kaufmann).* Der 2. Themenkreis untersucht die Aussagekraft, aber auch die Defizite der in die Konzilsbeschlüsse eingegangenen christologisch-sakramentalen Sicht der Kirche, den Einfluß der Ekklesiologie des I. Vatikanum und öffnet den Blick für die Notwendigkeit einer pneumatologisch-trinitätstheologischen Verklammerung der Reflexion über Grund und Ziel des kirchlich verfaßten Christentums *(H. J. Pottmeyer, Y. Congar, J. Zizioulas).* Die folgenden Beiträge gelten einer kritischen Analyse der Kirchenkonstitution und der von ihrer theologischen Grundkonzeption her entworfenen, nachkonziliaren Institutionen auf gesamt- und ortskirchlicher Ebene, die unter zahlreichen Aspekten hinter dem dynamischen Geist des Konzils zurückbleiben – so etwa Stellung und Kompetenz der Bischofssynoden oder die Reform des CIC betreffend *(H. M. Legrand, P. Fransen, K. Walf, A. Acerbi, J. Grootaers).* Der 4. Themenkreis setzt diese Erörterungen fort und enthält einige Vorschläge für die Reform der bestehenden oder Schaffung neuer Institutionen, die geeignet sind, die grundlegende ‚Communio'-Struktur der Kirche zu verwirklichen und die vom II. Vatikanum angestreb-

ten positiven Veränderungen für die Zukunft fortzuschreiben *(J. Lécuyer, J. Meyendorff, J. M. Tillard).* – Im Gesamtüberblick bietet der vorgestellte Sammelband nicht nur eine gelungene Momentaufnahme einer im sozialen und theologischen Wandel stehenden Kirche. Seine Lektüre vermittelt auch die notwendigen Kenntnisse für eine sachgemäße Beurteilung einer der wichtigsten Etappen der Kirchengeschichte. Ertrag und Wert einer derart großangelegten, aber auch kritischen Akzente beanspruchenden Zwischenbilanz hängen ab von der besonderen Kompetenz und Kooperationsbereitschaft aller beteiligten Autoren. Daß diese Vorgaben für das an dieser Stelle nur in seinen Grundlinien dargestellte Unternehmen erfüllt sind, nimmt man gerne und dankbar zur Kenntnis. H.-J. Höhn

Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung. *Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1981. Hrsg. im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen von Paul Gordan.* Graz/Wien/Köln/Kevelaer: Styria/Butzon & Bercker 1982. 356 S.

Die besondere Bedeutung der Salzburger Hochschulwochen vom Jahr 1981, deren Vorträge der vorliegende Bd. enthält, liegt darin, daß in diesem Jahr diese Institution auf ihr 50jähriges Bestehen zurückblicken kann. Es war naheliegend, daß die Veranstalter alle Mühe darauf verwandt haben, schon durch die Thematik deutlich zu machen, daß diese Studienwochen auch heute noch, wie immer und je, entschlossen sind, die Teilnehmer mit den jeweils vordringlichen Fragen der Zeit zu konfrontieren. Freilich wird mancher Leser sich betroffen fragen, ob das gewählte Rahmenthema „Die Kirche Christi – Enttäuschung oder Hoffnung" diesem Anliegen gerecht wird. Denn je mehr sich der Abstand vom Konzil vergrößert, in dessen Mitte das Thema „Kirche" stand, um so unübersehbarer wird, daß, statt der erhofften neuen Kirchenbegeisterung, eine bedrängende Kirchenmüdigkeit und -verdrossenheit weite Kreise der Bevölkerung erfaßt hat. Dessen sind sich die Veranstalter durchaus bewußt gewesen, wie der Sekretär der Hochschulwochen, P. *Paulus Gordan,* in seinem Geleitwort darlegt. Man wollte unter der dialektischen Formel von „Enttäuschung und Hoffnung" weder einer „glättenden und begütigenden Apologetik" das Wort geben, noch wollte man einfach „eine lockere Reihung von ausgewählten Kapiteln zur Kirchengeschichte und Kirchenproblematik" vorlegen. Vielmehr wollte man „Fragen anvisieren, deren Lösung zugleich die Vergangenheit erhellen wie in die Zukunft weisen sollte". Den Auftakt der Vorträge bildet das vorzügliche Referat des Freiburger Dogmatikers *K. Lehmann.* Schon seine Themenformulierung: „Kirche wozu – Enttäuschung oder Hoffnung" zeigt, daß er sich der prekären Situation voll bewußt ist. Die Zeiten triumphaler Begeisterung, wie sie zwischen den beiden Kriegen die „Hymnen an die Kirche" von Gertrud von Le Fort weckten, sind vorläufig vorbei. Aber wer den nüchternen und reich informierten Darlegungen L.s kritisch folgt, kann sich überzeugen, daß sich die nachkonziliare Theologie vor den kritischen Nachfragen der heutigen Generation nicht zu verstecken braucht, gerade wenn sie die Wegweisungen des Zweiten Vaticanum ernst nimmt. Im Licht der konziliaren Bestimmung der Kirche als des „umfassenden Sakraments des Heils der Welt" lassen sich manche der anstehenden Fragen – es sei nur an Themen wie „die Kirche und der Ökumenismus" erinnert – viel befriedigender behandeln, als es in der früheren Ekklesiologie möglich war.

Im Blick auf die allmählich zum Klischee erstarrte Redeweise „Jesus ja – Kirche nein", sucht der Regensburger Exeget *C. Schütz* in seinem Referat die „Kirche als Ort der Begegnung mit Jesus Christus" darzutun. Die Lesung seiner, an Joh 1,35–39 und Lk 24,13–35 angehängten, Reflexionen wirkt ein wenig bemühend. Jedenfalls fürchte ich, daß die anvisierten jungen Leser mit diesen Überlegungen kaum aus ihrer Reserve herauszuholen sein werden. – Das wird vermutlich eher dem Referat von *J. Blank* „Kirchliche Basisgemeinden. Ein ermutigendes Lebenszeichen kirchlicher Zukunft" gelingen, vorausgesetzt, daß über all den stürmischen Neuerungen die Kontinuität mit der Kirche des Anfangs und der Überlieferung deutlich gemacht werden kann. Daß hinter den revolutionären Aufbrüchen und Neuorientierungen immer auch die Gefahr einer Isolierung und eines Abgleitens ins Sektiererische steht, braucht man nicht nur aus der Vergangenheit zu erheben, sondern kann einem auch der Blick auf das gegenwärtige Geschehen in manchen Gegenden Südamerikas zeigen. – In ganz andere Dimensionen führt das Referat des Juristen und Exegeten *P. Mikat* zum

Thema „Kirche und demokratischer Staat". Er geht dabei von der wiederholt gemachten Feststellung aus, daß die Kirche bis zu Pius XII. hinauf sich keineswegs als Vorkämpferin der Demokratie bewährt hat. Nach Mikat stellt die vielzitierte Weihnachtsansprache von 1944 eine entscheidende Zäsur dar. Denn nach den damaligen Ausführungen des Papstes ist „die Demokratie ... mehr als eine wertneutrale Staatsform unter vielen anderen, sondern ... die einzige konsequente Verkörperung der Wertordnung des neuzeitlichen Staates". Kein anderes Ordnungssystem kann – so der Papst – „in der politischen Wirklichkeit der Gegenwart die Würde und Freiheit des autonomen Individuums und zugleich seine notwendige und sinnvolle Abhängigkeit von der übergeordneten, aber normgebundenen Autorität der öffentlichen Gewalt gewährleisten". Im einzelnen geht es Mikat darum, durch „Erschließung der historischen Dimension des Kirche-Staat-Verhältnisses ... dazu beizutragen", die Gegenwart als eigenständige geschichtliche Epoche zum Verständnis zu bringen. Das Ergebnis der tiefschürfenden Analysen verdient festgehalten zu werden: „Unbeschadet der jeweiligen rechtlichen Fixierungen des Verhältnisses von Kirche und Staat kann die gesellschaftliche Stellung der Kirche letztlich nicht institutionell gesichert werden, da sie auf der jeweils lebendigen Bedeutung des Christentums (und) auf der Präsenz der Kirche in der Gesellschaft ... beruht. Die Kirche ist in der modernen Gesellschaft soweit präsent, soweit ihre Glieder in dieser Gesellschaft als bewußte Gläubige im Geiste Christi ihren Dienst versehen. Sobald die Kirche den ihr gewährten Raum durch ihre Gläubigen ... nicht mehr ausfüllen kann, werden andere Kräfte die Gestaltung der sittlichen Ordnung in Staat und Gesellschaft übernehmen. Darin liegen Bewährung, Gefährdung und Chance der Kirche in der Demokratie". – Schließlich sei noch hingewiesen auf das Referat des Münchener Pädagogen *R. Bleistein* S. J. „Die Jungen Menschen und die Alte Kirche". Bei aller Sachkompetenz und sprachlichen Gewandtheit des Vf.s ist nicht zu übersehen, daß die seither verstrichenen zwei Jahre die Szene selbst so sehr verändert haben, daß die ursprüngliche Aktualität nur noch mit Vorbehalt durchscheint. Wer über die Jugend von heute sich zu Wort meldet, muß mit solchen „Überholungserfahrungen" ständig rechnen. H. Bacht S. J.

Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft? *Hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer* (SOG). Frankfurt: Knecht 1983. 143 S.

Seit nunmehr 15 Jahren erhebt die SOG (= Solidaritätsgruppe Katholischer Priester) der Diözese Speyer ihre Stimme, wenn im Bereich der Kirche etwas schief läuft oder liegt. Neuestens veranstaltet sie in zweijähriger Abfolge Akademietagungen, die sich offensichtlich wachsender Aufmerksamkeit und Teilnahme erfreuen. Nach den Tagungen über „Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie" (1978) und über „Seelsorge in priesterarmer Zeit" (1980) stand die Tagung von 1982 unter dem Thema „Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft?" Ihre 4 Referate sind im vorliegenden Bd. zusammengefaßt. Nach einem kurzen „Vorwort" aus der Feder von *B. Invers* haben das Wort der Exeget und Bibeltheologie von Saarbrücken *J. Blank* („Mitarbeiter an Eurer Freude – Vom Stil des kirchlichen Amtes"), der Pastoraltheologe von Innsbruck *H. Stenger,* („Wenn wir so wenige sind ... Die Sorge um die personal-redemptive Kompetenz des Priesters in einer Zeit wie dieser"), der Publizist *D. A. Seeber* („Gemeinde und Priester der Zukunft") und der Soziologe aus Hamburg *G. Siefer* („Der Priester – der ‚Mann Gottes' auch noch in unserer Gesellschaft?"). Vom Umfang und vom Thema her will der Beitrag von Blank wohl die biblisch-theologische Basis für die sich anschließenden Referate schaffen. Von daher rechtfertigt er auch eine ausführlichere Besprechung. Wer die in bekannter Brillanz geschriebenen Seiten über die „Spiritualität des Amtes" im NT sorgsam liest, wird ein Fülle hilfreicher Hinweise zum Thema finden, für die man dem Verf. nur dankbar sein kann. Um so mehr wird er bedauern, daß es Blank, ähnlich wie in seinen sonstigen Beiträgen zur angesprochenen Thematik, wie z. B. in seinem bekannten Vortrag in der Katholischen Akademie in München 1968, nicht gelingen will, seine Überlegungen von einer seltsamen Einseitigkeit frei zu halten. Auf der einen Seite geht es um seine offensichtliche Voreingenommenheit gegenüber der Rolle des Amtes. Jedermann weiß um die geschichtlichen und grundsätzlichen Gravamina, die gegen die Realgestalt des Amtes in der Kirche geltend zu machen sind, und daß es daher nicht darum gehen kann, die

freie und mündige Gemeinde dem Herrschaftsanspruch des Amtes zu opfern. Auf der anderen Seite ist aber von Christus über die Apostel her das Amt, und zwar nicht nur das der Verkündigung, sondern auch das der Leitung, der Kirche bleibend eingestiftet. Nur wenn man die gegenseitige Verschränkung der beiden Größen redlich stehen läßt, wird man eine befriedigende Lösung der immer wieder auftretenden Probleme präsentieren können. – Auf der anderen Seite zeigt B. auch in diesem Aufsatz, wie schwer es ihm wird, dogmatische Gegebenheiten aufzunehmen. Damit soll auf seine Ausführungen auf S. 46 hingewiesen sein, in denen er gegen die „ontologischen Wesensunterschiede" (unmittelbar im Blick auf die paulinische Theologie, konsequenterweise dann auch für die Theologie ganz allgemein) zwischen den übrigen Gemeindegliedern und den Amtsträgern argumentiert. – Der Beitrag von Stenger würde vermutlich mehr Leser finden, wenn Verf. sich einer weniger esoterischen Sprache bedienen wollte. Oder ist die Formel von der „personal-redemptiven Kompetenz des Priesters" so gängig, daß man ihn zur Schlagzeile machen kann? Gerade weil „in einer Zeit wie dieser" das Priesterproblem so drückend geworden ist, sollte man sich nicht durch Sprachbarrieren die eigene Wirksamkeit erschweren. Im übrigen enthält der Beitrag viel Hilfreiches. – Demgegenüber vermag Seeber, als Chefredakteur der Herderkorrespondenz, sich in einer erfreulich klaren Sprache Gehör zu verschaffen. Was er nach vielfachen Vorbehalten zum Thema sagt, sind lauter „knallharte" Anfragen, von denen man nur wünschen kann, daß sie aufnahmewillige Leser und Hörer finden. Auch der Soziologe Siefer spart nicht mit eindringlichen Mahnungen zu neuem Denken, wenn die Zukunft bestanden werden soll. Er sieht hinsichtlich des priesterlichen Dienstes nur zwei Möglichkeiten: „Entweder eine weitere Zuspitzung mit auf die Dauer schwer absehbaren Folgen für die Gesamtkirche oder eine Strukturveränderung im Hinblick auf die Zulassungsbedingungen zum Priesteramt" (128).

