N12<522420650 021
ubTÜBINGEN

4 13

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

59. Jahrgang · Heft 1 · 1984

TR

ABHANDLUNGEN

Hans-Winfried Jüngling S. J.
„Auge für Auge, Zahn für Zahn" 1

Herbert Huber
Kants Idealismus und dessen grundsätzliche Überwindung durch Hegel 39

Johannes B. Lotz S. J.
Existenz und Ek-sistenz 66

BEITRAG

Alois Grillmeier S. J.
Das östliche und westliche Christusbild 84

172
md2

Herder Freiburg · Basel · Wien

14. MRZ 1984
Gd 861
ZID

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; Friedo Ricken S.J., Josef de Vries S.J., München; Charles H. Lohr S.J., Freiburg i.Br.; Redaktion: Dorothea Spross, Frankfurt a.M.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. HANS-WINFRIED JÜNGLING S.J.	Offenbacher Landstraße 224 6000 Frankfurt/M. 70
DR. HERBERT HUBER	Jean-Paul-Richter-Straße 13 8000 München 70
PROF. DR. JOHANNES B. LOTZ S.J.	Kaulbachstraße 31 a 8000 München 22
PROF. DR. ALOIS GRILLMEIER 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 a.M. 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 38,– DM, der Jahrgang kostet 154,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 00020.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

59. Jahrgang · 1984

Herder Freiburg · Basel · Wien

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

HAUPTSCHRIFTLEITER:
Hermann Josef Sieben S. J.

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:
Werner Löser S. J., Jörg Splett,
sämtlich Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70;
Josef de Vries S. J., München,
Friedo Ricken S. J.; Charles H. Lohr S. J., Freiburg i. Br.

REDAKTION:
Dorothea Spross, Frankfurt a. M.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft



gd 861 - 59

Inhalt des 59. Jahrgangs

Abhandlungen

HÖSLE, VITTORIO, Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung 321
HOFMANN, PETER, Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St.-Victor 191
HUBER, HERBERT, Kants Idealismus und dessen grundsätzliche Überwindung durch Hegel 39
JÜNGLING, HANS-WINFRIED, S.J., „Auge für Auge, Zahn für Zahn". Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln 1
LÖSER, WERNER, S.J., Die Gegenwart Jesu Christi und die Apostolizität der Kirche – ein katholischer Beitrag zur Rezeption der Konvergenzerklärung „Das Amt" (Lima 1982) 379
LOTZ, JOHANNES B., S.J., Existenz und Ek-sistenz. Zur Gegenwartsbedeutung des Gesprächs zwischen Karl Jaspers und Martin Heidegger 66
PANNENBERG, WOLFHART, Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage 178
REITER, JOSEF, Der „Humanismus des anderen Menschen": eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas 356
RICKEN, FRIEDO, S.J., Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen' verzichten? 161
SCHATZ, KLAUS, S.J., Eine „gallikanische" Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas: Die Rezeption des 1. Vatikanums durch Bischof Maret 499
SCHÜLLER, BRUNO, S.J., Die Quellen der Moralität. Zur systematischen Ortung eines alten Lehrstücks der Moraltheologie 535
WISSER, RICHARD, Aneignung und Unterscheidung. Existenzphilosophie im Kampf um die Existenz der Philosophie Karl Jaspers und Martin Heideggers 481

Beiträge

FIGURA, MICHAEL, Außerhalb der Kirche kein Heil? 560
FRIES, ALBERT, CSSR, Hat Albertus Magnus in Paris studiert? 414
GRILLMEIER, ALOIS, S.J., Das östliche und das westliche Christusbild. Zu einer Studie über den Neuchalcedonismus 84
KNAUER, PETER, S.J., Zu Gerhard Ebelings „Dogmatik des christlichen Glaubens". „Fundamentalunterscheidung" und „Lebensbezug" als theologische Grundkategorien 393
MOOREN, THOMAS, OFMCAP, Macht und Abstraktion. Sprache und Wahrnehmung vor dem Hintergrund radikal-monotheistischer Theologie 235
SALA, GIOVANNI B., S.J., Intentionalität contra Intuition 249

Besprechungen 97 265 430 573

Buchbesprechungen

Philosophie:			
Philosophiegeschichte:	Antike	97	430
	Mittelalter	100	439
	Neuzeit	105	442
	Moderne	115	456
Metaphysik		124	471
Anthropologie		133	474
Bewusstseinsforschung			461
Psychologie		139	
Ethik		141	
Gesellschaft/Recht		149	
Theologie:			
Biblische Theologie		238	573
Historische Theologie		271	584
Systematische Theologie		291	605
Praktische Theologie		313	619

Acham, K. 474
Agiorghoussis, M. 281
Albrecht, C. 129
Aldenhoven, H. 280
Alechin, D. 280
Ameriks, K. 107
Andersen, S. 448
Apel, K.-O. 474
Arendt, H. P. 598
Arens, H. 274
Arroyabe, E. 115
Aubineau, M. (Hrsg.) 271 588
Auer, A. 148

von Balthasar, H. U. 298
Bauer, T. A. 626
Baumgartner, H.-M. 475
Bausinger, H. 289
Beauchamp, P. 265
Beck, H. 134
Beierwaltes, W. (Hrsg.) 100
Bekoff, M. 480
Berglar, P. (Hrsg.) 441
Bergmeier, R. 577
Biedenkopf, K. H. 152
Biškup, M. 596
Bjerke, T. 480
Blackwell, A. L. 111
Blakeslee, T. R. 139
Blasius, W. 478
Bloch, J. (Hrsg.) 457
Bobrinskoy, B. 280
Bochet, I. 272
Boventer, H. 441
Brändle, W. (Hrsg.) 128
Braun, H. 148
Brauneder, W. 155
Brinkmann, K. 434
Brunner, O. (Hrsg.) 154
Buch, A. J. (Hrsg.) 148 149
Bürkle, H. 293
Burr, J. R. (Hrsg.) 459
Butterweck, A. 583
Byers, J. A. 480

Cahn, S. M. (Hrsg.) 128
Cancik, H. (Hrsg.) 289
Chargaff, E. 477
Christou, P. 279
Clément, O. 280
Colli, A. 591
Congar, Y. 280 613
Copray, N. 627
Coreth, E. 442
Corti, M. 102
Cullmann, O. 611

Davidson, R. J. 465
Delikostantis, K. 150
Derbolav, J. 432
Dever, W. G. 574
Dirks, W. 289
Donner, H. 574
Drieschner, M. 475
D'Sa, F. X. 294 608

Ebeling, G. 393
Ebeling, H. 145
Eccles, J. C. 133 463
von Engelhardt, D. 148
Entrich, M. (Hrsg.) 100
Erler, A. (Hrsg.) 155

Faber, R. 289
Fahrenbach, H. 289
Farantos, M. 280
Festugière, A. J. 278
Fischer, P. 466
Flasche, R. 289
Fleckenstein, J. 155
Forster, K. 625
Forte, B. 610
Freedman, D. N. 574
Frey, G. (Hrsg.) 469 474
Fries, H. 311

Garin, E. (Hrsg.) 459
Garrigues, J.-M. 280
Gatti Perer, M. L. (Hrsg.) 591
Gnädinger, L. (Hrsg.) 595
Goleman, D. (Hrsg.) 465 466
Gordon, H. (Hrsg.) 457
Gottwald, F.-T. 130
Grabner-Haider, A. 141
Grassl, E. 477
Gray, P. T. R. 84
Greshake, G. 608 611
Grillenzoni, P. 451
Grimm, D. 153
Gurvitch, A. 467
Gustafson, J. M. 143

Haas, A. M. 609
Habra, G. 318
Haenchen, E. 575
Härle, W. 126
Halbfass, W. 608
Hampden-Turner, C. 462
Hartmann, K. 156
Haubtmann, P. 287
Hauke, M. 614
Hauschild, W.-D. 280
Heer, F. 289
Heesterman, J. C. 608
Heidegger, M. 116 118
Hengsbach, F. 619
Hérnandez, J. A. 593
Hieronimus, E. 289
Hoefert, H. W. (Hrsg.) 140
Höffe, O. (Hrsg.) 147 430
Holling, H. 140
Honecker, M. 309
Honnefelder, L. 439
Honsell, H. 152
Horn, N. (Hrsg.) 152
Huber, K. A. (Hrsg.) 288
Hünermann, P. 293
Huning, A. 148

Ikeda, Y. 574
Illies, J. 478
Imhof, H. 120
Imhof, P. 612
Immelmann, K. (Hrsg.) 479
Ishida, T. (Hrsg.) 573

Jaeger, P. (Hrsg.) 118
Jaeschke, W. (Hrsg.) 452
Johannes Tauler 595
Johannes de Ragusio 596

Kahl-Furthmann, G. 132
Kaiser, M. 623
Karmiris, I. 280
Kaufmann, A. 153
Kaufmann, E. (Hrsg.) 155
Kehrer, G. 289
Kemp, C. 290
Khodr, G. 281
Kinnier Wilson, J. V. 574
Kiyoshi, K. S. 573
Klement, H.-W. 468
Klinger, E. (Hrsg.) 611
Kluxen, W. 474
Knoch, W. 592
Koch, C. 609
Kolping, A. 581
Kommission, Gemeinsame röm.-kath. / ev.-luth. 612
Konstantinidis, C. S. 279
Krchňák, A. 596
Kretschmer, W. 140

Krinetzki, G. 265
Kroodsma, E. 480
Kropf, D. 140
Krüger, H. (Hrsg.) 307
Krüger, L. 475
Kuhn, D. 157
Kull, D. R. 301
Kuschel, K.-J. 148
Kwan, T. 119

Lamirande, E. 274
Lantermann, E. D. 140
Lauer, Q. 109
Legrand, H. 613
Leiderman, P. H. 480
Lenk, H. 474
Lepenies, W. 474
De Libera, A. 103
Licharz, W. (Hrsg.) 457
Link, P. 619
Listl, J. (Hrsg.) 620
Lochbrunner, M. 616
Locker, A. (Hrsg.) 476 477
Lodovici, S. E. 438
Löser, W. (Hrsg.) 307
Löw, R. 479
Lohfink, G. 266
Lohfink, N. 628
Lohse, E. (Hrsg.) 308
Lowry, J. M. P 99
Lübbe, H. 475
Luther, M. 286

McCarthy, D. J. 573
Machilek, F. 288
Magnusson, D. 140
Maier, E. 300
Maihofer, W. 153
Main, M. 480
Malamat, A. 574
Martinez Díez, G. (Hrsg.) 591
Marquard, O. 474
Mayer, H. 289
Mazzucco, C. 591
Menke, K.-H. 112
Merkens, H. 140
Merker, N. 105
Mettinger, T. N. D. 573
Meuser, E. 612
Meyendorff, J. 280
Meyer, H. 310
Mikat, P. 155
Minnerath, R. 316 624
Mitra, K. 294
Mogge, W. 289
Müller, A. W. 436
Müller, H. (Hrsg.) 620
Müller-Römheld, W. (Hrsg.) 307

Neudecker, R. 582
Neumann, L. F. 152
Niewiadomski, J. 618
Nissiotis, N. 281

Oberhammer, G. (Hrsg.) 294 607 609
O'Coonor, M. 574
Odin, S. 127

Palihawadana, M. 295
Pannenberg, W. 281
Papandreou, D. 281
Peiter, H. (Hrsg.) 600
Pelletier, K. R. 461
Pelletier, Y. 98
Pfafferoth, G. 143
Pfeiffer, H. (Hrsg.) 297
Pheidas, V. 280
Podskalsky, G. 281
Pöggeler, O. 456
Pöhlmann, H. G. (Hrsg.) 128
Popper, K. R. 463

Raffelt, A. 612
Rahner, K. 311 608
Rauscher, A. (Hrsg.) 619
Ravasi, G. 591
Ricker, R. 157
Rieber, A. 134
Riedl, R. 475
De Rijk, L. M. 101
Ritter, A.-M. 279
Robert, J. D. 124
Roberts, J. J. M. 573
Rodopoulos, P. 280
Rodríguez, F. (Hrsg.) 591
Rohmann, K. (Hrsg.) 297
Rombach, H. 471
Roos, L. 619
Ropohl, G. 474
Rossi, M. 591
Rovelta, A. 591
Rutte, E. 478
Ryschaway, F. 288

Sabev, T. 281
Sachse, H. 474
Sanjek, F. (Hrsg.) 596
Scheffczyk, L. 612
Schellong, D. 289
Schieffer, E. 312
Schieffer, R. (Hrsg.) 277
Schirmacher, W. (Hrsg.) 453
Schleiermacher, F. D. E. 600
Schlink, E. 279
Schmid, J. 293 299
Schmidt, W. H. 573
Schmithausen, L. 608
Schmitt, E. 587
Schmitz, H. 620
Schmucker, J. 443
Schneemelcher, W. 280
Schneider, L. 149
Schoenborn, C. 281
Schöndorf, A. 442
Schoonenberg, P. 608
Schuler, H. 283
Schulz, H. J. 611
Schulz, P. 140
Schwendenwein, H. 313
Schwyzer, H.-R. 438
Sebott, R. 314
Seckler, M. 612
Senge, A. 473
Sekine, M. 573
Severianus von Gabala 271
Sgherri, G. 584
Shatz, D. 128
Sievernich, M. 302
Simon, M. 269
Simshäuser, W. 153
Slapnicka, H. 288
Slenczka, R. 281
Söllner, A. 153
Sogin, J. A. 574
Songe-Möller, V. 431
Splett, J. (Hrsg.) 148 149
Staniloae, D. 280
Stebbins, G. L. 137
Stegmann, J. 151
Stegmüller, W. 122
Stehkämper, H. (Hrsg.) 282
Stemberger, G. 582
Strolz, W. (Hrsg.) 293
Studdert-Kennedy, M. 480
Stylianopoulos, T. 279
Suchla, P. 605
Sudbrack, J. 629

Tadmor, H. 574
Tadmor, M. 573
Tart, C. T. 466
Tatarkiewicz, W. 97
Theraios, D. 279
Thürkauf, M. 479
Tietjen, H. (Hrsg.) 116
Timiadis, E. 281
Torwesten, H. 296
Trujillo, L. 619

Ueda, S. (Hrsg.) 293 295
Usami, K. 579

Valenciano, C. 281
Valerius, G. 602
Vennebusch, J. 282
Vetter, T. 295 608
Vikström, J. 613
Villey, M. 153
Virgoulay, R. 455
Vischer, L. 280
Vodopivec, G. 281
de Vogüé, A. 589

Waldenfels, H. (Hrsg.) 293 297 309 608
Waters, E. 480
Wegener, W. 155
Weil, E. 119
Weissmahr, B. 471
Welte, B. 291 292
Whybray, R. N. 573
Widmer, G. 280 281
Wieacker, F. 153
Wiederkehr, D. 280
Willebrands, J. 279
Winling, R. 604
Wittstadt, K. (Hrsg.) 611
Wohlfahrth, K. A. 148
Wohlmuth, J. 284
Wuttke-Groneberg, W. 290

Yannaris, C. 281
Yevtic, A. 281

Zauzich, M.-C. 148
Zeitz, J. V. 298
Zelger, J. (Hrsg.) 474
Zeschick, J. 288
Zimmermann, A. 101

Bacht, H. 589–591
Berndt, R. 101–102 439–441 583–584
Beutler, J. 266–269 575–579 581
Bolewski, J. 301–302 438–439
Boór, J. 475–476
Brieskorn, N. 152–154 157 313–314
Brugger, W. 459–460

Conrads-Kronenberg, P. 290–291

Engel, H. 573–574 582

Figura, M. 560–572
Fries, A. 414–429
Funiok, R. 626–628

Gilen, L. 139–141
Gottwald, F. T. 111–112 129–130 461–470
Grillmeier, A. 84–96 269–272 274–279 588–589

Haeffner, G. 116–119 132–134 456–457 474–475
Hälbig, K. W. 291–293 471 614–616
Hemel, U. 115–116 119–120 127 150
Höhn, H.-J. 126 130–132 141–143 143–147 148–149 297–298 307–308 604–605 618 625–626
Hösch, E. 281–282
Hösle, V. 109–111 321–355
Hofmann, P. 191–234 605–607
Huber, H. 39–65

Imbach, R. 102–103
Imhof, P. 471–473

Jüngling, H.-W. 1–38 265–266
Jungnitsch, R. 296–297

Kerber, W. 156–157
Knauer, P. 286–287 393–413 612–614
Koltermann, R. 137–139 476–480 628–629

Lay, R. 122–124
Löser, W. 298 299–301 308–312 379–392 609–612
Lotz, J. B. 66–83 124–125

Mooren, T. 235–248
Müller, G. L. 598–600 616–618

von Nell-Breuning, O. 149–150 151–152 154–156 314–317 620–623 624–625

Ollig, H.-L. 100–101 128
Oswald, J. 473–474

Pannenberg, W. 178–190
Podskalsky, G. 288–289
Pfurtscheller, F. 112–115

Raffelt, A. 455–456
Reiter, J. 356–378
Repplinger, H. J. 103–104 283–284 293–295 298–299 317–318 593–596 607–609
Ricken, F. 97–99 128–129 143 147–148 161–177 431–436 438

Sala, G. B. 249–264 443–452 460
Schanné, K. 107–109 430–431 436–437
Schatz, K. 499–523 602–604
Schilson, A. 105–107 289–290 302–306
Schöndorf, H. 453–454
Schüller, B. 535–559
Sebott, R. 582–583 623–624
Seif, K. P. 99–100
Sieben, H. J. 272–274 279–281 284–286 584–588 591–592 596–598
Splett, J. 120–122 134–137 157–158 441–442 452–453 457–459
Stalder, R. 442–443 600–602
Steinmetz, F.-J. 579–581
Switek, G. 629

Wallraff, H. J. 287–288
Weiss, B. 592–593
Wielockx, R. 282–283
Wisser, R. 481–498

Zwiefelhofer, H. 619–620

ThPh 59 (1984) 1–38

„Auge für Auge, Zahn für Zahn"

Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln

Von Hans-Winfried Jüngling S.J.

Die Formel „Auge für Auge, Zahn für Zahn" ist dem Christen besonders geläufig, da sie sich in einer der Antithesen der Bergpredigt Jesu findet (Mt 5,38f.). Die Antithese selbst wie auch ihre Interpretation durch kirchliche Verkündigung und theologische Lehre haben wohl nicht wenig zu der Bildung des Vorurteils beigetragen, das Alte Testament regele menschliches Zusammenleben nach den Grundsätzen „wie du mir, so ich dir" und „Auge für Auge". Über den negativ qualifizierten Maximen wird dann vergessen, daß das Gebot der Nächstenliebe sich zuerst im Alten Testament findet (Lev 19,18), ehe es von Jesus mit dem ebenfalls alttestamentlichen Gebot der Gottesliebe (Dtn 6,4f.) zum entscheidenden Doppelgebot zusammengefügt wurde (Mk 12,28–34 parr.). Die alttestamentlichen Gesetzeskorpora, das Bundesbuch (Ex 21–23), das Deuteronomium (Dtn 12–28) und das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) sind keineswegs in dem Maße von dem Vergeltungsgedanken bestimmt, wie die im Matthäusevangelium überlieferte Antithese vielleicht nahelegt. Alle genannten Textbereiche enthalten zwar die Talionsformel (Ex 21,23–25; Dtn 19,21; Lev 24,18ff.), aber ihr Vorkommen im Rahmen der Gesetze kann kontrovers gedeutet werden. Nur so viel scheint deutlich, daß sie kaum als generelles Interpretationsprinzip alttestamentlicher Gesetze betrachtet werden kann. Obwohl die Wendung „Auge für Auge ..." schon oft erörtert worden ist[1], mag ihre erneute Untersuchung deshalb gerechtfertigt sein, weil neues Vergleichsmaterial aus dem mesopotamischen Bereich hinzugetreten ist. Auf der Basis neuer Texte sind vor allem

[1] *J. Weismann,* Talion und öffentliche Strafe im Mosaischen Rechte, Leipzig 1913 (Fs. A. Wach), 1–12, 22–56, 64–100, hier zitiert nach *K. Koch* (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972 (WdF CXXV), 325–406; *D. Daube,* Studies in Biblical Law, New York 1969 (¹1947), 102–153; *P. Doron,* A New Look at an Old Lex, in: Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University 1 (1969) Nr. 2, 21–27; *A. Philips,* Ancient Israel's Criminal Law, Oxford 1970, 96–99; *Sh. M. Paul,* Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law, Leiden 1970 (VT.S XVIII), 70–77; *V. Wagner,* Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht, Berlin / New York 1972 (BZAW 127), 3–15; *B. S. Jackson,* The Problem of Exod. XXI 22–5 (Ius Talionis), in: VT 23 (1973) 273–304 (= *ders.,* Essays in Jewish and Comparative Legal History, Leiden 1975, 75–107, Studies in Judaism in Late Antiquity X); *B. Maarsingh,* Het Jus Talionis en 1 Kon 21:19b, in: Vruchten van de Uithof (Fs. H. A. Brongers), Utrecht 1974, 88–99; *H. J. Boecker,* Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 1976, (NStB 10) 149–153; *J. Weingreen,* The Concepts of Retaliation and Compensation in Biblical Law (Proceedings of the Royal Irish Academy 76. Section C. Nr. 1 [1976]); *S. E. Loewenstamm,* Exodus XXI 22–25, in: VT 27 (1977) 352–360.

Assyriologen zu einer positiven Wertung der Talion gekommen, die sich schließlich in einem neueren Kommentar zum Buch Exodus niedergeschlagen hat[2]. Andererseits ist die Geltung wenigstens der alttestamentlichen Talionsformeln gänzlich bestritten worden. Beide Thesen fordern dazu heraus, in die Diskussion einzugreifen. Das Material sei deshalb noch einmal ausgebreitet und einer kritischen Sichtung unterzogen.

I. Zum Begriff „talio": Talion im römischen Zwölftafelgesetz

Der Begriff „talio" stammt aus dem römischen Recht. Dort hat er eine fest umrissene juristische Definition erhalten. Da er jedoch auch in der alttestamentlichen Wissenschaft überhaupt und nicht nur bei der Behandlung alttestamentlicher Gesetze weite Verwendung findet, aber bei der Übertragung des Begriffs von einem Bereich der Rechtskultur in einen anderen auch eine Bedeutungsverschiebung stattfindet[3], so daß schließlich sehr verschiedene Sachverhalte unter Talion verstanden werden, sei der begrifflichen Klarheit wegen mit einer kurzen Erörterung der Bestimmungen über Talio im römischen Recht eingesetzt.

---

[2] *A. S. Diamond,* Primitive Law, London 1935, 304; *ders.*, „An Eye for an Eye", in: Iraq 19 (1957) 151–155; *ders.*, Primitive Law, Past and Present, London 1971, 98–101; 398 f.; *J. J. Finkelstein,* Ammiṣaduqa's Edict and the Babylonian „Law Codes", in: JCS 15 (1961) 91–104; *B. S. Childs,* Exodus. A Commentary, London 1974, 472. Vgl. ferner *T. Frymer-Kensky,* Tit for Tat: The Principle of Equal Retribution in Near Eastern and Biblical Law, in: BA 43 (1980) 230–234.

[3] Bisweilen wird eine Beeinflussung und Abhängigkeit der Regelung des Zwölftafelgesetzes im Falle des membrum ruptum von der alttestamentlichen Formel „Auge für Auge" oder einem entsprechenden altorientalischen Gesetz vermutet. So zuletzt *B. S. Jackson,* History, Dogmatics and Halakhah, in: *ders.* (Hg.), Jewish Law in Legal History and the Modern World, Leiden 1980 (The Jewish Law Annual, Suppl. 2), 6. Die Möglichkeit ist natürlich nicht auszuschließen. Aber schon der Weg der Vermittlung, der vom Kodex Hammurapi zur alttestamentlichen Talionsformel führt, ist nur sehr fragmentarisch und hypothetisch zu verfolgen, obwohl mit einem dichten Kommunikationsgeflecht zwischen Syrien-Palästina und Mesopotamien zu rechnen ist. Um so mehr wird man einer These, die den Einfluß alttestamentlicher oder altorientalischer gesetzlicher Regelungen auf das Rom in der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. ausdehnt, trotz der für altorientalische Verhältnisse sehr späten Zeit reserviert gegenüberstehen. Bezüglich der Beeinflussung der alttestamentlichen Talionsformel durch den Kodex Hammurapi hat sich *R. Yaron,* Biblical Law, in: Jackson, Jewish Law: (s. o.) 32, positiv geäußert, während *Jackson,* Problem 300, der Annahme einer derartigen Abhängigkeit skeptisch gegenübersteht. – Neuerdings ist *Frymer-Kensky* (233) mit der These hervorgetreten, Talio und mit ihr verbunden das Prinzip gerechter Vergeltung habe durch Vermittlung vorbiblischer Westsemiten in mesopotamische Gesetzeskorpora Eingang gefunden. Doch da es allein methodisch problematisch ist, die sehr spät im alten Orient auf den Plan tretenden alttestamentlichen Gesetzestexte, bei denen noch einmal das zeitliche Gefälle vom Bundesbuch über das Deuteronomium zum Heiligkeitsgesetz zu berücksichten wäre, als unmittelbare Quelle für Kenntnisse über Rechtsanschauungen vorbiblischer Westsemiten in Anspruch zu nehmen, dürfte die These von Frymer-Kensky keine sehr große Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen können. Zudem wird zwischen dem Prinzip gerechter Vergeltung und der Talio unterschieden werden müssen. Obwohl die sumerischen Gesetze die Talio nicht kennen, scheint ihnen der Gedanke gerechter Vergeltung nicht fern gelegen zu haben. Denn sie kennen die Todesstrafe (Urnammu §§ 1, 2, 6; Lipit Eschtar Kol II, 2–8) und wohl auch die spiegelnde Strafe (Urnammu § 25). Im übrigen ist die Herleitung der Talio aus gemeinsamer westsemitischer Mentalität, wobei das Alte Testament und der Kodex Hammurapi als unabhängige Zeugen fungieren, bereits von *Wagner* (14) vertreten worden.

Das lateinische Wort „talio" bedeutet „die gleiche Wiedervergeltung eines empfangenen Schadens am Körper"[4]. Es begegnet häufig bei Cato, Cicero und anderen Autoren in juristischen Zusammenhängen. Zum ersten Mal ist es im Zwölftafelgesetz belegt: Si membrum rup(s) it, ni cum eo pacit, talio esto (VIII, 2)[5]. Das Wort „talio" taucht im Gesetzestext unvermittelt auf. Es erhält wohl deswegen keine Erklärung, weil das mit ihm Gemeinte klar ist. Aus späteren Quellen kann der Sinn und die Geltung des Gesetzes mit großer Sicherheit erhoben werden. Die Definition „talio est similitudo vindictae, ut taliter quis patiatur, ut fecit" ist allerdings sehr spät[6].

Folgende für das Verständnis des Gesetzes wichtige Punkte seien herausgehoben: (1) Die Tatbestandsdefinition lautet „membrum ruptum". Damit ist die Vernichtung oder doch Herbeiführung einer immerwährenden Unbrauchbarkeit eines der Gliedmaßen des Körpers zu verstehen. Der Tatbestand des membrum ruptum ist von dem des os fractum zu unterscheiden. Die Bestimmung des Zwölftafelgesetzes zum os fractum sieht *keine* Talion, sondern eine Geldbuße vor[7]. (2) Zur Ausübung der Talion war der Verletzte berechtigt. Er konnte dem Angreifer dasselbe, aber nur dasselbe Glied zerstören. Ging die Talion über das vom Gesetz vorgesehene Maß hinaus, setzte sich der zum Vollzug der Talion Berechtigte selbst einer erneuten Talion aus. War der Verletzte nicht in der Lage, die Talio zu vollziehen, war wohl sein nächster männlicher Verwandter dazu berufen. (3) Von der Talion war einzig und allein der Delinquent betroffen. Die Talion konnte nicht praktiziert werden, wenn dem Täter das Glied fehlte, das er dem anderen zerstört hatte. In diesem Fall kam es wohl auch in ältester Zeit zur Zahlung eines Bußgeldes. (4) In der frühesten Zeit wurde die Talion wohl *ohne* vorgängiges Gerichtsverfahren ausgeübt. In späterer Zeit wurde jedoch ein formales gerichtliches Verfahren für notwendig erachtet. Leider ist der Zeitpunkt für die Einführung dieser Neuerung nicht bekannt. (5) Das Gesetz sieht von vorn-

---

[4] *K. E. Georges*, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 2. Bd., Hannover / Leipzig 1918, Sp. 3013.

[5] Der Text des Zwölftafelgesetzes findet sich bei *S. Riccobono*, Fontes iuris antejustiniani. Pars prima: Leges, Florentiae 1968, 53. In der Interpretation des Gesetzes folge ich *A. Herdlitczka*, Talio, in: PRE 2. Reihe, 4. Bd., Stuttgart 1932, 2069–2077.

[6] Isidor von Sevilla (7. Jh. n. Chr.), Origenes / Etymologiae 5, 27, 24.

[7] *Riccobono* 53 f.: „Iniuriarum actio aut legitima est –. Legitima ex lege XII tab.: ‚qui iniuriam alteri facit, V et XX sestertiorum poenam subito', quae lex generalis fuit: fuerunt et speciales, velut illa: ‚manu fustive si os fregit libero CCC, (si) servo, CL poenam subit sestertiorum.'" – „Si iniuriam (alteri) faxsit, viginti quinque poenae sunto." VIII, 3–4. – Obwohl das Zwölftafelgesetz zwischen dem Tatbestand des membrum ruptum und dem des os fractum genau unterschied, ist eine ausweitende Interpretation, die die Talion auch auf den letzteren Tatbestand bezog, gut bezeugt. So schon bei Cato („Si quis membrum rupit aut os fregit, talione proximus cognatus ulciscitur", Origenes IV) dann auch bei Cicero (Topica VI 30) und Gellius (XX 14, 2; XX 1, 32). Fraglich bleibt jedoch, ob diese ausweitende Interpretation auch von praktischer Bedeutung war. Vgl. dazu *Herdlitczka*, 2070 f.; *Riccobono* 53 f.

herein eine Alternative zur Talion vor. Der Täter hatte das Recht, sich der Talion dadurch zu entziehen, daß er eine Ablösesumme (compositio) zahlte. Wahrscheinlich war diese Möglichkeit schon gewohnheitsrechtlich vorgegeben, ehe sie im Gesetz durch die Wendung „ni cum eo pacit" fixiert und allgemeine Gültigkeit erhielt. Konnten sich der Verletzte und der Täter über die Höhe der Ablösesumme nicht einigen, so kam es in ältester Zeit wohl unmittelbar zum Vollzug der Talion. Später mußte die Sache auf dem Wege eines ordentlichen Gerichtsverfahrens ausgetragen werden.

Das sind die Gesichtspunkte, die den Sachverhalt der materialen Talion, der Talion im eigentlich Sinn konstituieren.

Die während der republikanischen Zeit gesetzlich ausgearbeitete Talion überlebte die Republik nicht. Dennoch blieb der ihr zugrunde liegende Gedanke lebendig. Er schlägt sich in dem Postulat nieder, daß das Delikt gerecht vergolten werden muß. Er zeigt sich vor allem darin, daß man die Strafe mit dem durch das Delikt entstandenen Schaden bzw. der Größe der nun berücksichtigten Schuld in Einklang zu bringen suchte. Es kommt so zur Ausbildung von talionsähnlichen Strafen im römischen Recht. Man bezeichnet diese Strafen auch als analoge Talion, bisweilen auch als spiegelnde Strafen. Als solche Strafen gelten im römischen Recht die Todesstrafe auf Mord und Todschlag, besonders aber Strafen, bei denen der Täter durch das beim Verbrechen angewandte Mittel (Feuertod des Brandstifters) oder an dem Körperglied, mit dem das Delikt begangen wurde (Abhauen der Hand des Diebes; Ausschneiden der Zunge des Meineidigen), bestraft wurde. Es ist aber zu berücksichtigen, daß sich die talionsähnlichen Strafen von der materialen Talion wesentlich dadurch unterscheiden, daß sie nun von staatlichen Organen verhängt werden. Sie sollten der Gerechtigkeit Genüge tun, den Täter bessern, ihn vor Rückfall abschrecken und auf andere präventiv wirken. Die talionsähnlichen oder „spiegelnden" Strafen sind von der eigentlichen, materialen Talio streng zu unterscheiden. Bisweilen hat man dafür plädiert, „spiegelnde Strafen" überhaupt nicht mit talio in Verbindung zu bringen[8].

Zusammenfassend sei noch einmal auf zwei wichtige Gesichtspunkte aufmerksam gemacht: Schon im Gesetz selbst ist neben der strengen Wiedervergeltung mit dem Gleichen, also dem Ausgleich im Negativen, der Zufügung des Schadens am Körper des Täters, den dieser dem Verletzten angetan hat, die Möglichkeit vorgesehen, die Talion durch Zahlung einer Geldsumme zu umgehen. Ferner ist im römischen Recht die Talion nur im Fall des membrum ruptum vorgesehen.

[8] Vgl. *Weismann* 337; *Jackson*, Problem 281, Anm. 1.

II. Compositio und talio in den mesopotamischen Gesetzeskorpora[9]

Das römische Recht sieht Talio für Körperverletzungen, die eine bleibende Unbrauchbarkeit eines der menschlichen Gliedmaßen nach sich zog, vor. Der begrifflichen Klarheit wegen diene der Tatbestand, wie er im römischen Recht fixiert ist, als heuristisches Prinzip für die Umschau im Keilschriftrecht. So geht es im folgenden lediglich um die Frage, wie werden im altorientalischen Recht die Fälle von Körperverletzung behandelt. Außer Betracht bleiben deswegen zahlreiche Bestimmungen der mesopotamischen Gesetzessammlungen, die bei verschiedenen Tatbeständen Strafen vorsehen, die man als talionsähnliche Strafen, als spiegelnde Strafen bezeichnen kann[10].

Auf Gesetzestexte, die analoge Talion vorsehen, ist nur insofern einzugehen, als ein sachlicher Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Gesetz, das sich auf die durch Schlägerei unter Männern bei einer Frau verursachte Fehlgeburt bezieht (Ex 21,22), gegeben ist[11].

1) Die Gesetze des Ur-Nammu (2111–2094 v. Chr.)

Die bisher älteste Gesetzessammlung ist die des Urnammu, des ersten Herrschers der dritten Dynastie von Ur. In vier fragmentarisch erhaltenen Paragraphen werden verschiedene Körperverletzungen behandelt[12].

§ 18: Wenn (ein Mann einem anderen Manne) (mit)t (einem Messer) seinen (...) seinen (Fu)ß abgeschnitten hat, wird er 10 Scheqel Silber zahlen.
§ 19: Wenn ein Mann einem anderen Manne mit einer Keule seinen Knochen, den er ..., zerstört hat, wird er 1 Mine Silber zahlen.
§ 20: Wenn ein Mann einem anderen Manne mit einem Kupfermesser seine Nase abgeschnitten hat, wird er ⅔ Mine Silber zahlen.
§ 21: ..... (?)[13]
§ 22: (We)nn er (m)it (einem ...) einen Za(hn von ihm) (ausgeschlagen hat) (wird er ihm) 2 Sche(qel Silber) (zahlen).

---

[9] Deutsche Übersetzungen der mesopotamischen Gesetzeskorpora finden sich bei O. *Kaiser* (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (= TUAT). Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte, Lieferung 1: Rechtsbücher, Gütersloh 1982. Verwiesen sei ferner auf *J. B. Pritchard* (ed.), ANET ³1969. – Zur Analyse und rechtsgeschichtlichen Einordnung der sumerischen, babylonischen, assyrischen und hethitischen Gesetzessammlungen vgl. auch *J. Klima / H. Petschow / G. Cardascia / V. Korošec*, Gesetze, in: RLA, 3. Bd., Berlin / New York 1957–1971, 243–297.

[10] Zu Bestimmungen mit spiegelnden Strafen vgl. z. B.: Kodex Urnammu § 25; Kodex Hammurapi §§ 21, 25, 192; 194, 195; 218, 226, 253; Mittelassyrische Gesetze §§ 8, 9, 15, 20, 52; Hethitische Gesetze § 92. – Mit MAG § 8 vgl. besonders Dtn 25,11–12. – Der Versuch der Angleichung der Strafe an das Delikt wird bisweilen so weit getrieben, daß es zu Strafen kommt, die nicht den Delinquenten in seiner Person, sondern einen Stellvertreter treffen: Kodex Hammurapi §§ 116, 210, 230; Mittelassyrische Gesetze §§ 50, 55. – Beispiele von „echter und uneigentlicher Talion" finden sich auch gesammelt bei *R. Haase*, Körperliche Strafen im altorientalischen Recht, in: RIDA, 3ᵉserie, 10 (1963) 73.

[11] Vgl. dazu unten S. 27ff.

[12] Textfassung und Übersetzung von *W. H. Ph. Römer* in: Kaiser, TUAT 21f.

[13] Ist in Spuren vielleicht noch ein weiterer Paragraph über Körperverletzungen erhalten? Vgl. *J. J. Finkelstein* in: Pritchard, ANET 524, § 18.

Der schadhafte Erhaltungszustand dieses Textes läßt eigentlich nur zwei Tatbestände klar erkennen: die Zerstörung eines Knochens (§ 19) und das Abschneiden der Nase (§ 20). Deutlicher sind dagegen die Rechtsfolgebestimmungen. Sie sehen in allen Fällen eine Geldsumme vor, die vom Delinquenten zu zahlen ist. Freilich wird man mit der Behauptung vorsichtig sein müssen, der Kodex Urnammu habe überhaupt keine Talion gekannt[14]. Doch das bisher vorliegende Material bietet für die Fälle von Körperverletzung ausschließlich finanzielle Sanktionen.

2) Die Gesetze von Eschnunna (um 1800 v. Chr.)

Das sumerische Gesetzeswerk, das den Namen des fünften Herrschers der Dynastie von Isin Lipit Eschtar (um 1930 v. Chr.) trägt, enthält keine Bestimmungen zu den Tatbeständen von Körperverletzung. Die Fälle von Körperverletzungen werden jedoch geregelt in dem bis jetzt ältesten akkadischen Gesetzeskorpus, den Gesetzen von Eschnunna. Die einschlägigen Bestimmungen lauten[15]:

§ 42: Wenn ein Bürger (awīlum) die Nase eines (anderen) Bürgers beißt und abtrennt, so soll er eine Mine Silber zahlen.
Für ein Auge soll er eine Mine, für einen Zahn eine halbe Mine, für ein Ohr eine halbe Mine, für einen Backenstreich zehn Scheqel Silber zahlen.
§ 43: Wenn ein Bürger (awīlum) einem (anderen) Bürger einen Finger abtrennt, so soll er ⅔ Mine Silber zahlen.
§ 44: Wenn ein Bürger (awīlum) einen (anderen) Bürger auf der *Straße zu Boden schlägt* und ihm *eine Hand* bricht, so soll er eine Halbe Mine Silber zahlen[16].
§ 45: Wenn er ihm einen Fuß bricht, so soll er eine halbe Mine Silber zahlen.
§ 46: Wenn ein Bürger (awīlum) einen (anderen) Bürger schlägt und ihm ... bricht, so soll er ⅔ Mine Silber zahlen.
§ 47: Wenn ein Bürger (awīlum) bei einem *Streite* einem (anderen) Bürger (die Haut) *abschürft*, so soll er zehn Scheqel Silber zahlen.
§ 48: *Weiter:* Für einen *Rechtsfall* von ⅓ Mine bis zu einer Mine sprechen *Richter* Recht; ein Halsgericht obliegt dem König.

Die berücksichtigten Tatbestände, unter denen lediglich die der Paragraphen 44, 46 und 47 nicht klar sind, weisen als Rechtsfolge jeweils eine Geldstrafe auf. Unter der Rücksicht der Höhe der Sanktion fallen die „10 Scheqel Silber" auf, die der Delinquent bei einem Backenstreich (§ 42) und bei der Hautabschürfung (§ 47) zu zahlen hat. Alle anderen Sanktio-

---

[14] Vgl. *Klima* 247. – Wenn *Doron* (21) behauptet: „The so called Jus or Lex talionis ‚the Law of retaliation' is found in the Sumerian Code of Ur-Nammu", ist diese Feststellung nicht zutreffend. Auch das zuletzt veröffentlichte Fragment des Kodex Urnammu (*F. Yildiz*, A Tablet of Codex Ur-Nammu from Sippar, in: Or NS 50 [1981] 87–97) führt unter dieser Rücksicht nicht weiter, da es nur die ersten 10 Paragraphen enthält.

[15] Textfassung und Übersetzung von *R. Borger* in: Kaiser, TUAT 37. – Vgl. auch die letzte Bearbeitung der Gesetze mit Transliteration des Keilschrifttextes durch *R. Yaron*, The Laws of Eshnunna, Jerusalem 1969, 20ff.

[16] Das verletzte Glied und der den Fall spezifizierende Umstand ist im keilschriftlichen Text nicht erhalten. Während die Ergänzung „Hand" einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen kann, ist die Ergänzung „auf der Straße" keineswegs sicher. *Yaron*, Laws 43, ergänzt „in einem heftigen Streit". Vgl. auch *Yarons* Diskussion anderer Ergänzungsmöglichkeiten (ebd.).

nen bewegen sich zwischen 1 Mine und ½ Mine Silber. Die Höhe der Sanktion für die Abtrennung eines Fingers mit ⅔ Mine Silber erscheint als sehr hoch.

Leider ist § 48 nicht eindeutig. Das Stück ist schadhaft erhalten. So läßt sich nicht mehr feststellen, ob er überhaupt vollständig ist[17]. Wenn er vollständig sein sollte, bliebe immerhin fraglich, ob er sich auf die unmittelbar vorangehenden, Körperverletzungen behandelnden Paragraphen bezieht, oder aber ein allgemeineres Prinzip für die Gesetze von Eschnunna darstellt. Immerhin kann vermutet werden, daß der Paragraph zwischen Fällen, die wegen ihrer Geringfügigkeit ohne Gerichtsverfahren behandelt werden können, und solchen, deren Erheblichkeit ein Verfahren vor Richtern (?) nötig macht, unterscheidet, wenn schließlich auch ein Kapitalverbrechen vor den König gebracht werden muß[18]. Ließe sich diese Deutung aufrechterhalten, würde zu folgern sein, daß die Behandlung aller Tatbestände, deren Sanktion oberhalb ⅓ Mine liegt, einen gewissen Öffentlichkeitscharakter hat, und damit wohl einer rein privaten Regelung entzogen war.

Die Gesetze von Eschnunna kennen die soziale Schichtung der Bevölkerung. Sie sprechen von den Freien (awīlum), den Palasthörigen (muškēnum) und den Sklaven (wardum)[19]. Interessant ist, daß bei den Körperverletzungen nur Tatbestände gesetzlich geregelt erscheinen, bei denen Täter und Opfer ein awīlum ist. Der Kodex Urnammu kennt ebenfalls die Unterscheidung zwischen dem freien Mann und dem Sklaven. Auch dort sind lediglich Körperverletzungen berücksichtigt, die ein Freier einem Freien zufügt. Erst der Kodex Hammurapi berücksichtigt die Fälle, in denen als Täter oder Opfer alle drei gesellschaftliche Klassen beteiligt sind.

Ehe zur Durchsicht der Gesetze des Hammurapi übergegangen wird, sei noch einmal das Entscheidende bei den Gesetzen von Eschnunna herausgehoben. Bei ihnen handelt es sich *nicht* um sumerische Gesetze. Sie kennen die auch im Kodex Hammurapi begegnenden gesellschaftlichen Klassen des awīlum, muškēnum und wardum. Im Bereich der Körperverletzungen werden lediglich die Tatbestände gesetzlich geordnet, die ein awīlum einem awīlum beibringt. Die schweren Tatbestände, d. h. diejenigen, die mit einer Sanktion von ⅓ bis zu 1 Mine Silber geahndet werden, scheinen nicht mehr ganz der privaten Regelung zu unterliegen, sondern ihre Behandlung hat einen gewissen Öffentlichkeitscharakter. Alle Sanktionen für Körperverletzung bestehen in der Zahlung eines Geldbetrages.

Den Bestimmungen der Gesetze von Eschnunna, die durchaus dem Muster des Kodex Urnammu folgen, stehen diejenigen des Kodex

[17] Vgl. *Yaron* ebd. 7f., 44.

[18] Zum Problem vgl. *Yaron* ebd. 15.

[19] Vgl. zur gesellschaftlichen Schichtung in den Gesetzen von Eschnunna *Yaron* ebd. 83–108.

Hammurapi zwar zeitlich sehr nahe, erweisen sich ihnen gegenüber aber als „Reformgesetze".

3) Der Kodex Hammurapi (1792–1750 v. Chr.)

Im Kodex Hammurapi sind die Paragraphen 196–208 den Delikten der Körperverletzung gewidmet. Folgende Fälle sind vorgesehen: (a) Die Zerstörung eines Auges; (b) Das Zerbrechen eines Knochens; (c) Das Ausschlagen eines Zahns; (d) Der absichtliche Gesichtsschlag; (e) Der unabsichtliche Schlag.

Diese Tatbestände werden nun durchgespielt und, wenn auch nicht in systematischer Vollständigkeit, auf die verschiedenen gesellschaftlichen Klassen awīlum – muškēnum – wardum angewandt. Um einen genauen Vergleich zu ermöglichen, seien die Tatbestände, bei denen sowohl Täter als auch Opfer ein awīlum ist, im Wortlaut wiedergegeben[20]:

§ 196: Wenn ein Bürger (awīlum) ein Auge eines (anderen) Bürgers (mār awīlim) zerstört, so sollen sie[21] ihm ein Auge zerstören.
§ 197: Wenn er einen Knochen eines Bürgers (awīlim) bricht, so sollen sie[21] ihm einen Knochen brechen.
§ 200: Wenn ein Bürger (awīlum) einem ihm ebenbürtigen Bürger (awīlim meḫrīšu) einen Zahn ausschlägt, so sollen sie[21] ihm einen Zahn ausschlagen.
§ 202: Wenn ein Bürger (awīlum) die Wange eines Bürgers (awīlim), der höher gestellt ist als er, schlägt, so wird er in der Versammlung mit dem Ochsenziemer 60mal geschlagen.
§ 203: Wenn ein Bürger (mār awīlim) die Wange eines Bürgers (mār awīlim), der ihm gleich steht, schlägt, so soll er eine Mine Silber zahlen.
§ 206: Wenn ein Bürger (awīlum) einen (anderen) Bürger (awīlam) bei einer Rauferei schlägt und ihm eine *Wunde* beibringt, so soll dieser Bürger schwören: „Ich habe nicht mit Absicht geschlagen", und den Arzt zahlen.
§ 207: Wenn er infolge seines Schlagens stirbt, so soll er schwören, und wenn es sich um einen Bürger (mār awīlim) handelt, soll er eine halbe Mine Silber zahlen.

Die Fälle, in denen ein awīlum das Auge oder den Knochen eines muškēnum (§ 198) bzw. eines wardum (§ 199) zerstört, und der Tatbestand, daß ein awīlum den Zahn eines muškēnum ausschlägt (§ 201), werden mit einer finanziellen Sanktion belegt. Auch wenn ein awīlum einen muškēnum schlägt und dieser in der Folge stirbt – der Tatbestand von § 207 auf den muškēnum angewandt –, muß der Täter eine freilich gegenüber § 207 geringere finanzielle Sanktion leisten (§ 208).

In den bisher betrachteten Gesetzen macht sich das soziale Gefälle insofern bemerkbar, als die Sanktionen für das Delikt des awīlum abgestuft

---

[20] Textfassung und Übersetzung von *Borger* in: Kaiser, TUAT 68. Eine Transliteration des Keilschrifttextes bietet *R. Borger,* Babylonisch-assyrische Lesestücke, Rom 1963, 2–46 (²1979, 2–50).

[21] In den Paragraphen 196, 197, 200 ist das Prädikat in der Rechtsfolgebestimmung pluralisch formuliert. Vgl. *Borger,* Lesestücke 34 f. Der Plural kann unpersönlich übersetzt werden, wie das *Borger* in: TUAT 68 tut. Da die pluralistische Formulierung zu einer Interpretation mit weitreichenden Konsequenzen führen kann, sei hier auf ihr beharrt. Zur Diskussion dieses Plurals vgl. unten S. 11 f.

sind. Die höchste Sanktion liegt vor, wenn es sich bei dem Geschädigten ebenfalls um einen awīlum handelt. Geringer ist sie, wenn der Geschädigte ein muškēnum ist. Den tiefsten Stand erreicht sie, wenn der awīlum das Delikt an einem Sklaven verübt[22]. Diese Abstufung ist auch das, was erwartet werden kann. Leider bietet der Kodex Hammurapi die Fälle, in denen andere Relationen als die, in der der awīlum als Täter gegenüber muškēnum und wardum fungiert (§§ 198 f.), nicht in entsprechender Weise. Es wird nicht gesagt, wie die Delikte in bezug auf das Auge, den Knochen, den Zahn eines awīlum oder eines wardum, wenn sie von einem muškēnum begangen wurden, zu ahnden waren. Ebenfalls bleibt die Relation wardum als Täter und awīlum bzw. muškēnum als Opfer weitgehend unberücksichtigt. Nur einen Fall bietet der Kodex Hammurapi, der ganz in der Klasse der „Palasthörigen" angesiedelt ist. Er ist insofern nicht sehr aufschlußreich, als er im Zusammenhang mit dem Gesichtsschlag steht, der auch zwischen den gleichrangigen „Bürgern" (awīlum) durch die Zahlung einer Geldsumme geregelt ist (vgl. § 203):

§ 204: Wenn ein Palasthöriger (muškēnum) die Wange eines anderen Palasthörigen (muškēnum) schlägt, so soll er zehn Scheqel Silber zahlen.

Interessant wäre zu wissen, wie der Fall, daß ein muškēnum einem anderen muškēnum das Auge zerstört (vgl. § 196), ihm einen Knochen bricht (vgl. § 197) oder ihm einen Zahn ausschlägt (vgl. § 200), behandelt wurde. Ebenfalls im Zusammenhang mit dem Gesichtsschlag wird einmal die Relation „Sklave = Täter" und „Bürger (mār awīlim) = Opfer" angesprochen:

§ 205: Wenn ein Sklave eines Bürgers die Wange eines Bürgers schlägt, so sollen sie ihm ein Ohr abschneiden.

Zusammenfassend: Obwohl der Kodex Hammurapi Körperverletzungen unvollständig behandelt – die Beispielsammlung in den Gesetzen von Eschnunna ist umfangreicher –[23], zeichnet er sich dadurch aus, daß er die gesellschaftliche Schichtung in einigen Fällen berücksichtigt. Im Vergleich mit den Gesetzen von Eschnunna sind die Sanktionen im Kodex Hammurapi höher. Nicht nur ist die Sanktion für den Gesichtsschlag unter gleichrangigen Bürgern mit einer Mine Silber sehr viel höher (die Ge-

[22] Die Rechtsfolgebestimmung in § 199 verdient Beachtung: Wenn er ein Auge eines Sklaven eines Bürgers zerstört oder einen Knochen eines Sklaven eines Bürgers bricht, so soll er die Hälfte seines Kaufpreises zahlen. – In altbabylonischer Zeit betrug der Preis eines Sklaven im Durchschnitt 15–30 Scheqel. Vgl. dazu *A. Falkenstein*, Die neusumerischen Gerichtsurkunden, 1. Teil: Einleitung und systematische Darstellung, München 1956, 88, Anm. 5 (ABAW.PH NF 39). Die Sanktion ist gegenüber der für dieselben Delikte an dem muškēnum nicht nur beachtlich niedriger angesetzt (vgl. § 198: 1 Mine), sondern die Formulierung der Rechtsfolgebestimmung legt offen, daß sie nicht eigentlich die Interessen des geschädigten Sklaven, sondern seines Herrn im Auge hat. Vgl. dazu *G. R. Driver / J. C. Miles*, The Babylonian Laws, Vol. I: Legal Commentary, Oxford 1968 ([1]1952) 408; *Petschow* 265.

[23] Vgl. *Petschow* 265. Besonders *Driver / Miles*, Babylonian Laws 407 f. 410 haben auf die casus omissi im Codex Hammurapi gegenüber anderen Gesetzessammlungen aufmerksam gemacht.

setze von Eschnunna: 10 Scheqel, § 42), sondern auch die Talionsstrafen für die Delikte bezüglich des Auges und des Zahns, in den Gesetzen von Eschnunna mit einer Geldstrafe belegt, stellen eine Verschärfung dar. Trotz des unvollständigen Charakters der gesamten Beispielsammlung mag bei den Talionsstrafen für die Zerstörung eines Auges (§ 196), das Zerbrechen eines Knochens (§ 197), das Ausschlagen eines Zahnes (§ 200), die nur dann eintreten, wenn sowohl Täter als auch Opfer der Schicht des awīlum angehören, das Anliegen des Gesetzgebers herausgehört werden, die Schicht der freien Bürger besonders zu schützen[24]. Zuletzt sei noch festgehalten, daß die Gesetze mit Talionsstrafen das Subjekt, das die Strafe zu vollziehen hat, pluralisch formulieren.

4) Die hethitischen Gesetze (um 1600 v. Chr.)

In den hethitischen Gesetzen liegt die bei weitem ausführlichste Sammlung von Fällen der Körperverletzung vor[25]. Die Bestimmungen betreffen Auge und Zahn (§§ 7–8), Kopf (§ 9), Beschädigung eines Menschen mit Krankheitsfolge (§ 10), Hand und Fuß (§§ 11–12), Nase (§§ 13–14) und Ohr (§§ 15–16). Die Rechtsfolgebestimmungen sind differenziert, je nachdem es sich bei dem Geschädigten um einen freien Mann oder um einen Sklaven handelt[26]. Alle Gesetze, sowohl in früherer als auch in späterer Fassung, sehen für die Delikte finanzielle Sanktionen vor.

5) Zur Wertung des keilschriftrechtlichen Materials

Aus den keilschriftlichen Gesetzestexten bezüglich Körperverletzungen hebt sich der Kodex Hammurapi heraus. Er allein kennt Talionsstrafen. Zwei Fragen stellen sich angesichts der Isoliertheit des Kodex Hammurapi in diesem Bereich: a) Wie ist die Einführung von Talionsstrafen bei dem Delikt der Körperverletzung rechtsgeschichtlich einzuordnen? b) Läßt sich etwas über die Herkunft der Neuerung im Kodex Hammurapi ausmachen?

---

[24] Vgl. *V. Korošec*, Keilschriftrecht, in: HO I, 3, Leiden / Köln 1964, 114: „Das Talionsprinzip, wonach den Täter dasselbe Übel treffen sollte, welches er selbst dem Verletzten zugefügt hatte, ließ Hammurapi in einigen Fällen zum Schutz des awīlum gelten, ...“ Daß die Klasse der freien Bürger besonders geschützt werden sollte, mag auch § 205 verdeutlichen, wenn *Driver / Miles*, Babylonian Laws (410) mit ihrer Annahme im Recht sein sollten, daß durch die Bezeichnung des Geschädigten als mār awīlim der muškēnum als Opfer des von einem Sklaven verübten Geschichtsschlages direkt ausgeschlossen ist. Stünde einfaches awīlum, könnte der muškēnum als Opfer eingeschlossen sein.

[25] Die hethitischen Gesetze liegen nun, neu bearb. und übers. durch *E. von Schuler*, vor bei Kaiser, TUAT 96ff. Vgl. auch die ältere Übersetzung von *A. Goetze*, in: ANET 188f.

[26] Lediglich bei dem Delikt der Kopfverletzung (§ 9) wird der Sklave als Opfer weder in der frühen noch in der späten Fassung des Gesetzes erwähnt. Bei dem Delikt der Beschädigung eines Menschen mit Krankheitsfolge (§ 10) berücksichtigt die frühe Fassung des Gesetzes den Sklaven nicht, wohl aber die späte. Vgl. *Goetze* 189; *von Schuler* 99 und Anm. z. St.

Zu a): Im Anschluß an Diamond[27] hat Finkelstein die Einführung körperlicher Strafen und vor allem der Talio als eine bewußte Neuerung durch Hammurapi interpretiert. Er sieht in dieser Neuerung einen Schritt auf ein verfeinertes Rechtsbewußtsein. Da sich auf breiter Ebene in alten Rechten, nicht nur im mesopotamischen Bereich, die Beobachtung machen lasse, daß finanzielle Bußen durch körperliche Strafen abgelöst wurden[28], sei es falsch, die Talionsstrafen als „eine altertümliche rein ‚moralische' Satisfaktion barbarischer Art" zu werten. Vielmehr sei die Praxis, sich von Delikten der Körperverletzung einschließlich des Mordes durch einen Vergleich, indem eine bestimmte Summe gezahlt wird, freizukaufen, die eigentlich barbarische Situation. Dabei impliziert Finkelstein, daß die Zahlung einer Geldsumme den Fall von vornherein als *privatrechtliche* Angelegenheit qualifiziert. Dementsprechend ist für Finkelstein die Einführung der Talionsstrafen durch Hammurapi der entscheidende Schritt, das *öffentliche* Strafrecht über die Bereiche „Gott und König" auszuweiten. In den Talionsbestimmungen würden zum ersten Mal Vergehen, die früher als rein privatrechtliche Fälle angesehen wurden, als Delikte qualifiziert, die nicht so sehr den einzelnen, sondern vielmehr den Bestand der Gemeinschaft gefährden und deshalb auch von der öffentlichen Autorität bestraft werden[29]. Finkelstein sieht seine These auch durch das im Plural formulierte Subjekt, das die Strafe auferlegt, gestützt[30].

Den Thesen Finkelsteins ist wohl zunächst entgegenzuhalten, daß das Strafrecht in den mesopotamischen Gesetzessammlungen sich überwiegend als staatliches, öffentliches Recht darstellt, wenn sich auch bisweilen noch Reste eines ursprünglichen Privatstrafrechts nachweisen lassen[31]. Die Behauptung, daß mit den Talionsstrafen zum ersten Mal die öffentliche Strafe zum Tragen kommt, läßt sich wohl kaum aufrechterhalten. Wie es scheint, sind schon in den älteren Gesetzessammlungen die schwereren Fälle von Körperverletzung nicht mehr als rein privatrechtliche Angelegenheiten aufgefaßt worden. Der Paragraph 48 der Gesetze

---

[27] Die entsprechenden Arbeiten von *Diamond* sind Anm. 2 notiert.

[28] Vgl. das Referat der Thesen Diamonds bei *Jackson*, Problem 297 f. – Bezüglich des germanischen Rechts hat *H. Hailperin*, Rashi and the Christian Scholars, Pittsburgh 1963, 124 ff. die Feststellung getroffen, die Idee der Talio habe in das mittelalterliche germanische Recht durch die kirchliche Interpretation von Ex 21,22 ff. Eingang gefunden. Trotz der neutestamentlichen Kritik der alttestamentlichen Talionsformel sei letztere von den Kirchenvätern und den scholastischen Theologen als gerecht, praktisch und nützlich für den weltlichen Bereich angesehen worden. Die Delikten vorbeugende Wirkung hätten die christlichen Theologen nur im buchstäblichen Verständnis der Formel gewährleistet gesehen und sich so in Gegensatz zur rabbinischen Interpretation, die in der Formel eine Anweisung zur Zahlung einer Geldsumme sahen, gestellt.

[29] *Finkelstein*, Ammiṣaduqa's Edict 98. Im Anschluß an Finkelstein ähnlich dezidiert *Paul* 75 f. Ferner *Jackson*, Problem 298; Yaron, *Laws* 174 f.; *ders.*, Biblical Law 32.

[30] *Finkelstein* ebd. 98, Anm. 9. Vgl. ferner *C. J. Gadd* in CAH³ II, 1, p. 202 f.

[31] Vgl. *Korošec*, Keilschriftrecht 203 f.

von Eschnunna, obgleich es strittig ist, ihn unmittelbar auf die vorangehenden, Körperverletzungen betreffenden Paragraphen zu beziehen[32], könnte der Beleg dafür sein, daß die Fälle, die Strafen von ⅓ einer Mine bis zu 1 Mine vorsehen, durch einen ordentlichen Prozeß entschieden werden müssen. Daß Geldstrafe nicht a limine privatrechtliches Vorgehen besagt, scheint auch aus einem altbabylonischen „Prozeßprotokoll" hervorzugehen, bei dem es sich um einen Gesichtsschlag handelt:

Bir-ilischu, der amoritische Infanterist, schlug die Backe des Apil-ilischu, Sohn des Ahuschina; dann leugnete er es, indem er sagte: „Ich habe ihn nicht geschlagen." Der Vizekönig und die Richter schickten ihn zum Ischtar-Tor, wo er stehen und seine Leugnung beeiden mußte. Aber er ging weg. Da er nicht freiwillig die Geldsumme zahlen wollte, nicht standhielt und seine Aussage nicht beeidete, muß er 3⅓ Scheqel Silber zahlen. Vier Zeugen[33].

Dieser Fall belegt, daß auch Fälle, die nach Finkelstein als rein privatrechtliche Fälle zu gelten hätten, so privat gar nicht waren. Er zeigt weiterhin, daß das pluralisch formulierte Subjekt, das die Talionsstrafe auferlegt, nicht exklusiv als öffentliche Autorität verstanden werden darf. Formulierungen wie „er soll zahlen" können öffentliche Sanktionen beinhalten[34]. Da es wohl kaum zutrifft, daß mit den Talionsstrafen zum

---

[32] Vgl. dazu oben S. 7

[33] Der Text findet sich in der Übersetzung von *Finkelstein* in ANET 545.

[34] Zurückhaltung bei der Interpretation des im Plural formulierten Subjekts in der Rechtsfolgebestimmung scheint in jedem Falle geboten. So kann gerade eine Formulierung wie „..., sollen sie ..." auch in einem Gesetzestext begegnen, der eine privatrechtliche Lösung voraussetzt. Als Beispiel diene das mittelassyrische Gesetz A 15:

Wenn ein Bürger bei seiner Gattin einen (anderen) Bürger ertappt, sie es ihm beweisen und ihn überführen, sollen sie sie beide töten; eine Schuld seinerseits besteht nicht.

Trotz des Plurals „sollen sie ... töten" (i-du-uk-ku-šu-nu) und des Aufgebots von Zeugen ist hier wohl nicht an einen regulären Prozeß zu denken. Hier übt lediglich der geschädigte Gatte sein Straf- und Züchtigungsrecht aus. Der Gesetzestext macht aber deutlich, daß auch beim privaten Vollzug der Strafe schon ein Minimum des Rechtsschutzes für den Delinquenten, die Zeugen, aufgeboten wurde. Faßte man den Gesetzestext so auf, als sehe er einen formellen Prozeß vor, verlöre die letzte Bestimmung „eine Schuld seinerseits besteht nicht" ihren Sinn. Zur Interpretation dieses Abschnittes des Gesetzes im Sinne einer privatrechtlichen Regelung vgl. *G. Cardascia,* Les Lois Assyriennes, Paris 1969, 121 f.; *G. R. Driver/J. C. Miles,* The Assyrian Laws, Aalen 1975 (¹1935), 45–50, bes. 49 f. – Der Paragraph sieht aber auch noch andere Möglichkeiten des Vorgehens für den geschädigten Gatten vor: Wenn er ihn ertappt und zum König bringt oder zu den Richtern bringt, und sie es ihm beweisen und ihn überführen, so soll der Gatte der Frau, wenn er seine Gattin töten will, auch den (anderen) Bürger töten; wenn er seiner Gattin die Nase abschneiden will, so soll er den (anderen) Bürger zu einem Verschnittenen machen, und sie sollen sein ganzes Gesicht zerstören (i-na-ku-ru); wenn er jedoch seine Gattin *straffrei lassen will,* sollen sie auch den (anderen) Bürger straffrei lassen.

Es sei hier nicht auf die Schwierigkeiten eingegangen, die die beiden Prozeduren „vor dem König" oder „vor den Richtern" der Interpretation bereiten, sondern nur auf den Wechsel des Subjekts in der Rechtsfolgebestimmung aufmerksam gemacht. Obwohl einerseits der geschädigte Gatte das Subjekt für die zu vollziehende Strafe ist, andererseits aber auch „sie" die Strafe vollziehen, ist wenigstens das Vorgehen vor den Richtern als ein regulärer Prozeß zu verstehen. In einem solchen Prozeß kann aber nur eine öffentliche Strafe verhängt werden. Mit Recht vermerkt *Cardascia,* Les Lois Assyriennes 122: „On ne saurait expliquer d'une façon satisfaisante pourquoi la seconde partie du châtiment du coupable n'est pas exécutée par le mari, comme la première. Cela donne à penser qu'il ne convient pas tirer toujours des con-

ersten Mal öffentliches Recht greifbar wird, fällt ein wichtiges Argument für die These, sie stellten einen Fortschritt in der mesopotamischen Rechtsgeschichte dar.

Nun aber weisen die bis jetzt uns zugänglichen Quellen aus, daß Talionsstrafen zeitlich nach Geldstrafen auftauchen. Ist mit diesem nicht anfechtbaren Befund aber bereits die Frage nach der Entwicklung des Rechtsbewußtseins der Menschen in Mesopotamien in dem Sinne entschieden, daß Talio grundsätzlich nicht den gegenüber den Geldstrafen früheren Stand im Bereich des Strafrechts bedeutet? Hier führen wohl nur allgemeinere sozialgeschichtliche Überlegungen weiter. Die in den dem Kodex Hammurapi vorangehenden Gesetzestexten belegten Geldstrafen setzen einen hohen Grad zivilisatorischer Organisation voraus. Die Talionsstrafen können auf ihn in weitem Maße verzichten. Sie sind praktikabel und plausibel in einem Milieu, das weder von Schriftlichkeit noch von städtischer Kultur geprägt ist. Auf Grund derartiger Überlegungen wird in Assyriologenkreisen bisweilen der Überraschung darüber Ausdruck gegeben, daß man nach dem Kodex Urnammu und den Gesetzen von Eschnunna im Kodex Hammurapi beim Delikt der Körperverletzungen mit Talionsstrafen konfrontiert ist[35]. Ihr Auftauchen im Gesetzestext wird als Relikt eines überholten Rechts gehalten, das möglicherweise gar keine oder nur indirekte praktische Bedeutung hatte[36]. Damit ergibt sich aber die weitere Frage: Woher stammt dieses Relikt?

Zu b): Die Frage nach der Herkunft der Talionsstrafen kann nicht einfach mit dem Hinweis beantwortet werden, daß sich in dem Übergang von finanziellen Sanktionen für Körperverletzung zu Talionsstrafen ein Unterschied zwischen sumerischer und babylonischer (semitischer) Rechtsauffassung niederschlage. Denn die Gesetze von Eschnunna sind nicht sumerisch und kennen keine Talio. Ein spezifischerer Anlaß müßte namhaft gemacht werden. Sollte sich in den Talionsstrafen tatsächlich typisch *west*semitische Mentalität zu Wort melden, die dann relativ unvermittelt wieder im Alttestament greifbar wird, wobei der Gegensatz zwischen der Stammesorganisation und der Stadtkultur in Rechnung zu stellen wäre?[37] Oder sind die Regelungen des Kodex Hammurapi bezüg-

clusions trop rigoureuses de l'emploi de la 3e personne du pluriel (sujet indéfini): le rédacteur y recourt parfois sans intention précise d'individualiser le ou les exécuteurs." – Der Text des Gesetzes ist übersetzt von *Borger* in: Kaiser, TUAT 82 f. Vgl. auch die Übersetzung von *Th. J. Meek* in: ANET 181.

[35] So *Korošec*, Keilschriftrecht 114. Vgl. ferner *S. N. Kramer*, The Sumerian. Their History, Culture, and Character, Chicago ^{4}1970 (^{1}1963) 84; *ders.*, History Begins at Sumer, Garden City (New York) 1959, 54; *Klima* 247; *Driver/Miles*, Babylonian Laws 408; *H. Schmökel*, Kulturgeschichte des Alten Orient, Stuttgart 1961, 150; *F. R. Kraus*, Ein Edikt des Königs Ammi-Ṣaduqa von Babylon, Leiden 1958 (SD V) 149 f.

[36] So *Petschow* 255 und 268.

[37] Die Frage bejahend *Wagner* 14. Ähnlich *Frymer-Kensky* (Anm 2). Zur Auseinandersetzung mit dieser These vgl. Anm 3. – Auf das Nomadentum, letztlich auf Zeiten der Urgesellschaft führt *H. Klengel*, Hammurapi von Babylon und seine Zeit, Berlin 1976, 204 das Talionsprinzip zurück.

lich der Körperverletzungen, die ein awīlum einem anderen awīlum zufügt, als Reflex einer aristokratischen Ethik aufzufassen?[38] Zugunsten letzterer Auffassung könnte sprechen, daß die gesamten Bestimmungen bezüglich der Körperverletzungen im Kodex Hammurapi vom Blickwinkel der Klasse des awīlum gefaßt sind und die Intention, diese Klasse besonders rechtlich zu schützen, wenigstens zu vermuten ist.

Die Betrachtung der keilschriftlichen Bestimmungen sei zusammengefaßt: Der Kodex Urnammu, die Gesetze von Eschnunna und die hethitischen Gesetze sehen für das Delikt der Körperverletzung compositio vor. Nur der Kodex Hammurapi sieht für Körperverletzungen, wenn sie von einem awīlum an einem awīlum begangen werden, Talio vor. Die Talionsstrafen sind nicht wegen ihrer „Öffentlichkeit", d.h. weil sie von der staatlichen Autorität verhängt werden, als eine positive Neuerung zu werten, da mesopotamisches Strafrecht, auch wenn es finanzielle Sanktionen festlegt, staatliches, öffentliches Recht ist. In den Regelungen des Kodex Hammurapi scheinen sich noch Relikte einer altertümlichen Rechtsauffassung niederzuschlagen, über deren Herkunft aber nur vage Vermutungen geäußert werden können.

III. Die alttestamentlichen Formulierungen des Talionsprinzips

Die Gesetze, die im Kodex Hammurapi strenge Talion vorsehen, sind – wie übrigens alle anderen Bestimmungen des Keilschriftrechts über Körperverletzungen – im klassischen kasuistischen Stil formuliert. Sachlich stehen die Talionsgesetze des Kodex Hammurapi in Beziehung zu alttestamentlichen Texten, die jedoch eine auffallend andere Form haben und bei denen allein deswegen die Frage aufkommen muß, ob sie überhaupt sachgemäß als Talionsformeln bezeichnet werden. In der folgenden Erörterung sei aber dieser Name beibehalten, wenn auch ihrer genauen Bedeutung noch eigens nachgespürt werden muß.

Die Talionsformeln des Alten Testaments, wie sie in Ex 21,23b–25, Lev 24,18–20 und Dtn 19,21 vorliegen und strenge Parallelen zueinander darstellen, fallen durch ihren rein nominalen Bau auf. Dadurch erhalten sie eine geschliffene Prägnanz. Trotz der eindrucksvollen Brillanz der Formulierung sind diese Formeln jedoch nicht eindeutig. Wegen ihres elliptischen Charakters können sie kaum als juristisch genaue Beschreibung von Tatbestand und Rechtsfolge beurteilt werden. Darüber hinaus erscheinen die Formeln in ihrem unmittelbaren Kontext nicht recht verankert. In drei Schritten sei die Behandlung der alttestamentlichen Talionsformeln gegliedert: 1) Formale und sachliche Beobachtungen zu den Talionsformeln; 2) Die Verankerung der Talionsformeln im Kontext; 3) Die sachliche Bedeutung der Talionsformeln.

[38] So *Jackson*, Problem 300.

1) Formale und sachliche Beobachtungen zu den alttestamentlichen Talionsformeln

Die drei Parallelstellen in Exodus, Levitikus und Deuteronomium unterscheiden sich nach Anzahl und Art der aufgeführten Fälle:

Ex 21,23b–25	Lev 24,18–20	Dtn 19,21
näpäš (taḥat)	näpäš (taḥat)	näpäš (bᵉ)
—	šäbär	—
ʿayin	ʿayin	ʿayin
šen	šen	šen
yād	—	yād
rägäl	—	rägäl
kᵉwiyyah	—	—
päṣaʿ	—	—
ḥabbûrah	—	—

Beim Vergleich der drei Parallelen miteinander fällt zunächst ein Wechsel der Präpositionen auf. Ex und Lev verwenden durchgehend taḥat, während Dtn 19,21 die Präposition bᵉ bietet[39]. Die längste Form liegt in Ex 21,23b ff. vor. Sie umfaßt 8 Elemente.

Dtn 19,21 bietet fünf Elemente, die den ersten fünf Gliedern der Kette in Ex 21,23b ff. entsprechen. Lev 24,18 ff. enthält nur vier Elemente, von denen drei den auch in den beiden Parallelen aufgeführten Fällen entsprechen. Die Folge, wie sie sich in Ex und Dtn findet, ist durch die Einfügung von šäbär zwischen näpäš und ʿayin aufgelöst. Das in Lev 24,18–20 gegenüber Ex und Dtn überschießende Element šäbar hat Daube überzeugend als eine Zusammenfassung der Elemente yād und rägäl nachgewiesen[40]. Es mache sich hier priesterliche Terminologie bemerkbar. Akzeptiert man diese These, so sind auch in Lev 24 die den beiden Parallelen gemeinsamen Fälle präsent. Nur bietet sie Lev verkürzt und positionsverschoben.

Auffälligerweise finden die drei letzten Elemente der Reihe von Ex 21,25 „Brandmal, Wunde, Strieme" weder in Lev noch in Dtn eine Entsprechung. Nicht nur die Leerstelle in den Parallelen, sondern auch eine Analyse der in Ex 21,24 f. gebotenen Reihe macht auf einen sachlichen Sprung in ihr aufmerksam. In Ex 21,25 werden nämlich nicht mehr zerstörte Glieder oder Organe sondern Verwundungen genannt. Der logische Bruch in der Abfolge der Fälle läßt den Verdacht aufkommen, daß die Beispiele „Brandmal, Wunde, Strieme" nicht ursprünglich zur Reihe

[39] Zum Versuch, den Wechsel der Präpositionen zu erklären vgl. *Wagner* 15, Anm. 44: Der Unterschied erklärt sich durch die jeweils selbständige Übersetzung der aus dem westsemitischen Nomadentum stammenden Talionsformel. Vgl. auch *Jackson*, Problem 303. Doch ist Jacksons Erklärung, auf nicht zutreffenden Voraussetzungen beruhend, nicht sehr erhellend.

[40] *Daube* 113, mit Berufung auf Lev 21,19. Vgl. auch das Verbum šebēru „zerbrechen", das in den Gesetzen von Eschnunna in der Tatbestandsdefinition für die Fälle „Hand" und „Fuß" verwandt wird (§§ 44 f.). Vgl. auch Hethitische Gesetze §§ 11 f. und Kodex Hammurapi §§ 197, 199.

gehören[41]. Blickt man auf die im Keilschriftrecht behandelten Fälle von Körperverletzung, wird dieser Verdacht bestätigt. Die Frage, ob durch die Bildung des kleinsten gemeinsamen Nenners ein ursprünglicher Beispielbestand, gültig für das Keilschriftrecht und das gesetzliche Material im Alten Testament, der die Reihe „Auge – Zahn – Hand – Fuß" beinhaltet hätte, konstruiert werden kann[42], muß wohl negativ beantwortet werden. Die Daten des Materials legen nur die Annahme nahe, in Ex 21,25 einen sekundären Zuwachs zu sehen.

Das auffälligste Faktum beim Vergleich der alttestamentlichen Talionsformeln mit den Bestimmungen über Körperverletzungen im Keilschriftrecht besteht darin, daß der in allen alttestamentlichen Reihen begegnende Fall der näpäš keine Entsprechung findet. Goetze hat deswegen, zurückgehend auf die Grundbedeutung von näpäš als Gurgel, Kehle, hauchendes Organ, diesen Fall mit dem in den Gesetzen von Eschnunna vorgesehenen, von der Verletzung der Nase eines awīlum handelnden (appe awīlim: § 42) in Zusammenhang gebracht[43]. Da aber sowohl näpäš wie 'ap gemeinsemitische Wörter sind, wird man doch bei der Deutung des Wortes näpäš als „Leben" bleiben müssen[44]. Damit wird aber in den alttestamentlichen Talionsformeln Mord/Totschlag – eine Differenzierung entsprechend der Absicht bzw. Unabsichtlichkeit der Tötung ist in der elliptischen Formulierung nicht gegeben – neben Körperverletzung genannt. Die Tatsache, daß das Element näpäš taḥat näpäš, „ein Leben an Stelle eines Lebens", formal wie alle anderen Fälle der Reihe gebaut ist, hat dazu geführt, auch die Todesstrafe für den Mörder als Talion anzusehen. Es ist leicht begreiflich, daß Mord/Totschlag als Grenzfall der Körperverletzung angesehen wird. Dennoch ist die Subsumierung des Falles der näpäš unter die Reihe „Auge – Zahn – Hand – Fuß ...", wenn man sowohl vom Keilschriftrecht als auch vom römischen Recht herkommt, auffällig. So hat man trotz der formalen Gleichheit der aneinandergereihten Fälle gezweifelt, ob man im Falle der näpäš überhaupt von Talion reden sollte. Außerdem bleibt zu berücksichtigen, daß der Fall näpäš taḥat näpäš in Ex 21,12, einem môt yûmāt-Satz, bereits behandelt ist, der außerdem in Ex 21,12f. eine Differenzierung in den Tatbestand der unabsichtlichen und der vorsätzlichen Tötung erfährt.