H. Bacht S. J.

Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. *Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana. Hrsg. Karl Lehmann* und *Edmund Schlink* (Dialog der Kirchen 2). Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 192 S.

Der vorliegende Band mag dem eiligen Leser zunächst als verspätete Veröffentlichung von Einzeluntersuchungen zum Augustana-Jubiläum 1980 erscheinen. Bei näherem Hinblick zeigt sich indessen, daß die hier zusammengefaßten Referate und Erklärungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen über die konfessionsgeschichtliche Thematik hinaus einen Problembereich ansprechen, der die gegenwärtige ökumenische Diskussion wesentlich bestimmt und dem darum eine beständigere Aktualität zukommt, als sie gewöhnlich einer wissenschaftlichen Retrospektive anläßlich einer Jubiläumsfeier zugemessen wird. Im Hintergrund aller Beiträge steht die Frage nach dem, was die Kirche eigentlich konstituiert; ihre Mitte bildet das Suchen nach der Einheit der Kirche und ihren Kennzeichen: Verkündigung des Evangeliums, Verwaltung und Austeilung der Sakramente in den Versammlungen der Gläubigen. Die Verhältnisbestimmung dieser Kriterien zum geistlichen Amt stellt einen weiteren inhaltlichen Schwerpunkt dar, wobei auch grundlegende Fragen des Amtsverständnisses zur Sprache kommen: das Verhältnis von Evangelium und Kirche, Bekenntnis und Lehre. Diese Themen gerade anhand der Aussagen der CA zu diskutieren, braucht keine weitschweifige Rechtfertigung: Die CA ist gewissermaßen das erste ökumenische Dokument, das einer Verständigung zwischen Lutheranern und Katholiken dienen sollte; niemals mehr waren sich beide Seiten so nahe wie in Augsburg. Einen kursorischen und kritischen Überblick über die explizite und implizite Ekklesiologie der CA unternimmt *E. Iserloh*, der dabei besonders auf die ‚Kirchendefinition' von CA 7 („Est autem ecclesia congregatio sanctorum in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta") und auf die Stellung des Bischofsamtes nach CA 28 eingeht sowie Luthers Haltung gegenüber Entstehung und Inhalt der CA sondiert (13–27). Eine stärker ins Detail gehende historisch-kritische und systematische Untersuchung zum Kirchenverständnis der CA legt *W. Kasper* vor, die unter drei Aspekten entfaltet wird: 1. Die katholische Tradition im Kirchenbegriff der CA; 2. Der evangelische Neuansatz im Kirchenbegriff der CA; 3. Perspektiven katholisch-evangelischer Kircheneinheit nach der CA (28–57).

Die Einheit der Kirche nach CA 7–8 und die Stellung des Bischofsamtes nach CA 28 sind die Themen des Doppelreferates von *B. Lohse*, der hierbei intensiv auch den kirchenpolitischen Hintergrund der Jahre um 1530 sondiert. Das politische Klima des Reichstages und die schwierige Beziehung zwischen Luther und Melanchthon zählen für L. keineswegs zu den unwichtigen Randbedingungen, die Inhalt und Wirkungsgeschichte der CA bestimmten (58–79, 80–108). Kennzeichen und Kriterien der Einheit versucht auch *E. Schlink* zu erheben, wobei er sich auf die Bedeutung des Verhältnisses von Evangelium und Kirche konzentriert und sodann die in der CA enthaltenen ökumenischen Prinzipien freilegt (109–125). Die Bedeutung außertheologischer Faktoren für das Scheitern der Verständigungsbemühungen und das Entstehen einer eigenen lutherischen Konfession unterstreicht der Beitrag von *W.-D. Hauschild*, der dem Funktionswandel der CA von einem Konsenspapier zur ‚Gründungsurkunde' der lutherischen Kirche in seinen historischen Entwicklungslinien vom 16. bis 20. Jh. nachgeht (133–163). Die spezifische Form des „Bekenntnisses" aus der Sicht der katholischen Tradition analysiert anschließend *K. Lehmann*. Neben einer Zusammenfassung der traditionsgeschichtlichen Herkunft der CA und ihres spezifischen Verständnisses von kirchlicher Lehre finden sich in diesem Beitrag wichtige Hinweise für eine Beurteilung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen evangelischer Confessio und katholischem Dogma (164–183). Übereinstimmungen und offene Fragen zum Verständnis der Kircheneinheit und des Bekenntnisses konstatieren abschließend zwei *Gemeinsame Erklärungen des Arbeitskreises* (184–192). Der in diesen Texten erreichte Konsens stellt einen durchaus bemerkenswerten theologischen Fortschritt dar. Allerdings ergeben sich einige Interferenzen, wenn man ihn mit den spezifischen Akzenten in den Ekklesiologien beider Konfessionen konfrontiert. Das Grundproblem besteht in einem adäquaten ‚ökumenischen Kirchenbegriff'. Die Bestimmung der CA und ihre Interpretation in der ‚Gemeinsamen Erklärung' ist zwar durchaus konsensfähig: Kirche ist communio sanctorum, „das heißt communio an den sancta (= Sakramenten), durch die die communio der sancti (= der Gerechtfertigten und Heiligen) auferbaut wird" (187); Kirche ist daher „Heilsmittel (Institution) und Heilsfrucht (Gemeinschaft im Heiligen Geist)" (185). Es ist aber fraglich, ob diese Definition von jedem evangelischen Theologen vor dem Hintergrund seiner Rechtfertigungslehre akzeptiert werden kann. Vielleicht hätte intensiver betont werden müssen, daß die ‚institutionalisierte' Gemeinschaft der Glaubenden immer nur eine *Konsequenz* der Verkündigung des Evangeliums und der allem menschlichen Zutun zuvorkommenden Initiative Gottes darstellt. Demgemäß bleibt sie stets ein Sammeln und Versammeltwerden von Gott her und kann niemals für sich und von sich aus eine eigene heilswirksame Funktion beanspruchen. Eine solche Aussage mag wiederum einem katholischen Theologen nicht als sachgemäß erscheinen. Nach der Kirchenkonstitution des II. Vatikanum ist die Kirche in der Tat wirksames Zeichen der Gnade Gottes, das bewirkt, was es anzeigt (vgl. LG 1, 9, 48, 59). Daß beide Sichtweisen sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern sich wechselseitig interpretieren, hätte also noch stärkere Berücksichtigung finden können. Ähnliches gilt für die Aussagen zu Bedeutung und Stellung der Sakramente in beiden Konfessionen. Manchem evangelischen Theologen dürfte es schwerfallen, eine ‚Sakramentalität' der Kirche anzuerkennen, die in den Einzelsakramenten vollzogen wird (vgl. LG 11). Hier ist zweifellos eine Lösung „nicht ohne eine Klärung des in beiden Kirchen und Theologien unterschiedlich gebrauchten Sakramentsbegriffs möglich" (189). H.-J. Höhn

Pesch, Otto Hermann, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche* (Quaestiones Disputatae 97). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 144 S.

Quer durch alle Einzelerörterungen geht es P. mit diesem Buch um Luthers ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae': „um das Rechtfertigungsverständnis, insofern mit ihm das Kirchesein der Kirche steht und fällt" (7). Unbestritten zielt die Frage nach dem sachgemäßen Verstehen der Rechtfertigung ‚sola fide' ihrer Bedeutung nach direkt auch auf die Deutung von Wesen, Auftrag und Strukturen der Kirche. Der Duktus sämtlicher Überlegungen ist daher auch bestimmt von P.s Bemühen, die Problematik zwischen Luthers Rechtfertigungslehre einerseits und seiner Kirchenlehre andererseits schrittweise soweit zu klären, daß genauer angebbar wird, inwieweit erstere nicht mehr kirchentrennend ist. Den komplizierten gegenwärtigen Diskussionsstand

in seiner Genese transparent zu machen, ist Thema der 1. Studie („Die Rechtfertigungslehre – immer noch kirchentrennend?", 13–55). P. legt hier nicht nur einen stupenden Literaturbericht zur jüngsten Forschungsgeschichte vor, sondern arbeitet auch die markanten Argumentationsmuster heraus, an denen sich exemplarisch das prekäre Verhältnis von Soteriologie und Ekklesiologie in der Kontroverstheologie ablesen läßt. Die Frage, ob die noch bestehenden interkonfessionellen Uneindeutigkeiten in der Rechtfertigungslehre nicht mehr kirchentrennend sind, läßt sich für P. nicht einfachhin positiv beantworten, sondern verlangt nach weiteren Differenzierungen: „Sind nicht ganz bestimmte ekklesiologische Konsequenzen ihrerseits eine Bedingung dafür, daß von Einklang in der Rechtfertigungslehre gesprochen werden kann?" (33). So kann ein behaupteter Konsens gerade dadurch als Täuschung entlarvt werden, „daß womöglich diejenigen, die ihn annehmen, die Notwendigkeit ekklesiologischer Konsequenzen nicht sehen" (ebd.). Denkbar ist aber auch, daß man sich in bezug auf die Rechtfertigung ‚sola fide' einig ist – wofür es gegenwärtig konkrete Anhaltspunkte gibt –, die Kirchen dagegen aus anderen Gründen getrennt bleiben. Der erreichte Konsens ist aber nur dann einheitsstiftend, wenn die Rechtfertigungslehre zur maßgeblichen Mitte aller kirchlichen Verkündigung gemacht wird und die Kirchen auch strukturell jene Selbstrelativierung leisten, die das ‚sola fide' fordert. Für einen wichtigen Zwischenschritt auf dem Wege der Umsetzung dieses Konsenses hält P. ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen der Frage nach der Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre mit der Frage nach der Kircheneinheit, insofern „das Faktum kirchlicher Lebensformen, die ... mit dem Glauben an die Rechtfertigung aus Glauben allein nur schwer oder gar nicht in Einklang zu bringen sind, den Konsens in der Rechtfertigungslehre nicht aufhebt, sondern „nur" anzeigt, daß die Kirchen in einem noch nicht aufgehobenen Widerspruch zur Mitte ihrer eigenen Verkündigung leben" (42). Die Voraussetzung für einen durchschlagenden Konsens ist daher das Eingeständnis dieses Widerspruchs, so daß die Widersprüchlichkeit des Lebens und der Strukturen der Kirchen nicht mehr als Einwand gegen ihre Lehre und ihren behaupteten Einklang in der Lehre vorgebracht werden muß. Entscheidend ist – gerade für die katholische Kirche – die Anerkennung des Rechtfertigungsartikels als eines richtenden Maßstabes für ihre Praxis und ihr Selbstverständnis. Dieser Aspekt, in der 1. Studie noch Nebenlinie, wird in der 2. zur Hauptfrage („‚Gesetz und Evangelium'. Eine lutherische Formel als Herausforderung für die katholische Ekklesiologie", 56–94). P. geht es hier darum, den sachlichen Sinn dieser soteriologischen Unterscheidung auf die Vollzugsformen der kirchlichen Verkündigung hin anzuwenden. Die Unverfügbarkeit des Evangeliums, der Vorrang der Botschaft vor der Institution, die Instrumentalität kirchlicher Strukturen sind nur einige Aspekte, die vor dem Hintergrund dieser Formel die Kernproblematik von Rechtfertigung und Kirchenverständnis beleuchten. Die Einsicht in die Notwendigkeit ekklesiologischer Konsequenzen wird besonders hier zum Probierstein dafür, wieweit ein behaupteter Konsens in der Rechtfertigungslehre tatsächlich reicht und die kirchliche Praxis bestimmt. Die 3. Studie („Der ‚katholische' und der ‚lutherische' Luther", 95–144) ist nahezu ganz einer späten Replik auf die Kritik P. Manns' („Lutherforschung heute", Wiesbaden 1967) an P.s frühem Aufsatz „Zwanzig Jahre Lutherforschung" (in: LR 16 [1966] 392–406) gewidmet. Dieser stark autobiographisch gefärbte Bericht über die inzwischen beigelegte Kontroverse zwischen P. und Manns, die vornehmlich das Verhältnis von systematischer und historischer Lutherforschung zum Thema hatte, ist zugleich ein spannend zu lesendes Dokument über einen der farbigsten Zeiträume der jüngeren Lutherforschung auf katholischer Seite. Seinen Ausblick auf alte und neue Aufgaben der Kontroverstheologie führt P. zurück zu seinen Ausgangsüberlegungen. Die Frage nach dem Zusammenhang von Rechtfertigung und Kirche beantwortet er abschließend mit Luther so, daß die Spannung zwischen der Kirche und dem einzelnen Christen als für das Christsein konstitutiv erscheint. Man kommt nur *in* der Kirche, d.h. nur *durch* die kirchliche Verkündigung zum Glauben, „aber nicht zu ihren Bedingungen. Denn den Glauben kann man nicht an die Kirche delegieren, jeder kann, durch Gottes Werk, nur selber glauben. Eben dies anerkennen, macht die Kirche zur Kirche" (143). – P. ist, mit diesem aus souveräner Sachkenntnis heraus geschriebenen Buch, eine streckenweise brillante Vergegenwärtigung von Luthers Rechtfertigungslehre und ihrer bleibenden ökumenischen Brisanz gelungen. Es dürfte

nicht das geringste Verdienst dieser Studien sein, wenn Luthers Frage an die Kirche(n) auch im katholischen Raum eine „quaestio *disputanda*" bleibt. H.-J. Höhn

5. Liturgie. Pastoral. Spiritualität

Eisenbach, Franziskus, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst.* Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz: Grünewald 1982. XII/847 S.