Da keilschriftliches und römisches Recht Körperverletzungen von Mord/Totschlag abheben und nur bei Körperverletzungen von Talio die Rede ist, hat man das Element näpäš taḥat näpäš als eigenen Fall angesehen. Das, was sich einer synchronen Analyse der Langform in Ex 21,23bff. als sachlich unterschiedene Tatbestände ergibt, ist dann für eine diachrone Aussage ausgewertet worden. Die Langform in Ex 21 ver-

[41] *Daube* 112, 115; – *Wagner* 4f.
[42] So *Wagner* 7f.
[43] *A. Goetze*, The Laws of Eshnunna, New Haven 1956 (AASOR 31) 121.
[44] So mit *Doron* 22, Anm. 12, und *Wagner* 4, Anm. 4.

dankt einem Wachstumsprozeß in drei Phasen ihre jetzige Gestalt: Am Anfang stand näpäš taḥat näpäš, dem dann die Fälle „Auge – Zahn – Hand – Fuß" zugewachsen seien. In einem letzten Stadium ist die Formel noch um die Fälle „Brandmal – Wunde – Strieme" vermehrt worden[45].

Aus der Diskussion der alttestamentlichen Formeln läßt sich entnehmen, daß unter die formale Gleichheit von Ex 21, Lev 24 und Dtn 19 drei bzw. zwei verschiedene Sachverhalte gebracht wurden, wobei hier von einer diachronen Beurteilung noch abgesehen sei: (a) Mord/Totschlag, (b) Körperverletzungen im Sinne von zerstörten Gliedern und Organen und (c) Verwundungen.

Es ist oben schon vermerkt worden, daß sich die alttestamentlichen Talionsformulierungen durch ihre nominale Prägung von den im kasuistischen Stil geformten Bestimmungen über Talion im Kodex Hammurapi unterscheiden. Aber die atl. Form x taḥat x findet sich auch außerhalb der Talionsformeln in vollständigen Sätzen. Das entsprechende akkadische Syntagma x kīma x ist ebenfalls häufiger in juristischen Zusammenhängen belegt. Auch dort ist es in einem Verbalsatz fest verankert. In einem leider nur bruchstückhaft erhaltenen sumerischen Gesetz findet sich die Formulierung:

Ein Ochse an Stelle eines Ochsen (GU_4. GU_4. GIM).[46]

Bei den keilschriftlichen Belegen, deren Erhaltungszustand intakt ist, lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: Die eine Gruppe von Texten zeigt das Syntagma x kīma x mit dem Verbum râbu, riābu „ersetzen", die andere mit dem Verbum nadānum „geben" konstruiert. Die zweite Gruppe dürfte im Blick auf Ex 21,23 besonders interessant sein. Einige Beispiele für die erste Gruppe von Texten. Sie finden sich im Kodex Hammurapi[47]:

§ 219 Wenn ein Arzt einem Sklaven eines Palasthörigen eine schwere Wunde mit einem Operationsmesser beibringt und seinen Tod herbeiführt, so soll er Sklaven um Sklaven ersetzen (wardam [ÌR] kima wardim [ÌR] i-ri-ab).
§ 245: Wenn ein Bürger ein Rind mietet und durch Nachlässigkeit oder durch Schlagen seinen Tod herbeiführt, so soll er dem Eigentümer des Rindes Rind um Rind ersetzen (alpam [GU_4] ki-ma alpim [GU_4] a-na be-el alpim [GU_4] i-ri-ab).
§ 246: Wenn ein Bürger ein Rind mietet und ihm einen Fuß bricht oder die Nackensehne durchschneidet, so soll er dem Eigentümer des Rindes Rind um Rind ersetzen (alpam [GU_4] ki-ma alpim [GU_4] a-na be-el alpim [GU_4] i-ri-ab).
§ 263: Wenn er das Rind oder das Schaf, das ihm übergeben worden war, verlorenge-

---

[45] So *Daube*, 115 f. Daube schließt allerdings auch die Möglichkeit, daß der Fall der näpäš mit denen des Auges, des Zahns, der Hand und des Fußes ursprünglich verbunden war, nicht aus. – Neuerdings hat sich *Jackson*, Problem 303 f. in einer eindrucksvollen Argumentation für den zweifachen Zuwachs zu Ex 21,22–23 durch (1) Ex 21,24 (dtr.) und (2) Ex 21,25 (P) ausgesprochen.

[46] Zur Übersetzung des Textes vgl. *Finkelstein* in: ANET 526. *R. Haase*, Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung, Wiesbaden 1963, 6, ergänzt „seinem Herrn gibt er".

[47] Übers. von *Borger* in Kaiser, TUAT 69, 72 f. Zum Keilschrifttext vgl. *Borger*, Lesestücke 36 ff.

hen läßt, soll er deren Eigentümern Rind um Rind und Schaf um Schaf ersetzen (alpam [GU4] ki-ma alpim [GU4] immeram [UDU] ki-ma imerim [UDU] a-na be-li-šu-nu i-ri-ab).

Von besonderem Interesse ist dann die zweite Gruppe von Belegen, in denen das Syntagma x kīma x mit dem Verbum nadānum verbunden ist:

Lipit Eschtar § 12:[48]
Wenn jemandes Sklavin oder Sklave im Inneren der Stadt entflohen ist und nachgewiesen wird, daß er sich im Hause eines Anderen einen Monat lang aufgehalten hat, wird er Sklaven für Sklaven geben.
Kodex Hammurapi § 231:[49]
Wenn er (= der Baumeister; oder: es = das einstürzende Haus) den Tod eines Sklaven des Eigentümers des Hauses herbeiführt, so soll er dem Eigentümer des Hauses Sklaven um Sklaven geben (wardam [ÌR] ki-ma wardim [ÌR] a-na be-el bītim [È] i-na-ad-di-in).
MAG B § 12:[50]
If a man had laid out an orchard or dug a well or grown trees in his neighbour's field, and the owner of the field looks on and does not come forward, the orchard is free to be taken by him who laid it out; but he shall give field for field to the owner of the field which is now the orchard (A. ŠÀ ki-i A. ŠÀa-na EN GIŠSAR i-na-din).
Auf weitere Belege sei aufmerksam gemacht[51]:
amtam ki-ma amti ... liddinakuma „Sklavin an Stelle einer Sklavin möge er dir geben"; eqlam ki-ma eqlim inaddin „Feld an Stelle eines Feldes gibt er"; alpam ki-ma alpim in a-lim (ki) l(i-i)d-di-in-šum-ma „Rind an Stelle eines Rindes möge er ihm geben"[52] URUDU ki-ma URUDU dî-na-šu-um „Kupfer an Stelle von Kupfer gib ihm"[53].

Beiden Gruppen von Belegen steht schließlich eine dritte Gruppe gegenüber, die das Syntagma mit verschiedenen Verben bindet:

MAG a § 52:[54]
Wenn ein Bürger eine Dirne schlägt und bei ihr eine Fehlgeburt verursacht, so soll man ihm Schläge für Schläge versetzen.
Das Leben soll er ersetzen (mi-iḫ-ṣi ki-i mi-iḫ-ṣi i-ša-ak-ku-ú-nu-uš. nap-ša-a-te ú-ma-al-la).

In den Vasallenverträgen Esarhaddons begegnet folgender Passus[55]:

---

[48] Übersetzung von *H. Lutzmann* in Kaiser, TUAT 27.

[49] Übersetzung von *Borger* in Kaiser, TUAT 70. Zum Keilschrifttext vgl. *Borger*, Lesestücke 37.

[50] Text und Übersetzung bei *Driver/Miles*, Assyrian Laws 434f. Vgl. auch ANET 186.

[51] CAD vol. 8, 369.

[52] ARM I, 86, 17: alpum k(i-ma) alpim ...

[53] *K. Balkan*, Contributions to the Understanding of the Idiom of the Old Assyrian Merchants of Kanish in: Or NS 36 (1967) 407. Bemerkenswert ist ferner eine ugaritische Tauschurkunde, die wohl ebenfalls das Syntagma x kîma x enthält – der Text ist an dieser Stelle nicht gut erhalten –, es aber asyndetisch an einen abgeschlossenen Satz anfügt:

(ù [l]š)a-a-dú-ya bîta (? šanâ)	et Šaduya, une (autre) maison
(š)a-a[l]a-ḫi-ma-(na)	de Aḫimanu,
(a-n)a šarri[ri] i-(ta-din)	au roi a do(nné):
(bît)a[a] ki-ma (bîti)	(mais)on contre (maison).

PRU III, 164, Urkunde 16, 383, Zeilen 6–9.
Auf diesen Text, der syntaktisch Ähnlichkeit mit Lev 24,18 hat, machten *F. Horst*, Hiob, Neukirchen-Vluyn 1968, 24 (BK AT XVI/1) und *G. Fohrer*, Das Buch Hiob, Gütersloh 1963, (KAT XVI) aufmerksam.

[54] *Borger* in Kaiser, TUAT 91; *Driver-Miles*, Assyrian Laws 420f.

[55] Auf diesen Text hat *N. Lohfink*, Zu Text und Form von Os 4,4–6, in: Bib 42 (1961) 312, Anm. 3 hingewiesen. Vgl. ANET 537.

Wenn ... du nicht ihren Namen und ihre Nachkommen aus dem Lande vertilgst, du nicht Blut um Blut (da-me ku-um da-me) vergießt ...

Den beiden ersten Gruppen von Belegen x kīma x mit râbu bzw. nadānu Analoges findet sich auch im Alten Testament:

Wenn jedoch der Eigentümer wußte, daß das Rind schon früher stößig war, aber trotzdem nicht darauf aufgepaßt hat, soll er Rind für Rind ersetzen (šallem yᵉšallem šôr taḥat šôr); das verendete Rind aber gehört ihm (Ex 21,36).

Wenn auch die Form nicht ganz exakt durchgehalten ist, könnte doch auch die Bestimmung über Ersatzleistung bei Viehdiebstahl hier angeführt werden (Ex 21,27).

Bemerkenswert ist als Parallele für die akkadische Folge x kīma x mit nadānum der Satz in Ex 21,23:

Ist weiterer Schaden entstanden, dann muß du geben Leben um Leben (wᵉnātattah näpäš taḥat näpäš).

Doch damit ist bereits ein weiterer Schritt in der Untersuchung angedeutet; bei dem es darauf ankommt, den Kontext der alttestamentlichen Talionsformeln zu betrachten. Weithin wird angenommen, daß der unvermittelte Wechsel vom unpersönlichen Stil eines kasuistischen Gesetzes zu dem der persönlichen Anrede (2. Person Sing.) ein Zeichen für den sekundären Charakter des Verses 23b, damit auch der Fugung näpäš taḥat näpäš und infolgedessen auch der in V. 24–25 angeschlossenen Reihe ist. Angesichts der keilschriftlichen Belege wird man wenigstens bei 21,23b mit dieser Wertung Zurückhaltung üben müssen. Aber darauf ist gleich noch näher einzugehen.

An dieser Stelle kam es lediglich darauf an, die alttestamentlichen Talionsformeln in ihrer stilistischen Eigenart zu kennzeichnen, die sie von den Gesetzen mit Talionsstrafen im Kodex Hammurapi so charakteristisch unterscheidet. Andererseits ist das Ergebnis der Umschau in akkadischen Texten nicht ohne Belang. Die dem hebräischen Syntagma x taḥat x entsprechende akkadische Fugung x kīma x ist häufiger belegt, aber sie kommt kaum als elliptisches Element vor. Sie erscheint in einem Verbalsatz fest verankert. Bei den Belegen aus dem akkadischen Bereich kann der Eindruck gewonnen werden, daß es sich bei der Fugung um geprägte juristische Terminologie handelt[56]. Allerdings erscheint ihr Verwendungsbereich sehr weit. Semantik und die Beachtung des Kontextes sind zur Deutung der Formel notwendig. Sie wird weithin in Zusammenhängen gebraucht, die Ersatzleistungen vorsehen. Auch als Regel für ein Tauschgeschäft wird sie gebraucht. Die Formel kann aber auch eine talionsartige Maßnahme (Vertragstext des Esarhaddon) und Strafe (MAG

[56] Vgl. auch die Verwendung des Verbums nadānu in juristischen Texten, häufiger verbunden mit Geldsummen: Kodex Hammurapi §§ 17, 42, 49, 51, 57, 67, 101, 228; Mittelassyrische Gesetze A §§ 18, 19, 51. Vgl. dazu auch CAD vol. 11, Part 1,49ff. – Auch das hebräische Verbum nātan hat in Gesetzestexten technische Bedeutung: Ex 21,19; 21,30. Vgl. dazu THAT II, 123f.

A 52) beinhalten. Immer jedoch scheint sie den Gesichtspunkt der Gleichheit hervorzuheben.

Daß die hebräische Formel x taḥat x gelegentlich ebenfalls in vollständigen Verbalsätzen begegnet, scheint bemerkenswert. Möglicherweise kann diese Beobachtung die Erörterung der alttestamentlichen Formeln weiterführen[57].

2) Die kontextuale Einbettung der alttestamentlichen Talionsformeln

a) Dtn 19,21

Es sei mit der Betrachtung des Belegs im Buch Deuteronomium begonnen, da sich hier über den selbständigen, damit isolierten und sekundären

---

[57] Verschiedentlich ist in der Forschung auf die hebräischem x taḥat x entsprechende akkadische Fügung x kīma x aufmerksam gemacht worden, ohne daß jedoch näher auf sie eingegangen worden wäre: § 231 des Kodex Hammurapi hat *Maarsingh* 90, §§ 231, 245, 246 hat *Jackson*, Problem 282, Anm. 4, §§ 245, 246, 263 hat *Doron* (27) als stilistische Parallele zur alttestamentlichen Form erkannt. Für den Beleg aus dem Vertragstext Esarhaddons vgl. *Lohfink* (s.o. Anm. 55). – Als echte stilistische Parallele zu den alttestamentlichen Talionsformeln will *Wagner* 12, Anm. 32 lediglich § 263 des Kodex Hammurapi und eventuell § 49 der Gesetze von Eschnunna gelten lassen. Der letzte Beleg kommt wohl in der Tat kaum als Parallele in Betracht: Wenn ein Bürger mit einem gestohlenen Sklaven oder einer gestohlenen Sklavin ertappt wird, so soll ein Sklave einen anderen Sklaven, und eine Sklavin eine andere Sklavin mitnehmen (wardum wardam amtum amtam i-re-ed-de).

Sie steht stilistisch den anderen Belegen sehr fern. Wagner beschränkt die Belege auf den Fall, wo eine Reihe vorliegt. Doch kann gefragt werden, ob das Charakteristikum der Reihe im Ansatz schon ausschlaggebend sein darf. § 263 des Kodex Hammurapi ist auch mit Ex 21,37 stilistisch vergleichbar. – Auf eine weitere stilistische Parallele, den lateinischen Text einer punischen Votivstele aus der Zeit um 200 n. Chr., hat *A. Alt*, Zur Talionsformel, in: ZAW 52 (1934) 303–305 (= *A. Alt*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, 341–344; hier zitiert) hingewiesen: Q(uod) b(onum) et f(austum) f(actum) s(it) d(omino) s(ancto) S(aturno) sacrum m(agnum) / nocturnum, anima pro anima, san(guine) pro san(guine), / vita pro vita, pro Conceses/s(a)e salutem ex viso et voto sa/crum reddiderunt molcho/mor Felix et Diodora l(ibentes) / animo agnum pro vika(rio). Den Ursprung der Stilform dieser Formel sieht Alt im Bereich des kultischen Lebens. Auch für die alttestamentliche Talionsformel müsse man mit einem „Vorgang sekundärer Ausweitung des Stilbereiches" rechnen, der darin bestünde, daß die Formel vom Kult in das Recht übergegangen sei. *J. Hempel*, Zu ZAW 1934, 303 ff., in: ZAW 53 (1935) 292 f. hat unter Hinweis auf Aischylos, Choephoren 309–313: ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ / γλῶσσα τελείσθω · τὸ ὀφειλόμενον / πράσσουσα Δίκη μέγ' αὐτεῖ · / ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν / πληγὴν τινέτω. δράσαντι παθεῖν. / τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ Alts Ableitung aus dem Kult zugestimmt und als Heimat der Formel den „Westen" vorgeschlagen. (Im übrigen ist die Quellenangabe bei Hempel falsch: Statt Eumeniden muß es Choephoren heißen). Ausführlich hat sich *Wagner* (9–12) mit der These Alts auseinandergesetzt und plausibel nachgewiesen, „daß die Verwendung der Talionsformel in juristischen Texten und juristischem Sinne wie in der atl. Literatur die ursprüngliche und sachgemäße Verwendung darstellt" (12). Vgl. auch *Jackson*, Problem 299 und 282.

Innerhalb des Alten Testaments lassen sich nur wenige der Talionsformel, wie sie in den genannten Stellen von Ex, Lev und Dtn sich findet, vergleichbare Syntagmata namhaft machen: Ijob 2,4 wäre zu nennen, auch wenn gesagt wird, das „Sprichwort" drücke den Grundsatz der Vergeltung nicht aus (so *Fohrer* 95), stamme vielmehr aus dem Tauschhandel (*Fohrer* [96 f.]; *Horst* 24.) Der Gesichtspunkt der Gleichheit, der in beiden Formeln zum Ausdruck kommt, macht sie vergleichbar. Und im übrigen wird für die „Talionsformel" bereits vorausgesetzt, daß sie Vergeltung und nur diese bezeichne. Als weitere Belege wären zu berücksichtigen 1 Kön 20,39; 2 Kön 10,24. – *Wagner* (6) will außer den Reihen in Ex, Lev und Dtn lediglich Gen 4,23 als Belege für die Formel oder deren Splitter gelten lassen. Hier scheint der Rahmen zu eng gezogen zu sein.

Charakter der Talionsformel am ehesten Einigkeit erzielen läßt. Die Formel wirkt wie ein Zitat[58].

Der Abschnitt Dtn 19,16–21 hat die falsche Aussage vor Gericht zum Gegenstand. Die Verse 16–18 bieten die Tatbestandsdefinition. Sie ist im wesentlichen klar und bietet keine Anlässe zu gravierenden literarkritischen Beanstandungen. Das ändert sich aber in der Rechtsfolgebestimmung. Sie ist aus mehreren formelhaften Elementen zusammengesetzt. Die Rechtsfolgebestimmung bringt zunächst ein Subjekt im Plural ins Spiel. Dabei fällt die zweite Person auf.

Ihr sollt ihm tun, wie er an seinem Bruder zu tun gedachte (V. 19a).

Auf diesen Satz folgt unmittelbar ein anderer, dessen Subjekt in der zweiten Person Singular formuliert ist:

Und du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen (V. 19b).

Da die Wendung häufiger am Ende eines dtn-Gesetzes steht, scheint trotz des Numeruswechsels die eigentliche Rechtsfolgebestimmung hier abgeschlossen.[59] Ihr folgt aber noch ein Satz, der den Sinn der Rechtsfol-

---

[58] Vgl. dazu *Lohfink* 312, Anm. 3. *Wagner* 3. Dagegen hält *Jackson,* Problem 303, dafür, daß Dtn 19,21b ursprünglich ist. Vom Deuteronomium sei sie dann in Ex 21,24 eingetragen worden. Allerdings habe der „Deuteronomist" in Ex 21,23b bereits das Element näpäš tahat näpäš vorgefunden. Er habe dementsprechend die Präposition tahat in Ex 21,24 beibehalten. Bei dieser Erklärung der Zusammenhänge zwischen Dtn und Ex bleibt aber durchaus im Unklaren, wie das näpäš bᶜnäpäš in Dtn 19,21b einzuordnen ist. Gegen Jacksons Auffassung ist ferner einzuwenden, daß die von ihm postulierte aristokratische Ethik deuteronomischer Gesetze durchaus nicht auf der Hand liegt. Auch der Rekurs Jacksons auf Ri 1,7, durch den bewiesen werden soll „that the very origin of talion in Israel was due to foreign nobility" (299), kann keine Stütze für die These sein, das Deuteronomium habe die aristokratische Ethik in der Talionsformel weiter verbreitet. Denn die Episode mit Adoni-Besek (Ri 1,4–7) findet sich zwar im dtr. Geschichtswerk, doch sagt dieser Tatbestand noch nichts über deuteronomische Gesetze. Gegen die These Jacksons, Dtn 19,21 sei der ursprüngliche Ort für die Talionsformeln im Alten Testament, hat neuerdings auch *Loewenstamm* (355 f.) Stellung genommen. – Das Gesetz Dtn 19,16–21 stellt eine Parallele zu folgenden Texten der mesopotamischen Gesetzeskorpora dar: Urnammu § 13; Lipit Eschtar § 17; Hammurapi §§ 1–4. Besonders Lipit Eschtar § 17 formuliert ähnlich wie Dtn 19,19a: „Wenn jemand einen Anderen, ohne den Arm auf ihn gelegt zu haben, einer Sache, von der dieser nichts wußte, bezichtigt, er diesen Mann aber nicht überführt, so wird er nach der ihm sonst zugesprochenen Schuld für die Sache, deren er ihn bezichtigt hatte, selbst Strafe tragen" (TUAT 27). Die Texte haben bei Assyriologen Veranlassung gegeben, im Zusammenhang mit Lipit Eschtar und Hammurapi von „Talionsrecht" (*Petschow* 257) bzw. von „Talionsprinzip" (*Korošec,* Keilschriftrecht 114, Anm. 1) zu sprechen. Gegenüber Urnammu § 13, der eine finanzielle Sanktion bei falscher Anklage vorsieht, sind die Regelungen bei Lipit Eschtar und Hammurapi in der Tat auffällig. Sie formulieren, daß den falschen Ankläger die Strafe zu treffen hat, die bei der Richtigkeit seiner Anklage den Beschuldigten getroffen hätte. Insofern kommt der in den Talionsformeln gefaßte Gedanke zur Geltung. Aber es scheint doch, daß die allgemeine Regel in Lipit Eschtar § 17 und die konkreten Anweisungen im Kodex Hammurapi §§ 1–4 von den Tatbeständen der Körperverletzung, bei denen zunächst von Talion zu reden ist, weit abliegen. Immerhin macht der Gedanke, wie er in Dtn 19,19a formuliert ist, begreiflich, daß die Talionsformel in 19,21b angehängt wurde.

[59] Im Buch Deuteronomium begegnet 11mal die Wendung „du sollst ... wegschaffen". Davon können Dtn 19,13 und Dtn 21,9 hier außer Betracht bleiben. Von den neun verbleibenden Belegen (13,6; 17,7, 12; 19, 19; 21, 21; 21, 21, 22; 22, 24; 24,7) weichen zwei (17,12 und 22,22) insofern von der Formel ab, als sie „aus deiner Mitte" durch „aus Israel" ersetzen. Wird diese Abweichung nicht so hoch veranschlagt, daß sie die Formel qualitativ verändert,

gebestimmung als allgemeine Prävention festlegt (V. 20)[60]. Er ist in der 3. Person Plural formuliert. In V. 21a schließt sich ein Satz an, der wie V. 19b die zweite Person Singular enthält:

Und nicht soll dein Auge Mitleid haben.

Der einschließlich Dtn 19,21 fünfmal im Deuteronomium begegnende[61] Satz „und nicht soll dein Auge Mitleid haben" steht nur einmal am Ende einer Rechtsfolgebestimmung: In Dtn 25,12 bildet er ihren markanten Schluß. In Dtn 19,21b steht asyndetisch die Talionsformel. Sie erscheint als nicht motiviert und engt das allgemeine Prinzip, wie es die Rechtsfolgebestimmung (V. 19a) formulierte, ein[62]. Die in Dtn 19,21b fünfmal verwandte Struktur x b^{e}x ist in kein größeres syntaktisches Gefüge gebunden und steht zu dem behandelten Fall in keiner inneren Beziehung.

b) Lev 24,17–21[63]

Die Talionsformel in Lev 24,18.20 ist in einen etwas umfangreicheren Gesetzestext eingefügt (V. 15b–22), der wegen seiner ersten beiden Bestimmungen über Gotteslästerung (V. 15b.16) den Anlaß zu der erzählerischen Rahmung in Lev 24,10–14.23 gegeben hat. Die Erzählung geht wohl kaum auf alte Tradition zurück, sondern ist als Gesetzesätiologie ad hoc komponiert worden. Die Erzählung sucht die Bestimmung in V. 16 zu begründen:

Wer den Namen des Herrn lästert, wird vom Leben zum Tode gebracht; unbedingt steinigen muß ihn die ganze Gemeinde. Ob Schutzbürger oder Einheimischer, lästert er den Namen, wird er zum Tode gebracht.

Der Gesetzestext mit seinen sechs Paragraphen (V. 15b, V. 16, V. 17, V. 18, V. 19–21, V. 22) ist traditionsgeschichtlich nicht einheitlich, wie aus den stilistischen Unterschieden zwischen den verschiedenen Sätzen hervorgeht. Hier interessieren nur die drei Bestimmungen über Mord/Totschlag (V. 17), Erschlagen von Vieh (V. 18) und Körperverletzungen (V. 19–21).

A Und der Mann, wenn er das Leben irgendeines Menschen erschlägt, wird vom Leben zum Tode gebracht (V. 17).

B Und wer Tierleben erschlägt, ersetzt es:
Leben für Leben (V. 18).

C Und der Mann, wenn er seinem Volksgenossen einen Leibesschaden (mûm) zufügt, –

---

ist zu sagen, daß sie sich 5mal in Abschlußposition findet: Dtn 13,6; 17,7; 22,21.22; 24,7. In Dtn 22,24 markiert sie das Ende eines Unterabschnittes. Das Problem des Zusammenhangs zu dem jeweils vorangehenden Kontext sei hier einmal ausgeklammert.

[60] Wie in Dtn 19,19b.20 ist die Folge in Dtn 17,12f. und 21,21.

[61] Dtn 7,16; 13,9; 19,13; 19,21; 25,12. – In Dtn 19,13 geht die Wendung der bi'artā-Formel voran.

[62] Vgl. *Wagner* 3.

[63] Den folgenden Ausführungen liegt maßgeblich die Analyse des Stückes durch *K. Elliger*, Leviticus, Tübingen 1966, 330–335 (HAT I, 4) zugrunde.

wie er getan hat, so soll ihm getan werden (V. 19).
Bruch für Bruch,
Auge für Auge,
Zahn für Zahn (V. 20a).

C′ Wie er dem Menschen einen Leibesschaden zugefügt hat, so soll ihm zugefügt werden (V. 20b).

B′ Und wer Vieh erschlägt, ersetzt es.

A′ Und wer einen Menschen erschlägt, wird zum Tode gebracht (V. 21).

Der Komplex der Verse 17–21 zeigt einen konzentrischen Aufbau. Die Bestimmungen über Mord/Totschlag und Erschlagen von Vieh (V. 17–18a) wiederholen sich in umgekehrter Reihenfolge in V. 21. Auch die Verse 19 und 20b entsprechen sich. Die Symmetrie des ganzen Abschnittes ist durch die Einfügung der Talionsformel an zwei Stellen (V. 18b und V. 20a) gesprengt. Die auffällige Stellung der Formel könnte als Hinweis darauf verstanden werden, daß sie dem gesamten Komplex erst nachträglich zugefügt wurde[64]. Doch auch andere Erklärungsmöglichkeiten sind denkbar.

Die Symmetrie des Abschnittes könnte leicht hergestellt werden, indem V. 20b und V. 20a umgestellt würden. Doch scheint das ein nicht verantwortbarer Eingriff zu sein. Eine dritte Möglichkeit, die auffällige Stellung der zersplitterten Formel zu erklären, ist darin zu sehen, daß das Formelelement näpäš taḥat näpäš in V. 19b ein Zusatz ist. Für eine solche Beurteilung des Befundes sprechen mehrere Gründe: (1) Läßt man das Element „Leben für Leben" in V. 19b einmal unberücksichtigt, so steht die Talionsformel mit den Elementen „Bruch, Auge, Zahn" (V. 20a) genau in der Mitte des gesamten Komplexes. (2) Dieses Zentrum wird gerahmt von dem in V. 19b und V. 20b formulierten Prinzip „wie er getan hat, so soll ihm getan werden", das sich auf Körperverletzungen bezieht. Das Zentrum steht also auch sachlich an der richtigen Stelle. (3) Das Formelelement „Leben für Leben" in V. 19b scheint dagegen nicht sachgemäß zu stehen. Denn unter dieselbe Formel werden zwei verschiedene Sanktionen subsumiert. Muß man diesen Sachverhalt so deuten, daß hier die Formel, die ursprünglich nur die Sanktion auf Mord/Totschlag (V. 17) bündig aussagte, eine Bedeutungserweiterung erfahren hat? Oder ist zu sagen, daß die Formel von sich aus mehrdeutig ist, so daß sie sowohl Todesstrafe für Mord als auch Ersatzleistung besagte? Mit diesen Fragen ist bereits vorgegriffen. Sie machen aber deutlich, daß die Stellung des Elementes „Leben für Leben" in V. 19b problematisch ist. (4) Das Splitting der Formel in V. 19b und V. 20a bestätigt den oben[65] festgestellten logischen und sachlichen Bruch in der Reihe zwischen näpäš und šäbär. (5) Schließlich ist noch auf einen geringfügigen Unterschied zwischen den aufgeteilten Formelelementen bezüglich ihrer syntaktischen Verankerung aufmerksam zu machen. In V. 20a steht die Formel

[64] *Wagner* 5.
[65] Vgl. oben S. 16.

als Ellipse zwischen zwei Satzgefügen, die jeweils mit ka'ašär + Verbum im Aktiv und ken + Verbum im Passiv geformt sind. Auch in V. 18b erweist sich das näpäš taḥat näpäš als Ellipse. Doch die Formel folgt einem Satz mit einem Verbum, das ein suffigiertes Objekt hat. Ein Vergleich mit der phänomenologisch gleichen Struktur x taḥat x in Ex 21,36 zeigt den Unterschied. In Ex 21,36 ist das Syntagma x taḥat x als Objekt an das Verbum šillem gebunden. Dagegen folgt das näpäš taḥat näpäš in Lev 24,18 ohne syntaktische Bindung[66]. Die Folge in Lev 24,18a und Lev 24,18b bewirkt zwar eine starke Betonung des Elements „Leben für Leben", zeigt aber durchaus eine charakteristische Eigenart gegenüber der Folge in Lev 24,19b, 20a, b.

Die genannten Gesichtspunkte scheinen dafür zu sprechen, daß die Formel in V. 20a im Gesamtkomplex von Lev 24,17–21 kompositorisch trotz ihres elliptischen Charakters fest verankert ist, während das Element „Leben für Leben" in V. 18b sekundär zu dieser Komposition wäre. Die Frage, ob die Formel den Grundstock des gesamten Abschnittes, um den dann die anderen Gesetze sich angelagert haben[67], oder ob kompositorisch die gesamte Formel im Kontext isoliert und deswegen literarkritisch als sekundär zu beurteilen ist[68], oder schließlich nur das Teilelement „Leben für Leben" das Verdikt des Sekundären trifft, ist natürlich nicht mit letzter Sicherheit zu beantworten. Immerhin scheinen einige Gründe dafür zu sprechen, in Lev 24,18b ein sekundäres Element zu sehen. Syntaktisch gesehen stellen sich die beiden Teile der Formel als Ellipsen dar, kompositorisch erscheint aber die Reihe in V. 20a fester im Kontext verankert zu sein als das Element „Leben für Leben" in V. 18b.

c) Ex 21,22–25

Der Beleg im Buch Exodus für die Talionsformel bietet der Interpretation eine Fülle von Problemen. Zunächst sei der Text im Wortlaut mitgeteilt:

Wenn Männer miteinander raufen und dabei eine schwangere Frau treffen, so daß sie eine Fehlgeburt hat, aber ein 'āsôn nicht geschieht, dann wird eine Buße gezahlt, wie (sie) ihm der Eheherr der Frau auferlegt; und er gibt nach dem Urteil von Schiedsrichtern.

---

[66] Gegen *Wagner* (5), der die Möglichkeit erwägt, daß das Formelelement näpäš taḥat näpäš doch syntaktisch gebunden sein könnte, da die Verbform yᵉšallᵉmännah als Energicus aufgefaßt werden könnte. Wäre das Formelelement so gebunden, könnte es im Zusammenhang ursprünglich sein und der Satz müßte übersetzt werden: Der ein Stück Vieh Erschlagende muß Stück für Stück ersetzen. Doch die Verbform in 24,18a als Energicus aufzufassen, widerrät dieselbe Verbform in 24,21. Außerdem bestehen zwischen der fraglichen Form in Lev 24,18a und dem wohl auch im Hebräischen belegbaren Energicus beträchtliche orthographische Unterschiede.

[67] So *R. Kilian*, Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes, Bonn 1963, 115 (BBB 19).

[68] So *Wagner* 5.

Wenn aber ein 'āsôn geschieht, dann sollst du geben
Leben für Leben, / Auge für Auge, / Zahn für Zahn, / Hand für Hand, / Fuß für Fuß, / Brandmal für Brandmal, / Wunde für Wunde, / Strieme für Strieme (Ex 21,22–25).

Der Text steht in einem etwas umfangreicheren Komplex, der Körperverletzungen durch Menschen regelt. Er beginnt mit Ex 21,18. In Ex 21,12–17 gehen môt yûmāt-Sätze den kasuistisch formulierten Gesetzen über Körperverletzungen voran[69]. In Ex 21,28 beginnt sachlich ein neuer Abschnitt, der Körperverletzungen durch Tiere zum Inhalt hat.

In Ex 21,23 ist die Talionsformel syntaktisch gebunden. Das Element näpäš taḥat näpäš bildet ein Objekt zum Verbum nātan. Die Folge nātan mit dem Syntagma x taḥat x entspricht den schon betrachteten Parallelen in keilschriftlichen Texten. Da die Folge dort fast wie geprägte juristische Sprache anmutet, könnte gegen die in Ex 21,23 vorliegende Wendung gar nichts vorgebracht werden. Unglücklicherweise aber steht das Verbum, von dem näpäš abhängig ist, in keinem ausgeglichenen Verhältnis zum Vorangehenden. Die zweite Person „du sollst geben" fällt aus dem Rahmen dessen, was in einem kasuistischen Gesetz erwartet werden kann, heraus. Man erwartete:

Wenn aber ein 'āsôn geschieht, dann soll er geben ...

Obwohl die allgemeine Struktur nach der die Fugung x taḥat x den Bestandteil eines ganzen Satzes darstellt, darüber hinaus auch mit dem Verbum nātan verbunden ist, nichts Befremdendes an sich hat, bereitet die Determination des Verbums in Ex 21,23 große Schwierigkeiten und hat immer wieder den nicht leicht abzubauenden Verdacht aufkommen lassen, daß die mit w^{e}nātattah eingeleitete Apodosis hier nicht ürsprünglich ist, sondern etwas anderes ersetzt[70].

Neben dieser Schwierigkeit bietet das Gesetz Ex 21,22ff. noch manche weiteren Probleme[71]. Einige seien genannt: Der Begriff 'āsôn ist nicht eindeutig. Die Wiedergabe des Wortes durch die Einheitsübersetzung als „weiterer Schaden" erscheint von den Belegen desselben Wortes in der Josefserzählung, wo sich die Bedeutung „tödlicher Unfall" nahelegt (vgl. Gen 42,4.38; 44,29), entschieden als zu schwach. Allerdings hat das Sub-

---

[69] Zur Komposition des vorliegenden Bundesbuches vgl. *J. Halbe*, Das Privilegrecht Jahwes: Ex 34,10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, Göttingen 1975, 413–423 (FRLANT 114).

[70] So *Wagner* 3f.; *A. Alt*, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, 1. Bd., München 1953, 303f. Vgl. dazu auch *Jackson*, Problem 296f. – Jackson macht außerdem darauf aufmerksam, daß sich im Text der Klausel Ex 21,22 ebenfalls Inkonzinnitäten finden: In der Protasis (V. 22a) wird das Subjekt im Plural gegeben, in der Apodosis wird zunächst unpersönlich gesprochen (nip.), dann wird eindeutig von einem einzelnen Täter gesprochen. Muß dieses Mißverhältnis zwischen Tatbestandsdefinition und Rechtsfolgebestimmung in dem Sinne verstanden werden, daß bereits hier ein Interpretationsvorgang sichtbar wird, der die Verantwortlichkeit für den Schlag von den raufenden Männern auf den tatsächlich den verhängnisvollen Schlag Führenden verlagert? (*Jackson*, ebd.)

[71] *Jackson*, ebd. 273–279 macht auf die Schwierigkeiten des Textes minutiös aufmerksam.

stantiv 'āsôn eine starke Ähnlichkeit mit dem akkadischen Wort asûm (= Arzt). Sie könnte u.U. eine heilbare Verletzung nahelegen[72].

Weder aus V. 22 noch V. 23a läßt sich mit Sicherheit ausmachen, wen 'āsôn betrifft: die Leibesfrucht der Frau oder die Frau selbst. Doch hat die Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten weitreichende Konsequenzen für die Interpretation des Textes[73]. Über die inneren Spannungen der Reihe in Ex 21,23b–25 ist bereits gesprochen worden[74]. Vom Kontext der Reihe wird ihr sachlicher Zusammenhalt noch unwahrscheinlicher. Zwar ist durchaus nicht mit völliger Sicherheit auszuschließen, daß eine schwangere Frau durch den Schlag nicht nur die Leibesfrucht, sondern auch ein Auge, einen Zahn verliert, ihr die Hand oder der Fuß gebrochen wird. Doch erscheinen diese Fälle nicht eigentlich zu dem in der Tatbestandsdefinition beschriebenen Sachverhalt zu gehören[75].