Wenn der Verf. bedauernd feststellt, er habe den Gegenstand nicht umfassend angehen können (es fehle z. B. eine ausreichende biblische Grundlegung ebenso wie die Durchmusterung der Patristik auf ihren einschlägigen Beitrag), so wird man dem eingegrenzten Thema „Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils" durch die rund 800 dichten Seiten um so bereitwilliger eine fundierte und erschöpfende Behandlung bescheinigen. Der Aufbau dieser ausgezeichneten Freiburger Diss. ist sachgerecht. Fünf große Kap. kreisen um den Art. 7 der Liturgiekonstitution (fortan: Litko). (I) Sein Vorfeld wird untersucht, von der Liturgischen Bewegung über „Mysterienlehre" bis zu „Mediator Dei": diese theologiegeschichtliche Einbettung muß im Blick sein, um die mit der Thematik gegebene Problematik, ihre schon geleistete und ihre noch ausstehende Besorgung wahrzunehmen. (II) Die Darstellung der Konzilsarbeit am Text ist ausgreifend: der Art. 7 ist zu zentral, um auf den Rückgriff auf das Ganze der Litko verzichten zu können, und der abhebenden Profilierung gegenüber „Mediator Dei" wird sorgfältig nachgegangen. (III) Auch die Gewinnung der Rahmenbestimmungen für jedwede liturgische Gegenwart des Herrn sind unterhalb einer Einbeziehung des Ganzen der Litko nicht zu haben. Diese Arbeit wird geleistet, damit dann (IV) die von Art. 7 ausgesagten einzelnen Weisen solcher Gegenwart dargelegt werden können. Wem die Eigenart lehramtlicher Texte vertraut ist, weiß, daß dafür – und ganz besonders gilt das für das *Wie* – ebenfalls der Gesamtzusammenhang herangezogen werden muß. (V) Die Wirkungsgeschichte des Art. 7 (sowohl innerhalb des Konzils wie auch für die Diskussion nachher) rundet ab. – Ein „Rückblick" skizziert noch einmal den durchmessenen Weg, fixiert Ergebnisse bzw. vorangetriebene Problemlage und deutet Arbeitsfelder und Perspektiven möglicher Lösungslinien an. Über das hinaus, „was dazugehört", (Verzeichnis von Abkürzungen, Personen und Sachen; 47 S. Literatur!) wird das Werk bereichert durch das, was es zum nicht zu übergehenden Arbeitsinstrument macht: es sind Register der Bezugsstellen auf „Mystici Corporis" und „Mediator Dei" sowie auf die Dokumente des Vatic. II. beigefügt. Es gibt vier „Anhänge": Declarationes, die die vorbereitende Liturgische Kommission dem Text des Liturgieschemas beigegeben hatte, Auszüge aus den Konzilsakten, die synoptisch den ursprünglichen und den verbesserten Text des Liturgieschemas gegenüberstellen, Verzeichnis der Fundstellen der Litko in den Konzilsakten, Auszug aus Pauls VI. „Mysterium Fidei".

Dies zum Inhalt, um dessen übersichtliche Darbietung der Verf. sehr bemüht ist: den Kap.n folgt eine gedrängte Formulierung der „Ergebnisse", und längere Abschnitte erfahren auch zwischendurch noch eine „Zusammenfassung". Die Sprache ist klar und schnörkellos; die Informiertheit auf einem so weiten Feld und die Ausgewogenheit des Urteils weisen den sattelfesten Theologen aus. Den braucht es. Die vorkonziliär aufgelaufene Problematik hatte der Litko ein substantiöses, schwieriges Arbeitsprogramm vorgelegt: den Heilsempfang polar aufzuwerten gegenüber der übergewichtig gesichteten Heilsgabe; eine Vorrangigkeit der Amts- bzw. „lehrenden" Kirche gegenüber der „hörenden" in eine dialogische Struktur auszubalancieren; der eucharistischen Gegenwart nicht mehr derart das „Real"monopol zu belassen, daß daneben die vielen wirklichen Gegenwarten vornehmlich als Depotenzierungen erscheinen mußten – und nicht etwa nur die letztgenannte Aufgabe tangiert die Thematik der vorliegenden Studie! Die knappen Konzilsaussagen ausloten, sie auf die zugrundeliegenden theologischen Denkformen abhören ist durchaus mehr als einfühlsames Nach-Denken; der reiche Ertrag spricht für sich. Es heißt nicht die Anerkennung zurücknehmen, wenn man einige Partien nicht ganz befriedigend findet. Etwa die Ausführungen zu „Schriftlesung und Predigt" (520 ff; die Feststellung ist zutreffend, daß

die Litko hinter Positionen der vorausgegangenen Diskussion zurückbleibt – vielleicht nicht zufällig?) oder zu „Gegenwart des Herrn im Gebet der Kirche" (558 ff.). Um auf diesem letztgenannten Feld zu verdeutlichen: kein Zweifel, daß „Wort Gottes" im Vollsinn das in gelungener Kommunikation „angekommene" ist, dem also die gnadeermöglichte Antwort des Glaubens zuteil wird. In solcher Antwort Christus als Subjekt tätig zu wissen, trägt also die Feststellung „Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst" des Stundengebetes. Nur will daraus nicht allzuviel für ein reduplikativ verstandenes „... im Gottesdienst" folgen? Gnade- bzw. geistgewirkt = Christi Aktualpräsenz implizierend gilt doch wohl von so vielen anderen „christlichen" Vollzügen (denen eine dialogische Grundstruktur auch nicht abgesprochen werden kann)? Analoges könnte gefragt werden betreffs der Predigt als im Vollsinn heilswirksam.

Kleinere Einzelausstellungen könnten natürlich auch gemacht werden, z. B.: Gelegentlich hätte man eine etwas nuanciertere Sprechweise gewünscht. Etwa bezüglich der sehr häufig berufenen „Mysterientheologie", die als Terminus zu stark von „Casel" besetzt ist als daß man auf jeweils präzisierende inhaltliche Kennzeichnung verzichten könnte; S. 298 werden vom Amtsträger allein vollzogene liturgische Handlungen als möglich erklärt „unter dem Aspekt der bloßen Gültigkeit": für einen katholischen Theologen assoziiert sich mit solcher Rede zu leicht „sacramentum validum tt.", und das ist ja wohl nicht intendiert; S. 372 scheint eine Unachtsamkeit unterlaufen zu sein: wenn in Behandlung des Themas „Opfer der Kirche" für die griechische Patristik gesagt werden muß, daß die Kirche nicht in die Opfergabe eingeht, wenn R. Schulte aber für das Frühmittelalter festzustellen hat „Christus und die Kirche (und die Glieder in ihr) sind der eine Priester und die eine Opfergabe", dann will die Qualifizierung dieser Aussage als „wesentlich dasselbe Ergebnis" unnötig irreführend scheinen. – Druckfehler (erstaunlich wenige, angesichts der vielen ausgedehnten lateinischen Zitate) stören am ehesten bei Eigennamen, z. B. Navatel, Onatibia, Van Roo. – Noch einmal: eine ausgezeichnete Arbeit, die, über ihr spezielles Interesse hinaus, den hochwertigen Arbeitsinstrumenten für das Vor- und Umfeld von Vaticanum II zugerechnet werden darf. A. Stenzel S. J.

Wainwright, Geoffrey, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life.* A Systematic Theology. New York: Oxford University Press 1980. XI/609 S.

„A systematic theology" aus liturgischer Perspektive zu schreiben ist die Absicht, die laut Vorwort den Verf. bei der Abfassung dieses Werkes leitete. Die Formulierung ist hinreichend von Prätention frei und sollte also kaum Bestreitung provozieren. Weckt sie Hoffnungen? Hoffentlich; denn leidiger Tatbestand ist doch: mit einer grundsätzlichen Bejahung der Liturgie als eines ausgezeichneten ‚locus theologicus' geht zusammen eine Praxis, die auf diese Quelle nur dann zurückgreift, wenn andere nicht ausreichend fließen – sie ansonsten aber allenfalls ‚auch noch' anführt, als Bestätigung für anderweitig schon und besser Gewußtes. Daß dem durchaus nicht so sein muß, hat der Verf. bereits auf Teilfeldern vorgeführt (‚Christian Initiation', ‚Eucharist and Eschatology'), und nun also seine ‚Doxology': in der Ausfaltung des Untertitels „The Praise of God in Worship, Doctrine and Life" derart, daß diese drei Artikulationen nicht nebeneinander zu liegen kommen, sondern ineinander, und so die „Preisung Gottes" als unterfangende Gesamtdimension erweisen (in großer Nähe zu der Vatic. II-Formulierung von der „Liturgie – Gipfel und Quelle").

Drei Abschnitte gliedern das Werk. (I) „Substantial Matters": die Zentralaussagen handeln vom Schöpfergott, der dem Menschen ‚Bild Gottes' als seine Grundrelation zuweist, der seine menschenfreundliche Gnädigkeit aufleuchten läßt im Antlitz Jesu Christi des Mittlers und Hohenpriesters, der erhöht als Geistsender sich die Kirche als Leib und Kultvolk zugewinnt. (II) „Traditional Means": Vermittlungen sind die Schrift (mit betonter Herausstellung der liturgischen Elemente im AT/NT, so daß die Liturgie als ein hermeneutisches Kontinuum erkennbar wird), Symbola und Hymnen (wobei die letztgenannte Bezeichnung – Verf. ist Methodist – nicht auf ein zu speziell verstandenes genus literarium eingeengt werden sollte, sondern offen bleibt für die Breite von Homologie und Doxologie). Die liturgische Perspektive erfährt eine sehr ausdrückliche Thematisierung durch 70 S. über das alte Adagium „Lex orandi, lex credendi" – aufgeteilt auf die zwei Kap. „Lex orandi" und „Lex credendi", um auch die traditionell weniger herausgehobene Sicht „Lex credendi legem statuat suppli-

candi" behandeln zu können. Ohne Zweifel, das trägt zur Ausgewogenheit bei. Aber ganz ist damit wohl noch nicht das Desiderat eingeholt, den faktisch ernüchternd geringen Stellenwert der Liturgie als ‚locus theologicus' einsichtig zu machen? Desiderat nicht zuletzt deswegen, weil es ohne Reflexion auf die von allen andern ‚loci' abhebende Eigenart der Liturgie nicht zu erfüllen ist, in der Richtung etwa, die G. Lukken hilfreich weist, wenn er die alte Unterscheidung von theologia prima/secunda transponiert in locus theologicus primus/secundus. (III) „Contextual Questions": den ‚Kontext' (sowohl dogmengeschichtlichen als auch nicht minder aktuellen) geben dabei nicht nur religiös-binnenkirchliche Situationen ab, sondern ebenso der stete Wandel in den sozio-kulturellen Daten, wie aus den großen Überschriften erhellt: Oekumenismus, (liturgische) Reform, Kultur, Ethik. – Man sieht: Bereiche sind einbezogen, deren Behandlung man im Rahmen einer systematischen Theologie nicht unbedingt vermuten muß. Auf vergleichsweise knappem Raum besagt das eine ungewöhnliche Dichte des Textes. Daß er desungeachtet sehr lesbar bleibt, verdankt er nicht allein dem Geschick, mit dem eine Fülle biblischer sowie dogmen- und liturgiegeschichtlicher Fundierung in den Anmerkungen untergebracht wird, nicht allein einer großen synthetischen Kraft, sondern ebenso einem ungewöhnlichen persönlichen Engagement (I welcome, I judge, my own inclination usw.), das sich auf einen (die saloppe Formulierung sei gestattet) superioren theologischen Hausverstand verlassen kann. Verständlicherweise kommen diese Qualitäten am meisten im 3. der großen Abschnitte zum Tragen, wo wirkliche Fragen behandelt werden (und die Teilüberschriften auch zumeist mit einem Fragezeichen versehen sind!) – als Beleg die Unterteilung des einleitenden Kap. „Oekumenismus": Communicatio in sacris? Wechselseitige Anerkennung? Erweiterter Konsens durch liturgische Formulierungen? Konfessioneller Pluralismus? u.a. Daß dabei konfessionseigentümliche Positionen einfließen, ist selbstverständlich; sie sind hier nicht zu diskutieren, um so weniger, als dem Verf. die jeweiligen Divergenzen durchaus bewußt sind. Eher schon wäre, um das empfindliche Anliegen des Werkes „... aus liturgischer Perspektive" nicht ohne Not zu diskreditieren, an einigen Stellen größere Behutsamkeit zu empfehlen, wenn aus liturgischen Quellen minderer Eindeutigkeit einigermaßen forsch Stützung für nicht allgemein gängige Stellungnahmen gewonnen werden soll (z.B. S. 461 betreffs der Eschatologie).

Kleinere Ausstellungen wären natürlich möglich; etwa zu S. 8: die durchaus positiv zu wertende Ansprache der Liturgie als „Werk des Volkes" ist nun gerade von der Etymologie her nicht zu begründen, aber angesichts des Niveaus der Arbeit nehmen sie sich kaum vermeidlich beckmesserisch aus. Druckfehler sind Mangelware (S. 239 muß es heißen „... deprimi potuit", S. 524 „... est insita")! Für Anmerkungen erst hinter dem Text mag es manchen handfesten Grund geben, die größere Bequemlichkeit des Lesers gehört wohl kaum dazu. – Noch einmal: ein schönes Buch, von dem eine adäquate Übersetzung sehr zu wünschen wäre. A. Stenzel S. J.

Boekholt, Peter, *Eucharistie, Geheimnis des Lebens in der Gemeinde.* Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis (Biblioteca di scienze religiose 48). Roma: Libreria Ateneo Salesiano 1982. 212 S.

Daß es bei einer Theologie der Eucharistie in hervorragender Weise um eine kritische Reflexion vorgegebener praktisch-liturgischer bzw. kirchlich-gemeindlicher Vollzüge geht, versteht sich von selbst. Allerdings wird diese Binsenweisheit in den konkreten sakramententheologischen Reflexionen zur Eucharistie selten hinlänglich berücksichtigt. Um so beachtlicher erscheint es daher, daß hier ein Werk vorliegt, das konsequent die umfängliche pastorale Praxis der Eucharistiefeier in den Blick faßt und von hier aus theologische Überlegungen anstellt.

Dabei geht Vf. aus von einem Grundverständnis der Sakramente als „kommunikativer Handlungen" (so vor allem zu finden bei P. Hünermann), welche konstitutive Bedeutung für die Gemeinde haben (5). Hier nimmt die Eucharistie einen herausragenden Platz ein. Über einleitende Hinweise zu „Eucharistie und eucharistische Frömmigkeit" (19–27) gelangt Vf. zu einer umfangreichen Behandlung der wechselseitigen Zugehörigkeit von „Priestertum und Eucharistie" (29–94), wobei allerdings nicht allein das hierarchische Priestertum im Blickpunkt steht, sondern mehr noch die grundlegende Funktion von Gemeinde und gemeinsamem Priestertum (auch) der Laien in

der Gemeinde. Vor allem hier wird eine Fülle von höchst brisanten Problemen mutig aufgegriffen und ebenso nüchtern wie kritisch diskutiert; so etwa Chance, Aufgabe und Gefahren der sog. priesterlosen Gemeinde (65 ff.), die Mitarbeit der Frau im liturgischen Bereich (47 ff.), Fragen des zölibatären Priestertums bzw. der Weihe von verheirateten „viri probati" (79 ff.) u. ä. Ein weiterer großer Part betrachtet unter dem (wohl zu allgemein gehaltenen) Titel „Das hl. Meßopfer" (95–189) so umfassende und divergierende Fragen wie die Sonntagsfeier (110 ff.) und das Sonntagsgebot (130 ff.), Konzelebration (146 ff.), „Privatmesse" (151 ff.), Erstkommunion (157 ff.) und Interkommunion (174 ff.). Ein abschließender Ausblick gilt den Zusammenhängen von Eucharistie und charismatischer Bewegung (193 ff.) bzw. Ökumene (200 ff.).

Wie dieser kurze Durchblick zeigt, gibt Vf. eher eine „tour d'horizon" verschiedener pastoraler Probleme, die mit der Eucharistie in Zusammenhang stehen, als eine durchgearbeitete eigenständige Theologie der Eucharistie. Dabei hat er beinahe kein Thema ausgelassen, das in noch so entfernter Weise mit der vor allem gemeindebezogenen Eucharistiefeier in Zusammenhang steht. Die zupackende Frische der Sprache und das mutige Ansprechen verschiedenster „heißer Eisen" sind zunächst einmal anerkennenswert. Bei genauerem Hinsehen allerdings wird man kaum verschweigen können, daß die Breite und Perspektivenvielfalt dieses Buches erkennbar zu Lasten der soliden Erarbeitung der einzelnen Problemfelder geht. Immer wieder fällt auf und läßt sich mühelos belegen, daß Vf. für die bedrängenden Fragen offenbar nur „second hand" arbeitet, sich also auf eher zusammenfassende und leichten Einblick gewährende Sekundärliteratur beschränkt, während er die wichtigeren, solchen Durchblikken zugrundeliegenden einschlägigen Studien bzw. Standardwerke aber nicht zitiert und offenbar auch nicht kennt. So nimmt es nicht wunder, daß er, z. B. bei der durchaus akzeptablen Diskussion der Problematik priesterloser Gottesdienste sowie der damit zusammenhängenden Fragen anderweitiger Erfüllung des Sonntagsgebotes (bes. 74 ff., 137 ff.), deutlich zurückbleibt hinter dem mittlerweise in der Diskussion erreichten Problembewußtsein und davon weder Kenntnis zeigt noch gibt. Eher bedauern muß man, daß die interessanten Passagen über die kirchenrechtlichen Bestimmungen hinsichtlich der Rechtsstellung des Laien in der Kirche mittlerweile durch den neuen CIC wieder überholt und neu zu schreiben sind (58 ff.). – Alles in allem wird man Vf. zubilligen können, daß er sich redlich bemüht hat, die breite Themenpalette pastoraler Implikationen der Eucharistiefeier vorzustellen, und mit erkennbarem praktischem wie kirchenkritischem Engagement zu diskutieren. Daß diese Breite nicht ähnlichen Tiefgang erlaubte und eine klare theologische Bestimmung des Gesamten der Eucharistiefeier weitgehend vermissen läßt, wird man, möglicherweise, in Kauf nehmen können. Als Anregung zu weiterem Nachdenken über die reichen Praxisfelder der Eucharistie, und deren Einbeziehung in eine theologische Besinnung auf das Sakrament der Eucharistie*feier*, könnte dieses Buch seinen Zweck jedenfalls hervorragend erfüllen.

A. Schilson

Chiara Lubich und die Fokolar-Bewegung. *Gespräche mit der Gründerin. Hrsg. Regina Betz* (Große Gestalten der Christenheit 13). München: Neue Stadt 1982. 101 S.

Ähnlich wie mit Roger Schutz und Mutter Teresa wird auch mit Chiara Lubich bisweilen ein Personenkult getrieben, den man gewiß mißbilligen muß. Um so lieber liest man das vorliegende Büchlein über die Gründerin der Fokolar-Bewegung, das ganz deutlich zeigt, daß es der Frau aus Trient nicht um sich selbst geht, sondern um ihr Ideal, ihr Werk, ihre „Sache". Dieses Ideal läßt sich vielleicht um drei Stichworte gruppieren. Den Fokolaren bzw. den Fokolarinnen (ob die eingedeutschten Begriffe immer glücklich sind und – vor allem – ob sie sich durchsetzen werden, vermag ich nicht zu entscheiden!) geht es um Gott (Jesus), um die Liebe zu den Menschen, um die Einheit der Welt. Die Entscheidung für Gott und die Liebe zu ihm durchzieht das ganze Buch und ist so etwas wie ein Patentrezept für Ch. Manchmal wirkt der dauernde Hinweis auf Gott fast ein wenig monoman, aber offenbar kommt hier ein besonderer Wesenszug der Fokolar-Bewegung ans Licht. Man fühlt sich an Mt 7,33 erinnert: „Suchet vor allem das Reich Gottes und Seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch dazugegeben werden." Ch. und ihrer Bewegung geht es ferner um die Menschen. Damit hatte ja alles angefangen (13–27). Als Trient am 13. Mai 1944 von

einem furchtbaren Bombenangriff heimgesucht wurde, flüchtete die damals 24jährige Lehrerin Ch. L. nicht mit ihren Angehörigen in die Berge, sondern blieb mit einigen Freundinnen in der Stadt. Sie sammelten und verteilten dann die zum Leben notwendigen Dinge. Bald waren es bereits 500 Menschen, die dasselbe Ideal lebten: „Gott, die gegenseitige Liebe und das Evangelium" (22). Daß es der Fokolar-Bewegung schließlich um die Einheit der Menschen und der Welt geht, läßt sich an zwei Erscheinungen zeigen. Zum einen will das Fokolar (von dem italienischen Wort „il focolare" = der Herd) eine kleine Gemeinschaft in der Welt sein. Keine Stelle der Hl. Schrift wird so häufig zitiert wie die folgende: „Wo zwei oder drei in meinem Namen vereint sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20). Zum andern will die Bewegung die Menschen in der ganzen Welt sammeln. Von daher erklärt sich der ökumenische Impuls (56–69) der Mitglieder des Fokolars. Das geht so weit, daß Frau L. auch ökumenische Lebenszentren gegründet hat (etwa in Ottmaring bei Augsburg), in denen Mitglieder verschiedener Konfessionen zusammen wohnen. – Wie ist die Fokolar-Bewegung gegliedert (42–55)? Den innersten Kern bilden die Fokolare bzw. Fokolarinnen. Um sie schart sich die Familienbewegung, die auch Verheirateten offensteht. Eine besondere Gruppe ist die Gen-Bewegung, die sog. neue Generation, die in Deutschland vor allem wegen ihrer Musikkonzerte bekannt ist. Nicht zu vergessen sind auch die etwa 8000 Priester, die zur Bewegung gehören. – Eine letzte Bemerkung: Der Rez. des vorliegenden Büchleins ist zufällig Kanonist und würde gerne wissen, in welche kirchenrechtliche Form die Fokolar-Bewegung paßt. Ist sie ein Orden? Ein Säkularinstitut? Eine Gesellschaft ohne klösterliche Gelübde? Eine pia unio? In dem vorliegenden Buch bekommt man auf diese Frage keine Antwort, obwohl sie eigens gestellt wird (24–26). In der übrigen Literatur heißt es gewöhnlich, die Fokolar-Bewegung lehne eine kirchenrechtliche und äußere Form ab, weil diese den inneren Geist entstelle. Nur, zeigt die Kirchengeschichte nicht zur Genüge, daß ein innerer Kern auch einer schützenden Schale und Hülle bedarf, um unversehrt bewahrt werden zu können? R. Sebott S. J.

Helft den Menschen glauben. *Band 1–4. Herausgegeben von der Katholischen Glaubens-Information Frankfurt.* Frankfurt/M.: Knecht 1979–81.

Als Papst Paul VI. im Jahre 1975 die Enzyklika „Evangelii nuntiandi" hinausgehen ließ, hatten manche von diesem wichtigen Dokument eine umfassende Erneuerung des apostolischen Elans in der katholischen Kirche erwartet. Rückblickend kann man eine gewisse Enttäuschung nicht verhehlen, zumindest wenn es um die innerdeutschen Verhältnisse geht. Um so erfreulicher ist die vorliegende vierteilige Veröffentlichung der „Katholischen Glaubens-Information" (KGI), die mit dieser Publikation ihr seit dem Gründungsjahr 1960 geleistetes Werk gewissermaßen krönt. Unter dem Rahmentitel „Helft den Menschen glauben" hat der Gründer und Leiter des Werkes, Pfarrer *F. Krenzer,* in Zusammenarbeit mit fünfzehn Mitarbeitern eine „Summa" der Evangelisation für unsere Zeit verfaßt, für die ihm und seinen Helfern aller Dank gebührt. Aufmachung, Anlage und Sprache der vier Hefte schaffen alle Voraussetzungen für eine weite Verbreitung. Wir können aus dem reichen Inhalt nur einige Stichproben bieten. Heft I trägt den Untertitel: „Vom Zeugnis der Christen – eine Ermutigung" Das Heft hebt mit einem Beitrag des Hrsg.s an: „Gott mag jeden." Es geht darin um die Beschreibung der verschiedenen Menschentypen, auf die die Verkündigung stößt, und um die Darlegung der „Ursachen und Motive des Unglaubens". Besonderes Gewicht haben die Überlegungen von *M. Lay* zur Frage nach dem „Subjekt" der Verkündigung: „Jeder ist Zeuge". Wichtig sind darin die Darlegungen der „Hemmungen – Schwierigkeiten und Voraussetzungen" der Verkündigung. Wirkungsvoller als das Zeugnis des Wortes ist die Kraft des gelebten Glaubens. Davon handelt *F. Schlösser* in dem Beitrag „Glaubt ihr, was ihr verkündet?" – Das II. Heft steht unter dem Sammeltitel: „Zeuge sein in Glück und Leid". Zu Eingang handelt *P. M. Zulehner* über die Weise der Glaubensbezeugung: Es muß ein Bezeugen ohne Herrschsucht sein und es muß so geschehen, daß aus dem Sachzeugnis das Interesse und die Sympathie für den Gesprächspartner hervorleuchtet. Mit originellen Bildern und Gags präsentiert sich der Artikel von *Lay* „Reden und reden lassen: Überlegungen, Regeln und Übungen zur Gesprächsführung". Hier spricht der erfahrene Praktiker; seine köstlichen Hinweise und Rezepte sind jedem zu empfehlen, der sich einem Audito-

rium „verständlich" machen will. Dankenswerterweise ist auch ein Beitrag über das „Glaubenszeugnis im Angesicht von Sterben und Tod" (von *H. Duesberg*) beigegeben. – Heft III handelt vom „Glaubenszeugnis in der Familie". Diesem Thema kommt in unserer Zeit eine besondere Dringlichkeit zu, nachdem andere Institutionen (wie Schule, Gruppe, Katechetische Erwachsenenunterweisung u. ä. m.) weitgehend ausfallen. Das Heft beginnt mit einem Exposé über die „Christliche Familie als Kirche im Kleinen": Es erinnert nachdrücklich an die „Familie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils" und legt in aller Nüchternheit die „Möglichkeiten und Gefährdungen der Familie" dar. Zugleich erinnern die Verfasser, *R. Rüberg* und *G. Haslinger*, an die Hilfen, die von der Gemeinde ausgehen bzw. ausgehen sollten. Von *Felizitas Betz* stammt der Beitrag über das „Glaubenszeugnis der Ehe" in Glück und Leid. Auch die Glaubensprobleme der konfessionsverschiedenen Ehe und Familie sind nicht ausgeklammert; darüber handelt *Haslinger* im Beitrag „Mein Kind lernt glauben". Von *P. Neysters* stammt der wichtige Artikel über das „Glaubenszeugnis gegenüber Jugendlichen". – Die Reihe schließt mit Heft 4: „Glaubenszeugnis in Gruppe und Gemeinde". Es wird in der heutigen Situation auf besonderes Interesse stoßen. Wir verweisen vor allem auf *Jutta Malcher*, Gruppenerfahrung und Glaubenserfahrung" und auf *K. Flaig*, Mitarbeiter im Pfarrbesuchsdienst." Das Heft und damit die ganze Reihe schließt mit dem Beitrag des Hrsg.s zum Thema „Priester und Gemeinschaft – Geben und Empfangen". – Diese knappe Übersicht deutet den reichen Inhalt dieses vorzüglich gelungenen Werkes an. Wir wüßten kein besseres Werk, wenn es um die „Realisierung" des eingangs erwähnten Papstwortes „Evangelii nuntiandi" geht.

H. Bacht S. J.

Wenn wir beten: Vater unser. Gemeindekatechismus I, *hrsg. von Josef Steiner.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1981. 96 S./9 Abb.