Neben die dem Gesetz Ex 21,22–25 immanenten Probleme, von denen nicht alle hier zur Sprache gebracht wurden, tritt noch die Schwierigkeit, daß das Gesetz über die durch Rauferei verursachte Fehlgeburt bei einer Frau einen Zusammenhang sprengt, der zunächst über Körperverletzungen, die ein freier Mann einem anderen freien Mann zufügt (Ex 21,18–19), dann von den Schlägen eines freien Mannes gegen seinen Sklaven, bei denen unterschieden wird, ob sie sofort oder erst nach zwei oder drei Tagen zum Tod führen (V. 20f.), handelt und schließlich dem Schlag des freien Mannes ins Auge bzw. ins Gesicht des Sklaven oder der Sklavin, so daß er oder sie einen Zahn verliert, zwei Paragraphen widmet (V. 26f.). Die Rahmung läßt das Gesetz über Verursachung von Fehlge-

---

[72] Vgl. *Wagner*, 3, Anm. 3.

[73] Die LXX hat 'āsôn auf die Leibesfrucht bezogen. Sie gibt das fragliche Wort mit μὴ ἐξεικονισμένον bzw. ἐξεικονισμένον wieder. Bei der Version der LXX entsteht der Eindruck, als handele es sich nicht um eine genaue Übersetzung des Wortes sondern eine verdeutlichende Paraphrase. Dieselbe Interpretation findet sich auch bei Philo, De legibus specialibus III, 108f. Philo kann aber wohl kaum als von der LXX unabhängiges Zeugnis gewertet werden. Nach LXX und Philo würde in Ex 21,22 von Fehlgeburt, in Ex 21,23 von Frühgeburt geredet. Daß LXX und Philo wenigstens unter der Rücksicht, daß sie 'āsôn auf den Foetus beziehen, die ursprüngliche Bedeutung bewahrt haben, vertritt jetzt wieder *Jackson*, Problem 293. Doch so ganz liegen LXX und Philo nach Jackson nicht richtig: Denn der hebräische Text, 'āsôn immer auf den Foetus bezogen und als „calamity" verstanden, legt für Ex 21,22 das Verständnis auf Frühgeburt, für Ex 21,23 auf Fehlgeburt nahe. Bei dieser Auffassung haben wohl auch die älteren Fassungen der §§ 17–18 der hethitischen Gesetze Pate gestanden, die zwischen Frühgeburt und Fehlgeburt unterscheiden und für Fehlgeburt eine bedeutend höhere Sanktion als für die Frühgeburt festsetzen (vgl. § 17). Vgl. *Jackson*, Problem 292f.– Dagegen hat Flavius Josephus, Ant IV 278 den fraglichen Ausdruck in Bezug auf die Frau verstanden. So auch Targum Onkelos und viele Ausleger, von *Jackson*, Problem 292, Anm. 9 aufgeführt. Ferner: *Paul* (72) und *Loewenstamm* (356) im Anschluß an die Mechilta (vgl. *H. S. Horovitz/I. A. Rabin*, Mechilta d'Rabbi Ismael, Jerusalem 1960, 275: *J. N. Epstein/E. Z. Melamed*, Mekhilta d'Rabbi Sim'on b. Jochai, Jerusalem 1955, 176). – Wie immer die Entscheidung fällt, hat sie weitreichende Folgen für die gesamte Interpretation. Für beide Optionen werden von Jackson als auch von Loewenstamm die entsprechenden Gesetze des Keilschriftrechts bemüht. Dazu vgl. unten S. 27ff.

[74] Vgl. oben S. 15ff.

[75] Vgl. dazu *Loewenstamm* 357 und *Jackson*, Problem 276 und 274.

burt als einen Fremdkörper erscheinen. Den zahlreichen Schwierigkeiten, die der Abschnitt Ex 21,22–25 aufwirft, ist möglicherweise durch eine Umschau im Keilschriftrecht zu begegnen[76].

Schon für das zuletzt genannte Problem der Anordnung der Gesetze über Körperverletzung und die durch Schlägerei unter Männern verursachte Fehlgeburt bei einer Frau könnten die keilschriftrechtlichen Bestimmungen einen Hinweis geben. Im Kodex Hammurapi und in den hethitischen Gesetzen folgen auf die Paragraphen über Körperverletzung die über Fehlgeburt (§§ 209–214 bzw. §§ 17–18). Nach diesen Analogien hat man daran gedacht, die Bestimmungen im Bundesbuch umzustellen: Der Abschnitt V. 23–25 wäre direkt nach V. 19 zu stellen[77]. Bezöge man in die Umstellung noch Ex 21,26f. ein, ergäbe sich eine Abfolge von Bestimmungen über a) durch Menschen verursachte Verletzungen: Ex 21,18–19. 23–25. 20–21.26–27 und b) durch Rauferei verursachte Fehlgeburt: Ex 21,22.(23a). In dieser Anordnung stünden dann aber Bestimmungen, die als Sanktion eine Geldzahlung vorsehen (21,18f.), hart neben denen, die Talion als Sanktion enthalten (V. 23ff.)[78] Andererseits müßte auch bedacht werden, daß zumindest V. 23a, aber wahrscheinlich doch der gesamte Vers 23 noch zu dem Fall über Fehlgeburt zu ziehen ist.

Wie behandeln die Gesetze des Keilschriftrechts den Fall einer bei einer Frau verursachten Fehlgeburt? Die Texte seien noch einmal präsentiert[79]:

Lipit Eschtar Kol III,2–4:
We(nn e) in (...) die Tochter je(mandes) schlägt und sie dadurch eine Fehlgeburt hat, wird er ½ Mine Silber bezahlen. Wenn sie dabei stirbt, wird besagter Mann getötet. Wenn ein ... die Sklavin jemandes schlägt und sie dadurch eine Fehlgeburt hat, wird er 5 Scheqel Silber bezahlen.

Bemerkenswert ist hier, daß der Tod der geschlagenen Frau einen eigenen Tatbestand bildet. Er fordert den Tod des Schlägers.

---

[76] Die altorientalischen Parallelen sind zwar schon oft, zuletzt von *Paul, Jackson* und *Loewenstamm* (s. o. Anm. 1) zum Vergleich herangezogen worden. Doch da die Texte nicht vollständig zitiert werden, gewinnt man nur schwer ein Urteil darüber, was ein derartiger Vergleich für die Lösung der Probleme in Ex 21,22ff. hergibt und was nicht.

[77] Vgl. dazu *Jackson*, Problem 291, Anm. 3 und *Paul* 73, Anm. 5 und die dort zitierten Autoren.

[78] *Paul* 74 versucht die inhaltliche Spannung zwischen der Rechtsfolgebestimmung in Ex 21,19, in der eine Geldsumme zu zahlen ist (?), und den Talionsformeln in V. 24f. dadurch auszugleichen, daß im ersten Fall keine vorüberlegte Absicht zu verletzen gegeben ist, diese aber in den durch die Talionsformeln angesprochenen Fällen gegeben ist. Gegen diese Annahme hat sich *Jackson*, Problem 283ff. ausgesprochen.

[79] Die Texte werden nach *Kaiser*, TUAT, so nicht anders vermerkt, zitiert. – Der von *M. Civil*, New Sumerian Law Fragments, in: Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth-Birthday, Chicago 1965 (= AS 16) 4ff bearbeitete Text UM 55–21–71 und auch von *Paul* 71; *Jackson*, Problem 285, Anm. 9 und *Loewenstamm* (354) herangezogene Text ist mit den nötigen Vorbehalten von *H. Lutzmann* dem Kodex Lipit Eschtar zugeordnet worden.

Sumerische Gesetze[80]:
§ 1: If (a man accidentally) buffeted a woman of the free-citizen class and caused her to have a miscarriage, he must pay 10 shekels of silver.
§ 2: If (a man deliberately) struck a woman of the free-citizen class and caused her to have a miscarriage, he must pay one-third mina of silver.

In den beiden Paragraphen wird der Tatbestand differenziert gesehen, je nachdem, ob der Schlag absichtlich oder unabsichtlich geführt wurde.

Kodex Hammurapi:
§ 209: Wenn ein Bürger eine Tochter eines Bürgers schlägt und bei ihr eine Fehlgeburt verursacht, so soll er zehn Scheqel Silber für ihre Leibesfrucht zahlen.
§ 210: Wenn diese Frau stirbt, so soll man ihm eine Tochter töten.
§ 211: Wenn er bei einer Tochter eines Palasthörigen durch Schlagen eine Fehlgeburt verursacht, so soll er fünf Scheqel Silber zahlen.
§ 212: Wenn diese Frau stirbt, so soll er eine halbe Mine Silber zahlen.
§ 213: Wenn er eine Sklavin eines Bürgers schlägt und bei ihr eine Fehlgeburt verursacht, so soll er zwei Scheqel Silber zahlen.
§ 214: Wenn diese Sklavin stirbt, so soll er ein drittel Mine Silber zahlen.

An diesen dreimal zwei Gesetzen ist festzuhalten, daß wie im Kodex Lipit Eschtar der Tod der geschlagenen Frau einen eigenen Tatbestand ausmacht. Wenn es sich bei dem Opfer um die Tochter eines awīlum handelt, dann wird der Schuldige mit dem Tod der eigenen Tochter bestraft werden. Eine spiegelnde Strafe wird hier vorgesehen. Für die anderen Fälle sind finanzielle Sanktionen angesetzt.

Mittelassyrische Gesetze:
A § 21: Wenn ein Bürger die Tochter eines anderen Bürgers schlägt und bei ihr eine Fehlgeburt verursacht, man es ihm beweist und ihn überführt, so soll er dreißig Minen Zinn geben. Man soll ihm fünfzig Stockschläge versetzen, und er soll einen vollen Monat für den König Fronarbeit leisten.
A § 50: Wenn ein Bürger die Gattin eines anderen Bürgers schlägt und bei ihr eine Fehlgeburt verursacht, ... die Gattin des Bürgers ... wie er sie behandelt hat, soll man sie behandeln. Für ihre Leibesfrucht soll er das Leben ersetzen (nap-ša-a-te ú-ma-al-la).
Wenn aber diese Frau stirbt, soll man den Bürger töten. Für ihre Leibesfrucht soll er das Leben ersetzen (nap-ša-a-te ú-ma-al-la).
Und wenn der Gatte dieser Frau keinen Sohn hat, man seine Gattin schlägt und sie ihre Leibesfrucht verliert, so soll man für ihre Leibesfrucht den Schläger töten.
Wenn ihre Leibesfrucht ein Mädchen ist, soll er das Leben ersetzen (nap-ša-a-te-ma ú-ma-al-la).
A § 51: Wenn ein Bürger die Gattin eines anderen Bürgers, die nicht Kinder großzieht, schlägt und bei ihr eine Fehlgeburt verursacht, so ist dies die Strafe: Er soll zwei Talente Zinn geben.
A § 52: Wenn ein Bürger eine Dirne schlägt und bei ihr eine Fehlgeburt verursacht, so soll man ihm Schläge für Schläge versetzen. Das Leben soll er ersetzen (nap-ša-a-te ú-ma-al-la[81]).

Diese sehr komplizierten Gesetze sind häufig zur Klärung des Gesetzes Ex 21,22f. herangezogen worden[82]. Leider bestehen bei ihrer Interpretation gravierende Meinungsunterschiede. Die in ihnen mehrfach

[80] Text bei ANET 525.

[81] Für den akkadischen Wortlaut vgl. *Driver-Miles*, Assyrian Laws 418ff.

[82] Besonders § 50 spielt in der Diskussion eine Rolle; *Doron* 26; *Maarsingh* (Anm. 1); *Paul* 72; *Jackson*, Problem 293–295; *Loewenstamm* 359, der die Richtigkeit der Analyse Jacksons bestätigt, aber die Relevanz des Gesetzes für die Interpretation von Ex. 21,22ff. in Frage stellt.

begegnende Wendung napšāte umalla bildet das Hauptproblem. Die in § 50 vorgesehenen Fälle haben alle eine eigene differenzierte Sanktion. Ist die Wendung, die nun auf die Sanktionen folgt, eine bloße Apposition, die der Rechtsfolgebestimmung nichts weiteres mehr hinzufügt?[83] Oder ist die Wendung als eine eigene relevante Sanktion zu verstehen? Für die Auffassung, daß der Satz eine eigene Klausel darstellt, spricht, daß das Gesetz in seinen Sanktionen beide Opfer berücksichtigt: die Frau zunächst, dann den Foetus[84]. Ist der Satz aber nicht bloß eine zusammenfassende Apposition, sondern eine wirkliche Sanktion, was besagt die Formulierung genau: Restitution der Sache nach, d.h. die Leibesfrucht muß mit einer Person ersetzt werden[85], oder eine Restitution in Geld?[86]

In Hinsicht auf die Interpretation des alttestamentlichen Gesetzes in Ex 21,22–23 scheinen trotz der Schwierigkeit des genauen Verständnisses dieser mittelassyrischen Gesetze folgende Elemente wichtig:

a) Wie schon in den Gesetzen Lipit Eschtars und Hammurapis wird der Tatbestand des Todes der geschlagenen schwangeren Frau berücksichtigt. An Stelle der bei Hammurapi vorgesehenen Tötung der Tochter des Täters erleidet der Delinquent wie im Kodex Lipit Eschtar selbst die Todesstrafe (§ 50).
b) Eine spiegelnde Strafe ist vorgesehen in dem Fall, daß die geschlagene Frau nicht stirbt, die Leibesfrucht aber verliert. Die Frau des Täters wird geschlagen. Dabei ist die Formulierung „wie er sie behandelt hat, soll man sie behandeln" mit Lev 24,19b zu vergleichen (§ 50). Allerdings ist gerade an dieser Stelle der Keilschrifttext besonders schadhaft erhalten.
c) Der Schlagende wird selbst geschlagen (§§ 21.52).
d) Die Tatfolge des Abgangs der Leibesfrucht und die Tat an der Frau wird sanktioniert (§§ 50.52 und wohl auch 21)[87].
e) Ein Unterschied zwischen Fehlgeburt und Frühgeburt wird nicht gemacht.

Die hethitischen Gesetze sehen folgende Fälle vor:

§ 17: Wenn jemand einer freien Frau die Leibesfrucht abstößt, gibt er, wenn es der 10. Monat ist, 10 Scheqel Silber. Wenn es der 5. Monat ist, gibt er 5 Minen Silber, und er späht in sein Haus.
§ 17 (späte Fassung): Wenn jemand einer freien Frau die Leibesfrucht abstößt, gibt er 20 Scheqel Silber.
§ 18: Wenn jemand einer Sklavin die Leibesfrucht abstößt, gibt er, wenn es der 10. Monat ist, 5 Scheqel Silber.
§ 18 (späte Fassung): Wenn jemand einer Sklavin die Leibesfrucht abstößt, gibt er 10 Scheqel Silber.

---

[83] So *Driver-Miles*, Assyrian Laws 110–112 und *Cardascia*, Lois Assyriennes 242. Cardascia ist allerdings nicht konsequent bei der Deutung der Wendung. In § 52 hält er sie für eine eigene Strafbestimmung: „Nous pensons que la sanction est double. L'agresseur subit un châtiment corporel aussi voisin que possible du méfait; en outre, il doit fournir à la victime un être remplaçant le foetus perdu, comme dans les divers cas du § 50" (244).

[84] So *Jackson*, Problem 292f.

[85] *Jackson*, ebd. 295: „The law in general is that the remedy for a lost foetus is substitution."

[86] *Paul* 72: „MAL A 50 ..., while prescribing capital punishment for the assailant in the event that the woman dies, levies an additional monetary fine for the loss of the foetus."

[87] In § 21 der mittelassyrischen Gesetze bezieht sich die Sanktion der Zahlung von 30 Minen Zinn auf die Tatfolge des Abgangs der Leibesfrucht. Die Zahlung ist dem Gatten der geschlagenen Frau zu leisten. Der Schlag gegen die schwangere Frau selbst wird dadurch sanktioniert, daß der Schläger fünfzig Stockschläge erhält. Diese und die Bestimmung, daß

Bemerkenswert ist einmal die Unterscheidung zwischen einer Leibesfrucht von 10 bzw. 5 Monaten, aber ebenso, daß diese Unterscheidung in den späteren Fassungen der beiden Gesetze aufgegeben wird. Der Fall, daß die Frau stirbt, wird nicht berücksichtigt.

Der sehr differenzierte Befund im Keilschriftrecht steht einer unter vieler Hinsicht kryptischen Gesetzesvorschrift im Alten Testament gegenüber. Die Versuchung ist groß, die Lücken des alttestamentlichen Textes in Ex 21,22–23.24–25 durch bestimmte Klauseln des Keilschriftrechts auszufüllen[88]. Der Versuchung ist aber entschieden zu widerstehen. Denn schon im Ansatz der Tatbestandsdefinition bestehen gravierende Unterschiede zwischen Ex 21,22f. und den Bestimmungen der altorientalischen Gesetzeskorpora. In ihnen wird durchgängig davon gesprochen, daß ein Mann durch einen Schlag oder auch durch Schläge den Abgang der Leibesfrucht einer Frau verursacht. In Ex 21,22 ist dagegen nicht von einem Schlag eines Mannes die Rede, sondern von einem Handgemenge zwischen Männern, in das dann eine schwangere Frau einbezogen wird und das schließlich den Abgang der Leibesfrucht bewirkt.

Trotz dieses sehr wichtigen Unterschiedes scheint es möglich, wenigstens für die hier zunächst noch im Vordergrund stehende Frage nach dem Zusammenhang der Talionsformel im Kontext von Ex 21,22–25 einige Beurteilungskriterien aus dem altorientalischen Material zu gewinnen: (1) Auf dem Hintergrund der keilschriftlichen Bestimmungen über die durch Schläge verursachte Fehlgeburt bei einer Frau erscheint das Ensemble in Ex 21,22–25 nicht befremdlich. Denn bisweilen ist im Zusammenhang mit diesem Tatbestand als Sanktion etwas Talionsartiges vorgesehen: seien es Schläge für den Schläger (MAG §§ 52.21), sei es eine spiegelnde Strafe (Kodex Hammurapi § 210; MAG 50). Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang, daß die talionsartigen Sanktionen in vollständigen Verbalsätzen ausgesprochen werden (vgl. besonders MAG § 52). Darüber hinaus ist auch die Folge von Gesetzen über Körperverletzung und über verursachte Fehlgeburt im Kodex Hammurapi und in den hethitischen Gesetzen durchaus zu beachten. (2) Auf demselben Hintergrund wird deutlich, daß der Fall der näpäš, des „Lebens", eine besondere

der Täter für einen vollen Monat dem König Fronarbeit zu leisten hat, weisen darauf hin, daß der in der Tatbestandsdefinition gegebene Sachverhalt als ein die Öffentlichkeit des Staates betreffender Fall angesehen wurde, der auch öffentliche Sanktionen erforderte. Die Öffentlichkeit des Falles scheint dadurch gegeben, daß es sich bei der geschlagenen schwangeren Frau um eine mārat awīlim, eine Angehörige der höheren gesellschaftlichen Klasse, handelt. Dieses Moment in der Tatbestandsdefinition mag auch dafür der Grund sein, daß der Fall der mārat awīlim an anderer Position steht (§ 21) als die anderen Gesetze über durch einen von einem Mann geführten Schlag verursachte Fehlgeburt einer Frau, bei der es sich um eine aššat awīli handelt (§ 50). Vgl. *Driver Miles,* Assyrian Laws 107f.

[88] Der Versuchung scheint *Loewenstamm* (356) erlegen zu sein, wenn er, *Jackson* kritisierend, die Übereinstimmung zwischen einem sumerischen Gesetz, dem Kodex Hammurapi, einem mittelassyrischen Gesetz einerseits und dem tannaitischen Midrasch andererseits unter der Rücksicht, daß in ihnen vom Tod der Frau die Rede ist, direkt für die Interpretation von Ex 21,23a auswertet.

Rolle spielt. Im Keilschriftrecht ist er ein von anderen Modalitäten des Tatbestands „durch Schläge verursachte Fehlgeburt" unterschieden. Allerdings ist der Befund in den mesopotamischen Texten differenziert. Er berücksichtigt sowohl das Leben der Frau als auch das der Leibesfrucht. Dieser Hintergrund bereitet zumindest einen Boden dafür, daß auch im Alten Testament etwas über „Leben" vorgesehen ist, wenn er selbst freilich auch noch nicht die Handhabe bieten kann, darüber zu entscheiden, ob vom Leben der Frau oder der Leibesfrucht gehandelt wird. Das heißt: Unbeschadet des Wechsels von der zu erwartenden 3. Person Singular in die 2. Person Singular ist der V. 23b als genuine Rechtsfolgebestimmung zu dem Fall in Ex 21,23a anzusehen. Denn er bezeugt den Sondercharakter des Falles „Leben", der eben auf dem Hintergrund des altorientalischen Materials zu erwarten wäre. Die Formulierung nātan mit dem Syntagma x taḥat x als geprägte juristische Terminologie unterstützt diese literarkritische Beurteilung von Ex 21,23b. Mit Ex 21,24 beginnt etwas Neues.

Dieses Ergebnis bestätigt einerseits die immanente Analyse der Reihe, andererseits den Befund in Lev 24,17–21. Wenn der Fall der näpäš tatsächlich streng auf den in Ex 21,23a gegebenen Fall zu beziehen ist, fragt sich, inwieweit das genaue Verständnis der zu ihm gehörenden Rechtsfolgebestimmung in V. 23b Einfluß hat auf das der folgenden Fälle „Auge, Zahn ...". Wenn die Rechtsfolgebestimmung „Leben für Leben geben" Ersatzleistung besagte, könnte auch bei den folgenden Gliedern „Auge, Zahn ..." Ersatzleistung insinuiert sein. Besagte sie dagegen Todesstrafe für eine Tötung, legte sich für die folgenden Glieder das Verständnis auf strenge Talion nahe. Allerdings ist auch damit zu rechnen, daß die an den Fall der näpäš angehängten Glieder „Auge, Zahn ..." einen Einfluß auf das Verständnis der Rechtsfolgebestimmung in V. 23b haben können[89]. Aber mit diesen Erwägungen ist der weitere Schritt der Untersuchung bereits getan, der der Frage nach der Bedeutung der Talionsformeln gewidmet sein soll.

Als Ergebnis der bisherigen Untersuchung bezüglich der kontextualen Verankerung der Talionsformeln sei folgendes festgehalten: (1) Die Talionsformel in Dtn 19,21 erscheint im Kontext des Gesetzes Dtn 19,16–21 nicht nur syntaktisch, sondern auch sachlich isoliert. Sie schränkt das in der Rechtsfolgebestimmung (V. 19a) gegebene Prinzip der Urteilsfindung ein. Die Formel wirkt an dieser Stelle wie ein Zitat. Deshalb muß der Beleg wohl bei dem Versuch einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn und der Geltung der Formel ganz außer Betracht bleiben. (2) Der Beleg für die Formel in Lev 24, 18b und 20a ist literarkritisch schwer zu beurteilen. Es sprechen Gründe dafür, die Formelele-

[89] Mit gravierenden Sinnverschiebungen des von ihm als ursprünglich herausgearbeiteten Gesetzes in Ex 21,23 durch die Anfügung der Reihe „Auge, Zahn, Hand, Fuß" rechnet *Jackson*, Problem 301. Dazu vgl. unten 36f., Anm. 102.

mente „Bruch, Auge Zahn" (V. 20a), obwohl syntaktisch isoliert, dennoch für kompositorisch im Gesamtgefälle von Lev 24,17–21 als ursprünglich anzusehen. Dagegen scheint das Element „Leben" in V. 18b nochmals sekundär zu der unter traditionskritischem Blickwinkel sicherlich nicht als ursprünglich zu beurteilenden Komposition zu sein. Das Faktum der Aufsplitterung der Gesamtformel in Lev 24 bestätigt die interne Analyse der Gesamtreihe. So wäre mit einer Formel zu rechnen, die die Fälle „Bruch, Auge, Zahn" berücksichtigt und von der, die „Leben" betrifft, streng zu unterscheiden ist. (3) Auch beim Beleg der Formel in Ex 21,23–25 sind ein im Kontext primäres und ein dem Zusammenhang sekundäres Element unterscheidbar. Das Element „Leben" in V. 23b erscheint syntaktisch an das Verbum nātan gebunden und gehört als Rechtsfolgebestimmung zur Tatbestandsdefinition von V. 23a. Die in keilschriftlichen Texten mehrfach anzutreffende Folge x kīma x verbunden mit dem verbum nadānum legt die Annahme nahe, in V. 23b eine juristisch geprägte Terminologie zu sehen. Das plötzliche Auftauchen der zweiten Person Singular in V. 23b ist deshalb wohl nicht als Indiz für den sekundären Charakter des Versteils zu deuten. Dagegen scheinen die Elemente „Auge, Zahn ..." in V. 24f. dem Zusammenhang von Ex 21,22–23 sekundär zugefügt zu sein. Der Hintergrund altorientalischer Paralleltexte läßt einmal die Erwartung aufkommen, daß der Fall „Leben" abgehandelt wird, was in Ex 21,23 geschieht, zum anderen macht er das Faktum, daß sich in Ex 21,24f. die Formelelemente „Auge, Zahn ..." anschließen, insofern plausibel, als einmal Körperverletzungen und die durch Schläge verursachte Fehlgeburt obzwar sauber unterschieden, dennoch einen größeren Zusammenhang in den Gesetzeskorpora bilden (Kodex Hammurapi und Hethitische Gesetze), zum andern in den Rechtsfolgebestimmungen Talion (MAG § 21 § 52) oder auch spiegelnde Strafen (Kodex Hammurapi § 210; MAG § 50) eine Rolle spielen.

Aus dem Befund scheint sich nahezulegen, daß die in Lev, Dtn und Ex vorliegende Reihe in zwei Bestandteile aufzugliedern ist, die jeweils einmal mit einiger Sicherheit in ihrem ursprünglichen Zusammenhang bewahrt sind: Das Formelelement „Leben" ist in Ex 21,23b an seiner sachlich richtigen Stelle bewahrt, die Formelelemente „Bruch, Auge, Zahn" in Lev 24,20a[90].

Auf der Basis dieser literarkritischen Einordnung sei eine Antwort auf die Frage nach der sachlichen Bedeutung und der Geltung der Talionsformeln versucht.

---

[90] Damit scheiden alle die Interpretationen aus, die in Ex 21,23b einen Zusatz sehen und die weggebrochene ursprüngliche Rechtsfolgebestimmung mit Hilfe altorientalischer Parallelen zu rekonstruieren suchen. So hat *Daube* 105f. eine Bestimmung nach Analogie des Gesetzes § 210 des Kodex Hammurapi vermutet. Der nun vorliegende Zusatz sei gegenüber der weggebrochenen Rechtsfolgebestimmung milder, jedenfalls gerechter, da sie eine Einschränkung auf den wirklich Schuldigen besage. – Daß die durch V. 23b ersetzte Rechtsfolge milder war, hat dagegen *Alt*, Ursprünge, in: *ders.*, Kleine Schriften I 305 behauptet.

3) Die sachliche Bedeutung und die Geltung der Talionsformeln

Der bisher dargelegte literarische Befund hat wohl die Schwierigkeiten deutlich gemacht, denen eine sachgemäße Interpretation der Talionsformeln begegnet. Weil die Formel x taḥat x selbst ambivalent ist, sie in altorientalischen Texten und im Alten Testament sowohl Wiedervergeltung, also Talion, als auch Ersatzleistung besagen kann, muß ihr Bedeutungsgehalt von der Semantik und dem jeweiligen Zusammenhang erhoben werden. Aber gerade der Zusammenhang, in dem die Formeln im Alten Testament auftauchen, ist problematisch und zunächst nicht eindeutig. Wenn über den genauen Bedeutungsgehalt in dem Sinne Klarheit zu gewinnen wäre, daß die Formel Talio besagt und nichts anderes, bestünde noch immer die Frage, ob und inwieweit sie praktische Geltung gehabt hat.

Neben diese Schwierigkeiten der Interpretation treten aber noch andere Momente, die einer sachgemäßen Auslegung der Formel entgegenstehen. Sie stammen aus der Wirkungsgeschichte der Formel, so daß es kaum gelingen will, sich bei der Deutung von bestimmten Vorurteilen zu befreien. Bei der Bildung von Vorurteilen hat sicher die Antithese des Matthäusevangeliums, die der Formel „Auge für Auge, Zahn für Zahn" die Forderung, dem, der einem Böses tut, nicht mit gleicher Münze zu vergelten, gegenüberstellt (Mt 5,38 f.), einen großen Einfluß[91]. Obwohl Einigkeit darüber besteht, daß die Talionsformeln, so sie wirklich und immer Talion besagen sollten, ihren Sinn darin haben, dem unbeschränkten Racheverlangen einen Riegel vorzuschieben, indem sie erlauben, eine erlittene Körperverletzung mit derselben, aber *nur* derselben Verletzung zu vergelten, sie also einen Damm gegen eine Denkungsart, wie sie sich in Gen 4,23 Ausdruck verschafft, errichten und insofern einen positiven Schritt auf gerechte Lösungen menschlicher Konflikte darstellen, sind sie das Urteil, sie seien hart, grausam, primitiv, unmenschlich nicht losgeworden[92].

Sowohl der literarische Befund als auch das weitverbreitete Vorurteil werfen die Frage auf, ob die Talionsformeln wirklich Talion meinen oder ob sie nicht sachgemäßer als ein Kürzel für etwas anderes aufzufassen sind. Die Antworten auf diese Frage in alter und neuer Zeit lassen sich auf drei Typen reduzieren: (1) Die Talionsformeln sagen wirklich Talion. Eine finanzielle Sanktion für das Delikt auf Körperverletzung wird

---

[91] Vgl. aber auch das von *Hailperin* (124 ff.) skizzierte Bild von der kirchlichen Auslegung der Stelle Ex 21,23 ff. Was heute als „typisch alttestamentlich" in christlichen Kreisen verworfen wird, erschien mittelalterlichen Theologen wenigstens für den weltlichen Bereich keineswegs so inakzeptabel.

[92] Vgl. dazu oben die Diskussion bezüglich der Reformgesetze des Hammurapi S. 11 ff., bezüglich der alttestamentlichen Texte vgl. z. B. *Alt*, Ursprünge in: *ders.*, Kleine Schriften 1 305.

als unzulänglich beurteilt[93]. (2) Die Formel meint nicht Talion, sondern Ersatzleistung in Geld[94]. (3) Die Formel impliziert eine Alternative: Sie besagt Vergeltung oder Ersatzleistung[95].

Wenn diese Interpretationen auch bereits in der Antike auftauchen, so sind sie doch nach dem Zeitpunkt anzusiedeln, zu dem mit dem fertigen Pentateuch zu rechnen ist. Keine von ihnen kann unkritisch dafür in Anspruch genommen werden, den ursprünglichen Sinn und die praktische Geltung der Formel in alttestamentlicher Zeit zu reflektieren. Denn immerhin ist bei ihnen damit zu rechnen, daß ihr leitendes Interesse apologetischer Natur ist. Damit ist die Erörterung erneut auf den komplizierten alttestamentlichen Befund gewiesen.

Was läßt sich diesem Befund entnehmen? Wenn die oben vorgetragene literarkritische Beurteilung des Belegs für die Formel in Lev 24,17–21 nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, stellt Lev 24,20a eine relativ feste Basis für die Interpretation dar. Die Formel „Bruch für Bruch, Zahn für Zahn, Auge für Auge" wird durch V. 19b als eine Regel interpretiert, die Wiedervergeltung für eine empfangene Verletzung besagt. Der Satz „wie er getan hat, so soll ihm getan werden" erläutert genau den mit Talion bezeichneten Sachverhalt und kann zusammen mit dem Satz in V. 19a, der den Tatbestand der Körperverletzung nennt, geradezu als ihre juristische Definition bezeichnet werden. Da in dem V. 19b korrespondierenden Satz von V. 20b das Verbum nātan eine Rolle spielt, wird man hier vorsichtiger sein, ihn als eine Umschreibung für die Talion anzusehen[96]. Dennoch bleibt zu berücksichtigen, daß auch die Tatbestandsdefinition in V. 19a das Verbum nātan gebraucht. Mit ziemlicher Sicherheit kann für den Abschnitt Lev 24,19–20 gesagt werden, daß Körperverletzungen mit Talion sanktioniert werden. Die an sich ambivalente Formulierung „Bruch für Bruch ..." ist durch die sie rahmenden Sätze in V. 19b und

---

[93] So Philo, De leg. spec. III, 181–182. In neuerer Zeit vor allem *Paul* 76. Vgl. ferner *Childs*, 472, 490.

[94] So Mechilta; vgl. *Horovitz/Rabin* 277: 'yn tḥt 'yn, mmwm; Mischna, Baba qamma 8,1: „Wer seinen Nächsten verwundet, hat fünf Zahlungen zu leisten: Schadenersatz, Schmerzensgeld, Kurkosten, Versäumnisgeld und Beschämungsgeld. Schadenersatz: Wenn er ihm ein Auge geblendet, eine Hand abgehauen, oder einen Fuß gebrochen hat, so betrachte man ihn als einen auf dem Markt zu verkaufenden Sklaven und schätze, wieviel er vorher wert war und wieviel er jetzt wert ist" (*L. Goldschmidt*, Der Babylonische Talmud, Leipzig 1906, 6. Bd. 300f., 83 b). Vgl. aber die vereinzelte Stimme *R. Eliêzers:* „Auge um Auge, wörtlich" (*Goldschmidt* 305, Baba qamma 84 a).

[95] So Flavius Josephus, Ant IV 280. – In neuerer Zeit hat *Daube* (115) die Auffassung vertreten, daß die Talionsformeln Wiedervergeltung und Ersatzleistung besagen: „The truth is that, whatever part the notion of punishment may have played, in Exodus and Leviticus the law of retaliation is formulated and set in a mode leaving no doubt that, in the minds of the authors, retaliation involved compensation."

[96] Das Verbum nātan kann technische Bedeutung haben und eine Geldzahlung bedeuten. Vgl. dazu *G. Liedke*, Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze, Neukirchen-Vluyn 1971 (WMANT 39) 46f. und oben Anm. 56. Der technische Gebrauch des Verbums ist hier nicht ganz auszuschließen, wenn er auch unwahrscheinlich ist. Vgl. auch die Diskussion im Bab. Talmud, Baba qamma 84a (*Goldschmidt* 304).

V. 20b in dem Sinne eindeutig gemacht, daß sie Talion besagt. Nun gehört Lev 24,17–21 zu den Spätschichten des pentateuchischen Gutes. Die Frage ergibt sich, reflektiert der späte Text in Lev eine alte Auffassung, die er hier nur noch einmal ausdrücklich zu Geltung bringt, oder aber vereindeutigt er hier eine ambivalente Formel, indem er ein früheres weiteres Verständnis der Formel einengt und dadurch etwas Neues bringt? Um diese Fragen zu beantworten, ist auf den Text Ex 21,22–25 zu rekurrieren. Leider ist aber gerade hier die Basis für die Argumentation nicht mehr fest. Oben wurde festgestellt, daß sich Ex 21,24f. als ein Zusatz erweist zu den beiden Fällen über die durch Schlägerei unter Männern verursachte Fehlgeburt einer Frau. Wenn das richtig ist, fragt es sich, seit wann mit diesem Zusatz zu rechnen ist. Handelt es sich um eine alte oder junge Zufügung?[97] Vielleicht könnte der Beleg in Dtn 19,21 eine Brükkenfunktion ausüben. Er könnte als Hinweis darauf gedeutet werden, daß der Zusatz in Ex 21,24f. vordeuteronomisch sein muß. Denn das Deuteronomium bezieht sich auch sonst auf das Bundesbuch. Deshalb besteht die Präsumption dafür, daß der Zusatz in Dtn 19,21 von der Vorgabe der bis auf die Präposition mit Ex 21,23b–24 identischen Reihe im Bundesbuch abhängig ist, zu Recht[98]. Mit einiger Sicherheit kann gesagt werden, daß es sich in Ex 21,24f. um einen relativ alten Zusatz handelt. Was besagt nun der Anschluß der Reihe in Ex 21,24f. an Ex 21,23b? Könnte es sein, daß das, was in den beiden Fällen von Ex 21,22–23 als Rechtsfolge zu erheben ist, auch seinen Einfluß auf die sekundär in diesen Zusammenhang gebrachten Verse Ex 21,24f. ausübt? Es käme darauf an, genau zu wissen, was mit Ex 21,23 als Tatbestandsdefinition und Rechtsfolge intendiert ist.

Jackson hat akut und überzeugend Ex 21,23 so gedeutet[99]: Das in sei-

---

[97] Daß die Verbindung der Talionsformel mit dem Gesetz über die schwangere Frau alt ist, auf die Redaktion des Bundesbuches selbst zurückgeht, hat *H. Cazelles,* Études sur le Code de l'Alliance, Paris 1946, 56 vertreten: „Mais la liaison de cette loi du talion (scil. V. 23f.) avec le cas de la femme enceinte paraît remonter à la rédaction même du code." – Daß die Formel in Ex 21,24 auf den Eingriff eines vom Deuteronomium beeinflußten Interpolators zurückgeht hat dagegen *Jackson,* Problem 303 behauptet. Dazu siehe oben S. 21 und Anm. 58 und nächste Anmerkung.

[98] Gegen die Ursprünglichkeit von Dtn 19,21 gegenüber Ex 21,24 spricht außer den oben schon vorgebrachten Gründen auch das Faktum, daß die Formel in Dtn 19,21 gegenüber dem in Dtn 19,19a formulierten Prinzip sich als eine Art Metapher erweist. V. 19a formuliert, daß den falschen Ankläger das treffen soll, was im Falle der Richtigkeit der Anklage den Angeklagten getroffen hätte. Das kann aber je nach dem Gegenstand der falschen Anklage die verschiedensten Sanktionen bedeuten. Wenn die Formel „Auge um Auge, Zahn um Zahn ..." in V. 21 den Grundsatz von V. 19a unterstreichen sollte, ist er eben in einer abgeleiteten, übertragenen Weise angewandt, was nicht für die Ursprünglichkeit der Formel in Dtn 19,21 spricht.

[99] *Jackson,* Problem 291ff. Jacksons Argumentation basiert vor allem darauf, daß er im ursprünglichen Gesetzestext, der Ex 21,22–23 umfaßt, das rätselhafte 'āsôn in beiden Versen auf die Leibesfrucht bezieht (vgl. 292f.). Die Begründung Jacksons für diese Auffassung, die dann der gewohnten jüdischen Interpretation, die in V. 23 'āsôn auf die geschlagene Frau bezieht (s. o. Anm. 73), entgegensteht, insofern zwar der entscheidende Schnitt auch zwischen V. 23 und V. 24 liegt, da auf den Tod der Frau (V. 23) die Todesstrafe des Schlägers gefor-

ner Bedeutung umstrittene Wort 'āsôn ist als „Unglück" zu übersetzen, bezieht sich in V. 23 ebenso wie in V. 22 auf die Leibesfrucht, und hat die Nicht-Lebensfähigkeit bzw. Lebensfähigkeit des Foetus im Auge. Danach wäre in Ex 21,22 der Fall vorgesehen, daß die Frau die Leibesfrucht zwar verliert, aber das Kind lebensfähig ist. In diesem Fall muß der Schläger eine Geldsumme zahlen[100]. Im Fall, den Ex 21,23 im Auge hat, ist der Foetus nicht lebensfähig, deshalb muß der Schläger „Leben für Leben geben", d.h. eine Person dem Geschädigten ersetzen[101]. Wenn nun an die Ersatzleistung besagende Rechtsfolgebestimmung in Ex 21,23b sich unmittelbar die Glieder „Auge, Zahn, Hand, Fuß ..." anschließen, könnte der Sinn des strukturell gleichen Elementes in V. 23b als Ersatzleistung sich auf die folgenden Glieder erstrecken[102]. Sie würden dann selbst Ersatzleistung im Falle von Körperverletzung besagen.

---

dert wird – so wenigstens eine beträchtliche Zahl rabbinischer Ausleger (vgl. etwa *S. Bamberger,* Raschis Pentateuchkommentar, Basel 1962, 210) –, auf Körperverletzung eine Geldstrafe zu leisten ist (vgl. oben Anm. 94), nötigt auch *Loewenstamm* (358) Respekt ab, wenn er sie auch nicht für zwingend hält. Die Ablehnung Loewenstamms scheint aber doch zu sehr davon bestimmt zu sein, eine vorgegebene Interpretation aufrecht zu erhalten. Die altorientalischen Parallelen können nicht so herangezogen werden, daß sie gegen den biblischen Text ins Spiel gebracht werden. Wenn häufig in altorientalischen Texten der Tod der geschlagenen Frau einen eigenen Kasus bildet, so muß das nicht zwangsläufig auch für das biblische Gesetz gelten, vor allem dann, wenn sich ein zugegebenermaßen dunkler Text dagegen bei genauerer Analyse sträubt. Es hilft dann auch nicht viel weiter, wenn spätere rabbinische Exegese mit manchen altorientalischen Gesetzen übereinstimmt. Vgl. *Loewenstamm:* „We venture to surmise that this Tannaitic exegesis reflects the practice of Biblical law with greater fidelity than the actual wording of the law in the Bible does ..." (357). Zu Loewenstamm vgl. auch oben Anm. 88.

[100] Auf die Unausgeglichenheiten von Ex 21,22 sei hier nicht genauer eingegangen. Schwierigkeiten bereitet in V. 22b die doppelte Rechtsfolgebestimmung: Der Geschädigte kann dem Schläger – in der Tatbestandsdefinition ist von streitenden Männern die Rede! – eine Geldstrafe auferlegen. Das besagt, daß es in dem Ermessen des Geschädigten liegt, wie hoch die Geldsumme ist. Dann aber: Er muß es nach dem Urteil von Schiedsrichtern geben. Das scheint eine Einschränkung des Ermessensspielraums des Geschädigten zu sein. Wie es scheint, ist an diesem Gesetz bereits gearbeitet worden, so daß es nun nicht mehr aus einem Guß ist. Vgl. dazu *Jackson,* Problem 297, 301.

[101] Für diese Deutung des wᵉnātattah näpäš taḥat näpäš in Ex 21,23b könnte die ähnliche Formulierung wᵉhāyᵉtah napšᵉkā taḥat napšô in 1 Kön 20,39 sprechen. Sie begegnet in 1 Kön zwar im Rahmen eines ganz anders gelagerten Rechtsfalles. Dürfte aber doch insofern aufschlußreich sein, als im Depositenrecht, das hier zum Zuge kommt, ebenfalls an Ersatzleistung gedacht wird, wenn es um ein Menschenleben geht. Der Beleg ist von *Daube* (116f.) für seine These in Anspruch genommen worden, daß die Formel „Leben für Leben" gleicherweise Vergeltung und Ersatzleistung besagt. Wichtig erscheint auf jeden Fall, daß auch hier wieder das Syntagma in einen Verbalsatz gebunden ist. Interessant ist ferner, daß 1 Kön 20,39 eine Alternative zur Ersatzhaftung dessen, dem der Gefangene übergeben wurde, durch seine Person kennt. Der Haftende kann ein Talent Silber zahlen. Auch wenn diese Alternative ein Zusatz sein sollte, wie *Daube,* ebd. 117 meint, dürfte es sich um einen relativ frühen handeln. Die Stelle 1 Kön 20,34 bringt für einen ganz anderen Fall in der Rechtsfolgebestimmung dasselbe zum Ausdruck wie das römische Zwölftafelgesetz (ni cum eo pacit, vgl. oben S. 3ff.). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in den Fällen, in denen eine Naturalrestitution vorgesehen war, auch schon bald eine Ersatzleistung in Geld möglich war. Anders dürfte die elliptische Wendung in 2 Kön 10,24 zu beurteilen sein. Aus dem Kontext wird wohl deutlich, daß sie hier den Tod dessen besagt, der einen der Opfernden entkommen läßt.

[102] Ganz anders deutet *Jackson,* Problem 301, die Anfügung von V. 24 an V. 23. Da er der Auffassung ist, daß Dtn 19,21 der ursprüngliche Beleg für die Talionsformel ist, sie dort als

Zusammenfassend läßt sich der litarische Befund auf der Basis der angegebenen Voraussetzungen folgendermaßen deuten: (1) Die akkadische Formulierung x kīma x, die der hebräischen Wendung x taḥat x entspricht, begegnet relativ häufig in rechtlichen Zusammenhängen. Vor allem mit den Verben nadānum und riābum verbunden scheint sie technisch verwandt worden zu sein. Sie besagt Ersatzleistung. (2) Das Syntagma x kīma x kann aber auch dazu verwandt werden, Talion oder talionsähnliche Strafen zu bezeichnen. (3) Welche Bedeutung für die Wendung anzunehmen ist, wird jeweils aus dem Kontext und der Semantik klar. (4) Der Befund im Alten Testament ist nur in Lev 24, 19–20 eindeutig. Die elliptische Fugung „Bruch für Bruch, Auge für Auge, Zahn für Zahn" sagt an dieser Stelle Talion aus. Die Eindeutigkeit in Lev 24 ist aber nicht durch die Fugung selbst, sondern allein durch die sie umgebenden vollständigen Sätze gegeben. (5) Da im Alten Testament Gesetze fehlen, die wie die Vorschriften im Kodex Hammurapi (§§ 196.197.200) Talion in einem vollständigen Satz als Sanktion bestimmen, ist Vorsicht geboten, bei den alttestamentlichen Formulierungen „Auge für Auge, Zahn für Zahn ..." sofort an Talion zu denken. (6) Wegen der in den Reihen von Ex, Lev und Dtn aufgeführten Fälle „Leben, Auge, Zahn, Hand, Fuß" könnte man daran denken, daß durch die elliptischen Syntagmata Formulierungen, die in ausgeführten Sätzen die Todesstrafe für Tötung und Wiedervergeltung bei Körperverletzung als Rechtsfolge aussagten, abgekürzt wurden, und diese Kürzel sich besonders für die mündliche Weitergabe eigneten. Doch das Postulat einer solchen mündlich weitergetragenen Reihe kann an dem literarischen Befund nicht mit Sicherheit verifiziert werden. (7) Der literarische Befund spricht in Ex 21,23 und Lev 24,17–21 eher dafür, daß der Fall „Leben" überhaupt von den folgenden Elementen der Reihe abzuheben ist. Das „Leben-für-Leben-Geben" in Ex 21,23b ist als Ersatzleistung zu deuten. (8) Der wohl älteste Beleg der Reihe „Auge, Zahn, Hand, Fuß" in Ex 21,24 scheint durch den zwar sekundären aber wohl schon in alter Zeit hergestellten Zusammenhang mit Ex 21,22–23 als Ersatzleistung im Falle von Körperverletzung zu interpretieren zu sein. Daß durch diesen Zusam-

---

Reflex der aristokratischen Ethik des Deuteronomiums wirkliche Talion besagt, verändert die deuteronomische Zufügung den Sinn von Ex 21,23 f. völlig: „But the most radical reform was, in its day, the interpolation of Exod. XXI 24–25. By this device the whole meaning of Exod XXI 22–3 was changed. Since a foetus could not have lost a tooth, the word aswn had to refer to the mother. Exod XXI 23 now referred to the mother's death. Substitution was unknown in Biblical law as a penalty for homicide. Thus the phrase nefesh taḥat nefesh, now placed at the head of a talionic formula, was easily reinterpreted to mean death, in partial conformity with the law of homicide. Now that aswn referred to the woman, it was Exod. XXI 22 that represented the law of miscarriage ... The view of the interpolator of vv. 24–5 was reaffirmed by the Rabbis, who gave damages, whether the foetus was viable or not." Diese Rekonstruktion kann aber nur aufrecht erhalten werden, wenn Dtn 19,21 tatsächlich der ursprünglichste Beleg für die Talionsformel ist. Das ist aber oben (vgl. Anm. 58, 98) als nicht zutreffende Annahme dargetan worden.

menhang der Sinn der Reihe der elliptischen Glieder von Talion zu Ersatzleistung umgebogen worden ist, ist natürlich nicht völlig auszuschließen. (9) Erst in den pentateuchischen Spätschichten wird die Reihe, sprachlich modifiziert, im Sinn der Talion eindeutig gemacht (Lev 24,19–20). Das Heiligkeitsgesetz scheint dadurch ein neues Verständnis der Formel aufgebracht zu haben und damit auf eine neue Praxis gedrängt zu haben.

Schon bei den sogenannten Reformgesetzen des Hammurapi hat man daran gedacht, die Talionsgesetze stellten auch zur Zeit des Hammurapi selbst antiquiertes, nicht mehr praktiziertes Recht dar[103], obwohl ihr Wortlaut über jeden Zweifel erhaben ist. Im Alten Testament ist für den wohl frühesten Beleg der Reihe „Auge, Zahn, Hand, Fuß" der Wortlaut nicht eindeutig. Es muß fraglich bleiben, ob die Reihe überhaupt jemals Talion besagt hat. Der aktuelle Zusammenhang legt für Ex 21,22–25 das Verständnis nahe, daß Körperverletzungen mit Ersatzleistungen sanktioniert werden[104]. Die literarisch spät anzusetzende Vereindeutigung der Reihe „Auge, Zahn, Hand, Fuß" durch das Heiligkeitsgesetz im Sinn der Talion (Lev 24,19–20) läßt Schlüsse auf die Praxis der alten Zeit zu. In älterer Zeit sind Körperverletzungen wohl durch Ersatzleistungen geahndet worden, ehe dann das Heiligkeitsgesetz auf eine neue Praxis gedrängt hat. Wenn Jackson die Meinung vertritt, daß das ius talionis schon in biblischer Zeit obsolet geworden ist[105], so ist jetzt genauer zu sagen: Talion – wenigstens auf dem Boden des literarischen Befundes – war lange Zeit nicht üblich, bis sie in später Stunde der Geschichte Israels durch das Heiligkeitsgesetz urgiert wurde. Inwieweit sie dann in der zwischentestamentarischen und in der neutestamentarischen Zeit praktiziert wurde, ist dann noch einmal eine ganz andere Frage. Die verschiedenen Stimmen Philos und Flavius Josephus, die wiederum den Streit zwischen Sadduzäern und Pharisäern reflektierten[106], lassen eine bündige Antwort nicht zu. Das Ergebnis der Untersuchung ist im übrigen auch insofern aufschlußreich, als sie den Befund im altorientalischen Material bestätigt: Ersatzleistung scheint auch im Alten Testament literarisch früher als Talion belegt zu sein.

---

[103] Vgl. oben S. 13 Anm. 36

[104] Das hier vorgetragene Argument ähnelt strukturell dem *M. Noths,* Das zweite Buch Mose. Exodus, Göttingen [3]1965 (ATD 5) 147, der von der Tatsache, daß im kasuistischen Recht des Bundesbuches im allgemeinen nicht nach dem Grundsatz der Vergeltung, sondern nach dem der Ersatzleistung bzw. der Wiedergutmachung verfahren wird, darauf schließt, daß der Vergeltungssatz nicht mehr in seinem eigentlichen Sinn angewandt worden sein könnte.

[105] *Jackson,* Problem 280f.

[106] Vgl. dazu *Jackson,* ebd. 280; Bill. I, 337–341. Vgl. auch *L. Cohn* (Hg.), Die Werke Philos von Alexandria, 2. Teil, Breslau 1910, 239, Anm. 2.

ThPh 59 (1984) 39–65

Kants Idealismus und dessen grundsätzliche Überwindung durch Hegel*

Von Herbert Huber

I. Kants transzendentaler Idealismus als Theorie der Einheit und Unterschiedenheit von Subjektivem und Außersubjektivem

1. Die Bedeutung des Terminus „Existenz" bei Kant

Kants Denken ist grundsätzlich bestimmt von der Unterscheidung zwischen dem Bereich des Subjektiven und dem des Außersubjektiven. Kants Absicht, eine „Selbsterkenntnis" (A XI) der Vernunft zustande zu bringen, zwingt ihn dazu, diese Unterscheidung besonders scharf zu treffen, um so die Unterschiedenen in möglichster Reinheit vor sich zu bringen. Die Grunddichotomie findet sich dann ausgelegt in den bekannten Verhältnissen, welche die Philosophie Kants untersucht: die Verhältnisse von Anschauungsform und Empfindung (B 34 f.), Begriff und Anschauung (B 33; 75) bzw. Idee und Realität, Spontaneität (Verstand) und Rezeptivität (Sinnlichkeit) (B 75). Das Grundproblem der kantischen Philosophie ist in der Frage nach der Einheit und Unterschiedenheit dieser dichotomischen Paare zu erblicken. So lautet die Frage einerseits: Wie kann das Transzendentale oder Subjektive mit dem vereint sein, was nicht subjektiv ist? Die Möglichkeit solcher Einheit muß man begreifen, wenn anders einsichtig werden soll, wie Erkenntnis, die ja gerade die Einheit jener Getrennten ist, möglich sein kann. Erkenntnis als solche Einheit zu begreifen, heißt aber nach der anderen Seite auch, die Dichotomie verständlich zu machen: Erkenntnis ist als Einheit bleibende Unterschiedenheit von Subjektivem und Außersubjektivem. Die Frage nach der Einheit beider ist daher ebenso Frage nach ihrer Getrenntheit, Frage danach, was es mit der Äußerlichkeit zum Subjektiven auf sich habe, wie das Subjektive ein ihm Äußerliches denken könne.

---

* Teil I. und II. des vorliegenden Artikels bildeten in einer im WS 1982/83 von der Fakultät für Philosophie der Ludwig-Maximilians-Universität zu München als Dissertation angenommenen Untersuchung die einleitenden Kapitel des Ersten Teiles.

Die „Kritik der reinen Vernunft" wird als A und B nach dem Text der Ausgabe in der „Philosophischen Bibliothek" (Meiner Hamburg) zitiert. Sonstige Werke Kants werden nach der Akademieausgabe angeführt, wobei römische Ziffern den Band, arabische die Seiten bezeichnen. Hegels Werke werden auf dieselbe Weise nach der Jubiläumsausgabe zitiert. Mit folgenden Ausnahmen: „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie" (= GW); „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie" (= D); „Wissenschaft der Logik" (= WL I/II). Diese drei Werke werden nach der Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek" angeführt. „Religionsphilosophie Bd. I. Die Vorlesung von 1821" (Ed. K.-H. Ilting [Neapel 1978] [= Rel Ms]. Diese Ausgabe bietet Hegels eigenhändiges Manuskript zu seinen religionsphilosophischen Vorlesungen). Hervorhebungen in zitierten Werken werden meist nicht übernommen. Von mir stammende Hervorhebungen sind mit dem Vermerk „Hvm" gekennzeichnet. Eckige Klammern von mir.

Das Außersubjektive nennt Kant „Materie" (B 34) oder „Existenz": „Unser Begriff von einem Gegenstande mag ... enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen" (B 629). „In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden" (B 272). Der subjektive Begriff wird hier als „bloßer" Begriff ausdrücklich von der außersubjektiven Seite abgehoben. Desgleichen qualifiziert Kant die Idee als „bloße Idee und Gedankending" (B 517), der „man ... nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte" (B 597) bzw. könne.

Das der Begriffs- und Ideensphäre Äußerliche ist die Sphäre der sinnlichen Anschauungen oder Wahrnehmungen. Soll ein Gegenstand nicht nur gedacht, d.h. nicht nur als Begriff vorhanden sein, sondern in der Tat existieren, so besagt dies nach Kant, daß der betreffende Gegenstand „als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht" (B 628 f.) werden können muß. Mit der Behauptung der Existenz einer Sache erhebt man mithin den Anspruch, daß der Begriff jener Sache nicht nur ein Denkgebilde – nicht „bloß in eurem Gehirne" (B 512) – sei, sondern daß ihm eine „mögliche Wahrnehmung" (B 629) korrespondiere.

Existenz ist uns daher nur entweder „durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen" (B 629), keinesfalls aber durch den bloßen Begriff, „die reine Kategorie allein" (B 629), zugänglich. Anders gewendet heißt das, daß Existenz vom Vermögen der Rezeptivität aufgenommen werden muß, nicht aber aus der Spontaneität des Subjekts sich herleiten kann.

Mit der Existenzaussage ist eine dem Begriff äußerliche Dimension angezielt, wenn anders der Begriff eines Dinges nicht selber das Ding sein soll (B 625; 627 f.). Tritt aber zu dem Begriff mit der Existenz ein Äußerliches hinzu (also gerade keine neue Begriffsbestimmtheit – Sein ist kein „reales Prädikat" [B 626] –, sondern eine nicht-begriffliche sinnliche Anschauung), so gilt, „daß ein jeder Existenzialsatz *synthetisch* sei" (B 625; vgl. B 627 Hvm) –, und zwar, wie sich aus dem Vorigen leicht ergibt, a posteriori synthetisch (vgl. B 628)[1].

Wenn ein Gegenstand existiert, so besagt das also, daß er nicht nur in unserem Begriff, sondern in *seiner eigenen* nichtbegrifflichen Dimension, also an *sich* als einem nichtbegrifflichen Gegenstand selbst, gesetzt ist. Ist der Gegenstand dergestalt „außer dem Gedanken an sich selbst gesetzt"

[1] Wie die Existenz auch „komparative a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes Dasein" (B 279) erkannt werden kann, braucht hier nicht dargetan zu werden, weil jene Apriorität eben doch „relativisch" auf die Aposteriorität eines schon gegebenen Sinnlichen ist, aus dem „nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung" (B 279) auf die Existenz, d.h. die mögliche Wahrnehmung, eines anderen geschlossen wird (vgl. B 272 f.).

(B 667), so ist er nicht nur für unser Denken gegeben bzw. vorhanden, sondern er ist „schlechthin gegeben" (B 627[2]).

Angesichts der Bestimmung der Existenz (des Seins) als „Position eines Dinges ... an sich selbst" (B 626) erscheint es eigenartig, daß die Existenz andererseits für die Sinnlichkeit rezipierbar und also „für uns" sein soll. Kant versteht unter dem „Ansichseienden" in diesem Zusammenhang offenbar nur das nicht-Gedachtsein, eben das Sinnliche. Wenn es heißt, das existierende Objekt sei „außer dem Gedanken an sich selbst gesetzt" (B 667), so ist das Ansich ja nur in Abhebung vom Denken definiert. So kann es durchaus für die Sinnlichkeit sein und dabei doch als Anschauung „ganz außer dem Felde des Verstandes und seinem Denken" (B 408) bleiben. Das gegen das Denken bestimmte Ansich fällt nicht aus der Subjektivität heraus; diese bleibt vielmehr als Sinnlichkeit in jenem Außergedanklichen gegenwärtig. Insofern die Existenz „an sich" ist, ist sie daher doch nicht schlechthin vom subjektiven Bereich abgetrennt, sondern nur als ein Bereich der Subjektivität von deren anderem Bereich unterschieden.

Das sinnlich rezipierte „Ansichseiende" ist nun insofern zweifellos ein Außerhalb des Denkens, als Empfinden nicht Denken ist. Sinnlichkeit ist aber nicht *nur* das Außerhalb des Denkens – sonst wüßten wir von ihr nichts. Insofern die Existenz als das Außergedankliche (Außerbegriffliche) bestimmt wird, ist sie zum Denken (Begriff) gerade in Bezug gesetzt. Sein als „die Position eines Dinges ... an sich selbst" (B 626) zu bestimmen, heißt nichts anderes, als die außerbegriffliche Existenz „in Beziehung auf meinen Begriff" (B 627) zu setzen. Der vom Denken abgehobene Bereich ist nur *für* das Denken vom Denken abgehoben. Die Inbeziehungsetzung des Außergedanklichen zum Denken ist eine Leistung des Denkens selbst. Die Bezogenen sind daher beide Gedanken. Existenz ist der Gedanke des nicht-Gedanklichseins. Kant selbst redet (völlig zu Recht) genau auf diese Weise: „Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten *gedacht*" (B 628 f.). Existenz ist also der Gedanke des Enthaltenseins in einem nichtgedanklichen Kontext.

2. Die Existenz und der transzendentale Idealismus

Daß die Äußerlichkeit der existierenden Gegenstände eine gleichsam innersubjektive Äußerlichkeit meint, behandelt Kant im Rahmen der

[2] Die Realität oder Existenz der Ideen, welche in der praktischen Philosophie postuliert wird, ist wie die Existenz in der theoretischen Philosophie Kants als sinnlich rezipierbare Anschauung zu denken, die nur eben im praktischen Kontext nicht tatsächlich rezipiert, sondern (um des moralischen Gesetzes willen) als rezipierbar bloß gefordert wird. Vgl. vom *Vf.*: Die Gottesidee bei Immanuel Kant, in: ThPh 55 (1980) 1–43 und 230–249. Hier 22–29.

„Kritik des vierten Paralogismus der transzendentalen Psychologie" (A 367–380), welche sich ausdrücklich mit der „Idealität ... des äußeren Verhältnisses" (A 366) beschäftigt. Im Zusammenhang der Charakterisierung des transzendentalen Realismus verwendet Kant den Terminus „an sich" im eigentlichen Sinne: Dem transzendentalen „Idealism ist ein transzendentaler Realism entgegengesetzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht" (A 369). In Ansehung der Erfahrung wird ein transzendentaler Realist dann aber „empirischer Idealist" sein müssen, weil wenn die Gegenstände der Sinne „auch ohne Sinne ihre Existenz haben" (A 369) sollen, alle unsere sinnlich vermittelte Erfahrung niemals sicher sein kann, die (per definitionem) außersinnliche Wirklichkeit der Dinge erreicht zu haben (ebd.). Kant nimmt dagegen die Position des „transzendentalen Idealismus" ein, der alle Erscheinungen „insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst" (A 369) ansieht. Dieser Idealismus räumt „die Existenz der Materie ein ..., ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen" (A 370). Die Existenz ist in diesen beiden Zitaten ausdrücklich innerhalb der Subjektivität verortet, und es ist gesagt, daß „Existenz" gerade nicht im transzendental-realistischen Sinne als außersubjektives Ansich verstanden werden soll.

Die Existenz ist also nicht „an sich" und soll doch „außer uns" (außer unserem Begriff, Gehirn ...) sein. Wie muß sie demnach gedacht werden? Kant führt die Unterscheidung zweier Bedeutungen des Ausdrucks „außer uns" ein.

(1) Zum einen meint der Terminus „etwas ..., was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert" (A 373). Es ist leicht zu sehen, daß „Existenz" hier im transzendental-realistischen Sinne verstanden ist.
(2) Zum andern aber meint der Ausdruck das, „was bloß zur äußeren Erscheinung gehört" (A 373). So ist er transzendental-idealistisch – kantisch – verstanden: als nicht aus dem Selbstbewußtsein hinausgehend.

Was ist nun mit der letzteren Äußerlichkeit gemeint? Kant antwortet: „empirisch äußerliche Gegenstände" (A 373). Worin aber besteht die Äußerlichkeit dieses Empirischen? Der empirische Gegenstand heißt „alsdann ein äußerer ..., wenn er *im Raume ... vorgestellt* wird" (A 373 Hvm). Das dem Subjekt Äußerliche ist so selbst ein Subjektives – die *Vorstellung* einer Äußerlichkeit: „äußere Gegenstände ... [sind] auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind" (A 370). Dieser Text besagt, daß ein Gegenstand nur Vorstellung ist und die Vorstellung von einem Gegenstand folglich die Vorstellung einer Vorstellung. Ist damit aber nicht der Unterschied zwischen Gegenständen und Vorstellungen eingezogen? Keinesfalls, da die „Vorstellung" eine *Meta*vorstellung dem „Gegenstand" (der Objektvorstellung) gegenüber ausmacht: der Gegenstand entsteht dadurch, daß eine Vorstellung (Objektebene) als im Raume äußerlich vorgestellt (Metaebene) wird. Das Äu-

ßerlich-vorgestellt-Sein ist die Existenz der als äußerlich vorgestellten Vorstellung. Deshalb sagt der vorhin zitierte Text, die Gegenstände (als äußerlich *vorgestellte* Vorstellungen) seien oder existierten nicht „abgesondert" von den (sie jeweils als äußerlich *vorstellenden*) Vorstellungen.

Was eben „Metavorstellung" genannt wurde, nennt Kant das „Beziehen" einer Vorstellung (Objektebene) auf den inneren oder äußeren Sinn (A 371). „Vermittelst des äußeren Sinnes, (einer Eigenschaft unseres Gemüts), stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor" (B 37). Vermittelst des inneren Sinnes schaut das „Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand" (B 37) an. Die Zeit als der innere Sinn bestimmt „das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande" (B 50). Eine Vorstellung (Objektebene) auf den äußeren oder inneren Sinn zu beziehen, heißt also, sie entweder als äußerlichen Gegenstand oder aber als einen Zustand des Subjekts – als eine „bloße" Vorstellung – vorzustellen (Metaebene). Äußere Gegenstände und innere Gedanken (Vorstellungen) „sind beiderseitig nichts als Vorstellungen" (A 371), deren Differenz nur darin liegt, daß sie, obzwar beide innerhalb des „Gemüts", auf dessen inneren *oder* äußeren Sinn bezogen werden.

Da der transzendentale Realismus eine ansichseiende Außenwelt annimmt, muß er jede Vorstellung des Subjekts von einem äußeren Gegenstand als nicht tatsächlich, weil eben nicht „an sich", äußerlich qualifizieren. So ist der transzendentale Realismus zwangsläufig empirischer (psychologischer [B XXXIX Anm. 7], materialer [B 274]) Idealismus [A 369]), dem jede Vorstellung als solche nur als „Zustand des Subjekts" gelten kann. Einer äußeren Wirklichkeit kann sich dieser Idealismus nicht versichern, weil jede solche Versicherung subjektiv-erkennend vermittelt sein müßte und daher gerade nicht das geforderte „Ansichseiende" erreicht hätte. Wenn nun Kant gegen diesen empirischen Idealismus „die Wirklichkeit äußerer Gegenstände" (A 371) dartut, will er damit keinesfalls einen Weg zeigen, wie das Ansichseiende doch zu erreichen wäre. Vielmehr verändert Kant den Sinn des „Außer uns", indem er unter äußerlichen (körperlichen) Dingen ausdrücklich nichts Ansichseiendes mehr verstehen will: „Nun kann man zwar einräumen: daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transzendentalen Verstande außer uns [d. h. „an sich"] sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind ... bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden" (A 372). Damit ist das Ansich ausgeschaltet; was aber versteht Kant nun unter dem Äußeren, der Materie? In einer sogenannten „Widerlegung des [empirischen] Idealismus" (B 274) wird diesem gezeigt, daß und wie in dem Bereich der Subjektivität selber eine Differenz liegt: die Differenz zwischen der *Selbst- oder inneren Erfahrung des Subjekts* und einer anderen Erfahrung, welche die *Bedingung der Möglichkeit* jener inneren Erfahrung darstellt. Insofern sie der inne-

ren Erfahrung zu deren Möglichkeit vorausgesetzt ist, ist die als Möglichkeitsbedingung fungierende Erfahrung von jenem Inneren unterschieden, ihm mithin äußerlich. Man muß darauf achten, daß der empirische Idealismus damit in der Tat nicht widerlegt ist. Eine diesbezügliche Widerlegung müßte sich nämlich gegen den Gedanken des Ansich richten, dessen Einräumung den empirischen Idealismus zwangsläufig nach sich zieht. Ein solches „im transzendentalen Verstande außer uns" (A 372) An-sich-Seiendes räumt aber auch Kant – wie wir sahen – ausdrücklich ein (A 372). Der empirisch-idealistischen Konsequenz, die (ansichseiende) Realität unserer Außenwelt zu bezweifeln, entgeht Kant vielmehr dadurch, daß er die Frage nach dem Ansich einfach auf sich beruhen läßt und das „An-sich-Äußere" in ein „In-uns-Äußeres", d. h. den empirischen in den transzendentalen Idealismus *umdeutet.*

Kants Argumentation, die zur (transzendental-idealistischen) Differenz von Innerem und Äußerem führt, nimmt folgenden Gang (B XXXIX Anm.; B 275 f.). Das Subjekt erfaßt sich in „dem intellektuellen Bewußtsein ... [seines] Daseins, in der Vorstellung Ich bin, welche alle Urteile und Verstandeshandlungen begleitet" (B XXXIX Anm. Zitat B XL). Von diesem „Ich bin" ist alle Bestimmtheit entfernt, es ist das bestimmungslose ganz Allgemeine. Das Subjekt ist sich seiner aber auch als eines vielfach bestimmten bewußt: es ist in mannigfaltige Vorstellungen[3] auseinandergelegt, welche, zeitlich aufeinanderfolgend, dem inneren Sinn des Subjekts sich darbieten (B XXXIX Anm.; B 276 ff.). Der zeitliche Wechsel der Vorstellungen ist nun aber nur möglich unter der Voraussetzung eines Beharrlichen, an dem die Zeit verläuft. Das Beharrliche als der Fixpunkt, in Bezug auf welchen der Wechsel „auch ... nur als Veränderung wahrgenommen" (B 292) werden kann, kann selber nicht der von ihm erst ermöglichten Zeitreihe angehören, sondern muß außer der Zeitreihe gedacht werden. Damit ist eine erste Bestimmung der transzendental-idealistischen Äußerlichkeit gegeben: Spricht Kant „von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist" (B XXXIX Anm. Zitat B XL), so ist ein solches gemeint, welches von dem *in der Zeit bestimmten* Ich verschieden ist.

Das Ich selbst nun ist kein Element der Zeitreihe, es ist vielmehr „beharrlich und unwandelbar"[4]. Als solches ist es das alle wechselnden Vorstellungen begleitende Bewußtsein „der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts" (B 278). Das Ich ist zwar bezüglich der Bewußtseinsinhalte (Vorstellungen) tätig, diese Inhalte selbst sind aber mit der reinen Ichheit noch nicht gegeben und aus dieser nicht ableitbar. Der Gedanke des reinen Ich enthält nichts als sich selbst. Das die vom Ich verschiedenen In-

[3] „alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen" (B 275 Anm. 1).

[4] *E. Cassirer,* Kants Leben und Lehre (Nachdruck Darmstadt 1974) 215.

halte in ihrer Mannigfaltigkeit (in ihrem Wechsel) ermöglichende Beharrliche ist daher auch selber als vom *selbsttätigen Ich* verschieden zu denken[5]. Das aber besagt, daß es nicht als durch das reine Ich spontan (selbsttätig) gesetzt, sondern als aus einem anderen Prinzip stammend und vom Ich rezeptiv aufgenommen gedacht werden muß. Insofern das Ich Inhalte vorstellt, die nicht es selbst sind, denkt es eine von der Spontaneität verschiedene Dimension, als deren Bestimmtheiten die einzelnen wechselnden Vorstellungen anzusehen sind. Alle die verschiedenen Vorstellungen haben dies eine gemeinsam: nicht spontane Setzung des Ich zu sein. Die mannigfaltigen Vorstellungen sind wechselnde Gestalten, unter denen jeweils die eine und selbe Dimension des nicht spontan vom Ich Gesetzten auftritt. Die Art, wie Inhalt „ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird" (B 68), ist aber nach Kant die Sinnlichkeit (ebd.). Das dem Vorstellungswechsel zugrundeliegende „Korrelat" ist daher das *Anschauliche*[6], d. h. das Ganze der Empfindungen, welches Kant auch „Materie" nennt[7]. Insofern die Subjektivität den nicht spontan erzeugten Inhalt von sich als der Spontaneität unterscheidet, stellt sie die Dimension des Aufnehmens von Inhalten, die *außerhalb* der Spontaneität und deshalb als *gegeben* vorliegen, vor. Diese Vorstellung[8] nennt Kant „Raum".

„Existenz" besagt demnach bei Kant die

(1) *Vorstellung* oder den Gedanken eines
(2) nicht zeitlich-wechselnden *Beharrlichen*, das
(3) seinen Ursprung nicht in der Spontaneität des Ich hat, sondern sinnlich *rezipiert* werden muß
(4) und also *Empfindung* ist.

Wegen (1) liegt der Einwand nahe, daß es sich um die bloße Vorstellung einer Äußerlichkeit, nicht aber „wirklich" oder tatsächlich um eine solche handele. Diesem Einwand ist insoweit zuzustimmen, als er vom transzendentalen Realismus erhoben wird, weil das von diesem geforderte ansichseiende Äußerliche in der Tat nicht das ist, was Kant unter „Existenz" versteht: „Freilich ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir" (A 375). Wohl aber macht (wie wir gesehen haben) Kants transzendentaler Idealismus innerhalb der Subjektivität selbst einen notwendigen Unterschied zwischen dem Inneren und dem Äußeren: das als Erscheinung gefaßte Äußerliche ist „nicht [an sich] außer uns, sondern lediglich ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch den genannten [äußeren] Sinn, es als außer uns befind-

---

[5] Das Ich „ist nur eine unwandelbare Relation zwischen den Bewußtseinsinhalten, nicht das unwandelbare Substrat, aus dem sie stammen" ebd. 215.

[6] Der Mangel des reinen Ich ist es gerade, „auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen könnte" (B 278), zu haben.

[7] „so geht die Form der Anschauung ... vor aller Materie (den Empfindungen) ... vorher" (B 323)

[8] Es „ist der Raum selbst nichts anderes, als bloße Vorstellung" (A 374).

lich vorstellt" (A 385). Der äußere Sinn ist so zwar eine Vorstellung, aber er ist doch gerade *als äußerlich,* und nicht etwa als „bloß vorgestellt", vorgestellt. Etwas als nicht-spontan und unableitbar gegeben sich auch nur einzubilden, hieße schon gerade dies, einen Unterschied zur Einbildung gemacht zu haben. Den äußeren Sinn als „bloß eingebildet" zu denken, hieße gerade, *keinen äußerlichen* Sinn eingebildet zu haben, weil er als eingebildet bloß innerlich wäre. Um überhaupt zu wissen, *was* man in diesem Falle als „eingebildet" bezeichnet, muß man schon die Nicht-Einbildung gedacht haben: „Denn sich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das [nicht-spontan sein sollende] Anschauungsvermögen [d. h. den äußeren Sinn], welches durch die Einbildungskraft bestimmt [d. h. eben: welches (spontan) eingebildet] werden soll, selbst vernichten" (B 277 Anm. Zitat B 278).

Dem Ausgeführten entsprechend gibt es bei Kant eine doppelte Verwendungsweise des Wortes „Vorstellung". Das Existente ist wohl *für* das Subjekt (innerhalb der Subjektivität), nicht aber *durch* das Subjekt[9]. So wird das Beharrliche, das Existierende, zwar zu Recht „Vorstellung" genannt (oder „Gedanke" [B 385]), weil es kein Ansich, sondern innerhalb der Subjektivität selbst ist (A 375)[10]. Es wird aber in dem Falle nicht „Vorstellung" geheißen, daß mit dieser Bezeichnung auf das subjektiv-Spontane abgehoben werden soll[11].

Das Gegebene (Existierende) ist also in doppelter Weise charakterisiert. Es ist als *Ansich* zu denken, insofern es unabhängig von jeder Ich-Tätigkeit gegeben ist: das allem Begreifen vorausgehende Datum des

---

[9] Kants „schlechthin gegeben" (B 627), das er zur Charakterisierung der Existenz anführt, besagt soviel als: schlechthin nicht *durch* das Denken selbst erzeugt (hervorgezaubert).

[10] Es „wird Empfindung nichts weiter als Sinnenvorstellung (empirische Anschauung) ... bedeuten" (Kant VII 143 Anm.). Vgl. Kants Aussage, „daß eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existieren könne" (A 374 Anm. Zitat A 375) und daß „äußere Gegenstände ... nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen" (A 370) seien.

[11] Etwa B 275 und an der Stelle, die zweien der KrV-Herausgeber zu einer m. E. unnötigen Korrektur Anlaß gegeben hat: „die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung; denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding sein muß" (B XLI). Das „diese" bezieht man wohl zunächst unvermeidlich auf „beharrliche Vorstellung" und erhält damit den Widersinn, daß eine beharrliche Vorstellung nicht beharrlich, sondern wandelbar und wechselnd sei. Daraus zogen Wille und Erdmann die Konsequenz, das Demonstrativpronomen zu ersetzen und es auf „Vorstellung von etwas Beharrlichem" sich beziehen zu lassen (vgl. die KrV-Ausgabe in der „Philosophischen Bibliothek" 1971, 35). Das Problem entsteht aber gar nicht, wenn man das „diese" nicht auf „beharrliche Vorstellung" insgesamt, sondern nur auf „Vorstellung" bezieht. Dann lautet das Ganze: „die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung; denn *die Vorstellung* kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie [es in der Tat] alle unsere und [darunter] selbst die Vorstellungen der Materie [– des Beharrlichen – sind], und ...". Der Satz besagt dann, daß die „Vorstellung von etwas Beharrlichem" deswegen nicht mit einer „beharrlichen Vorstellung" zu verwechseln sei, weil es eine beharrliche Vorstellung *gar nicht gebe,* insofern „Vorstellung" als wechselnde Geistestätigkeit definiert sei. Die Notwendigkeit der Voraussetzung eines Beharrlichen durch das Subjekt könne deshalb terminologisch nicht mehr als „Vorstellung" rangieren.