Auf dem theoretischen Hintergrund von R. Feneberg/W. Feneberg, Das Leben Jesu im Evangelium (QD 88, vgl. vorstehende Besprechung) legen die Autoren *Rupert Feneberg, Wolfgang Feneberg* und *Josef Steiner* im vorliegenden Buch einen Kurs zur Erwachsenenkatechese vor, der – nach mehrjähriger Erprobung in verschiedenen Gemeinden – das Beten lehren soll. Zielgruppe dieser Katechese sind die Fünfzehn- bis Fünfzigjährigen, aber auch ältere Menschen. Das Buch beinhaltet eine Auslegung des Vaterunsers in sieben Kapiteln, in denen die Anrede und die Bitten behandelt werden, wobei die beiden letzten Bitten zusammengezogen werden. Jedes der Kap., die jeweils einer katechetischen Einheit entsprechen, ist aufgegliedert in eine Einleitung, eine theoretische Klärung von Aspekten des formelhaften Gebets (Gebetsschule), eine Rekonstruktion der „fremden Welt des irdischen Jesus" (5) und Vorschläge für die Gruppenarbeit und die folgende Woche. Das Hauptgewicht in jedem Kap. legen die Autoren auf die Rekonstruktion der religiösen Welt, in der Jesus aufgewachsen ist. Der Erfahrungshintergrund Jesu wird anhand von Elementen der jüdischen Gebets- und Gottesdienstpraxis rekonstruiert, wobei es den Vf.n vor allem darauf ankommt, „sich in die Welt Jesu einzufühlen" (9). Diese einfühlende Rekonstruktion wird in jeweils drei Schritten vorgeführt: Jesus als Kind, Jesus als Heranwachsender, Jesus öffentliches Auftreten. Dabei zitieren die Autoren viele und umfangreiche Texte aus dem Alten Testament, der altjüdischen Literatur, der jüdischen Liturgie und von jüdischen Schriftstellern. Der Gesamtumfang dieser Texte macht mehr als ein Drittel des gesamten Textbestands aus. – Die Autoren bezeichnen ihr Buch als Gemeindekatechismus und beanspruchen diesen Titel, weil die Vorarbeiten zu diesem Buch vor die Katechismuswelle der letzten Jahre zurückreiche, weil ihr Katechismusverständnis vom üblichen abweiche und weil jede Katechese zu Jesus hinführen müsse.

Implizit enthält das Buch die These, daß man sich in den jüdischen Erfahrungshintergrund, aus dem heraus Jesus zur Formulierung des Vaterunsers kam, hineindenken und -fühlen müsse, um zum christlichen Beten gelangen zu können. Dieser These entspricht die rekonstruktive Hermeneutik, die den religiösen Kontext zur Zeit Jesu zu ermitteln sucht, um daraus die Entstehung des Vaterunsers zu erklären. – Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß theologisch und katechetisch zur Sprache kommen sollte, daß Jesus Jude war und daß sein Reden und Handeln von dieser Tradition – freilich in Anknüpfung und Kritik – bestimmt waren. Wenn aber wie im vorliegenden Buch dieser Aspekt zum beherrschenden Auslegungsprinzip wird, ergeben sich

schwerwiegende Probleme hermeneutischer, theologischer und pädagogischer Art, die an inneren Widersprüchen und fehlenden oder mangelhaften Vermittlungen aufzuweisen sind: Die Vf. sind der Auffassung, daß ein heute zu verantwortender Katechismus keinen wissensmäßigen Überblick des christlichen Glaubens bieten solle, sondern auf ein „Lernen mit dem Herzen" (3) aussein müsse. Darum konzipieren sie ein Einfühlungsprogramm in die religiöse Welt der Juden, das freilich ausdrücklich an die „Aufnahme von Informationen" (9) über die jüdische Gottesdienst- und Gebetspraxis gebunden ist, deren Hauptbegriffe erst erklärt werden müssen (95–96). – Die psychologisierende Rekonstruktion der religiösen Lebenswelt des irdischen Jesus steht im Buch unvermittelt neben der Behauptung „eines altersgemäß sich vertiefenden Messiasbewußtseins" (43) Jesu. Von diesem Bewußtsein Jesu, aber auch von seinen sonstigen Erfahrungen und Erlebnissen wissen die Autoren viel zu berichten: Sie wissen etwa um „die Erfahrung Jesu, auch bereits als Kind, daß in der Bitte um die Gottesherrschaft eine große Spannung liegt" (40), und sie wissen, was für Jesus „von seinem Standpunkt als Messias aus" (46) von Interesse war. Die Vf. sprechen viel vom Messiasbewußtsein Jesu, nicht jedoch vom Verhältnis derer zu Jesus als dem Messias, die Jesus das Vaterunser zu beten gelehrt hat, wie denn auch der Christustitel im Buch nicht vorkommt. – Der Duktus des Buchs läuft darauf hinaus, das Vaterunser genetisch aus dem jüdischen Gottesdienst zu erklären; darum wirkt die Aussage, „ein neues und einzigartiges Gebet ist entstanden" (22), wie eine aufgesetzte Behauptung, die dem Gesamtduktus entgegenläuft. Auch ist es darum nicht verwunderlich, daß völlig unklar bleibt, was das Unterscheidende des Vaterunsers und des christlichen Betens ist. In dieser Unklarheit spiegelt sich die irrige Ansicht, von einer genetischen Rekonstruktion des Vaterunsers auf seine christliche Geltung schließen zu können. – So große Mühe die Autoren darauf verwenden mit einer rekonstruktiven Hermeneutik den jüdischen Kontext des Vaterunsers zu ermitteln, so wenig Mühe verwenden sie vergleichsweise darauf, das Vaterunser im Kontext der neutestamentlichen Schriften auszulegen (Ausnahme: 21 ff, 68 ff). Noch weniger bemühen sie sich darum, das Vaterunser als Hauptgebet der Christen mit einer applikativen Hermeneutik im Kontext unserer Zeit auszulegen. Dieser Mangel wiegt religionspädagogisch besonders schwer. Obgleich das Buch „aktuell sein, und das heißt für unsere Zeit und unsere Glaubenssituation passen" (7) will, wird genau dieser Anspruch kaum eingelöst, weil alles Interesse auf die Einfühlung in „die fremde Welt des irdischen Jesus" (5) gelenkt wird. Wie demgegenüber eine Auslegung des Vaterunsers im Kontext unserer Zeit aussehen könnte, zeigt exemplarisch gelungen der neue Katechismus „Grundriß des Glaubens" (München/Hildesheim 1980), der vom Deutschen Katecheten-Verein herausgegeben wurde. – Ein weiteres hermeneutisches und pädagogisches Problem dürfte darin bestehen, daß der auslegungsbedürftige Text des Vaterunsers anhand vieler anderer schwieriger Texte „erläutert" wird, die im wesentlichen unkommentiert bleiben, obgleich sie mindestens ebenso auslegungsbedürftig sind. – Das Buch beansprucht ein Gemeindekatechismus zu sein; doch sind weder die vorgebrachten Gründe für diese Bezeichnung stichhaltig, noch können die Autoren die Katechismustradition für sich reklamieren. Eher geht es in diesem Buch um ein judaisierendes Einführungsprogramm in eine Rekonstruktion der religiösen Lebenswelt zur Zeit Jesu anhand des Vaterunsers. M. Sievernich S. J.

Chang, Garma C. C., *Die Praxis des Zen.* Mit einer Einführung und in einer autorisierten Übersetzung ins Deutsche von *Ernst Schönwiese.* Freiburg/Br.: Aurum 1982. 247 S.

„Das im Westen immer noch wachsende Interesse am Zen-Buddhismus hat auch zu vielen Mißverständnissen geführt. Für die meisten, die das eine oder andere Buch darüber gelesen haben, ist der Zen-Buddhismus ein bloßes Gesprächsthema. Nur sehr wenige studieren Zen ernsthaft, kommen aber aufgrund der mageren Quellen, die ihnen zugänglich sind, zu vorschnellen Schlußfolgerungen. Einige versuchen zu meditieren, in der Hoffnung, in ein paar Stunden die Erleuchtung oder wenigstens einige interessante neue Erfahrungen erlangen zu können" (165). Um diese dürftige Quellenlage (ganz so dürftig ist sie allerdings nicht; man denke nur an die Übersetzung der Werke von K. Nishida [† 1945] und D. T. Suzuki [† 1966]) zu verbessern, hat Garma Chang das vorliegende Buch geschrieben. Der Autor ist in China geboren, trat

mit 15 Jahren in ein Kloster ein und lernte 6 Jahre unter dem lebenden Buddha Lama Kong Ka in dem Kong-Ka-Kloster in Meia Nya in Osttibet. Seit 1951 lebt und doziert Ch. in den USA. „Die Praxis des Zen" beschreibt das *chinesische* Ch'an, welches mit dem *japanischen Zen* eng verwandt, aber nicht identisch ist. Das Buch hat 4 Kap.: das Wesen des Zen (13–62), die Praxis des Zen (63–163), vier Probleme des Zen (165–194), Buddha und Meditation (195–232). – Was ist das Wesen des Zen? „Zen ist die japanische Aussprache des chinesischen Wortes *Ch'an,* und *Ch'an* ist die Abkürzung des ursprünglichen *Ch'an-Na* – einer Mißbildung der Aussprache des Sanskrit-Wortes *Dhyana* oder des Pali-Wortes *Jhana*" (13). Diese Worterklärung zeigt den geschichtlichen Weg des Zen. Es ist eine Schule des Buddhismus, der aus Indien stammt, sich in China entwickelt hat und dann nach Japan übertragen wurde. Was ist nun das Wesen dieser Schule? Letztlich läßt sich das nicht sagen, weil das Zen „etwas Ungreifbares und Unbeschreibliches" (13) ist, das sich nicht erklären läßt. (H. Dumoulin vertritt deshalb die These [Zen, Geschichte und Gestalt, 5], das Zen übe deshalb unter allen Erscheinungen des östlichen Geisteslebens eine so starke Anziehungskraft auf den Westen aus, weil im ganzen Osten nichts unwestlicher, a-rationaler und unlogischer sei als das Zen.) Für diese Unfaßbarkeit und Unbestimmbarkeit bringt der Autor drei Gründe bei. (Indem er freilich die Unbestimmbarkeit erklären will, bestimmt er das Zen auch positiv.) Erstens: Zen versucht die Prajna-Wahrheit zu veranschaulichen. Diese Wahrheit ist aber unendlich, unbegrenzt, universal (vgl. 17f.). Sie kann nicht definiert werden. Darf man sagen, sie entspreche in etwa dem, was wir mit Sein meinen? Zweitens: Zen ist nicht so sehr eine Lehre, als vielmehr ein Weg, der für jedes Individuum verschieden ist. Es scheint, als ließen sich die Beschreibungen der vielen Wege nicht auf einen Nenner bringen (19–27). Drittens: Zen ist eine Kunst, die es ablehnt, einem bestimmten Muster oder einem bestimmten System zu folgen (27–42). Das Zen ist unerklärbar. Es hat aber ein Herz und ein Ziel. Und zwar ist es das Ziel des Zen, den Menschen zu befähigen, seinen eigenen Geist zu verstehen, zu verwirklichen und zu vervollkommnen (vgl. 43). Dabei geht es aber nicht allein um den eigenen Geist, sondern auch um den Inhalt des Geistes. Dieser Inhalt wird oft mit dem Begriff Leere beschrieben. Doch meint diese Leere bzw. das Nichts nur ein Nicht von (konkreten) Gegenständen. Mit den Worten von Ch.: „Die Essenz des Geistes ist die Erleuchtend-Leere Soheit" (47). Man kann vielleicht sagen, das Ziel des Zen sei es, den Menschen zu einer blitzartigen Erkenntnis (=Satori) des Ich zu führen. Welches Ich in seiner Wurzel identisch ist mit dem Grunde des Seins. – Das 2. Kap. des vorliegenden Buches handelt von der Praxis des Zen. Diese Praxis ist verschieden, je nachdem, ob man sich der Tsao-Tung- (japanisch: Soto-) oder der Lin-Chi- (japanisch: Rinzai-) Sekte anschließt. Der Unterschied zwischen den beiden Wegen wird folgendermaßen beschrieben: „Die Tsao-Tung-Methode besteht darin, den Schüler zu lehren, seinen eigenen Geist in gelassener Ruhe zu betrachten. Die Lin-Chi-Methode andrerseits besteht darin, den Geist des Schülers an der ‚Lösung' eines unlösbaren Problems, Koan oder Hua Tou genannt, arbeiten zu lassen" (67f.). Es hat nun keinen Sinn, diese Methoden hier darzustellen. Auch soll nicht über die Reden von vier Zen-Meistern und die Autobiographien von fünf Zen-Meistern (74–163) berichtet werden. Doch muß der Leser wissen, daß diese Reden und Berichte den Mittelpunkt des Zen ausmachen. (Denn der Zen ist wesentlich ein Weg, den man nur versteht, wenn man den Weg (oder die Wege) mitgeht. – Im 3. Kap. geht es um (vier) Probleme des Zen. Erstens: Ist Zen vollständig unverständlich? Dies ist eine oft wiederkehrende Behauptung vieler Zen-Meister. Demgegenüber betont Chang: „Zen auf intellektuelle Weise zu verstehen, ist nichts ‚Tadelnswertes', sondern ist der für den Anfänger einzig mögliche Weg; denn wie sollte man zu Zen gelangen, ohne zuerst irgeindein Verständnis oder eine ‚verstandesmäßige Kenntnis' von ihm zu haben? Davon gibt es für niemanden eine Ausnahne" (167). Zweitens: Was ist Zen-Erleuchtung (=Satori)? Dieses Erlebnis ist „erleuchtend, aber leer, heiter-gelassen, aber dynamisch, transzendierend, aber immanent, frei, aber allumfassend" (171). Welches Objekt hat dieses Erlebnis? Die Antwort lautet: das Wu. Deshalb nennt man die Erleuchtung auch Wu-Erfahrung. Mit Wu ist das Nichts gemeint, in dem Sinn, daß nicht an ein bestimmtes Objekt gedacht wird. Auf der andern Seite soll die Erfahrung auch nicht objektlos sein. Der Rez. möchte deshalb das Satori als Identität des Endlichen (=Ich) und Unendlichen (=Wu) deuten. Gegenüber den beiden ersten Problemen sind die zwei weiteren von geringerer Bedeutung. Zum einen geht es um das Verhält-

nis des Zen zu anderen Spielarten des Buddhismus, zum andern werden die vier Unterscheidungen der Lin-Chi-Methode aufgezählt, d.h., es wird versucht, hinter den scheinbar irrationalen Koans (der Koan ist ein unlösbares Problem, welches die Tendenz hat, das Denken des Adepten zu unterdrücken) ein System sichtbar zu machen. – Das 4. Kap. ist noch einmal (wie das zweite) der Praxis des Zen gewidmet. (Dem Rez. will scheinen, daß die Gesamteinteilung des Buches logischer hätte sein können. Oder ist diese Bemerkung zu westlich?) Nachdem aufgezeigt wurde, daß das menschliche Denken die Erleuchtung nicht erreichen kann, werden sieben Typen der Meditationspraxis beschrieben. Sie sind wohl für denjenigen gedacht, der das Zen üben und die Erleuchtung erreichen möchte. Hier brauchen sie nicht dargestellt zu werden. – Das schöne und nützliche Buch von Chang soll nicht aus der Hand gelegt werden, ohne die hervorragende Übersetzung des österreichischen Schriftstellers Ernst Schönwiese – er ist ein persönlicher Schüler Changs – zu loben. R. Sebott S. J.