Begreifens kann ja nicht *als* vorausgehend begriffen, d.h. nachkonstruiert werden, weil es so nicht mehr außer und vor dem Begreifen wäre. Das Äußere *nach*zukonstruieren heißt, es immer schon vorauszusetzen; es in seiner Äußerlichkeit zu begreifen hieße, nicht ein schon Gegebenes nachzukonstruieren, sondern das „nach-" selbst zu konstruieren, womit es nicht mehr von der konstruierenden Spontaneität des Ich unabhängig wäre. Andererseits muß das Gegebene (Existierende) als *Erscheinung* gedacht werden, insofern es gerade für das Ich gegeben ist. Wie verhalten sich nun die beiden Charakteristika der Äußerlichkeit zueinander? Nach Kant „verursacht" das Ansich die Erscheinungen[12]. Mit dieser Kausalität versucht Kant genau jene beiden Gedanken zusammenzudenken, welche die Äußerlichkeit definieren. Das dem Ich Äußerliche ist als solches Ansich. Da es, allein als Ansich bestimmt, aber nicht für das Ich gegeben wäre, muß es sich diesem irgendwie zur Erscheinung bringen. Dieses Irgendwie zielt Kants „Kausalität des Ansich" an. Der innere Ablauf dieser Kausalität, d.h. die Art und Weise, wie ein dem Ich schlechterdings Jenseitiges es anstellt, diese Jenseitigkeit zu überwinden, muß dem Ich verborgen bleiben (sonst wäre jenes ihm nicht jenseitig). Das Ich weiß sich daher ganz *unmittelbar* von einem Äußeren affiziert, ohne den Schritt von der Äußerlichkeit-als-solcher (d.h. der Äußerlichkeit-an-sich) zu der Äußerlichkeit-für-es begreifen zu können. Das als Vorstellung in uns seiende Äußerliche erfahren wir als äußerlich, ohne sagen zu können, wie ein Äußerliches, und daher per definitionem nicht für uns Seiendes, dennoch für uns (d.h. eine Vorstellung) sein könne. Daher sind in „unserem System die ... äußeren Dinge ... nichts als ... Vorstellungen in uns ..., deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewußt werden" (A 371 f.). Auf die Frage, „wie in einem denkenden Subjekt überhaupt, äußere Anschauung ... möglich sei" (A 393), ist es folglich „keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden" (A 393; vgl. B XXXIX Anm. [Schluß der Anm. 7]). Kants letzte Auskunft bezüglich der Existenz ist also, daß sie als unbegreiflich zu begreifen sei[13].

---

[12] „daß man die äußeren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden" (A 393); „eine bloße Erscheinung, wer weiß, welches unbekannten Gegenstandes" (A 387).

[13] Es wäre zu fragen, ob sich Kants strenge Trennung zwischen den subjektiv-spontanen Kategorien und den gegebenen Anschauungen letztlich aufrechterhalten läßt. „Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre ..." (B 68). Dieses Zitat hebt das reine Ich als das ganz Unbestimmte von der Mannigfaltigkeit ab, die im reinen Ich nicht gegeben ist. Unter der Mannigfaltigkeit versteht Kant dann weiterhin zwar das Sinnliche, er müßte zu ihr aber auch die Kategorien zählen, deren Vielfalt schließlich auch nicht schon mit dem Ich = Ich gegeben ist. Das Ich = Ich erzeugt die Kategorien keineswegs spontan aus sich (jedenfalls zeigt Kant nicht, wie das Ich solches ins Werk setzen könne), sondern *findet* sich immer schon mit dem kategorialen Instrumentarium ausgestattet – so wie es sich immer schon von Sinnlichem affiziert findet.

3. Wahrheit

Bezüglich der philosophischen Frage nach der Realität der Außenwelt hat sich gezeigt, daß das dem Subjekt Äußerliche nicht abstrakt als äußerlich gedacht werden kann, weil es sonst nicht diejenige Äußerlichkeit wäre, auf welche das Subjekt sich erkennend *bezieht.* Würde das Äußere nur als Äußeres, d. h. als Ansich, gedacht, so wäre es der Subjektivität ganz heterogen, und Erkenntnis als die Einheit von Äußerem und Innerem könnte nicht als möglich begriffen werden. Für den transzendentalen Idealismus wird Erkenntnis dadurch als möglich begreifbar, daß er die Differenz zwischen dem Äußeren und der Subjektivität nicht als eine solche zweier nur heterogener Seiten denkt, die zusammengebracht werden müssen, was aber aufgrund der vorausgesetzten, bleibenden Heterogenität niemals geschehen kann, sondern als Auslegung einer *vorausgesetzten Einheit* von Ding-an-sich und Subjektivität. Diese Einheit nennt Kant „transzendentale Einheit der Apperzeption ..., durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird" (B 139). Für Kant besteht die Einheit, in welcher die abstrakte Gegeneinanderbestimmtheit der beiden Dimensionen (Ding-an-sich und reines Ich) aufgehoben ist (salva differentia), demnach darin, daß sich einmal das Ding-an-sich immer schon für das Ich zur Erscheinung gebracht hat, nämlich als Mannigfaltigkeit, und daß sich zum andern das kategorial strukturierte Ich immer schon auf die Mannigfaltigkeit des äußeren Sinnes, d. h. auf Gegenständlichkeit überhaupt bezieht, mithin immer „Begriff von ..." ist (Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe): „so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, ... dieses Etwas, als Noumenon (oder besser, als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein" (A 358). Hier wird ein letzter Rahmen gedacht, innerhalb dessen und als dessen Auslegung alle Differenzierung (wie die zwischen Denken und Sein) erst sich vollzieht. Solche letzte Einheit (als letzter Horizont aller nur möglichen Unterscheidungen, Differenzierungen) ist weder das Denken, insofern es gegen eine heterogene Materie, noch die Materie, insofern sie gegen ein heterogenes Denken bestimmt ist: „Das transzendentale Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben" (A 379 f.). So unbekannt ist Kant der „Grund", von dem er redet, aber doch nicht; sagt er doch genau, was er ist: weder Ding-an-sich, noch Ich-an-sich, sondern eben die Einheit beider. Mit diesem Gedanken eines ursprünglichen Sich-ineins-Gesetzthabens der Heterogenen ist die Schwierigkeit des transzendentalen Realismus, der zu

keiner Erkenntnis einer äußeren Wirklichkeit zu kommen vermochte, überwunden. Wenn das dem Subjekte Äußere ein innerhalb der Subjektivität selbst Unterschiedenes ist, und wenn sich das Ansich immer schon zur Erscheinung gebracht (d. h. subjektiviert) hat, dann treten, weil nunmehr jede der beiden Seiten die andere an sich selbst hat, in der Erkenntnis Ich und Äußeres nicht als nur gegeneinander Bestimmte zu- und also auseinander, sondern sie schließen sich im anderen jeweils mit sich selbst zusammen. Sie sind immer schon in einer Einheit, deren Ausgelegtheit jene Differenz von Ich und Äußerem ist.

Weil diese Einheit aber eine in sich differenzierte ist, vollzieht sie sich als *Korrespondenz* zwischen Denken und äußerem Sein. Das Entscheidende am transzendentalen Idealismus besteht darin, daß die in der Korrespondenz angezielte Einheit der korrespondierenden Seiten als immer schon geleistet gedacht und bedacht wird[14]. Im allgemeinen kann lediglich gesagt werden, daß dem Ich bzw. Inneren *überhaupt* (d. h. ohne Berücksichtigung der genaueren kategorialen Struktur) äußere Empfindung *überhaupt* korrespondiert. So hat ausdrücklich bloß „bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich sei" (B 278 f.). Darüber hinaus kommt es aber zu Korrespondenzen zwischen der bestimmten Spontaneität und bestimmten Empfindungen. Diese bestimmten Korrespondenzen unterscheiden sich als *wahre* und *nicht-wahre* voneinander. Die letztere Gruppe umfaßt die als Traum, Einbildung und (jede Form von) Wahn rubrizierten Fälle. In all diesen Fällen werden Empfindungen in eine bestimmte Ordnung gebracht, ebenso wie in den Fällen von Wahrheit. Der Unterschied liegt lediglich darin, daß Wahrheit nach Kant ausschließlich ein ganz bestimmtes Ordnungsgefüge meint: dasjenige nämlich, das sich nach „den Kriterien aller wirklichen Erfahrung" (B 279) richtet, welche Kriterien in den „Grundsätzen des reinen Verstandes" niedergelegt sind. Man darf nicht übersehen, daß Wahrheit nur *eine* Form von Ordnungsstiftung unter anderen, ebensogut möglichen, darstellt. Es ist nämlich in „der Gemüthsstörung nicht bloß Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, sondern auch positive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, ein ganz verschiedener Standpunkt, worein, so zu sagen, die Seele versetzt wird, und aus dem sie alle Gegenstände anders sieht"[15]. Wahrheit und jede Art von Einbildung usw. sind nicht prinzipiell verschieden, sondern nur je andere Formen von Ordnung: „Die Unvernunft

[14] Die transzendentale Logik erforscht die Bedingungen der Möglichkeit des Bezuges von Erkenntnis und Gegenstand, d. h. die Bedingungen der Möglichkeit, unter denen sich die Einheit beider vollzieht. Vgl. *G. Prauss*, Zum Wahrheitsproblem bei Kant, in: G. Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 73–89, bes. 82.

[15] Kant VII 216. Kant bezieht sich zwar nur auf eine Art von „Gemüthsstörung" (den „Aberwitz" [215]). Wäre aber nicht auch sogar eine ganz regellose Art von ordnendem („Irr"-)Sinn eben doch Ordnung?

... ist eben sowohl wie die Vernunft eine bloße Form, der die Objecte können angepaßt werden“ [16]. Es ist daher problematisch, wenn Kant dem von ihm in der KrV dargelegten Ordnungsgefüge Allgemeingültigkeit (Geltung für ein „Bewußtsein überhaupt“) zuschreibt, weil es sich hierbei eben nur um eines unter mehreren möglichen derartigen Gefügen handelt. Alle aber erfüllen sie die Ordnungsfunktion, d. h. sie sind jedes eine Gestalt von Verständigkeit bzw. Vernünftigkeit. Es hätte keinen Sinn, eines dieser Gefüge als das „wahrere“ von den übrigen abzuheben, weil Wahrheit durch die ordnenden Strukturen erst (mit-)konstituiert wird. Die Wahrheit sieht von jedem der verschiedenen Ordnungsgefüge her anders aus, wird aber durch den Wechsel der Ordnungsstrukturen nicht weniger wahr[17]. Jedes der möglichen Ordnungsgefüge (Traum, Einbildung, Grundsätze des reinen Verstandes, Mythologien ...) könnte auf Kosten aller anderen vorgezogen und so zum allein- und allgemeingültigen erklärt werden. So entscheidet sich Kant dafür, nur diejenigen als „vernünftig“ anzuerkennen, welche ihrerseits die ausschließliche Gültigkeit des von ihm dargelegten Ordnungsinstrumentariums anerkennen. Bei der von Kant behaupteten Allgemeingültigkeit handelt es sich daher um die Forderung, sich ausschließlich innerhalb eines bestimmten Ordnungsgefüges zu bewegen. Daß sich faktisch manche außerhalb dieses Gefüges bewegen, wird ihnen von Kant zwar als Unvernunft angelastet[18], im Ernst kann er aber (nach den angeführten Zitaten zu urteilen) nur behaupten, daß sie einer anderen Vernunft folgen.

II. Hegels Kritik an Kant

Hegel formuliert die beiden im transzendentalen Idealismus Kants ineinsgedachten Bestimmungen folgendermaßen: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Dieses Problem drückt nichts anderes aus als die Idee, daß in dem synthetischen Urteil Subjekt und Prädikat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, jenes in der Form des Seins, dies in der Form des Denkens, – dieses Ungleichartige zugleich a priori, d. h. absolut identisch ist.“ (GW 15 f) In diesem „Zugleich“ erblickt Hegel Kants transzendentale Einheit der Apperzeption. Diese Einheit des „Zugleich“ gedacht zu haben, hat Hegel dem Königsberger immer hoch angerechnet:

---

[16] Kant VII 218.

[17] So gibt es Kosmologien, in denen z. B. die für Kant so wichtige Bestimmung „Erscheinung“ nicht etwa als „falsch“ angesehen wird, sondern überhaupt keine Rolle spielt (vgl. *P. Feyerabend*, Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, dt. Frankfurt/M. 1976, 357–371).

[18] Ihm unverständlichen Traditionen steht Kant so skeptisch gegenüber, daß er folgende Feststellung treffen kann: Die Frage, „warum es dann nöthig sei, daß Menschen existieren [‚ist] ..., wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten“ (Kant V 378). Dagegen stellt *Feyerabend* fest: „Aus Wahnsinn wird Vernunft, vorausgesetzt, der Wahnsinn ist genügend reich und regelmäßig, um als Grundlage einer neuen Weltauffassung dienen zu können“ (*Feyerabend* a. a. O. 370).

„Dieß ist ein großes Bewußtseyn, eine wichtige Erkenntniß" (XIX 566). Hegels Kritik an Kant läuft schließlich auch auf nichts anderes hinaus als den Vorwurf, Kant sei hinter die in der Lehre von der transzendentalen Apperzeptionseinheit erreichte Höhe der Einsicht zurückgefallen.

1. Die transzendentale Einheit der Apperzeption in der Deutung durch Hegel

Zunächst aber muß Hegels Interpretation dieses zentralen kantischen Lehrstückes näher dargelegt werden. Hegel bestimmt die Apperzeptionseinheit als „absolute" Identität. Absolut ist die Identität, insofern sie nicht nur als von der Nichtidentität abgehoben gedacht wird. Hält man die Nichtidentität von der Identität fern, so ist letztere negativ auf die erstere bezogen, mithin relativ auf diese. Daher kann die absolute Synthesis der Apperzeption nicht als „Produkt Entgegengesetzter" (GW 16) gedacht werden, weil sie als Produkt ein anderes wäre als die Getrennten: nur aus der *Aufhebung* der Getrenntheit oder Entgegensetzung entsteht Identität. Die so gedachte Identität wäre relativ auf die von ihr abgehobene Getrenntheit. Die Synthesis ist also nur „insofern absolut ..., als sie nicht ein Aggregat von zusammengelesenen Mannigfaltigen und erst nach diesen und zu ihnen hinzugetreten ist" (GW 17). In der absoluten Synthesis werden die Getrennten nicht dadurch identisch, daß ihre Entgegensetzung sich aufhebt, sie werden nicht nach oder außer ihrer Entgegensetzung, sondern in ihrer Entgegensetzung selbst als identisch gedacht. Die „ursprüngliche synthetische Einheit ... [ist] absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter" (GW 16). Die absolute Identität der Apperzeptionseinheit ist der Widerspruch, „apriorisch und aposteriorisch, identisch und nicht identisch in einer absoluten Einheit zu sein" (GW 24). Es ist ja gerade „die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch" (D 30).

Damit ist die *Struktur* der Apperzeptionseinheit dargelegt. Welches aber sind die in dieser Einheit gemäß der exponierten Struktur („absolut") geeinten Entitäten? Die in der Synthesis der Apperzeption vereinigten Seiten sind in kantischer Terminologie „das leere Ich" (GW 17) (der Begriff, Verstand, die Kategorie) einerseits und die empirische „Mannigfaltigkeit" (GW 17) der Empfindungsmaterie andererseits. Das leere Ich ist nun selbst Einheit, insofern es Begriff ist[19]. Der Begriff wird aber als Einheit der (Anschauungs-)Mannigfaltigen von diesen abgehoben: Faßt man den Gedanken der Einheit ganz rein als solchen, d. h. ohne etwas anderes als die Einheit selbst zu denken, so denkt man die Einheit ohne die von ihr ja verschiedenen zu einenden Mannigfaltigen. Freilich bleibt die Einheit darin auf die Nichteinheit (die Geeinten) bezogen oder relativ, weil sie nur durch die Abstraktion von der Nichteinheit rein für sich ge-

[19] „so ist das eine derselben das leere Ich, der Begriff" (GW 17).

dacht werden konnte. Der Begriff, die Kategorie ist daher nur „relative Identität" (vgl. GW 19), eine Einheit also, die zwar auf die Nichteinheit bezogen ist, ohne aber diese Bezogenheit an der Einheit selbst, die dadurch zur Einheit von Einheit und Nichteinheit würde, zu denken. Umgekehrt ist das Mannigfaltige der Anschauung eine nur relative Vielheit[20], weil es ganz rein als nur-Mannigfaltigkeit gedacht werden soll, womit es von dem Nichtmannigfaltigen (der Einheit) abgehoben, eben darin aber auf es bezogen werden muß. Denkt man diese Bezogenheit an der Mannigfaltigkeit (also an der Nichteinheit) selber, so wird letztere zur Einheit von Einheit und Nichteinheit. Die Leistung der Synthesis ist es nun nach Hegel gerade, die nur relative Identität und die ebenso relative Vielheit als absolute Identität beider zu sein. Die absolute Einheit als Einheit der relativen Einheit und der relativen Getrenntheit ist im erkenntnistheoretischen Kontext die absolute Einheit des Ich oder Subjektiven und des (empfindungsmateriell) Mannigfaltigen oder Außersubjektiven. Es handelt sich hierbei sozusagen um ein erkenntnistheoretisches Modell der „absolute Einheit (Identität)" geheißenen Struktur[21].

Was besagt es nun, das leere Ich und die Mannigfaltigkeit als absolute Einheit zu denken? Ich und Mannigfaltiges absolut identisch zu denken heißt, sie nicht nach oder außer ihrer Entgegengesetztheit, sondern in dieser ihrer Entgegengesetztheit selbst als identisch bzw. sie beide *als* Unterschiedene ineins zu denken. Die Schwierigkeit dabei ist, daß die Ineinssetzung die Entgegengesetztheit von Ich und Mannigfaltigkeit nicht zerstören darf, weil es sich sonst nicht mehr um die Einheit von Einheit *und* Getrenntheit, sondern nur wieder um abstrakte (oder relative) Einheit handeln würde. Hegel nennt dieses absolute Verhältnis der beiden Seiten „Beziehung": „Die wahre synthetische Einheit oder vernünftige Identität ist nur diejenige, welche die *Beziehung* ist des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich" (GW 17 Hvm) und – wäre zu ergänzen – umgekehrt. Eine Beziehung meint gerade die Einheit, aber ineins damit auch die bleibende Unterschiedenheit der Bezogenen. Ich und Mannigfaltigkeit sind also jedes auf das andere bezogen, was besagt, daß jedes *sowohl* es selbst in Abhebung vom anderen, *als auch* die Einheit mit dem anderen ist. Jede der beiden Seiten ist nur dann vollständig beschrieben, wenn dieser doppelten Bestimmtheit Rechnung getragen wurde. Absolute Einheit denkt die Komplexität der geeinten Seiten, die zwar immer noch als voneinander Unterschiedene, aber nicht mehr als *bloß* (d. h. abstrakt) Unterschiedene gedacht sind. Die Selbstheit der geeinten Seiten wird komplex, weil sie in ihrer jeweiligen Vermitteltheit

[20] Hegel sagt relative „Duplizität" (GW 19), weil er die Mannigfaltigkeit insofern betrachtet, als sie im Urteil, der „reflektierten" (GW 19) Duplizität, auftritt. Im Urteil aber wird immer zweierlei verbunden: das Allgemeine und das Besondere.

[21] Man könnte wohl ebenso gut von „absoluter Mannigfaltigkeit" sprechen, denn die absolut genommene Mannigfaltigkeit schließt die Identität nicht mehr aus.

durch das ganze Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, gedacht werden. Die Beziehung von Ich und Mannigfaltigkeit ist so eine gegenläufige, sie hat zwei Richtungen: das leere Ich bezieht sich auf das Mannigfaltige, während dieses auf das einheitsstiftende Ich bezogen ist. Diese gegenläufige Beziehung selbst ist für Hegel die „wahre synthetische Einheit" (GW 17).

Hegel stellt nun weiter fest, daß aus dieser „Beziehung ... als ursprünglicher Synthesis das Ich als denkendes Subjekt und das Mannigfaltige als Leib und Welt sich erst abscheiden" (GW 17f.). Die Synthesis folgt, wie wir schon sahen, den Entgegengesetzten nicht nach, sie resultiert nicht aus ihnen. Der eben zitierte Text scheint nun zu sagen, daß die Synthesis den Entgegengesetzten *vorhergehe* und sie nachträglich aus sich abscheide. Nun heißt es im Text genau: „die Beziehung ..., aus welcher als ursprünglicher Synthesis das Ich ... und das Mannigfaltige ... sich erst abscheiden" (GW 17f)[22]. Wie soll sich aber aus einer Beziehung eine Zweiheit allererst abscheiden? Beziehung besagt ja immer schon Zweiheit oder Vielheit der Bezogenen. Die Synthesis ist die „Idee, daß ... Subjekt und Prädikat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, jenes in der Form des Seins, dies in der Form des Denkens, – dieses Ungleichartige *zugleich* a priori ... identisch ist" (GW 15f.). Die Synthesis ist also gerade das „*Zugleich*" von Getrenntheit oder Ungleichartigkeit (von Besonderem und Allgemeinem, Denken und Sein) und Einheit oder Identität (von Besonderem und Allgemeinem, Denken und Sein). Für das erkenntnistheoretische Modell dieser Struktur formuliert: Die Synthesis ist das *Zugleich* der Einheit von Ich und Mannigfaltigkeit und der Getrenntheit von Ich und Mannigfaltigkeit. Das aber besagt, daß die Unterschiedenheit von Ich und Mannigfaltigkeit so wenig aus einer vorausgesetzten Einheit abgeleitet wird, als umgekehrt ihre Einheit aus der Unterschiedenheit. Es handelt sich hier um eine ursprüngliche Doppelseitigkeit: die „ursprüngliche Einheit der Apperzeption heißt synthetisch eben wegen ihrer Doppelseitigkeit, weil in ihr das *Entgegengesetzte* [die eine Seite der Doppelseitigkeit: Ich und Mannigfaltigkeit als Unterschiedene] absolut *eins* [die andere Seite der Doppelseitigkeit: Ich und Mannigfaltigkeit als Einheit] ist" (GW 17 Hvm). Die Synthesis ist diese ursprüngliche, d.h. *auf nichts Weiteres zurückführbare* Doppelseitigkeit. Einheit und Getrenntheit (bleibende Unterschiedenheit) von Ich und Mannigfaltigkeit sind *gleichur-*

[22] Das „aus welcher" kann sachlich nur auf „Beziehung" relativ sein. Der ganze Text heißt: „Die wahre synthetische Einheit oder vernünftige Identität ist nur diejenige, welche die Beziehung ist des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich, aus welcher als ursprünglicher Synthesis das Ich als denkendes Subjekt und das Mannigfaltige als Leib und Welt sich erst abscheiden" (GW 17f.). Das „aus welcher als ursprünglicher Synthesis" kann sich sachlich nicht auf „leere Identität" beziehen (was grammatikalisch wohl möglich wäre), weil am Ende des Satzes „die Abstraktion des Ich oder der verständigen Identität von dem wahren Ich als absoluter, ursprünglich synthetischer Identität" (GW 18) ausdrücklich unterschieden wird.

sprünglich und lassen sich nicht noch einmal auf eine bloße Einheit zurückführen bzw. aus ihr erklären. Hegel nennt die Synthesis „die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der andern aber Objekt und ursprünglich beides ist" (GW 19). Unzweifelhaft ist es mißverständlich, ja unangemessen, daß hier die Identität erst zu Subjekt und Objekt „*wird*", so als sei sie nicht ursprünglich schon diese Doppeltheit. Im Satz selbst ist demgegenüber aber zweimal eine Korrektur ausgesprochen, insofern die Identität als *ursprünglich zweiseitig* bezeichnet und von ihr gesagt wird, daß sie *ursprünglich beides* (Subjekt und Objekt) sei.

Bei Kant selbst fanden wir die Idee einer Einheit von Ich-an-sich und Ding-an-sich. Das diesen Differenten zugrundeliegende einheitliche Etwas wurde von Kant als der *Grund* bestimmt, der die Differenz von Ich und Ding (Mannigfaltigkeit) verursacht. Dieses „Gründen" in, d. h. die Hervorbringung der Getrenntheit (Äußerlichkeit) von Ich und Mannigfaltigkeit aus der Einheit von beiden hält Kant allerdings für unbegreiflich. Hegel denkt das Verhältnis zwischen der Einheit (von Ich und Mannigfaltigkeit) und der Getrenntheit (von Ich und Mannigfaltigkeit) nicht als Kausalzusammenhang, sondern als Gleichursprünglichkeit. Insofern stimmt er Kants Beurteilung besagten Verhältnisses als eines unbegreiflichen zu: wenn man es als Kausalverhältnis begreifen will, so bleibt es unbegreiflich. Hegels berühmte Formel „Identität der Identität und der Nichtidentität" (D 77) besagt nichts anderes als Gleichursprünglichkeit von Identität und Nichtidentität: „Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm" (D 77); „So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden" (D 77). Das „zugleich" bzw. das „so gut ... so gut" formuliert die *Identität* von Identität und Nichtidentität als *Gleichursprünglichkeit.* Eine Einheit von Ich und Mannigfaltigkeit zu denken, welche sich erst *sekundär* zur Differenz von Ich und Mannigfaltigkeit aufschließt, hieße, eine Einheit der als Ich und Mannigfaltigkeit Unterschiedenen *ohne* den Unterschied, d. h. ohne die Unterschiedenen zu denken. Damit aber hätte man gerade das nicht gedacht, was gedacht werden sollte: die Einheit *von* Ich und Mannigfaltigkeit *als* Unterschiedenen. Man hätte die Differenten aus der Einheit entfernt und ihr entgegengesetzt. Diese Entgegensetzung ist auch für das Kausalitätsverhältnis (Kants „Grund") charakteristisch. Da nämlich die Differenz erst kausal hervorgebracht werden soll, ist sie in der Einheit selbst noch nicht anwesend, sondern bleibt dieser äußerlich. Durch das „Kausalitätsverhältnis [wird] ... die Entgegensetzung als absolut [d. h. hier: als unaufhebbar] fixiert und [da]durch ... der Weg zur absoluten Vereinigung völlig abgeschnitten" (D 82). Das Kausalitätsverhältnis ist deshalb nicht in der Lage, das zu denken, was gedacht werden *soll:* ein nicht-äußerliches Verhältnis von Einheit (von Ich und Mannigfaltigkeit) und Getrenntheit (von Ich und Mannigfaltigkeit). Warum aber soll die

Struktur „Identität der Identität und der Nichtidentität" und nicht eine äußerlichere Einheit, wie etwa „Kausalität", gedacht werden? Weil das *Datum*, dessen Struktur exponiert werden soll, sich als Modell gerade und nur jener komplexen, nicht-äußerlichen „Identität der Identität und der Nichtidentität" begreifen läßt. Das Datum, um das es geht, ist die *Subjektivität*. Weil nun Subjektivität nicht in vorgängige reine Einheit und nachträgliche Getrenntheit (wobei man nicht weiß, wie die Getrenntheit aus der Einheit kommen kann) auseinanderfällt, sondern *ursprünglich* die Einheit von Ich und Mannigfaltigkeit (Außenwelt) nur ist *als* der Unterschied von Ich und Mannigfaltigkeit, und dieser Unterschied nur *als* jene Einheit ist, weist sie die Struktur der Gleichursprünglichkeit zwischen den Momenten „Einheit" und „Unterschiedenheit" auf. Damit ist auch die Frage erledigt, wie der Unterschied aus der Einheit kommen könne: Der Unterschied „kommt" nicht aus einer vorgängigen Einheit, sondern er ist gleichursprünglich mit und folglich unableitbar aus ihr[23].

---

[23] *K. Düsing* (Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik [Bonn 1976]) wirft Hegel vor, er habe „den Kantischen Sinn der synthetischen Einheit der Apperzeption fundamental veränder[t]" (233). Für Hegel sei die Apperzeptionseinheit (und darin liege der Fehler) „nicht nur [das] *formal* logische Prinzip" (236 Hvm), sondern die „Vereinigung der Spontaneität des Selbstbewußtseins mit gegebenen sinnlichen Anschauungen, ohne die von Kant aufgezeigte Heterogeneität der Prinzipien anzuerkennen" (235). Anerkenne man aber die Heterogeneität, so müsse man sehen, daß die Apperzeptionseinheit eben *nur* Prinzip der formalen Logik ist, während die Prinzipien der Sinnlichkeit „vom Prinzip der reinen Apperzeption unabhängig sind" (234). Die Apperzeptionseinheit müsse also m. a. W. nur als Prinzip des *Subjektiven*, nicht aber auch des demgegenüber *heterogenen Objektiven* oder Sinnlichen begriffen werden: Macht man nämlich die Apperzeptionseinheit zum Prinzip von beiden, so kann man aus dem *einen* Prinzip keine *zwei Heterogene* erzeugen; mithin hätte man die Heterogeneität eben eingezogen. Nun haben wir aber gesehen, daß Hegel (im Gegensatz zur Auffassung Düsings) *gerade nicht* die subjektive und die objektive Seite aus *nur einem Prinzip* deduzieren will, sondern lediglich die auf kein einziges Prinzip zurückführbare *Gleichursprünglichkeit von Heterogenen* denkt. Hegel wahrt so gerade die von Kant betonte Heterogeneität. Allerdings darf die Heterogeneität nicht *abstrakt* als einziges Moment gedacht werden. Das Sinnliche ist (gerade bei Kant) stets und immer schon bezogen auf das Ich und steht insofern (obzwar als zum Ich Heterogenes!) *innerhalb* der Apperzeptionseinheit: Es „hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke" (B 132); „diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen" (B 133). Die Apperzeptionseinheit nennt Kannt ausdrücklich das „Radikalvermögen *aller* unserer Erkenntnis" (A 114 Hvm). Das gibt Düsing übrigens selber zu, wenn er sagt, die Anschauungen stünden bei Kant stets „unter der Einheit des Selbstbewußtseins" (233). Mehr hat Hegel (trotz Düsings gegenteiliger Behauptung) nicht in die kantische Apperzeptionseinheit gelegt. Düsings Irrtum liegt darin, Hegel zu unterstellen, dieser nehme an, es werde „das Mannigfaltige ... erst aus der absoluten Identität [welche dann eben die Apperzeptionseinheit Kants sein soll] hervorgebracht" (235). Wollte man aus der Apperzeptionseinheit auch das Mannigfaltige der Sinnlichkeit „hervorbringen", dann hätte man sie freilich als das *eine* Prinzip von Logik und Sinnlichkeit angesetzt und so im letzten (nämlich im Prinzip) die Heterogeneität der beiden aufgehoben. Wie wir gesehen haben, sieht Hegel aber in der Apperzeptionseinheit *gerade nicht* eine ursprüngliche Einheit, sondern er würdigt sie als das, was sie tatsächlich ist: ursprüngliche Synthesis, d. h. Gleichursprünglichkeit von Heterogeneität und Aufeinanderbezogenheit der Heterogenen. Einen ähnlichen Vorwurf wie Düsing erhebt *I. Görland*, Die Kantkritik des jungen Hegel, Frankfurt/M. 1966: Hegel habe, dem Kantverständnis Fichtes folgend (17), „aus der Subjekt-Objekt-Identität der Selbstanschauung die Trennung und Entgegensetzung des Bewußtseins" (22) abgeleitet (vgl.

2. Hegels Kritik: Die Philosophie Kants als „psychologischer Idealismus"

Den Gedanken dieser Gleichursprünglichkeit glaubt Hegel bei Kant durchaus zu finden. Wenn man nämlich von derjenigen (kantischen) Deutung der transzendentalen Synthesis absieht, welche die in der Synthesis geeinten Momente (also die Einheit von Ich und Mannigfaltigkeit und die Getrenntheit von Ich und Mannigfaltigkeit) in eine Kausalbeziehung zueinander setzt und damit die Gleichursprünglichkeit verfehlt, so ist die Synthesis bei Kant eine „als Triplizität" (GW 25) gedachte Einheit, die als solche nicht nur ursprüngliche Einheit, sondern „*zugleich* ursprüngliches Urteil oder Dualität" (GW 25 Hvm) ist. Als dieses „Zugleich" ist die Synthesis Vernunft[24], Urteil[25], Einbildungskraft[26]. In jedem dieser drei werden Subjektives und Außersubjektives ineins gesetzt (als Idee, Kopula, Schema), ohne doch darin ihre Unterschiedenheit zu verlieren. Vernunft, Urteil, Einbildungskraft sind Formen oder Gestaltungen von Subjektivität. Das Synthetische ist bei Kant nichts anderes als eben die „Einheit des Selbstbewußtseins" (WL II 445). Das transzendentale Selbstbewußtsein oder Ich ist jene „Triplizität", d. h. eine Einheit, die in sich differenziert ist in Ich und Außersubjektives[27]: „Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ur-

---

63 f.), während die transzendentale Apperzeptionseinheit bei Kant gerade nicht das Mannigfaltige aus sich entlasse, weil solches im Sinne Kants bloß ein göttlicher Verstand vermöchte (80 f.). Daß Hegel an Stellen, die Görland ebenfalls zitiert („ursprüngliche Synthesis, aus welcher Subjekt und Mannigfaltigkeit sich erst abscheiden" [vgl. GW 17, zitiert und interpretiert bei Görland 80 f.]), so zu reden scheint, als wenn er das empirische Mannigfaltige aus der Apperzeptionseinheit „hervorbringen", „erzeugen" oder „deduzieren" wollte, wurde oben schon als mißverständliches Reden aufgewiesen, und dies wird sich im weiteren Verlauf der Hegelinterpretation noch deutlicher zeigen. *E. Cassirer,* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. III, Nachdruck Darmstadt 1974, sieht den an der KrV von Hegel kritisierten „Dualismus der phänomenalen und noumenalen Welt" (287) bei Kant selbst schon durch den Fortgang zur „Kritik der Urteilskraft" überwunden (vgl. *R. Löw,* Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt/M. 1980). Cassirer unterstellt Hegel die Idee „einer ursprünglichen absoluten Identität von Ungleichartigem, aus welcher sich ... die Zweiheit von Subjekt und Prädikat erst sonder[t]" (295). Diese aus der Identität „erst", d. h. nachträglich, hervorgehende Differenz entspricht aber nicht Hegels Einsicht in die *Gleich*ursprünglichkeit von Identität und Differenz. Cassirers Formulierung selbst verrät dies: die ursprüngliche Identität wird schon bestimmt als Identität *von Ungleichartigem:* das aber heißt, daß *ursprünglich* schon Differenz herrscht, sich nicht erst nachträglich absondert.

[24] „Die Möglichkeit dieses Setzens ist allein die Vernunft, welche nichts anders ist als diese Identität solcher Ungleichartigen" (GW 16).

[25] „jene Einheit ist bei Kant ... die absolute, ursprüngliche Identität des Selbstbewußtseins, welche apriorisch absolut aus sich das Urteil setzt oder vielmehr als Identität des Subjektiven und Objektiven im Bewußtsein als Urteil erscheint" (GW 17).

[26] „Diese Einbildungskraft als die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der andern aber Objekt und ursprünglich beides ist, ist nichts anders als die Vernunft selbst ... als erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseins" (GW 19).

[27] Gezählt ergibt sich eine Dreifachheit: Einheit (1) von Einheit (2) und Differenz (3).

sprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des: Ich denke, oder des Selbstbewußtseins erkannt wird" (WL II 221).

Der Geist, das Ich oder die Seele war schon Thema der speziellen Metaphysik (psychologia rationalis). Die diesbezügliche Frage der Metaphysik war, ob es die Seele „wirklich gebe", ob ihr „reales Sein" zukomme: „Philosophiae denique est in existentiam et naturam talis substrati [i.e. animae] inquirere"[28]. Mit dem Nachweis der Existenz oder Wirklichkeit der Seele sollte sichergestellt sein, daß es sich nicht nur um ein Hirngespinst, um eine bloße Vorstellung oder Einbildung einer Seele handele. So wird die Definition der Seele als „vitae psychicae principium reale"[29] bezüglich des „reale" folgendermaßen erläutert: „anima non est figmentum mentis subiectivum, idea necessario cogitanda (ut Kant voluit), sed ens reale metaphysicum certo cognoscibile"[30]. Diese Art der Frage nach der dem Gedanken einer Entität entsprechenden Wirklichkeit hängt wohl ab davon, daß die Metaphysik einer Korrespondenztheorie der Wahrheit folgt. Wonach fragt nun die Metaphysik genau? Der Geist ist als Subjekt der Erfahrung dem empirisch ihm begegnenden Material immer schon vorausgesetzt. Insofern hebt sich das Ich von dem Außersubjektiven ab. Nach Kant schloß nun die Metaphysik aus diesem Sichabheben des Subjektes vom Empirischen auf eine *außerempirische* Existenz des Subjekts bzw. der Seele: „Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahiere, und schließe daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne" (B 426f.)[31]. Die Metaphysik fragt also nach einer außerempirischen Existenz der Seele und glaubt dieses nichtempirisch-Empirische erschließen zu können. Kants Kritik läßt nun die metaphysische Art des Fragens im Sinne einer Korrespondenztheorie gänzlich unberührt: Auch Kant fragt nach einer transempirischen Existenz der Seele. Im Unterschied zur Metaphysik aber hält Kant es für unmöglich, sich auf theoretischem Wege dieser überempirischen, d.h. (weil nicht für uns gegeben) ansichseienden Existenz zu versichern. Die außerempirische Existenz, das Ansichsein kann „zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können" (B 629). Daher kann die Seele, das „Subjekt gar nicht *erkannt* werden" (B 422 Hvm), wenn anders für Kant Erkenntnis darin besteht, daß zu dem Gedanken einer Sache eine diesem „bloßen" *Gedanken* korrespondierende *außergedankliche* Anschauung gegeben ist[32]. Das metaphysische Ziel, die überempirische bzw. ansichseiende

[28] *A. Willwoll*, Psychologia metaphysica (Freiburg 1952) 5 [29] ebd. 11 [30] ebd. 12

[31] In diesem Text berichtet Kant über das metaphysische Vorgehen, das er im folgenden dann kritisiert.

[32] „Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgendein Objekt, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgendeinen Gegenstand erkennen" (B 406).

Existenz der Seele darzutun, kann folglich nicht erreicht werden. Kants Metaphysikkritik läuft, wie Hegel ausführt, also darauf hinaus, die „objektive Realität" der Seele als unerwiesen zu behaupten – zu behaupten, daß dem Ich „Anschauung fehle, wodurch es als ein Objekt gegeben würde; daß aber der Begriff eines Dings, das nur als Subjekt existieren könne, noch gar keine objektive Realität bei sich führe" (WL II 432). Dem sich selbst „bloß" denkenden Subjekte korrespondiert kein (auf nicht angebbare Weise) „wirkliches", was dann eben hieße *außersubjektives* Subjekt: „Die Einheit des Bewußtseins ... ist ... nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Objekt gegeben wird, ... mithin dieses Subjekt gar nicht [als „objektiv real", als „wirklich"] erkannt werden kann" (B 421 f.).