Hamilton-Merrit, Jane, *Wandlung durch Meditation.* Die einzigartigen Erfahrungen einer Frau aus dem Westen in Thailands Klöstern (aus d. Engl. v. *Horst Kube*). Olten/Freiburg i. Br.: Walter 1981. 186 S.

Meditation steht im Mittelpunkt des Buddhismus. H.-M. gibt einen persönlichen Erlebnisbericht mit theravadabuddhistischen Meditationspraktiken, der, obwohl nur mit wenig meditationstheoretischer Reflexion durchsetzt, vielleicht gerade aufgrund seiner unmittelbaren Praxisnähe für zukünftige wissenschaftliche Traktate zu diesem Thema von Wert sein mag. H.-M. versteht Meditation als Praxis zur Entwicklung des Bewußtseins überhaupt. Meditation zielt darauf, „die Wahrheit" sehen zu können (26). Nach einer „Einführung" über Tempel, Volk der Thais, Buddhismus folgen 10 Kap., die verschiedenste Erfahrungen mit dem klösterlichen und meditationsgeleiteten Leben in Bangkok und Chiang-Mai vorstellen. In Bangkok stand die sog. Samadhi-Meditation im Vordergrund, in der über die Entwicklung eines Atembewußtseins, auf die Erfüllung der geistigen Aktivitäten durch absolute Stille abgezweckt wird. In Chiang-Mai übte sich H.-M. in der sog. Vipassana-Meditation, die dem Meditierenden eine Einsicht in das Wesen der Dinge und der Welt geben soll: diese Innenschau-Meditation bringt Bewußtsein von der Vergänglichkeit, vom Wandel alles Existierenden; sie eröffnet die Haltung der Gelassenheit, im Sinne von Freiheit von allem und für alles. Praktisch bedeutet diese Meditation eine Sammlung des Geistes nicht auf die Qualitäten der Objekte, sondern auf das sinnlich-geistig-bewußtseinsmäßige Wahrnehmen als solches. Diese Sammlung wird entlang verschiedenster Aufgaben und Erfahrungen kultiviert. Wer solcherart sein Bewußtsein schult, daß es schließlich ausgeglichen und dauerhaft aufgeschlossen selbst in der größten Aktivität ist, der macht in der Tat eine Wandlung durch, die sowohl körperliche Veränderungen mit sich bringt (z.B. größere Wahrnehmungsfähigkeit der Sinne) als auch seelische Entfaltung (z.B. dauerhafte Freundlichkeit bzw. Haßlosigkeit). Auch das bewußte Denken wird durch diese Meditation gewandelt, derart, daß man sich sehr stark auf eine Sache konzentrieren kann, ohne daß man den Blick auf die Ganzheit, in der diese Sache sich befindet, verliert, mithin sich, in der Analyse von Teilen, der Ganzheit bewußt bleibt, die mehr ist als bloß die Summe dieser Teile. Interessant sind die Probleme, die H.-M. immer wieder mit den verschiedenen Meditationsübungen hat und die sie ausgiebig wiedergibt. Letztlich kristallisiert sich eine grundsätzliche Weise des Umgangs mit allen Problemen während der Meditationen heraus: durch ein Dabeibleiben mit der Aufmerksamkeit wird eine Haltung des Annehmens lebendig, die das Problem erträglich macht und damit einer bewußten Auflösung näherbringt. Soweit die Kerngehalte. Sie sind eingebettet in weitschweifige Berichte über Eindrücke vom Leben der Mönchsgemeinschaft, Unterrichtssituationen und bestimmte Meditationserlebnisse. Auch Reiseeindrücke werden festgehalten. Ein Kap. widmet sich dem Thema Karma und Wiedergeburt (Kap. 3); ein Anhang gibt praktische Hinweise zur Meditationsübung nach H.-M. Die eingangs erwähnte Praxisnähe des Buches bringt eine gewisse Naivität den eigenen Erfahrungen gegenüber mit sich: systematische Erklärungsversuche fehlen, die aber von theravadabuddhistischer Seite durchaus vorhanden sind. Auch dürfte das journalistische Verwischen bzw. Für-unwichtig-Erklären der Unterschiede zwischen Christentum und Buddhismus schwer haltbar sein (vgl. 177/178). Trotz dieser theoretischen Mängel verhilft das Buch zu

der unwiderlegbaren Einsicht, daß Meditation für jeden Menschen von höchstem Nutzen ist – die von ihr erschlossene Harmonie zwischen Bewußtsein, Geist/Seele, Körper und Verhalten ist die Grundlage für ein gelingendes Dasein.

F. T. Gottwald

6. Kirchenrecht. Christliche Sozialwissenschaft

La definizione essenziale giuridica del matrimonio. *Atti del colloquio romanistico-canonistico (13–16 marzo 1979). Rom: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense 1980. 175 S.*

Das angezeigte Buch enthält die 12 Referate, die im Rahmen des von der Lateranuniversität vom 13.–16. März 1979 veranstalteten Kolloquium zwischen Romanisten und Kanonisten gehalten wurden.

R. Neudecker, SJ (7–18) beschäftigt sich mit dem jüdischen Recht. Er erläutert die verschiedenen Phasen des Zustandekommens der Ehe (Kiddushin und Nissuin) und das Ehedokument (Ketuba). Schließlich erklärt er das Institut der Leviratsehe. Der Gelehrte ließ keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die jüdische Ehe durch einen Initialkonsens begründet wird. Dies gilt auch für den Fall, daß ein Mädchen vor Vollendung des 12. Lebensjahres die Kiddushin vollzieht. – *A. Segre* (19–28) beleuchtet den biblischen und sittlichen Hintergrund der jüdischen Ehe. Seine Ausführungen machen etwas von dem Ernst deutlich, mit dem die eheliche Gemeinschaft, vor allem die Intimgemeinschaft, gelebt wird. – 4 Referate sind der Struktur der römischen Ehe gewidmet. Die ersten beiden handeln von dem Axiom: Consensus facit nuptias, die letzten beiden vom consortium omnis vitae. – *O. Robleda,* SJ (29–43) kämpft für einen Initialkonsens. Um ihn zu begründen, rückt er die Scheidungsfreiheit, das schärfste Argument seiner Gegner, ins Blickfeld. Er vergleicht die vor- und nachklassischen Scheidungsbeschränkungen und stellt fest, daß sie beide die gleiche Konsensstruktur voraussetzen; denn ein Verstoß gegen die Scheidungsverbote hat zu keiner Epoche die Nichtigkeit der Ehe zur Folge. Ein Konsenswandel könnte aber „in retta logica" nur angenommen werden, wenn in der Nachklassik die Scheidung gegen ein Verbot nichtig wäre. Als weitere Stütze für seine These weist Robleda darauf hin, daß das divortium communi consensu bis zum Jahre 542 immer möglich ist. Sehr subtil, aber überzeugend, sind die Ausführungen über die impedimenta supervenientia. Die einen trennen die Ehe, die anderen nicht. Deshalb können sie die Theorie vom Kontinuativkonsens nicht erhärten. Unter seiner Voraussetzung muß die Ehe geschieden werden, wenn ein Hindernis, das keine Ehe zustande kommen läßt, nach Begründung der Ehe eintritt. Wird die Ehe aufrechterhalten, dann ist dies ein durchschlagendes Argument für den Initialkonsens. – *E. Volterra* (44–56) ist der hervorragendste Sprecher jener, die die Ehe der Römer als „sozialen Tatbestand" betrachten. Demnach kommt sie nicht durch einen Konsens zustande, der ein von ihm unabhängiges Band verursacht. Vielmehr wird sie in jedem Augenblick verwirklicht, so daß Ursache und Wirkung nicht getrennt werden können. Seine Auffassung findet Volterra in den Quellen bestätigt. Konsequent wendet er den so gewonnenen Ehebegriff auf die Interpretation der Texte an. In den Mittelpunkt seiner Erörterungen stellt der Gelehrte eine Reihe von Texten, die sich auf die Eheschließung bzw. Scheidung des furiosus beziehen. Die Texte selbst sind kein Beweis für den Kontinuativkonsens. Dies geht schon daraus hervor, daß sie auch von den Verfechtern des Initialkonsenses herangezogen werden. Wird aber der Kontinuativkonsens vorausgesetzt, dann stützen die Texte diese Konsensstruktur. – *C. Castello* (57–76) bemüht sich in seinem Vortrag, den Nachweis zu erbringen, daß die römische Ehe kein „rapporto di fatto", sondern ein „istituto juridico" ist. Er untersucht die verschiedenen rechtlichen Normen, die Begründung, Verlauf und Trennung der Ehe regulieren. Vor allem bietet ihm die Tatsache, daß den Eheleuten omnia communia sind, ein starkes Argument für seine Position. Es ist das Verdienst von Castello, daß er die Engführung der gesamten Diskussion auf die Alternative Initial- oder Kontinuativkonsens durchbrochen hat. – *J. Huber* (77–87) untersucht die Bedeutung des omnis vita hinsichtlich der Dauer der Ehe. Er kommt zum Ergebnis, daß die Begriffe, womit die Römer die Scheidung der Ehe ausdrücken

(in diversas partes ire, distrahere matrimonium, tuas res tibi habeto, tuas res tibi agito), eine kausale Aktivität der Parteien beinhalten. Außerdem vergleicht Huber die Auflösung der Ehe mit der solutio societatis und stellt fest, daß renuntiare und dissensio bzw. dissensus den gleichen Begriffsgehalt haben „in materia di divorzio ed in materia di società".

J. Prader (88–106) beschäftigt sich mit der bedingten Eheschließung im Recht der Ostkirche. Nach Darlegung der gegenwärtigen Rechtslage, wonach die Eheleute keine Bedingung in ihren Ehewillen aufnehmen dürfen, werden die verschiedenen Möglichkeiten künftiger Normierung untersucht. P. tritt dafür ein, daß in Übereinstimmung mit der Eheauffassung der Ostkirche die Setzung einer Bedingung als irrelevant erklärt wird, wenn es sich nicht um eine Bedingung gegen das Wesen der Ehe handelt. Die Nupturienten seien genügend geschützt durch die Bestimmungen hinsichtlich des error dans causam. – *E. Eid* (107–115) bestätigt zunächst die Identität der Ehekonzeption in der lateinischen und orientalischen Kirche. Dann geht der Referent auf die Rolle der „benedizione nuziale" ein. Sie wird in der Ostkirche zur Gültigkeit der Eheschließung gefordert. Damit wird deutlich, daß für die Ostkirche die Ehe mehr ist als ein Vertrag. Die Anwesenheit des „ministro sacro" zeigt an, daß die Nupturienten sich durch die Eheschließung einfügen in eine Institution, in welcher Gottes Gnade wirksam ist. – *P. Fedele* (116–124) wiederholt seine bekannte These, daß die zivile und kanonische Ehe „due entità eterogenee e non assimilabili" sind. Ausführlich referiert der Autor über die Ehelehre des II. Vatikanischen Konzils. Als Ergebnis legt er dar, daß die Ehe durch den Konsens, nicht durch den amor coniugalis konstituiert wird. – *U. Navarrete SJ* (125–139) behandelt 3 fundamentale Fragen des kanonischen Eherechts: die Wirkursache, die Kontraktualität und der Konsens als einzige und unersetzbare Ursache der Ehe. Der Kanonist ist der Ansicht, daß das Konzil mit seiner Betonung der ehelichen Liebe einen Weg eröffnet hat, der zu einem tieferen Verständnis des Zusammenhanges von Ehevollzug und Sakramentalität führen kann. – *O. Giacchi* (140–151) analysiert den Begriff der intima coniunctio totius vitae und zieht daraus die Konsequenzen für das künftige Eherecht: Notwendigkeit des bonum amoris, Vorhandensein der capacitas assumendi onera coniugalia, Bestimmung der Impotenz als impotentia coeundi. – *A. De Jorio* (152–161) setzt sich mit den homines rerum novarum cupidi auseinander, gemeint sind Prof. Giacchi und Frau Prof. Ombretta Fumagalli Carulli, die beide mit Berufung auf die konziliaren Texte das bonum amoris als Wesenselement beim Zustandekommen der Ehe begreifen. Nach den kritischen Ausführungen von De Jorio ist der amor der Boden (humus), auf dem die intima communio viri et mulieris entsteht. – Kurz vor seinem Tode schrieb *O. Robleda* (162–169) eine klare und tiefgründige Zusammenfassung, die die wesentlichen Elemente der vier Rechtssysteme (jüdisches und römisches Recht, kanonisches Recht der lateinischen Kirche und der Ostkirche) in sich wertet und miteinander vergleicht. Im Ergebnis ist festzuhalten: In allen vier vorgestellten Rechtssystemen kommt die Ehe durch den Konsens zustande. Im jüdischen und kanonischen Eherecht wird dieser als Initialkonsens beschrieben. Was das römische Recht betrifft, gehen die Auffassungen auseinander, aber nur in bezug auf die Klassik. Die Romanisten sind sich einig, daß in der Nachklassik der Konsens initial ist. – Robleda macht auch kritische Bemerkungen zur Frage der bedingten Eheschließung, zur Funktion der ehelichen Liebe und schließt mit der Feststellung, daß der Ehebegriff in den vier Rechtssystemen sich deckt mit der Definition, wie sie das Konzil und die Kodexreformkommission vorlegen. – Das Verzeichnis der 133 Teilnehmer am Kolloquium (170–175) zeigt, welches Interesse das Thema geweckt hat. Mögen die gedruckten Aufsätze das gleiche Echo finden. J. Huber

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. *Bd. 23/24. Hrsg. Wilhelm Weber.* Münster: Regensberg 1982/1983. 274/272 S.