Hegel stimmt Kant in einem Punkte vollständig zu: eine ansichseiende Existenz des Subjekts ist nicht zu finden. Beurteilt aber Kant diesen Sachverhalt als einen Mangel, so geht Hegel vielmehr von der *Sinnlosigkeit der Frage* nach einer ansichseienden (außersubjektiven) Realität des Subjekts aus. Hegels Kritik an Kants Frage nach einem dem Subjekte korrespondierenden Ansichsein beruht auf der Einsicht, daß das Subjekt gerade nicht als nur der *eine* Pol eines Korrespondenzverhältnisses aufgefaßt werden kann, weil das Subjekt *als transzendentale Synthesis* vielmehr selbst die *ganze* korrespondenztheoretische Zweipoligkeit ist. Da die transzendentale Subjektivität ursprünglich Einheit und Unterschiedenheit von Ich und Außersubjektivem ist, ist sie eben darin *ursprüngliches Korrespondieren* von Ich und Außersubjektivem, weil Korrespondenz nichts anderes als die Bezogenheit (Einheit) der unterschiedenen Seiten meint. Dabei geht es freilich nicht um ein Korrespondieren bestimmter einzelner gegenständlicher Entitäten mit bestimmten einzelnen Gedanken. Vielmehr ist die transzendentale Subjektivität als Synthesis die Korrespondenz von Subjektivem überhaupt mit dem Außersubjektiven überhaupt. Diese beiden Seiten können nur deshalb korrespondieren, weil sie in der transzendentalen Synthesis ursprünglich unterschieden und aufeinander bezogen sind. Genauer: die transzendentale Synthesis ist nichts anderes als Einheit und Unterschiedenheit – und das heißt eben: Korrespondenz – von Ich und Außersubjektivem. Die transzendentale Subjektivität ist (kantisch gewendet) die Bedingung der Möglichkeit, d. h. die Immer-schon-Eröffnetheit von Korrespondenz. Die transzendentale Subjektivität selbst nun auf ein ihr Korrespondierendes hin zu befragen, hieße, sie gerade nicht als die Ermöglichung der Korrespondenzbeziehung, sondern bloß als einen Fall von Korrespondenz zu behandeln. Ist die transzendentale Synthesis Bedingung der Möglichkeit von Korrespondenz und daher die Ermöglichung von korrespondenztheoretischer Wahrheit[33], so kann sie aber nicht selbst als ein Fall von korrespondenztheoretischer

[33] So deutet auch *Prauss* 73–89 die transzendentale Subjektivität bei Kant.

Wahrheit gedacht werden, weil, um ihre eigene Wahrheit korrespondenztheoretisch auszumachen, sie als das Ermöglichende von Korrespondenz schon selber vorausgesetzt und in Anspruch genommen werden muß. Wenn Kant also nach der dem Ich korrespondierenden ansichseienden Realität fragt, so denkt er dabei das Ich eben nicht mehr als die transzendentale Subjektivität, sondern als die „Abstraktion des leeren Ich" (WL II 433), das *nur die eine*, nämlich die gegen das Außersubjektive bestimmte Seite der transzendentalen Synthesis ist. Kant reduziert damit die Komplexheit seines Gedankens von der Synthesis der transzendentalen Apperzeptionseinheit auf das leere Ich. Daß aber bei der Frage nach dem Ich das Ich selbst sich als das Fragende voraussetzt[34], zeigt nach Hegel, daß das Ich immer schon, d. h. ursprünglich, sich von sich unterschieden hat, immer und ursprünglich schon eine Zweiheit in seiner Einheit ist. Daran zeigt sich nach Hegel weiter, daß das bloß als die eine Seite gefaßte Ich eine Abstraktion gegenüber der vollständigen Selbsterfahrung der Subjektivität ist[35]. Mithin ist das abstrakt, d. h. nur als eine Seite gedachte Ich „eben um seiner Abstraktion willen ... ein ganz Unwahres" (WL II 433), weil es in der Abstraktion hinter der tatsächlichen Selbsterfahrung der Subjektivität zurückbleibt. Hegel wirft Kant also vor, daß er in der Auseinandersetzung mit der Metaphysik die Subjektivität nicht als das nimmt, als was er sie doch erkannt hatte, nämlich als transzendentalsynthetische Einheit und Unterschiedenheit von Ich und Außersubjektivem, sondern als „sich in sich *nicht unterscheidende* ... Vorstellung" (WL II 433 Hvm). Insofern Kant die Vorstellung der alten Metaphysik von einem abstrakt gegen die Außersubjektivität bestimmten Ich festhält, steht er mit der Metaphysik „auf gleicher Linie" (WL II 433). Andererseits ist die Metaphysik insofern ein „Höheres des Gedankens" (WL II 433), als sie auf der *Wahrheit* des Ich, der Seele besteht, obgleich sie diese unangemessen – nämlich korrespondenztheoretisch – ausdrücken wollte. Zwar ist es richtig, zu sagen, daß die Subjektivität nicht „bloß subjektiv" ist. Das darf aber nicht im Sinne der Vorstellung eines dem Subjektiven *äußerlich Korrespondierenden* genommen werden. Vielmehr ist die Subjektivität deswegen nicht „bloß subjektiv", weil das Außersubjektive nur innerhalb der Subjektivität (nur innerhalb des Bewußtseins) als solches zu stehen kommen kann. Nur in der *Selbstgegenwart der Subjektivität* kann auch das Außersubjektive als solches Gegenwart haben. Das Außergedankliche ist selbst für das Denken. Das Ich ist niemals nur leeres, d. h.

[34] „Aber lächerlich ist es wohl, diese Natur des Selbstbewußtseins, – daß Ich sich selbst denkt, daß Ich nicht gedacht werden kann, ohne daß es Ich ist, welches denkt, – eine Unbequemlichkeit ... zu nennen, – ein Verhältnis, wodurch sich im unmittelbaren empirischen Selbstbewußtsein die absolute, ewige Natur desselben ... offenbart" (WL II 432).

[35] „die Erfahrung der beklagten Unbequemlichkeit ist selbst das empirische Faktum, worin die Unwahrheit jener Abstraktion [des leeren, als bloß eine Seite gedachten Ichs] sich ausspricht" (WL II 433).

vom Außersubjektiven nur abgehobenes Ich, sondern immer schon Bezug auf Außersubjektives. Die Subjektivität ist selbst *ursprüngliche Unterschiedenheit oder Gegen-ständlichkeit* von Ich und Außersubjektivem. Die Subjektivität erfährt sich immer schon als *Bewußtsein*, d. h. als in sich gedoppelt: als Subjekt *und* als Außersubjektives-für-das-Subjekt. Daß das Ich nicht ein von seinem anderen bloß Unterschiedenes, sondern die Einheit mit diesem ist, war gerade die Einsicht, welche sich in der kantischen Philosophie als Lehre von der transzendentalen Synthesis aussprach. Deshalb kann Hegel Kant vorhalten, daß letzterer im Paralogismenabschnitt der KrV hinter die Grundeinsicht der Transzendentalphilosophie zurückfällt, hinter die Einsicht nämlich, daß das Ich transzendentale Synthesis ist und als solche „das Moment der Wirklichkeit, die er [Kant] verlangt als gegenständliche Weise, an ihm selbst hat" (XIX 578). Die Wirklichkeit ist der transzendentalen Subjektivität nicht als *Gegen*stand äußerlich, sondern transzendentale Synthesis ist selber gerade diese in sich differenzierte Einheit, welche als Bezug von Ich und Gegenstand ist. Die transzendentale Subjektivität ist diejenige, welche das Außersubjektive als innerhalb ihrer selbst stehend erfaßt. Sie ist der letzte Rahmen, innerhalb dessen alle Differenzierungen, wie etwa zwischen Denken und Außergedanklichem, zu stehen kommen. Wollte die transzendentale Subjektivität als diese Totalität sich von sich selbst noch einmal (als „bloß subjektiv" gegen „objektive Realität") unterscheiden, so würde diese Unterscheidung wiederum in sie selbst fallen. Es ist daher kein Unterschied, der ein „Außerhalb" zur transzendentalen Subjektivität meint, denkbar. Ein „Außerhalb" ursprünglich erst zu eröffnen, ist ja gerade Leistung der transzendentalen Subjektivität, die folglich zur Angabe eines „Außerhalb" sich selbst schon in Anspruch nehmen muß. So aber ist das „Außerhalb" durch die transzendentale Subjektivität selbst vermittelt, mithin kein tatsächliches „Außerhalb". Deshalb ist es sinnlos, bezüglich der transzendentalen Subjektivität von „objektiver Realität" im Sinne Kants zu reden[36]. Der transzendentalen Subjektivität korrespondiert nichts[37]; dies aber nicht, weil sie ein Mangelhaftes wäre, sondern weil sie der Gesamtrahmen „Subjekt-Außersubjektives" selbst ist und nicht ein Fall innerhalb dieses Rahmens.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Kant „wohl die abstrakte Auflösung des Gegensatzes von Begriff und Realität, Allgemeinheit und Besonderheit, Verstand und Sinnlichkeit, und somit die Idee angibt, aber diese Auflösung und Versöhnung selber wiederum zu einer nur *subjektiven* macht, nicht zu einer an und für sich wahren und wirklichen" (XII

[36] Zum Begriff von „objektiver Realität" bei Kant vgl. *Vf.* a. a. O. 240–244.

[37] „Kant hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein sinnliches Ding ist, ... ein Seelending, das ein sinnliches Daseyn hat" (XIX 578).

91)[38]. Kant schreibt die Unterschiedenheit bzw. Getrenntheit von Subjektivem und Außersubjektivem (das damit zum Ansich wird) – seiner eigenen Einsicht zuwider, daß die Subjektivität, als transzendentale, allen Unterschied in sich selbst hat – schließlich doch einseitig, d. h. gegen die Einsicht, daß Subjektives und Außersubjektives getrennt *und zugleich* geeint sind, fest. Die kantische Philosophie ist, weil sie letztlich die Unterschiedenheit von Ich und Außersubjektivem abstrakt festhält[39], „Dualismus" (GW 24). Die „Idee" im Sinne Kants ist nichts anderes als die Einheit von Bezogenheit und Unterschiedenheit von Ich und Außersubjektivem. Diese Idee sehr wohl denkend, faßt Kant sie doch nur nach einem der in ihr zusammengedachten Momente auf, nach dem Moment der Unterschiedenheit. Kant bleibt also „beim Einseitigen stehen ..., im Augenblick, wo er darüber hinausgeht" (XIX 606). Jene Einheit von Ich und Außersubjektivem, welche zugleich deren Unterschiedenheit wahrt, ist nichts anderes als die *Wahrheit*, die als dies komplexe Gefüge ist. Da Kant die Wahrheit – das Zugleich von Einheit und Unterschiedenheit von Ich und Außersubjektivem – aber als bloß subjektiv denkt, verfällt er letztendlich in einen *psychologischen* Idealismus[40], der einseitigerweise einzig darauf sieht und reflektiert, daß freilich auch im Außersubjektiven die Subjektivität sich gegenwärtig bleibt[41].

---

[38] Von Kant wurde das „in sich selbst konkrete Denken ... als etwas Subjektives aufgefaßt" (XIX 552).

[39] „weil einmal das Ansich außer dem Selbstbewußtseyn fixirt ist" (XIX 600).

[40] Die Bezeichnung „psychologischer Idealismus" für Kants Philosophie wird verwendet GW 21 f.; WL II 227.

[41] In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, Hegels Überwindung der kantischen Einseitigkeit lediglich hinsichtlich der Synthesis von Ich und Mannigfaltigkeit in ihrem argumentativen Verlauf nachzuzeichnen. Speziell zum Verhältnis Hegels zur *Logik* Kants vgl. *E. J. Fleischmann*, Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik, in: I. Fetscher (Hrsg.), Hegel in der Sicht der neueren Forschung, Darmstadt 1973, 129–160, und *L. B. Puntel*, Transzendentalität und Logik. Prolegomena zur Reformulierung eines ungelösten Problems, in: Neue Hefte für Philosophie 14, 76–114. *E. Cassirer*, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. III, Nachdruck Darmstadt 1974, betont freilich zu Recht, „daß das Problem der Synthesis und der synthetischen Einheit durch Hegel von dem Boden der reinen Erkenntnis auf denjenigen des konkreten geistigen Lebens, in der Totalität seiner Äußerungen, versetzt wird" (285–294; Zitat 291). So verfolgt etwa *G. Rohrmoser*, Die theologische Bedeutung von Hegels Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und dem Prinzip der Subjektivität, in: NZSTh 4 (1962) 89–111, die *theologischen* Motive und Konsequenzen der Überwindung der einseitigen kantischen Deutung der Apperzeptionseinheit durch Hegel: „Kritik ... wird für Hegel dann notwendig, wenn die Subjektivität in ihrem unendlichen In-sich-Vertieftsein bei sich selbst bleibt und sich die Welt als ein von ihr losgelöstes, insofern abstraktes Objekt, als ein reines Ding sich gegenüber setzt" (104). Die der „Sache selbst" (107), womit in diesem Fall die Welt und die Geschichte gemeint ist, unerreichbar ferne Subjektivität Kants tauge nicht dazu, „die christliche Offenbarung zu fassen, die ja gerade die Annahme eines in seinem An-sich-Sein beharrenden Gottes unmöglich gemacht hat" (108). Die Kontinuität zwischen Kants Religionsschrift und Hegels religionsphilosophischem Denken versucht hingegen *H. Renz*, Geschichtsgedanke und Christusfrage, Göttingen 1977, herauszustellen. Zur Rekonstruktion der kantischen Lehre von der Gottesidee und zur Kritik der von Kant vorgenommenen einseitigen Deutung derselben vgl. *Vf.* a. a. O. Weit ausgreift *H. Glockner*, Hegel, 2 Bde., Stuttgart 1964 und 1968, der Hegels Auseinandersetzung mit dem kantischen Synthesisproblem in den Horizont der gesamten *europäischen Wissenschaftsgeschichte* und der *christlich-abendländischen Tradition* stellt. Dabei muß

III. Subjektivitätsphilosophie und Hegels Deutung der Religion

In diesem letzten Abschnitt soll noch auf einen wichtigen Zusammenhang aufmerksam gemacht werden, der zeigt, wie Kants Subjektivitätsphilosophie eng mit dem Problem der Gottesidee in Verbindung steht, wenn diese Verbindung auch bei Kant selbst nicht herausgearbeitet wird, sondern erst im Denken Hegels zum Durchbruch kommt.

Die Gottesidee wird bei Kant auf zweifache Weise bestimmt (wobei von der teleologischen und der moralischen Bedeutung der Gottesidee abgesehen wird): als ens necessarium und als omnitudo realitatis[42]. (1) In der ersteren Bestimmung ist die Gottesidee die ermöglichende Bedingung der Kausalitätskategorie: Erst die Idee „ens necessarium" macht die Kausalitätsrelation konsistent denkbar, weil der ohne jene Idee eintretende unendliche Regreß stets nur auf erneut erst zu begründende Instanzen stößt, niemals aber auch nur eine einzige Instanz tatsächlich und abschließend begründet sein läßt; so bringt der Regreß den Gedanken der Begründung, d. h. die Kausalitätskategorie selbst zu Fall. Von Hegel her gedacht ließe sich nun aber *jede* Kategorie auf eine unbedingte Idee zurückführen. So z. B. die Kategorienkonstellation „Ursache-Wirkung" auf die causa sui, die Zweckkategorie auf den Endzweck, die Kategorienkonstellation „Wesen-Erscheinung" auf das Urwesen, die Kategorienkonstellation „Substanz-Attribut-Modus" auf die absolute Substanz usw. Hegel würde daher die Bestimmung Gottes als ens necessarium dahingehend auffassen, daß damit *eine* Bestimmung des Unbedingten artikuliert wird, das auf jeder kategorialen Stufe in je anderer Bestimmung als ermöglichende Bedingung des kategorialen Einzelgefüges in Anspruch genommen werden muß. Gott wäre so das die Dimension von Kategorialität überhaupt erst ermöglichende und eröffnende Unbedingte. (2) Die Idee „omnitudo realitatis" ist ermöglichende Bedingung für die *Bestimmtheit von Gegenständen:* erst im restlosen (deshalb aber stets nur antizipierbaren) Zu- bzw. Absprechen aller Prädikate ist eindeutige Identifiziertheit des Prädizierten erreicht. Diese durchgängige Bestimmung setzt notwendig die Idee eines Alls der Prädikate voraus. Gott als omnitudo realitatis zu denken, heißt also, ihn als ermöglichenden Rahmen oder Horizont von bestimmter Gegenständlichkeit überhaupt zu denken.

---

zwangsläufig eine detaillierte Nachzeichnung der hegelschen Argumentation (wie sie in gegenwärtiger Arbeit versucht wurde) unterbleiben. Wenn Glockner den kantischen Dualismus von reiner Geistigkeit und sinnlicher Mannigfaltigkeit in die entsprechend doppelgesichtige Tradition der europäischen Wissenschaftsauffassungen stellt, und weiter behauptet, Kant habe beiden Seiten ihr Recht zukommen lassen wollen, so bleibt der in gegenwärtiger Untersuchung (vgl. aber auch *Vf.* a. a. O. 8 f.) herausgestellte Bezug zum *Wahrheits*begriff unbemerkt, dessen korrespondenztheoretische Fassung es ja gerade war, welche die rein gedankliche Dimension als mangelhaft erscheinen ließ.

[42] Zu den folgenden Kurzcharakterisierungen der beiden Bestimmungen der Gottesidee, sowie zum Problem der Gottesidee und ihrer Existenz bei Kant überhaupt vgl. ausführlich *Vf.* a. a. O.

Als ens necessarium ist Gott damit die Eröffnung der kategorialen Dimension. Die Kategorialität ist aber nur die eine Seite der kantischen Subjektivität. Zum Horizont der transzendentalen Einheit der Apperzeption gehört auch die Dimension der bestimmten gegebenen Gegenstände, auf welche sich die Kategorien beziehen. Diese Gegenstände stammen in ihrer inhaltlichen Prägung nicht aus der spontanen, sondern aus der rezeptiven Dimension. Um sich nun aber auf *bestimmte* empirische Gegenstände beziehen zu können, muß die kategoriale Dimension die omnitudo realitatis als diejenige Idee, welche die eindeutige Bestimmtheit eines Gegenstandes ermöglicht, in Anspruch nehmen. Diese mittels der omnitudo realitatis vollzogene Synthetisierung der Prädikate oder Realitäten zur Einheit eines Gegenstandes ist zwar selbst spontane Leistung der Subjektivität, wird bei Kant aber von der *Kategorie* der Einheit streng unterschieden (B 131): Erst auf den als Einheit konstituierten Gegenstand kann das Denken die Kategorie der Einheit anwenden. Die Dimension bestimmter Gegenständlichkeit muß daher von der Dimension kategorialen Denkens sauber unterschieden werden. Ermöglichen unbedingte Bestimmungen, wie die Idee „ens necessarium", die Dimension des *Kategorialen,* so ist es die Idee „omnitudo realitatis", welche die Dimension des *sinnlich rezipierten Materials* so zur Bestimmtheit bringt, daß die Dimension des Kategorialen allererst „greifen" kann. Dieses Zusammenspiel der beiden Bestimmungen der einen Gottesidee setzt aber genau diejenigen beiden Dimensionen ins Verhältnis, welche auch die *transzendentale Apperzeptionseinheit* ursprünglich in sich unterschieden und synthetisiert hat. Dies ist – darauf muß deutlich hingewiesen werden – nicht die Weise, wie Kant selbst seine beiden Lehrstücke in Verbindung bringt. Die angedeutete Parallelität scheint aber nicht abweisbar. Damit erhebt sich die über Kant hinausführende Frage danach, wie sich Gott und Apperzeptionseinheit zueinander verhalten. Eine Antwort auf diese Frage gibt *Hegels* religionsphilosophischer Grundansatz, der von der Identifizierung von Geist und Gott ausgeht: „Gott ist der Geist" (XVI 228), oder: „Das Absolute ist der Geist" (Enz § 384 Anm)[43]. Die Differenzierungen des Geistbegriffs zwar sind sicherlich bei Hegel andere als bei Kant, ebenso wie bei Hegel der Geist nicht mehr als „bloß subjektive" Dimension dem Ansich gegenübersteht, sondern als Gegenwärtigkeit der Sache selbst gedacht ist; Hegel schließt sich aber ganz der Einsicht Kants an, daß allein der Geist Rahmen und Medium der Gegenwärtigkeit von allem und jedem, mithin *alleseinschließende Totalität* ist. Weiterhin (und das ist der nervus rerum in diesem Zusammenhang) geht Hegel nun aber davon aus, daß auch die *Religionen* nichts anderes anzielen, als die eine allesumschließende Totalität, die sie nicht „Geist" oder „absolute Subjektivität",

[43] Vgl. vom *Vf.* „Das Absolute ist der Geist", in: Graf/Wagner (Hrsg.), Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Philosophie der Religion, Stuttgart 1982, 228–246.

sondern „*Gott*" nennen. Während nun *philosophisch* in der Neuzeit bei Kant (im Unterschied zur Metaphysik, welche die Totalität als „Sein" dachte) die Subjektivität bzw. (wie Hegel dann sagt) der Geist selbst als die Totalität erfaßt wird, erfaßt innerhalb der *Religion* das Johannesevangelium Gott (wie die Totalität in der Religion heißt) ebenfalls als den Geist selbst: „Spiritus est Deus" (Joh 4,24), formuliert die Vulgata. Daß Hegel diesen johanneischen Satz vom idealistischen Geistbegriff her versteht, wird philologisch greifbar, wenn Hegel notiert: „Absolute Totalität Gott" (Rel Ms 47) und hinzusetzt: „Mittelpunkt – Alles in ihn versenken – auf ihn beziehen – nur gesezt von ihm / *Idealismus*" (Rel Ms 47 Anm 65 Hvm). Die Geistigkeit Gottes wird hier unter Rückgriff auf den Terminus „Idealismus" näher bestimmt. In dieser Verbindung von Gottesvorstellung und idealistischer Geistphilosophie liegt die Eigenart von Hegels Philosophie der Religion beschlossen: Religion und Religionsgeschichte wird rekonstruierbar als sukzessive vorstellungsmäßige Darstellung dessen, was die Geistphilosophie denkend erörtert. In der Geistphilosophie aber erfaßt der Geist *sich selbst* als die Totalität, während er in der Religion die Totalität als einen der Subjektivität gegenüberstehenden *Gegenstand* (Gott) thematisiert. Anders gewendet: In der Gottesidee macht der Geist zunächst einmal jene letzte Einheit zum Gegenstand seines Thematisierens, während er in einem weiteren Schritt in der transzendentalen Apperzeptionseinheit sich selbst als diese letzte Einheit zum Gegenstand macht. So könnte man sagen, daß der Geist in einem Zweistufengang zuerst der Gottesidee gegenüber ein Verhältnis zu sich *als zu einem Anderen* hat, ohne sich der Selbigkeit seiner und seines Gegenstandes bewußt zu sein (implizites Selbstverhältnis), während der transzendentalen Apperzeptionseinheit gegenüber das Verhältnis dann ausdrücklich Verhältnis seiner zu sich *als sich selbst* wird (explizites Selbstverhältnis).

Die Identifizierung von Geist und Gott[44] entwickelt Hegel zwar sicher nicht als bewußte Antwort auf die bei Kant offengebliebene Frage nach

[44] Gott wird damit im Sinne Hegels nicht etwa zu einer Selbstvergötterung des Menschen depotenziert, weil die transzendentale Subjektivität, wie Hegel sie versteht, nicht die einzelnen empirischen Subjekte in ihrer Unmittelbarkeit meint, sondern die das empirische Subjekt aus seiner Unmittelbarkeit herausführende, erhebende und überhaupt tragende Dimension des Geistes, an der das einzelne Subjekt teilhat. Ohne dies hier erörtern zu können, sei darauf hingewiesen, daß trotz der eben erwähnten Verteidigung Hegels gegen den Selbstvergötterungsvorwurf dieser im vorigen wie in diesem Jahrhundert vor allem von katholischer Seite aufrechterhalten wird: so *F. A. Staudenmaier,* Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie, Mainz 1844. Nachdruck Ffm 1966, 827: sachlich ausgeführt wird der Vorwurf ebd. 804–836. Im Sinne katholischer Orthodoxie müsse aber die Jenseitigkeit Gottes gewahrt bleiben (ebd. 158). Auch *H. Küng,* Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970, glaubt, unter Berufung auch auf J. Möller, B. Welte und W. Kern, gegen Hegel die Unterschiedenheit von Gott und Welt deutlich machen zu müssen (277–302), weil Hegel in gewisser Weise „nur noch am Gott *in* der Welt interessiert" (287) gewesen sei. *Küng* widmet allerdings auf der anderen Seite dem „Gott vor der Welt" (305) bei Hegel einen ganzen Abschnitt (305–318). *J. Splett* wirft Hegel vor, er löse die imma-

dem Verhältnis von Gottesidee und Subjektivität, ja Hegel weist dieses Offensein nirgendwo eigens nach; man wird aber festhalten müssen, daß faktisch Hegels Religionsphilosophie von einem anderen als dem kantischen Ansatz her, bei gänzlich anderer Durchführung, und ohne es ausdrücklich zu beabsichtigen, ein Problem aufnimmt, das Kants Philosophie unerledigt hinterlassen hat: das Problem des Verhältnisses von Geist und Gott. Freilich erschöpft sich der hegelsche Begriff von Gott nicht darin, zu besagen, daß Gott Subjektivität (im Sinne des hegelschen „Geistes") sei, weil auch alle Differenzierungen des Geistbegriffs eo ipso bei Hegel in die Gottesvorstellung eingehen. Hieraus resultiert vor allem die bei Kant und Hegel so verschiedene Einschätzung der Trinitätslehre und auch die ungleich höhere Bedeutung, welche für Hegel die Religionsgeschichte im Unterschied zu Kant besitzt.

---

nente Trinität in die ökonomische auf (Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, Freiburg 1965, 145). Vgl. zum Problem der Trinitätslehre bei Hegel und zur einschlägigen Literatur vom *Vf.*, Idealismus und Trinität, Pantheon und Götterdämmerung. Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach dem Manuskript Hegels zur Religionsphilosophie, Diss. München 1982, 210–265. Während die genannten Kritiker in Hegels Denken ein fundamentales Defizit der katholischen Orthodoxie gegenüber feststellen zu können glauben, bemüht sich *M. Theunissen*, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, im Gegenzug darum, Hegel ganz im Sinne der Orthodoxie zu deuten und vor allem die „Dichotomie" (118) zwischen dem übermenschlichen (immanenten) Selbstwissen Gottes und dem menschlichen Selbstwissen Gottes (in der Religion) herauszustellen (vgl. ausführlich *Vf.* op. cit. 184–196; 273–280).

ThPh 59 (1984) 66–83

Existenz und Ek-sistenz

Zur Gegenwartsbedeutung des Gesprächs zwischen Karl Jaspers und Martin Heidegger

Von Johannes B. Lotz S. J.

I. Einführung

Seit Karl Jaspers in Oldenburg geboren wurde, sind 100 Jahre verflossen. Ihm war ein langes Forscherleben bis zum Jahre 1969 vergönnt. Von der Naturwissenschaft, näherhin von der Psychopathologie ausgehend, entwickelte er ein eigenständiges philosophisches Denken, das in einer ganzen Reihe bedeutender Werke seinen Niederschlag fand. Die zwei entscheidenden Pole, um die seine Bemühungen kreisen, sind *Vernunft und Existenz.* Zur Vernunft wurde er von Kant geführt, von dem er bemerkt: Er „wurde mir zum Philosophen schlechthin und blieb es mir"[1]. Die Existenz ging ihm durch Kierkegaard auf, von dem er eine „Erweckung"[2] empfing.

Neben Karl Jaspers wird im Titel *Martin Heidegger* genannt, sein nur wenig jüngerer Zeitgenosse, der von 1889 bis 1976 lebte. Seine kritische Hochschätzung für diesen hat Jaspers in die Worte gefaßt: „Im Grunde genommen ist Heidegger der einzige der gegenwärtigen Philosophen, der mich interessiert. Aber von allem, was meine Grundhaltung kennzeichnet, ist bei ihm das Gegenteil zu finden. Zwar bin ich angesichts seiner Kritiker mit ihm solidarisch; denn es erreicht keiner die Substanz seines Denkens. Aber auch in der Solidarität ist er der eigentlich Fremde, philosophisch der Gegner; freilich der Gegner, um den es sich lohnte"[3].

Das *Gespräch* zwischen den beiden Denkern hat Heidegger mit seinen ausführlichen „Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen" eröffnet[4]. Das Werk war 1919 erschienen; von den *„Anmerkungen"* liegen drei leicht voneinander abweichende Fassungen aus den Jahren 1919/21 vor[5]. Auf Heideggers an die Wurzeln reichende Kritik und seine Vorschläge für eine Neubearbeitung ging Jaspers nicht ein, indem er sein Buch in der zweiten Auflage mit nur unwesentlichen Änderungen erscheinen ließ. In seinem Handexemplar der 2. Auflage findet sich die handschriftliche Notiz: „Die neue Auflage unverändert. Ich kann das Buch nicht bearbeiten, ohne es neu zu schreiben"[6].

---

[1] *K. Jaspers,* Rechenschaft und Ausblick (= Rechenschaft), München 1951, 339.
[2] Rechenschaft 330; Die Groninger Vorlesungen tragen den Titel „Vernunft und Existenz", [4]München 1960.
[3] *H. Saner,* Karl Jaspers in der Diskussion (= Diskussion), München 1973, 450f.
[4] Diskussion 70–100; auch: *M. Heidegger,* Wegmarken (= Wegmarken), Ges. Ausg. I. Abt., Bd. 9, Frankfurt/M. 1976, 1–44.
[5] Diskussion 100. [6] Ebd. 100.

Trotzdem hat sich ein noch ungedruckter *Briefwechsel* zwischen Jaspers und Heidegger entwickelt; er wurde 1920 aufgenommen, 1937 unterbrochen, ab 1949 fortgeführt und 1963 aufgegeben. Darin wird besonders in der Nachkriegszeit ein von Jaspers angeregtes Projekt besprochen. Jeder von beiden sollte sich in einem Buch mit dem Denken des andern auseinandersetzen. Dieser Plan, zu dem Jaspers bereits umfangreiche Vorarbeiten geleistet hatte, wurde nie ausgeführt, woran Heideggers Ablehnung nur äußerlich schuld ist. Vermutlich haben beide allmählich eingesehen, zwar etwas über das Denken des andern sagen zu können, es aber im Grunde nicht zu verstehen. Obwohl sie nämlich, bei ähnlichen Ausgangspunkten ansetzten und zu Übereinstimmungen in der Sache bis in die Formulierungen hineinkamen, war ihre jeweilige Denkungsart grundverschieden, was in der Tiefe zum Verwerfen geführt hätte[7]. Doch hat sich Jaspers nicht abhalten lassen, ein *Kapitel über Heidegger* zu schreiben, das ursprünglich in die „Philosophische Autobiographie" aufgenommen werden sollte. Es enthält einen Rechenschaftsbericht über die Begegnung bis 1945 und wartet im Nachlaß auf die Veröffentlichung[8].

Das Gemeinsame und das Unterscheidende, das zwischen Jaspers und Heidegger spielt, bringt der Haupttitel dieser Darlegungen mit den beiden Worten Existenz und Ek-sistenz zum Ausdruck. *Existenz* ist das Kennwort von Jaspers; sein Denken kreist um den Menschen als Existenz, insofern er sich nämlich durch seine Freiheit zu seinem Selbstsein erhebt und in ihm verwirklicht. *Ek-sistenz* ist das Kennwort von Heidegger; sein Denken kreist um den Menschen, insofern er in das Sein hinaussteht oder mitten in ihm innesteht, wobei der Primat nicht dem Menschen, sondern dem Sein zukommt. Damit im Zusammenhang öffnet sich die Spannung von existentiell und existential, wobei *existentiell* auf den voll als Existenz verwirklichten Menschen hindeutet, während *existential* den Bezug des Menschen zum Sein und ihn als den Hirten meint, durch den das Sein in der Welt zur Sprache kommt. Dementsprechend vertritt Jaspers die *Existenzphilosophie,* die sich an Kierkegaard anschließt und diesen aus dem Theologischen in das Philosophische übersetzt. Heideggers Denken hingegen ist als *Seinsphilosophie* zu kennzeichnen, die zwar auch von Kierkegaard lernt, tiefer aber sich aus der Vorsokratik nährt.

II. Das Denken von Jaspers

Zunächst suchen wir dem Denken von Jaspers näherzukommen, wobei wir auf dessen Gegenwartsbedeutung hinzielen. Das geschieht in zehn Schritten.

---

[7] Diskussion 450.
[8] Ebd. 451.

Der erste Schritt verdeutlicht die geistige *Situation,* in der sich sein Philosophieren entfaltet. Er stellt fest: „Seit mehr als hundert Jahren verlieren wir ständig an Substanz und wissen zugleich immer mehr".[9] Das gesteigerte Wissen kann den *Substanzverlust* nicht ausgleichen, ja treibt fortschreitend in diesen hinein. Indem nämlich das Wissen jedes andere menschliche Verhalten erstickt, entzieht es auch der Philosophie den Boden, die nicht durch Wissen erreicht wird und zugleich den Weg zur Substanz oder Fülle des menschlichen Daseins bahnt. So scheint „das Ende der abendländischen Philosophie" gekommen zu sein[10], wobei aber die Entwicklung nicht stehenbleiben kann, weil „die Philosophie so sehr zum Menschen gehört, daß sie eine neue Gestalt gewinnen muß"[11].

Diese ist „nicht ein indifferentes Wissen", sondern der *engagierte* „Vollzug, in dem ich zum Sein und zu mir selbst komme"[12]. Dadurch, daß der einzelne sich ganz verwirklicht, gewinnt er „den letzten Grund, dem allein sich wieder zeigen kann, was eigentlich ist"[13], und von dem her die verlorene Substanz des Lebens wiederkehrt. Also geschieht, von Kierkegaard her gesehen, die Philosophie einzig als *subjektive,* nie aber als nur objektive Wahrheit[14], daher nicht als unbeteiligtes, kühles Feststellen, sondern wesentlich als beteiligte, leidenschaftliche Ergriffenheit. Das ist damit gleichbedeutend, daß sie durch den Bereich der Subjekt/Objekt-Spaltung zu der Tiefe der sie umgreifenden Einheit vorstößt.

Der zweite Schritt betrifft das Sich-selbst-verwirklichen des Menschen. Welchen Sinn dieses hat, verstehen wir erst dann, wenn wir mit der Zerrissenheit, die das Objekt vom Subjekt trennt, die Zerissenheiten im Subjekt selbst beachten. In ihm nämlich zeichnen sich *vier Bereiche* oder Stufen ab: das Dasein, das Bewußtsein-überhaupt, der Geist, die Existenz[15].

Das Dasein versteht Jaspers völlig anders als Heidegger, mit dessen „Vorhandenheit" es sich deckt; darin kommen mit dem Menschen alle Weltdinge überein. Scholastisch gesehen, ist das Dasein dasselbe wie die „exsistentia", zu der die „essentia" gehört. Außerdem umfaßt das Dasein auch das Leben, biologisch genommen, worin sich dem Menschen die Tiere und die Pflanzen nähern.

Das ausgesprochen Menschliche beginnt mit dem *Bewußtsein-überhaupt,* das sich wesentlich von dem dumpfen tierischen Bewußtsein unterscheidet. Ersteres allein ist voll Bewußtsein, weil es sich als solches bewußt oder reflex vollzieht, wozu letzteres nicht imstande ist, weshalb

---

[9] *K. Jaspers,* Kierkegaard 1951, in: Rechenschaft 115–133, 130.
[10] Rechenschaft 132.
[11] Ebd. 133. [12] Ebd. 341. [13] Ebd. 130.
[14] *S. Kierkegaard,* Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Düsseldorf 1957, I, 2. Kap.
[15] *K. Jaspers,* Antwort (= Antwort), in: *P. A. Schilpp* (Hrsg.), Karl Jaspers, Stuttgart 1957, 750–852, 788.

es als solches unbewußt bleibt. Dem Bewußtsein-überhaupt ist das begriffliche Wissen mit seiner objektiven Wahrheit zugeordnet. Daraus erwächst die verifizierbare oder allgemeingültige *Wissenschaft* mit ihrer zwingenden Exaktheit, deren Urtyp die Naturwissenschaft ist. Näherhin ist das Wissen zwar *allgemeingültig,* aber *bedingt* durch die Eigenart des Menschen sowie durch mannigfache Voraussetzungen. Daher gibt es alles so wieder, wie es dem Menschen erscheint, oder es ist Erscheinungswissen. Damit erweist es sich auf das Innerweltliche oder die Immanenz beschränkt, dringt also nicht zur Transzendenz durch. Nimmt man die aufgezeigten Merkmale zusammen, so sieht man, wie sich das Bewußtsein-überhaupt und der „Verstand" in Kants „Kritik der reinen Vernunft" treffen[16].

Mit dem Bewußtsein-überhaupt hängt auf das engste *der Geist* zusammen, der das vielfältige Wissen letzten Einheiten oder *Ganzheiten* entgegenführt. Dabei überschreitet er die Grenzen des Wissens nicht, weshalb er wie dieses auf die Erscheinung und die Immanenz beschränkt bleibt. Wie sogleich einleuchtet, finden wir im Geist von Jaspers den regulativen Gebrauch der Vernunft wieder, den Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" entwickelt hat. Da die Ganzheiten selbst nicht erreicht werden, was im Anschluß an Kant auch für Jaspers gilt, kommt ebenso der Geist wie die Wissenschaft nicht über das Partikuläre hinaus.

Die Wissenschaft ist für den Menschen von unersetzlicher Bedeutung, doch „nicht das Letzte, weil sie nicht begreifen kann, warum sie selber sein soll"[17] und daher was sie zuinnerst ist. Sie treibt also über sich selbst und folglich über das Bewußtsein-überhaupt hinaus.