In diesem Band 23 nehmen drei historische Beiträge nicht nur, wie der Hrsg. im Vorwort zutreffend bemerkt, weitaus den breitesten Raum ein (178 von insgesamt 266 Textseiten), sondern sind auch von ganz besonderem Interesse. Das gilt namentlich von dem durch *K. J. Rivinius* vorgelegten Briefwechsel, den *C. Bachem* zum Teil über einen Vermittler, zum Teil unmittelbar mit Bischof *B. Döbbing* führte „in Sachen des Streites um die christlichen Gewerkschaften in der Zeit vom Erscheinen der Enzy-

klika ‚Singulari quadam' bis zum Tode von Kardinal Kopp" (129–266). Dieser Briefwechsel gibt erschütternden Einblick in das, was die Kirche damals treuen katholischen Arbeitern an Unverständnis entgegengebracht und an Leid zugefügt hat; schlagender kann man das, was Teil 1 des Würzburger Synodenbeschlusses „Kirche und Arbeiterschaft" darüber aussagt, von manchen aber bis heute noch bestritten oder bezweifelt wird, gar nicht belegen. (Bischof Döbbing konnte dank dem besonderen Vertrauen, das er bei Pius X. genoß, in Rom wenigstens noch einiges verhüten.) – Gewissermaßen eine Ergänzung bildet der Beitrag von *C. G. Rohm* über „Anfänge der christlichen Gewerkschaften im Ruhrgebiet" (71–128). *W. Weber* veröffentlicht 17 Briefe von *H. Pesch S. J.* (217–248) an seinen jungen Freund *H. Lechtape*, von dem er hoffte, er werde sein wissenschaftliches Lebenswerk fortführen; widrige Umstände und Lechtapes früher Tod haben es vereitelt. Die Veröffentlichung der Briefe ist ein Akt der Pietät gegenüber Lechtape und gegenüber dem Vater des christlichen Solidarismus, dessen sympathische väterlich gütige Art sie verraten. – Am Anfang des Bandes stehen drei Beiträge mehr grundsätzlicher Art. Erwähnt sei wenigstens der Beitrag von *A. Klose*, „Konflikt und Ausgleich in der Wirtschaftsgesellschaft" (53–70), weil da ein in Verantwortung stehender Mann aus eigener Erfahrung spricht. – In mehrjährigen Abständen pflegt das Jahrbuch zu untersuchen, wie es um den wissenschaftlichen Nachwuchs in katholischer Theologie steht. Erstmals behandelte der Gründer des Jahrbuchs, *J. Höffner*, der inzwischen längst selbst in bischöflicher Verantwortung dafür steht, das Thema; dieses Mal unterzieht *N. Glatzel* sich der Aufgabe, es der bischöflichen Aufmerksamkeit zu unterbreiten (249–274).

Überwogen im Band 23 historische Beiträge, so nehmen in Bd. 24 die ans Grundsätzliche gehenden Beiträge zwar nicht den breitesten Raum ein, bilden aber sein Schwergewicht. – *O. Höffe* eröffnet den Band mit „Erkenntnistheoretischen Erwägungen zur kirchlichen Soziallehre" (9–28). – Den großen Nachholbedarf auf diesem Gebiet betont auch *W. Korff* in seinem weit darüber hinausgreifenden Beitrag „Grundzüge einer künftigen Sozialethik" (29–50), der wohl der gewichtigste von allen ist; mit den darin aufgeworfenen Fragen und aufgestellten Forderungen wird man sich noch gründlich zu befassen haben; für eine gebührende Würdigung oder gar Stellungnahme reicht der Raum einer Besprechung nicht. – Auf praxisnäherer Ebene ergänzt ihn in gewissem Sinne *J. Schwarte* „Die christliche Gesellschaftslehre vor neuen Herausforderungen" (71–102). – Zwischengeschoben ist *J. Giers*, „Die christologische Struktur der Sozialverkündigung Johannes Pauls II." *(51–70).* – *Den* Übergang zu konkreteren Gegenständen bildet *J. Wiesner* „Über den Transfer politischer Werte in die Öffentlichkeit" (103–126). – Einen ganz konkreten Gegenstand behandelt *R. Lehmkuhl* „Städtebau und Solidaritätsprinzip" (127–162); tatsächlich sind es aber nicht die spezifischen Probleme des Städtebaus, sondern des Wohnungsbaus, zu denen er als erfahrener Sachkenner sich äußert; im nächstfolgenden Band sollte er unbedingt eine Fortsetzung oder richtiger Ergänzung bringen über die nicht minder dringenden Probleme des heute zu einer „Funktion der Automobilindustrie" entwürdigten Städtebaus. – Von den übrigen Beiträgen sei noch hervorgehoben *L. Schneider*, „Der Papst in Köln; eine pastoral-soziologische Studie im Vorfeld des 15. November 1981" (193–210); beschrieben wird das mit den Mitteln komputergestützter Sozialforschung durchgeführte Verfahren, um die Zahl der Teilnehmer an der Eucharistiefeier auf dem einstmaligen Flugplatz „Butzweiler Hof" vorauszuschätzen; einige allgemeinere Reflexionen sind angeknüpft. – Seinen Beitrag im vorigen Band über den Streit um die christlichen Gewerkschaften ergänzend schildert *K. J. Rivinius* die beklagenswerten Vorgänge im damit zusammenhängenden Streit um den Charakter der Zentrumspartei, die zur „Indizierung Theodor Wackers" führten (211–236). – Wie es der Zentrumspartei gelang, sich für Bismarck unentbehrlich zu machen, und wie sie dadurch entscheidenden Einfluß auf die Sozialgesetzgebung des Reiches gewann, zeigt *J. Horstman* im Beitrag „Die Wirtschaftspolitik des Zentrums und die handelspolitische Revision in den späten siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts" (237–270).

O. v. Nell-Breuning S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 16/17. Hrsg. *Heiner Marré* und *Johannes Stütting*. Münster: Aschendorff 1982/1983. 174/181 S.

Das 16. Essener Gespräch (9./10. 3. 1981) hat sich das ebenso schwierige wie inter-

essante Thema „Theologie in der Universität" gestellt. Das Thema hat eine theologische und eine juristische, näherhin staatskirchenrechtliche Seite. – Theologisch gesehen ist es ein besonders heikler Sonderfall der allgemeinen und grundsätzlichen Frage nach dem Verhältnis von theologischer Wissenschaft und (katholischem) Glauben, näherhin der wissenschaftlichen Freiheit und der lehramtlichen Bindung der Theologie. Dieses Thema behandelt *W. Kasper.* In seinem 1. Teil legt er „einige geschichtliche Lösungsmodelle" vor von den „biblischen Grundlagen" bis zum „Trienter Modell und seinem Nachwirken in der nachtridentinischen Theologie", zum 2. Vatikanischen Konzil und zu den Ausführungen Papst Johannes Pauls II. im Kölner Dom und vor den Theologen in Altötting. Im 2. Teil behandelt er, gestützt auf wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen, die eigene Bindung und die eigene Freiheit der Theologie und die in ihr als Glaubenswissenschaft angelegte Spannung und kommt so zu Gemeinsamkeit, Unterschied und gegenseitiger Beziehung von Lehramt und Theologie heute. Wohltuend berührt seine Aufforderung zum Schluß an die Theologen zu Demut und Freimut (‚parrhesia') gegenüber dem Lehramt. – *A. Hollerbachs* Referat „Die theologischen Fakultäten und ihr Lehrpersonal im Beziehungsgefüge von Staat und Kirche" bietet vor allem sorgfältig abgewogene und, soweit das überhaupt möglich ist, erschöpfende Information über den Stand der Dinge nach staatlichem, kirchlichem und vertraglichem Recht. Schon allein diese Information verdient aufrichtigen Dank. Ergänzt wurde sie durch Kurzreferate über den Stand der Dinge auf evangelischer Seite sowie in unseren Nachbarländern Österreich, Schweiz und im einstmaligen „Reichsland" Elsaß-Lothringen. An die Referate schloß sich, wie gewohnt, der klärende und vertiefende Gedankenaustausch der Fachleute. Bei den ersten 15 Gesprächen hatte *U. Scheuner* diese Diskussionen in anerkannt meisterhafter Weise geleitet; kurz vor dem 16. Gespräch war er verstorben. Als ein äußerst glücklicher Gedanke erwies es sich, wiederum einen *evangelischen* Juristen, Bundesverfassungsrichter a. D. *Ernst Friesenhahn,* mit dieser Aufgabe zu betrauen; er hat die in ihn gesetzten Erwartungen voll und ganz erfüllt. – Verständlicherweise haben Lehrbeanstandungen und Entzug des ‚nihil obstat' bzw. der ‚missio canonica' nebst deren Folgen und Folgekosten in der Aussprache breiten Raum eingenommen. Dazu versicherte Bischof Hengsbach in seinem Schlußwort, die deutschen Bischöfe gäben sich „die äußerste Mühe, das Prüfungsverfahren rechtlich und menschlich und vollziehbar so gut zu machen wie wir können ... und aus den Erfahrungen zu lernen" (169). – Dieses 16. Gespräch darf man wohl zu den wertvollsten und am besten gelungenen der verdienstvollen Reihe zählen.

Hauptthema des 17. Essener Gesprächs (8./9. 3. 1982) war ein sehr spezieller, aber, wie sich erwies, höchst interessanter Gegenstand, nämlich „Das kirchliche Krankenhaus in kirchlicher Trägerschaft". – *W. Leisner* behandelte „Das kirchliche Krankenhaus im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland" (9–27; dazu Leitsätze 28–29 und die ausgiebige Diskussion 30–61). Dem sozial und arbeitsrechtlich Interessierten fällt sofort auf, wie alle aus der Diskussion über den sog. „Dritten Weg" der Kirche(n) ihm geläufigen Probleme, allenfalls in ein wenig abgewandelter Gestalt, hier wiederkehren. – Sehr bedenkenswert ist Leisners Besorgnis, die von den Kirchen beim Bundesverfassungsgericht erstrittenen glänzenden Siege könnten sich als „Pyrrhus-Siege" erweisen; dessen bis zur äußersten Grenze des Möglichen gehende, für die Kirchen günstige Auslegung der in das Grundgesetz inkorporierten Religionsartikel der Weimarer Verfassung berge die Gefahr eines Umschlags ins gerade Gegenteil in sich. Als einzig aussichtsreiches Mittel, dieser Gefahr vorzubeugen, empfahl er (und fand dafür in der Diskussion stärkste Unterstützung), den echt religiösen Charakter des kirchlichen Krankenhauses mit aller Entschiedenheit zu pflegen und zu verstärken und, soweit er sich abgeschwächt habe oder in Verlust geraten sei, wiederherzustellen.

In theologischer Sicht behandelte *H. J. Pottmeyer* „Das kirchliche Krankenhaus als Zeugnis kirchlicher Diakonie und ihres Auftrags" (62–82; dazu Leitsätze 83–84 und noch umfangreichere Diskussion 85–127). – Ehrlich und offen wurde anerkannt, daß die verfassungsrechtlich so außerordentlich frei gestellte(n) Kirche(n) durch Entgegennahme oder/und Inanspruchnahme staatlicher finanzieller Mittel sich unvorsichtigerweise selbst in weitgehende Abhängigkeit vom Staat begeben habe(n), die durch die in jüngster Zeit von Bund und Ländern erlassenen Gesetze unerträglich verschärft worden ist. (Die einschlägigen Gesetze, Krankenhausfinanzierungsgesetz des Bundes

1972 i. d. F. von 1981 und Krankenhausges. des Landes NRW von 1975, finden sich im Anhang abgedruckt.) Die darüber geführte freimütige, rückhaltlos offene und ehrliche Aussprache zu lesen ist ein wahrer Genuß. – Im Anschluß an das Hauptthema wurde noch ein ganz andersartiges, nicht weniger spezielles und interessantes Thema behandelt. *L. Ejerfeldt* referierte über „Das Verhältnis von Staat und Kirche in Skandinavien, dargestellt am Beispiel Schweden" (128–143 mit Diskussion 144–155); der (katholische) Bischof von Stockholm steuerte wertvolle Informationen bei.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Fertigstellung einer Augustinischen Wortkonkordanz mit Hilfe von EDV *(Elektronischer Datenverarbeitung)*

Aus dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Deutschen Augustinerordensprovinz, der Justus-Liebig-Universität in Gießen und dem Verein „Freunde des Augustinus-Lexikons e. V." geförderten Editionsvorhaben „Augustinus-Lexikon" ergab sich die Notwendigkeit der Erstellung einer vollständigen Augustinischen Wortkonkordanz in Zusammenarbeit mit der Kommission zur Herausgabe der lateinischen Kirchenväter bei der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und der Katholischen Universität Louvain-la-Neuve in Belgien. Der auf Datenträger gespeicherte und durch eine doppelte Referenz (Werk- und Editionseinteilung) mit einem Kontext von ca. 10–15 Wörtern jederzeit leicht abrufbare Index informiert zuverlässig und schnell über sämtliche Stellen der 5.025.827 Wörter im Gesamtwerk Augustins. Dieser hauptsächlich als Hilfsmittel für die Autoren zur Bearbeitung der Artikel im „Augustinus-Lexikon" erstellte Wortformenindex ist gegen Entgelt der realen Unkosten (Bearbeitung und Versand des jeweils erbetenen Wortmaterials) prinzipiell allen Interessenten zugänglich. Anfragen sind zu richten entweder an: „Augustinus-Lexikon" – Redaktion, Steinbachtal 2, D-8700 Würzburg; oder an: „Augustinus-Lexikon" – Arbeitsstelle an der Justus-Liebig-Universität, Karl-Glöckner-Str. 21, H 201, D-6300 Gießen.

Cornelius Mayer, Würzburg, Gießen

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Ansaldi, Jean, Ethique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne (Le Champ Ethique 9). Genf: Labor et Fides 1983. 199 S.

Les Arts Mécaniques au moyen âge. Préparé par G. H. Allard et S. Lusignan (Cahiers D'Etudes Médiévales VII). Montréal/Paris: Bellarmin/Vrin 1982. 174 S.

Les Attributions (Catégories). Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermaias présentés, traduits et annotés par Yvan Pelletier, D. Ph (Collection Noêsis) Montréal/Paris: Bellarmin/Les Belles Lettres 1983 250 S.

Authority in the Church (Annua Nuntia Lovaniensia XXVI). Hrsg. Piet F. Fransen. Leuven: Peeters/University Press 1983. 247 S.

Blandino, Giovanni, SJ, Brevi lezioni di filosofia (Filosofia 12). Rom: Pontificia Università Lateranense 1983. 158 S.

Blandino, Giovanni, SJ, Teologia per laici. Problemi di attualità e tentativi di soluzioni (Teologia 9). Rom: Pontificia Università Lateranense 1983. 221 S.

Bougerol, Jacques Guy, OFM, Les Manuscrits franciscains de la Bibliothèque de Troyes (Spicilegium Bonaventurianum XXIII). Grottaferrata (Roma): Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 1982. 395 S.

Chenu, Marie-Dominique, Le Saulchoir. Una scuola di teologia („Dabar": Saggi teologici 1). Casale Monferrato: Marietti 1982. 109 S.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Teilband 28: T. Koch, Gesellschaft und Reich Gottes; K. Egger/H. Pissarek-Hudelist, Öffentlichkeit und Verkündigung; D. Zadra/A. Schilson, Symbol und Sakrament; Teilband 29: K. Lehmann, Gemeinde; F. Kaufmann/H. Fries u. a., Kirche; H. Fries, Konfessionen und Ökumene; Teilband 30: Gesamtregister. Erarbeitet von Karin Schunk. Freiburg/Basel/Wien. Herder 1982. 158/240/224 S.

Coscienza Civile ed Esperienza Religiosa nell'Europa Moderna a cura di Romeo Crippa. Brescia: Morcelliana 1983. 398 S.

Durable, A.-M., Le péché originel: perspectives théologiques. Paris: du cerf 1983. 192 S.

Entrich, Manfred, OP, Gott meint es gut. Tröstungen. Graz/Wien/Köln: Styria 1983. 111 S.

Escriva de Balaguer, Josemaria, Opus Dei. En el 50 Aniversario de su Fundación, obra colectiva dirigida por Pedro Rodríguez u. a. (Colección Teológica 34). Pamplona: Universidad de Navarra 1982. 497 S.

Figure del Pensiero Italiano Contemporaneo. Aspetti e momenti della filosofia italiana contemporanea: Bonatelli, Varisco, Tredici. A cura di Romeo Crippa. Atti del Convegno sui filosofi bresciani: 1–3 Aprile 1982. Brescia: Ateneo di Brescia Accademia de Scienze Lettere ed Arti 1982. 158 S.

Die Frau im Urchristentum. Hrsg. Gerhard Dautzenberg u. a. (Quaestiones Disputatae 95). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 358 S.

Freytag, Heinz Helmuth, Glück und Höchster Wert. Widerspruch und Ausgleich. St. Augustin: Richarz 1982. 170 S.

Funktionen des Fiktiven. Hrsg. Dieter Henrich/Wolfgang Iser (Poetik und Hermeneutik X). München: Fink 1983. 567 S.

Geffré, Claude, Le Christianisme au Risque de l'Interprétation (Théologie et sciences religieuses, Cogitatio Fidei 120). Paris: du cerf 1983. 350 S.

Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft? Hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer. Frankfurt/M.: Knecht 1983. 143 S.

Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Hrsg. Norbert Lohfink (Quaestiones Disputatae 96). Freiburg/Br.: Herder 1982. 256 S.

Goes, Albrecht, Noch und Schon. Zwölf Überlegungen (Radius-Bücher). Stuttgart: Radius 1983. 120 S.

Grabner-Haider, Anton, Ethos und Religion. Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft. Mainz: Grünewald 1983. 208 S.

Grisé, Yolande, Le suicide dans la Rome antique (collection noêsis). Montreal/Paris: Bellarmin/Les Belles Lettres 1982. 325 S.

Gutting, Gary, Religious belief and religious skepticism. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press 1983. XI: 192 S.
Hallet, Charles, „El Congregante Perfecto" del Padre Ignacio Garcia Gomez SJ, Manuscrito Chileno del Siglo XVIII (Anales de la Facultad de Teología XXXII/1981). Santiago: Universidad Catolica de Chile 1982. 271 S.
Hallett, Garth L., Christian moral reasoning. An Analytic Guide. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press 1983. 259 S.
Hartshorne, Charles, Insights and Oversights of Great Thinkers. An Evaluation of Western Philosophy. Albany/N.Y.: State University of New York Press 1983 XVIII/393 S.
Heumann, Jürgen, Symbol – Sprache der Religion (Kohlhammer Taschenbücher 1035). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. 120 S.
Hooff, Anton E. van, Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels (Freiburger theologische Studien 124). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 458 S.
Huarte, Juan, Evangelio y Comunidad. Estudio de teología paulina (Estudio Teologico De San Esteban, Glosas 8). Salamanca: San Esteban 1983. 311 S.
Imhof, Heinrich, Rilkes „Gott". R. M. Rilkes Gottesbild als Spiegelung des Unbewußten (Poesie und Wissenschaft XXII). Heidelberg: Lambert Schneider 1983. 376 S. 18 Abb.
Italiaander, Rolf, Schwarze Magie – Magie der Schwarzen. Mehr als schwarze Magie. Freiburg/Br.: Aurum 1983. 176 S.
Kessler, Herbert, Bauformen der Esoterik (Forschungsunternehmen der Humboldt Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e.v. 34). Freiburg/Br.: Aurum 1983. 262 S.
Klassiker der Philosophie. Bd. 1: Von den Vorsokratikern bis David Hume. Hrsg. Otfried Höffe. München: Beck 1981. 562 S.
Krämer, Hans, Platone e i fondamenti della metafisica (Metafisica e Storia della Metafisica 1). Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore 1982. 471 S.
Kraus, Georg, Blickpunkt Mensch. Menschenbilder der Gegenwart aus christlicher Sicht. München: Pfeiffer 1983. 288 S.
Lécuyer, Joseph, Le Sacrement de L'Ordination. Recherche historique et théologique (Théologie Historique 65). Paris: Beauchesne 1983. 281 S.
Lotz, Johannes B., Mensch Sein Mensch (Analecta Gregoriana 230). Roma: Università Gregoriana Editrice 1982. 438 S.
McCracken, Charles J., Malebranche and British Philosophy. Oxford: Clarence Press 1983. 347 S.
Maier, Eugen, Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac (Sammlung Horizonte NF 22). Einsiedeln: Johannes Verlag 1983. 300 S.
Malcovati, Fausto/Pasquinelli, Anastasia u. a. Studi di Letteratura Russa (Quaderni di Acme 1). Milano: Università degli studi di Milano 1982. 126 S.
Maurer, Armand A., CSB, About Beauty. A Thomistic Interpretation. Houston: University of St. Thomas 1983. 137 S.
Nagel, Tilmann, Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen. München: Beck 1983. 371 S.
O'Donnell, John J., Trinity and Temporality. The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope (Oxford Theological Monographs). Oxford: Oxford University Press 1983. XI/215 S.
Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Hrsg. Karl Lehmann/Edmund Schlink (Dialog der Kirchen 3). Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 240 S.
Ortwein, Birger, Kants problematische Freiheitslehre (Mainzer Philosophische Forschungen 26). Bonn: Bouvier 1983. 178 S.
Pacheso, Mario, A Génese do Problema Da Acção Em Blondel (1878–1882). Sentido de um Projecto Filosófico (Humanismo Clássico E Humanismo Moderno 3). Paris: Fundacao Calouste Gulbenkian Centro Cultural Portugues 1982. 289 S.
Pareyson, Luigi, Etica ed estetica in Schiller (Studi di Filosofia 19). Mailand: Mursia 1983. 201 S.
Rahner, Karl, Wissenschaft und christlicher Glaube (Schriften zur Theologie 15). Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1983. 426 S.

Racek, Alfred, Philosophie der Grenze. Ein Entwurf. Wien/Freiburg/Basel: Herder 1982. 172 S.

Recht und Sittlichkeit. Hrsg. Johannes Gründel (Studien zur theologischen Ethik 10). Mit Beiträgen von Alfons Auer u. a. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag; Freiburg/Br.: Herder 1982. 159 S.

Religione – Istituzione – Liberazione. Studi sul fatto religioso. A cura de Arrigo Colombo (richerche teologiche). Rom: Borla 1983. 352 S.

Rodriguez, Pedro/Lanzetti, Raul, El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del catecismo del Concilio de Trento (1566) (Colleccion Teologica 39). Pamplona: Universidad de Navarra 1982. 498 S.

Rousseau, Félicien, La Croissance Solidaire des Droits de l'Homme. Un retour aux sources de l'éthique (Recherches Philosophie 29). Paris/Tournai; Montréal: Desclée/Bellarmin 1982. 315 S.

Ruiz de la Pena, Juan Luis, Las nuevas antropologías. Un reto a la teología (Coleccion Limite 17). Santander: Sal Terrae 1983. 232 S.

Scharf, Siegfried, Auf daß Christus lebe in mir. Freiburg/Br.: Aurum 1982. 144 S.

Schleiermacher, Friedrich, Christliche Sittenlehre: Einl. (Wintersem. 1926/27). Nach größtenteils unveröff. Hörernachschr. hrsg. u. eingeleitet von Hermann Peiter. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. XLIII/149 S.

Schuld und Umkehr in den Weltreligionen. Hrsg. Michael Sievernich SJ/Klaus Philipp Seif (Veröffentlichungen der Rabanus-Maurus-Akademie, Frankfurt/M.). Mainz: Grünewald 1983. 140 S.

Schwarz, Roland, Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen (Österreichische Biblische Studien 4). Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk 1983. 226 S.

Sgherri, Giuseppe, Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene (Studia Patristica Mediolanensia 13). Mailand: Vita e Pensiero 1982. XXVIII/500 S.

Sublon, Roland, Fonder l'éthique en psychanalyse. Du Bien à la Loi (Réfléchir). Paris: FAC éditions 1982. 138 S.

Synodica VI. IV Conférence Panorthodoxe réunie au Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique Chambésy/Genève, 8–17 Juin 1968 (En grec avec résumé en français). Chambésy/Genf: Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique 1982. 136 S.

Tavuzzi, Michael, MOP, Existential Judgement and Transcendental Reduction. A Critical Analysis of Edmund Husserl's Phaenomenologische Fundamentalbetrachtung (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 18). Mailand: Massimo 1982. 270 S.

Thiele, Johannes, Studieren und sich nicht verlieren. Anstiftung zum Theologiestudium (Pfeiffer-Werkbücher 134). München: Pfeiffer 1982. 167 S.

Thürkauf, Max, Christuswärts. Glaubenshilfe gegen den naturwissenschaftlichen Atheismus. Stein am Rhein/Schw: Christiana 1983. 143 S.

Traugott, Edgar, Die magnetische Welt. Zu einem Wieder-Beginn des Denkens. Heroldsberg b. Nürnberg: Glock & Lutz 1983. 280 S.

Trilling, Wolfgang, Mit Paulus im Gespräch. Das Lebenswerk des großen Völkerapostels – eine Hinführung. Graz/Wien/Köln: Styria 1983. 176 S.

Vom Wahren und Guten. Festschrift für Balduin Schwarz zum 80. Geburtstag. Hrsg. Josef Seifert u. a. Salzburg: St. Peter 1982. 232 S.

Weber, Josef, „Erfüllungsvermögen" in der Rechtssprechung der Sacra Romana Rota. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche (Eichstätter Studien NF 17). Regensburg: Pustet 1983. 220 S.

Weissmahr, Béla, Philosophische Gotteslehre (Grundkurs Philosophie 5) (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 349). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. 172 S.

Zenger, Erich, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17–34. Altenberge: CIS-Verlag 1982. 200 S.

Zucal, Silvano, La teologia della morte in Karl Rahner. Trento: Istituto Trentino di Cultura. Pubblicazini dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento 1982. 287 S.