So kommen wir zum dritten Schritt und damit in jene Gestalt des Denkens hinein, „die nicht im Sinne der Wissenschaft zwingend und allgemeingültig ist"[18] und mich erst wahrhaft „zu mir selbst bringt"[19]. Wir treten in die *Existenz* ein, die „reflexionslos"[20] in jedem Menschen schlummert oder jeder sein kann, aber erst durch den Entschluß der Freiheit als solche verwirklicht wird. In ihr geht die *Wahrheit* auf, die „unendlich mehr als wissenschaftliche Richtigkeit ist"[21]. Sich über das Partikuläre erhebend, gewinnt die Existenz „das Umgreifende", das die „Quelle dieser Wahrheit" ist[22]. Zwar hat das *Umgreifende* Vorstufen; doch prägt es sich erst auf dieser obersten Stufe tiefster Verinnerlichung ganz als es selbst oder nach seiner Fülle aus. Damit öffnet sich im Gegensatz zu den Erscheinungen der „dunkle Grund des Seins"[23], wobei aber „ein vermeintliches Haben des Seins selbst" als Gefahr lauert[24]. *Das Sein* wird

---

[16] Rechenschaft 328; dazu *J. Lotz,* Analogie und Chiffre, in: *ders.,* Sein und Existenz, Freiburg 1965, bes. 256f.

[17] *K. Jaspers,* Philosophische Autobiographie, in: *Kl. Piper* (Hrsg.) Karl Jaspers. Werk und Wirkung (= Wirkung), München 1963, 57.

[18] Wirkung 57. [19] Ebd. 58. [20] Antwort 791. [21] Rechenschaft 353.

[22] Ebd. 353. [23] Ebd. 354. [24] Antwort 822.

nämlich niemals als Gegenstand oder als unser Besitz ergriffen; vielmehr ergreift das Sein uns als der übergegenständliche Grund aller Gegenstände, in dem uns die „Sprache der eigentlichen Wirklichkeit" trifft[25] und wir selbst zu dem gelangen, „was wir eigentlich sind"[26]. Ein wechselseitiger Zusammenhang verbindet Sein und Existenz untrennbar; allein in der Existenz leuchtet das Sein auf, und erst aus der Kraft des Seins ist der Mensch ganz er selbst oder Existenz.

Der vierte Schritt entwickelt das Umgreifende im Lichte der Grenzsituationen. Vermöge des Seins überschreiten wir in der Zeit Lebenden immer schon die Zeit und sind „geborgen in der Ewigkeit"[27]. Das ist mit dem Eintreten in die *Transzendenz* gleichbedeutend, die wir in dem „Sprung zum transzendierenden Denken"[28] oder im „Mehr-als-Denken" oder im „Innewerden" gewinnen[29]. Für den Absprung von der Immanenz oder vom Innerweltlichen sind die von Jaspers so genannten „Grenzsituationen" entscheidend[30]; als solche zählt er auf: die Schuld, das Leid, den Tod, den Kampf. Sie treiben den Menschen an die Grenze seines innerweltlichen Daseins, weil er sie von diesem allein her nicht bewältigen kann oder an ihnen scheitert, wenn er allein in diesem verbleibt. Vor der Möglichkeit des *Scheiterns*, in der er sich selbst als Existenz verliert, rettet ihn der Sprung in die Transzendenz, in der allein er sich selbst gewinnt oder als Existenz verwirklicht. Wer den Sprung nicht wagt, fällt aus dem Eigentlichen des Menschseins heraus und ist nur noch wie Material verwendbar.

Der fünfte Schritt weist auf die *positiven Zeichen* für die Transzendenz hin. Hier wird vom Menschen die „Grundoperation" verlangt[31], die ihm das „Grundwissen" schenkt[32], das ihn in das Umgreifende, und namentlich in die Transzendenz geleitet. Als Hilfe dabei bietet sich ihm die „Chiffrenwelt"[33] an, mittels der die Transzendenz „indirekt und vieldeutig" spricht[34]. Wie das Wort *Chiffren* zeigt, ist diese Sprache stets verschlüsselt und schwer deutbar; näherhin kann jedes Innerweltliche zur Chiffre werden: „Gott spricht überall"[35]; nichts aber, auch nicht das Erstaunlichste und Erhabenste, ist zwingend Chiffre. Ob und wie die Chiffren zum einzelnen sprechen oder für ihn stumm und nichtssagend sind, hängt von dem Grade ab, in dem er zur Existenz gereift ist. Daher kommt es entscheidend auf den *eigenen Einsatz* eines jeden an, damit „das ‚von außen' der Transzendenz als Ursprung des ‚von innen' gewiß wird"[36]; „wie ich diese Sprache verstehe, gründet in dem, was ich eigentlich selbst bin"[37]. Durch die Chiffren gewinnt die Transzendenz eine gewisse Immanenz:

---

[25] Ebd. 793. [26] Ebd. 792.
[27] Ebd. 792 und 773, auch Rechenschaft 341, Wirkung 120.
[28] Rechenschaft 354. [29] *Lotz*, Analogie (Anm. 16), 278–284.
[30] *K. Jaspers*, Philosophie, Berlin 1932, II. Bd. Existenzerhellung 201–254.
[31] Antwort 779. [32] Wirkung 122. [33] Antwort 780. [34] Ebd. 781.
[35] Ebd. 781. [36] Rechenschaft 359. [37] Ebd. 360.

„ihr Drinnen-sein ist die Chiffreschrift aller Dinge"; dabei wird jedoch „das Draußen-sein der Transzendenz" gewahrt, was ihre „Unerkennbarkeit" zeigt[38]. Dem aber, „was als Licht der Transzendenz zu mir zu sprechen scheint", darf ich mich mit Recht anvertrauen[39].

Der sechste Schritt hebt die Eigenart der Gewißheit hervor, mit der die Transzendenz aufleuchtet. Indem wir „durch Scheitern die Wahrheit des transzendenten Seins innewerden lassen"[40], wird uns eine Gewißheit zuteil, die *unbedingt* ist, wodurch sie sich von der nur bedingten Richtigkeit des weltimmanenten Wissens grundsätzlich unterscheidet[41]. Zugleich jedoch ist dieselbe Gewißheit nicht zwingend allgemeingültig[42], sondern auf den je *einzelnen* bezogen, der zu ihr durch den Aufschwung seiner selbst als Existenz gelangt.

Im Gegensatz zu der gängigen Auffassung ist für Jaspers das Unbedingte nicht allgemeingültig und das Allgemeingültige nicht unbedingt[43]. Daß die Gewißheit der Transzendenz jeweils für den einzelnen besteht, ist einsichtig, insofern sie durch dessen *eigenen Aufschwung* zustande kommt. Wie aber kann dieselbe Gewißheit unbedingt sein, da sie durch ihre Abhängigkeit vom einzelnen ja der Bedingtheit seiner Eigenart unterworfen und damit relativiert zu werden scheint? Die Antwort darauf liegt im Wesen des Philosophierens, das sich als „Arbeiten an den Voraussetzungen der Möglichkeit universeller Kommunikation" entfaltet[44]. Das „Selbstwerden des einzelnen" nämlich, setzt die „Kommunikation mit den (anderen) einzelnen" voraus[45]; denn jeder kommt nur mit den anderen zu sich, weshalb der „Abbruch der Kommunikation die eigentliche Gefahr des Sichselbstverlierens" ist[46]. *Kommunikation* aber erwächst daraus, daß jeder einzelne denselben „Weg der Wahrheit" wie die anderen beschreitet, auf dem alle „sich begegnen können, die redlich forschen"[47]. Dementsprechend entspringt die Unfähigkeit zur Kommunikation aus dem Verlassen des Weges der Wahrheit.

Der siebte Schritt entfaltet den philosophischen Glauben. Die im Durchgang durch die Grenzsituationen und mit Hilfe der Chiffren erworbene Gewißheit der Transzendenz erfordert wesentlich einen *Sprung*, der, nach seiner Eigenart betrachtet, nicht Wissen, sondern *Glaube* ist. Darin klingt der praktische Vernunftglaube an, der in Kants „Kritik der praktischen Vernunft" zum Dasein Gottes führt. Zugleich wird der christliche Glaube, der, nach Kierkegaard, die Existenz in Gott gründet, aufgenommen und in den lediglich philosophischen Glauben umgesetzt. Dieser überwindet die für das Innerweltliche kennzeichnende „Subjekt/Objekt-Spaltung" und ist damit dem Umgreifenden zugeordnet[48]. Nä-

[38] Ebd. 360. [39] Ebd. 360. [40] Ebd. 364. [41] Ebd. 352.
[42] Ebd. 328, auch 357. [43] Vgl. oben 2. Schritt. [44] Wirkung 114.
[45] Rechenschaft 338 und 352. [46] Wirkung 113. [47] Ebd. 112.
[48] Antwort 787; auch *K. Jaspers*, Der philosophische Glaube (= Glaube), München 1948, 14.

herhin eröffnet er „das eigentliche Sein“[49] und ist „das Bewußtsein der Existenz in bezug von Transzendenz“[50]. Dazu kommen wir aber nur durch den Aufschwung unserer *Freiheit*, so „daß der Mensch als Existenz in seiner Freiheit sich geschenkt erfährt von der Transzendenz“[51]. Wer die „Glaubensursprünge“ preisgibt, gleitet in den „Unglauben“ und folglich in die „Leugnung der Transzendenz“[52]. Doch treibt es den Menschen über solche „Unphilosophie“ stets hinaus[53]; das glaubende Philosophieren wird sich immer wieder erneuern, in dem der Mensch „seinen Ursprung“ gewinnt und den „Sinn des Lebens“ findet[54]. Abschließend formuliert Jaspers: „Selbst-werden haben wir dadurch, daß wir Gottes gewiß werden“[55].

Der achte Schritt bestimmt, wie sich *Gott im philosophischen Glauben* darstellt. Es geht um die „Sprache der eigentlichen Wirklichkeit“[56], in der „mit der Endlichkeit die Unendlichkeit berührt wird“[57], wobei „wir mit dem, was wir eigentlich sind, in der Ewigkeit geborgen sind“[58]. So erreichen wir „die eine bildlose Gottheit“[59], die aber über alle Mythen und alle Erkennbarkeit hinausliegt; daher ist es „unmöglich“ zu bestimmen, „was Gott sei“[59a], oder ist sein Wesen „nie wirklich zu fassen“[60]. Namentlich zeigt sich uns nicht „die Realität des anderen personalen Selbst“; auch wenn sich „die Gottheit dem Menschen als Person naht“, wird sie dadurch „nicht selber zur Person“ erhoben[61]. Infolgedessen entfaltet sich auch keine „reale Kommunikation“ zwischen dem Menschen und Gott, die vielmehr ein ausschließlich zwischenmenschliches Geschehen ist[62]. Dahinter steht die Unmöglichkeit der, wenn sie versucht wird, „immer unwahren *Ontologie*“, die „am Ende immer Immanenzlehre“ ist[63]. Was Jaspers vom Verhältnis der griechischen Philosophie zum alttestamentlichen Monotheismus sagt, gilt wohl grundsätzlich; es bleibt „der Unterschied von Gottheit und Gott – von gedachter Transzendenz und lebendigem Gott; das Eine der Philosophie ist nicht der Eine der Bibel“[64].

Als neunter Schritt drängt sich die Frage auf, wie sich der *philosophische* Glaube zum *religiösen* und vor allem zum Christentum verhält. Grundlegend gilt: „Wir philosophieren aus der biblischen Religion und erfassen hier unersetzliche Wahrheit“[65]. Ferner ist für die Philosophie die Religion „etwas, das sie wesentlich angeht und in Unruhe hält“[66]. Das ist wohl so zu verstehen, daß der Bezug des Philosophen zur Gottheit von

---

[49] Glaube 27. [50] Ebd. 28. [51] Ebd. 57, auch Rechenschaft 342 und 361.
[52] Glaube 90. [53] Ebd. 90. [54] Ebd. 123. [55] Ebd. 124.
[56] Antwort 793. [57] Ebd. 791. [58] Ebd. 792. [59] Ebd. 780.
[59a] Glaube 31. [60] Ebd. 110. [61] Antwort 783f. [62] Ebd. 784.
[63] Glaube 111f. [64] Ebd. 64.

[65] Ebd. 69. Dazu: „Philosophie wird die Religion bejahen müssen zum mindesten als die Wirklichkeit, der auch sie selbst ihr Dasein verdankt. Wäre nicht die Religion das Leben der Menschheit, so gäbe es auch keine Philosophie.“ (Rechenschaft 359).

[66] Glaube 61. Dazu: „Religion braucht, um wahrhaftig zu bleiben, das Gewissen der Philosophie. Philosophie braucht, um gehaltvoll zu bleiben, die Substanz der Religion.“ (Rechenschaft 358).

der Verehrung, die in der Religion Gott dargebracht wird, *Anstöße* empfängt. Umgekehrt wird auch die Religion durch den lebendigen Aufschwung der Philosophierenden vor erstarrtem *Formalismus* bewahrt. Freilich muß die biblische Religion ihren „Ausschließlichkeitsanspruch" aufgeben, der „in seinem Motiv wie in seinen Folgen das Unheil für uns Menschen" ist[67]. Namentlich ist die „Christusreligion preiszugeben", insofern sie „in Jesus Gott sieht"; denn „kein Mensch kann Gott sein, Gott spricht durch keinen Menschen ausschließend"[68]. Zuletzt besagt „die Erneuerung religiösen Glaubens aus dem Ursprung" nichts anderes als „Verwandlung der Religion in Philosophie", allerdings nur als „Weg einer Minderheit"[69]. Trotzdem bejaht die Philosophie „die religiösen Institutionen ... in ihrer Weltwirklichkeit", „ohne daß die Philosophen geradezu an ihr teilnehmen können"[70]. Offenbar erreicht der philosophische Glaube die *eigentliche Wahrheit* für die wenigen, der sich die meisten wenigstens auf die Weise des religiösen Glaubens nähern[71].

Der zehnte Schritt ergänzt die vorstehende Darstellung des Denkens von Jaspers durch eine kurze Erläuterung der *Vernunft*, die zusammen mit der Existenz sein Schaffen kennzeichnet. Sie muß „durch die Existenz getragen werden"[72] und „umfaßt alle Weisen des Umgreifenden"[73]; ihr ist „das Umgreifende alles Umgreifenden"[74] zugeordnet. Sie wird als die „Philosophische Logik" entfaltet[75], deren Aufgabe es ist, „die Systematik der Möglichkeiten der Vernunft innerhalb der Weisen des Umgreifenden" zu entwerfen[76]. Diese bleibt „in der Schwebe und unvollendbar"[77] oder ist „ein in der Zeit unendliches, unlösbares Problem"; wir sind auf den „Weg des Suchens" gestellt[78].

III. Die Gegenwartsbedeutung dieses Denkens

Heute zieht sich die Philosophie häufig auf formallogische oder wissenschaftstheoretische Fragen zurück, die im „indifferenten Wissen" oder im Sinne der „*objektiven Wahrheit*" behandelt werden. Diese Einstellung wird durch die von Wittgenstein ausgehende sprachanalytische Forschung bestätigt. Ohne die Wichtigkeit solcher Untersuchungen herabzusetzen, darf man behaupten, daß dabei die inhaltlichen Probleme des Philosophierens allzu sehr in den Hintergrund treten. Ein wirksames Gegengewicht hierzu bietet das *engagierte Denken*, das nach Jaspers für das Philosophieren wesentlich ist. Der Philosophierende ist beteiligt, weil

---

[67] Glaube 69. [68] Ebd. 80. [69] Ebd. 83. [70] Ebd. 89.

[71] Was die christliche Theologie betrifft, so sagt Jaspers, er sei nicht mit ihr aufgewachsen und erst nachträglich philosophierend zu ihr gekommen. Er stehe vor ihr „mit dem Staunen und der Ergriffenheit und der Achtung, die dieses gewaltige Phänomen erzwingt." (Wirkung 107 f.).

[72] Wirkung 120. [73] Rechenschaft 355. [74] Antwort 788.

[75] Wirkung 101–105, wo Jaspers deren „Hauptmotive" zusammenfaßt.

[76] Ebd. 125. [77] Ebd. 125, auch Antwort 797. [78] Rechenschaft 357.

er es mit der letzten und eigentlichen Wahrheit zu tun hat, die das ganze Leben des Menschen umfaßt und trägt, der er nicht gleichgültig gegenüberstehen kann, weil sie ihn zuinnerst angeht. Verlangt ist das hingebungsvolle Philosophieren, ohne das die Wahrheit ihren Glanz und ihr Gewicht verliert und endlich erlischt.

Ein derartiges Philosophieren setzt die *Verinnerlichung* des Menschen voraus, die mehrere Stufen durchläuft. In der Gegenwart bleibt er häufig beim *Bewußtsein-überhaupt* stehen oder kommt über die Wissenschaft im Sinne der Einzelwissenschaft nicht hinaus. Dabei gerät er oft in die obenangedeutete Situation, daß er in dem Maße, wie er immer mehr Wissen anhäuft, die Substanz des Lebens einbüßt. Wer die Einzelwissenschaft und zumal die Naturwissenschaft als das Letzte nimmt und ihre Methoden zum schlechthin Maßgebenden für die Wahrheit erhebt, schließt sich von all den Bereichen aus, die auf diesem Wege nicht erreichbar sind. Indem er sich im Innerweltlichen einmauert, entgleitet ihm das Überweltliche. Das Unbehagen an dem Zustand, der sich so herausgebildet hat, breitet sich aus; Wege, die darüber hinausführen, werden gesucht. Dazu leistet Jaspers einen wichtigen Beitrag, insofern er der Wissenschaft die *endgültige Wahrheit abspricht* und sie auf die Richtigkeit, die unüberbrückbar hinter der eigentlichen Wahrheit zurückbleibt, beschränkt. Damit ist seine Aussage, die Wissenschaft erreiche lediglich Erscheinungswissen, nicht notwendig verknüpft.

Die im Menschen vorgezeichnete Verinnerlichung drängt zu seinem innersten Innen hin, auf das schon Thomas von Aquin mit der „vollständigen Rückkehr" (reditio completa) hindeutet[79]. Zu seinem *Innersten* oder zur „Existenz" gelangt der Mensch durch sein „inneres Handeln" oder durch die *Freiheitstat*, mit der er sich selbst übernimmt oder verwirklicht. Weil sich dazu viele heute nicht erheben, dämmern sie in der *Selbstentfremdung* dahin, verlieren sie sich im Wesenlosen oder sinken zum Massenatom herab, das tatsächlich nur noch wie „Material" verwendbar ist. Die des eigentlich Menschlichen beraubte Unmenschlichkeit nimmt überhand.

Das Gewinnen der Existenz ist mit dem Durchdringen der Erscheinungen bis zum Sein-selbst oder mit dem Eintreten in die *Transzendenz* gleichbedeutend. Zwischen Existenz und Transzendenz spannt sich eine unauflösbare *Wechselbeziehung*, die uns die weithin anzutreffende Verfassung des Menschen unserer Tage verstehen läßt. Einerseits bleibt ihm die Transzendenz verschlossen, weil er sich nicht bis zur Existenz verinnerlicht; andrerseits verliert, ja zerstört er sich selbst, weil er nicht in der Transzendenz gründet. Ohne diese verfällt er der Angst, der Sinnlosigkeit, dem Überdruß, dem Ekel, ja der Verzweiflung; alles gleitet ins

[79] Thomas von Aquin, De Veritate, I, 9.

Schwankende ab, da ein unerschütterliches Fundament fehlt. Dadurch, daß Jaspers die Transzendenz mit aller Entschiedenheit offenhält, erweist er unseren Zeitgenossen einen unschätzbaren Dienst.

Zugleich verkennt Jaspers nicht die Schwierigkeiten, die dem Menschen den Weg in die Transzendenz zu verbauen drohen. Zu deren Überwindung greift er nicht auf rationale Überlegungen zurück, sondern wertet grund-legende Erfahrungen aus. Zunächst stößt er den Menschen in die Grenzsituationen hinein, damit dieser sie nicht verharmlost, ihnen nicht ausweicht oder sie verdrängt. Vielmehr leitet er ihn an, sie ernstzunehmen und zu durch-leiden, sich ihnen also zu stellen bis in das innerweltliche Scheitern hinein, das der schmerzvollen Geburt zum Überweltlichen gleichkommt. Dann führt er den so frei gewordenen Menschen in das Deuten der Chiffrenschrift ein. Sie macht für uns, als die Sprache der Transzendenz in der Immanenz, die Dinge, Menschen und Ereignisse transparent, wodurch aus ihnen die Tiefe oder das Geheimnis leuchtet. Den weithin verlorenen Sinn dafür vermag Jaspers wieder zu wecken, indem er uns über die Flachheit und die ihr entsprechende Langeweile erhebt und damit das Dasein lebenswert macht. Auf den Sprung, der nach Jaspers zum Erreichen der Transzendenz erforderlich ist, kommen wir an anderer Stelle zurück.

Die Gewißheit, die dem Menschen bezüglich der Transzendenz zuteil wird, bezeichnet Jaspers als unbedingt, aber nicht allgemeingültig. Sie läßt die bedingte Gewißheit des Bewußtseins-überhaupt hinter sich, weil sie in den Bereich des Unbedingten eintritt und daher von dessen Eigenart geprägt ist. Hier bietet Jaspers dem Menschen, der sich nur noch das Bedingte zutraut und in ihm allein sich einigermaßen auskennt, eine Hilfe, damit er die Kraft und den Mut gewinnt, sich auf das Unbedingte einzulassen, die ihm entsprechende Gewißheit zu wagen und in ihm heimisch zu werden. Solche Gewißheit ist nicht allgemeingültig, weil sie aus der persönlichen Erfahrung eines jeden entspringt und daher nicht ohne weiteres an andere weitergereicht werden kann. Aller Beachtung wert ist es, wie Jaspers trotzdem nicht dem relativierenden Individualismus verfällt, sondern die Kommunikation entwickelt, vermöge der sich der Mensch gerade in seiner Einzelgewißheit mit den anderen versteht. Insofern er nämlich in die letzte Wahrheit eintritt, wird er ganz er selbst und zugleich ganz über sich selbst erhoben oder ist er als er selbst bei den anderen. Damit erwächst ebenso die Kommunikation aus der Einzelwahrheit wie diese als Wahrheit ihre Bestätigung in der Kommunikation findet. Demgemäß ist die heute weitverbreitete Kommunikationsunfähigkeit das Zeichen dafür, daß einer entweder nie in die eigentliche Wahrheit gelangt oder wieder aus ihr herausgefallen ist. Eine weitere Vertiefung des inneren Zusammenhanges von Wahrheit und Kommunikation ist später zu leisten.

Die eben besprochene Gewißheit der Transzendenz wird von Jaspers

näherhin als philosophischer Glaube gekennzeichnet. Darin schwingt die subjektive Wahrheit oder Ergriffenheit im Sinne Kierkegaards mit, die sich nicht in bloßes Wissen auflösen läßt, die vielmehr den nicht rationalisierbaren persönlichen Aufschwung erfordert und einschließt. Damit verbindet sich eine unauflösbare Dunkelheit, die so manche zu einem Irrationalismus verführt, der Jaspers fernliegt. Eher nähert er sich Thomas von Aquin, nach dem wir zu Gott „in einem gewissen Dunkel" (in quadam caligine) gelangen; deshalb kommt B. Welte zu einer unverkennbaren Verwandtschaft zwischen den beiden Denkern. Außerdem macht sich im philosophischen Glauben bei Jaspers der Postulatenglaube Kants zusammen mit einer Eingrenzung des Wissens auf den Bereich möglicher Erfahrung bemerkbar. In dieser Hinsicht leistet er dem gegenwärtig weithin herrschenden geistigen Klima Vorschub, das ebenfalls das Wissen auf das Innerweltliche einschränkt und das Metaphysische oder die Transzendenz in den Bereich des Glaubens verweist, der dabei freilich oft seine Unbedingtheit einbüßt und zu einem unverbindlichen Meinen absinkt. Hier muß die Auseinandersetzung mit Jaspers über ihn hinausgehen.

Wie zeigt sich Gott in der Transzendenz, insoweit sie der philosophische Glaube bei Jaspers eröffnet? Zwar bleibt die Transzendenz nicht eine leere Bewegung des Transzendierens; vielmehr wird ein Transzendentes enthüllt. Dieses aber vermögen wir nicht nach seinem Wesen zu bestimmen, obwohl wir uns als „aus der Transzendenz geschenkt" erfahren. Höchstens ist eine reformatorisch zugespitzte „theologia negativa" möglich, die von dem verborgenen Absoluten nur erreicht, was es nicht ist. Auch beim Aquinaten finden sich ähnliche Aussagen, doch mit dem wichtigen Unterschied, daß durch das, was Gott nicht ist, auf indirektem Wege, was er ist, zugänglich wird. Die zum Agnostizismus neigende Einstellung bei Jaspers wirkt sich zusammen mit Kants Begrenzung des Wissens bis in unsere Tage aus, für die Gott bei vielen in eine ungreifbare Ferne rückt und so zu entschwinden droht, daß dem Atheismus der Weg bereitet wird.

Die völlig ungreifbare Andersartigkeit Gottes hat vor allem bezüglich seiner Personalität Folgen. Da man die Person allzu menschlich (anthropomorph) versteht, meint man, sie sei mit der alles Menschliche übersteigenden Gottheit unvereinbar, wodurch der Eine des christlichen Zeitalters in das Eine der griechischen Philosophie zurückfällt. Obwohl Jaspers öfters von Gott spricht, kommt er nicht über die Gottheit hinaus, mit der folgerichtig eine reale Kommunikation unmöglich ist, also Gebet und Kultus nicht in Frage kommen. Hierin zittert die Jugend von Jaspers nach: „Unsere Eltern erzogen uns ohne Kirche; niemand lehrte uns beten; von Gott war gar nicht die Rede"[79a]. Damit ist Jaspers ein Vorbote

[79a] *K. Jaspers,* Schicksal und Wille, München 1967, 84.

der Not um Gott, an der heute nicht wenige leiden, die den personalen Gott des Christentums nicht mehr finden und dem Beten keinen Sinn mehr abgewinnen.

So rühren wir an die abschließende Frage, wie sich der philosophische Glaube für Jaspers zum religiösen, und namentlich zum christlichen Glauben verhält. Kurz gesagt: Beide achten einander, sind aber nicht miteinander vereinbar, wobei der philosophische Glaube als die endgültige Wahrheit für die Minderheit dem religiösen Glauben als der für die Mehrheit unentbehrlichen Vorstufe übergeordnet wird. Für den zum philosophischen Glauben Gelangten hat es keinen Sinn, zur Vorstufe zurückzukehren, während der religiös Glaubende im Übergang zum philosophischen Glauben den Verlust der wesentlichen Substanz des Glaubens sieht. Trotz aller Vorbehalte löst Jaspers letzten Endes die Religion in Philosophie auf; diese ist die maßgebende Norm für jene, auch für die christliche Offenbarung. Damit nimmt er ohne die erforderliche kritische Distanz die Einstellung auf, die weithin die Neuzeit prägt, indem er sie für die Gegenwart begründet und befestigt, was einer religionslosen Zukunft Vorschub leistet. Zugleich ist jedoch nicht zu verkennen und anzuerkennen, daß er mit Überzeugungskraft den Menschen unserer Tage in die Transzendenz hineinleitet und mit ihr vertraut macht, die so manchem zusammen mit der Religion entschwindet.

IV. Jaspers auf dem Hintergrund von Heidegger

Nachdem wir das Denken von Jaspers in einigen Hauptzügen verdeutlicht und in seiner Gegenwartsbedeutung herausgearbeitet haben, wenden wir uns dem Gespräch zwischen ihm und Heidegger zu. Eine Grundlage dafür bieten die eingangs erwähnten „Anmerkungen" des letzteren zu des ersteren „Psychologie der Weltanschauungen", von der Jaspers meint, sie sei die „früheste Schrift der später so genannten modernen Existenzphilosophie"[80]. Nach Heidegger ist für Jaspers die Existenz mit dem „Menschen in den Grenzsituationen"[81] gleichbedeutend, was er in einer Art von „Vorgriff" annimmt[82], nie aber eigentlich rechtfertigt. Die Methode, die sich der Existenz zuwendet, ist das „betrachtende Aufnehmen"[83]. Sowohl bezüglich des Vorgriffs als auch bezüglich der Methode meldet Heidegger das Bedenken an, ob man „auf diesem Wege überhaupt an Existenz herankomme"[84].

Im Gegensatz dazu entwickelt er einen frühen Entwurf seines später in „Sein und Zeit" hervortretenden Denkens. Der Existenz eignet die „Grunderfahrung, in der ich mir selbst als Selbst begegne" oder die „Grunderfahrung des bekümmerten Habens meiner selbst"[85]. Die „Selbstbekümmerung" meint[86], daß der Mensch als Existenz sich immer

[80] Wirkung 46. [81] Diskussion 78. [82] Ebd. 80 und 85. [83] Ebd. 80 und 85.
[84] Ebd. 88. [85] Ebd. 89f. [86] Ebd. 95.

schon um sich selbst kümmert, was auf die „Sorge" vorausdeutet. Auf diese weist auch die damit gegebene Methode hin, die sich wesentlich vom aufnehmenden Betrachten des Jaspers unterscheidet. Zu beachten ist nämlich „das Historische, das wir selbst sind", weshalb die Existenz ein „vollzugsgeschichtliches Phänomen" ist[87]. Dementsprechend kommt es auf „die vollzugsgeschichtliche Auslegung der konkreten Grunderfahrungsweisen des bekümmerten Sich-selbst-habens" an[88]. Dabei zeigen sich als Richtungen des historischen Grundsinnes „Vergangenheit und Erwartung"[89], wird also die Zeit erreicht. Solches ist durchzuführen gegen die der Existenz „eigene Tendenz zum Abfall in objektive Bedeutsamkeiten der erfahrbaren Umwelt"[90]. Als Folge davon ergibt sich die „Destruktion der Tradition", wodurch „die darin wirksamen Grunderfahrungen auf ihre Ursprünglichkeit gebracht" werden[91].

Der weitere Verlauf des damit begonnenen Gesprächs zwischen den beiden Philosophen ist uns nicht zugänglich, wie unsere in der „Einführung" gegebenen Andeutungen zeigen. Doch läßt sich über die folgende Entwicklung ihrer Denkwege an Hand ihrer Werke einiges sagen.

Jaspers ist der Sache nach den „Anmerkungen" Heideggers nähergekommen, weil er die Existenz später nicht in erster Linie von den Grenzsituationen her sah, indem er diese in seine erweiterte und vertiefte Sicht der Existenz einfügte. Sie meint nämlich den Menschen, insofern er sich selbst durch seine Freiheit verwirklicht, was an das Sich-kümmern oder die Sorge Heideggers rührt. Damit geht auch die Methode von Jaspers über das aufnehmende Betrachten hinaus und zu Heideggers vollzugsgeschichtlicher Auslegung hin, zumal jener bei seiner „Existenzerhellung" die Geschichtlichkeit als Grundzug der Existenz herausarbeitet[92]. So gehört auch für Jaspers „zu den Sachen der Philosophie der Philosophierende selbst"[93] und er überwindet die „einzelwissenschaftliche Einstellung", die Heidegger bei ihm findet, oder er versteht, daß sich die Fragen um die Existenz „von der prinzipiellen Problematik der Philosophie nicht ablösen lassen"[94].

Wenn sich nach dem eben Gesagten Jaspers dem Denken Heideggers allmählich nähert, so ist von Heidegger das Entgegengesetzte festzustellen, daß er sich nämlich nach einer anfänglichen scheinbaren Nähe entschieden von Jaspers entfernt. Die anfängliche Nähe ist mit der Weise gegeben, auf die Heidegger Menschen als Dasein und Existenz bestimmt. Als Dasein ist er das Seiende, dem es „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht"; Existenz aber heißt „das Sein selbst, zu dem das Dasein sich ... immer irgendwie verhält"[95]. Damit ist für das Dasein die Möglichkeit gegeben, „es selbst oder nicht es selbst zu sein"[96]. Zugleich eignet dem Dasein

[87] Ebd. 91f. [88] Ebd. 94. [89] Ebd. 91. [90] Ebd. 92. [91] Ebd. 93.
[92] *K. Jaspers*, Philosophie, II. Bd., 118–148. [93] Diskussion 98. [94] Ebd. 98.
[95] *M. Heidegger*, Sein und Zeit (= Zeit), 11. Aufl., Tübingen 1967, 12. [96] Zeit 12.

„Seinsverständnis", wodurch „mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist"[97].

Indem aber das Dasein mit seinem oder dem ihm eigenen Sein verstehend umgeht, öffnet sich die „Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt"[98], die nichts anderes als „die Radikalisierung"[99] des immer schon geschehenden Seinsverständnisses ist. Nach allem ist das Dasein das „befragte Seiende"[100], in dem der Sinn von Sein als das Erfragte zugänglich wird. „Existenziell" wird demgemäß das nicht radikalisierte Seinsverständnis genannt, das „eine ontische Angelegenheit" des Daseins ist[101]. „Existenzial" hingegen wird das radikalisierte Seinsverständnis genannt, das auseinanderlegt, „was Existenz konstituiert", und so ihre „ontologische Struktur" durchsichtig macht[102]. Wie die existentielle Betrachtung des Daseins in seinem oder dem ihm eigenen Sein bleibt, so dringt die existentiale Betrachtung zum Sinn von Sein überhaupt vor. Wie verhalten sich die beiden Betrachtungen zueinander? Die erste ist für die zweite lediglich deren Ansatzpunkt, während sich die zweite als das Ziel der ersten erweist. Daher dient das Fragen nach Dasein und Existenz unzweideutig der Leitfrage nach dem Sinn von Sein überhaupt.

Dem vorwiegend existentialen Denken Heideggers tritt die überwiegend existentielle Sicht von Jaspers gegenüber. Ihm kommt es in erster Linie auf das Erhellen der Existenz, nicht auf das Klären des Seins an; soweit das Sein zur Sprache gebracht wird, dient es der Existenz. Zu dem eigentlichen Sein, dem die Existenz dient, stößt Jaspers nicht vor, weshalb er sich nicht über die von Heidegger entdeckte „Seinsvergessenheit" erhebt. So prägt sich bei ihm auch die ontologische Differenz nicht deutlich aus, bleibt also der Unterschied des Seins vom Seienden und damit das Sein als Grund des Seienden ungedacht.

Die hier skizzierte grundsätzliche Verschiedenheit wurde zeitweise zurückgedrängt; der Anlaß dafür war, daß von „Sein und Zeit" nur die erste Hälfte veröffentlicht wurde. Die bereits geschriebene zweite Hälfte hielt Heidegger zurück, weil die darin angewandte Methode ihm dem Thema nicht angemessen erschien; später hat er diese Ausarbeitung, wie mir berichtet wurde, sogar verbrannt. Daher war allein die existentiale Analytik des Daseins und seiner Existenz zugänglich, während die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt unbeantwortet blieb. Infolgedessen wurde die existentiale Analytik weithin existentiell ausgelegt, wodurch man die Seinsphilosophie in Existenzphilosophie verkehrte. Im Zusammenhang damit kam es auch zu der nihilistischen Deutung Heideggers, der das Dasein durch die Zeit auf das Nichts zurückführte und folglich das Sein in das Nichts aufzulösen schien. Tiefer geschaut, blieb jedoch

[97] Ebd. 12. [98] Ebd. 13. [99] Ebd. 15.
[100] Ebd. 14. [101] Ebd. 12. [102] Ebd. 12.

die Frage nach dem „Sinn des Seins" das Ziel, dem die existentiale Analytik untergeordnet war und zustrebte[103].

Dieser Zusammenhang war schon vor Heideggers „Kehre" zu spüren[104] und kam durch diese beherrschend zum Vorschein. Der sich aus der Verlorenheit in die Uneigentlichkeit zu seiner Eigentlichkeit zurückwendende Mensch erfährt sich in die Ganzheit seines Daseins gestellt, das er in der „Sorge", die an die Stelle des „Sich-kümmerns" tritt, übernimmt[105]. Die Sorge aber entfaltet sich in die drei Dimensionen der Zukunft, der Gewesenheit und der Gegenwart; jede von ihnen eröffnet das Nichts, was besonders von dem auf uns zukommenden Tod gilt. Durch die in der Sorge vollzogene Zeit sind wir also in das Nichts „hineingehalten" oder als „Platzhalter des Nichts" bestimmt[106]. Da nun das Nichts dasselbe wie das Nicht-Seiende ist, geleitet es uns, ähnlich wie die Grenzsituationen, über das Seiende hinaus und in das Sein-selbst als das wahrhaft Nicht-Seiende hinein. Die Analytik ist existential, insofern sie den Menschen bis zur Ek-sistenz und In-sistenz verinnerlicht, nämlich bis zum Hinaus-stehen in das Sein-selbst oder zum Mitten-innestehen im Sein-selbst[107]. Er zeigt sich als Da-sein, als das Da oder als die Offenbarkeit des Seins innerhalb der Welt; ihm ist die Sorge für das Sein anvertraut, von dem und für das er lebt[108]. Das Sein ist die Mitte, nicht der Mensch[109].

Nach allem bleibt der Unterschied zwischen der Existenzphilosophie des Jaspers und der Seinsphilosophie des Heidegger. Das Sein-selbst wird für Jaspers nicht zu einer eigenen, und vor allem nicht zu der leitenden Frage; daher verharrt er, von Heidegger her gesehen, in der Seinsvergessenheit, weshalb er durch das Existentielle nicht zum Existentialen vorstößt[110]. Weil aber das Existentiale oder die Offenbarkeit des Seins der Grund des Existentiellen oder der Selbstsetzung des Menschen durch seine Freiheit ist, entbehrt die Existenz bei Jaspers ihrer letzten Gründung, wie Heidegger schon bei seinen Anmerkungen zur „Psychologie der Weltanschauungen" gesagt hatte[111].

Dem Sein-selbst Heideggers kommt das „Umgreifende" des Jaspers nahe, das sich nach Überwinden der Subjekt-Objekt-Spaltung als das eigentliche Feld des Philosophierens erweist. Doch prägt sich das Umgrei-

---

[103] Ebd. 437, wo auf der letzten Seite die Frage ausdrücklich hervortritt.
[104] *M. Heidegger,* Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962.
[105] Zeit, § 41; auch 230: Sorge als die ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins.
[106] *M. Heidegger,* Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken 118.
[107] *M. Heidegger,* Brief über den Humanismus (= Humanismus), in: Wegmarken 326f.
[108] Humanismus 342f.: „Hirt des Seins". Denken als „engagement par l'Etre et pour l'Etre" (ebd. 313f.).
[109] Ebd. Erörterung über den Humanismus (342f.).
[110] Der Leugnung der Ontologie bei Jaspers (vgl. oben achter Schritt) steht Heideggers „Fundamentalontologie" gegenüber.
[111] Diskussion 85.

fende in mehreren Weisen aus, für die es „keine systematische Ableitung", sondern nur das jeweilige „Innewerden" gibt; das Sein-selbst ist lediglich eine von ihnen[112]. Hinter ihnen kündigt sich allerdings „das Umgreifende alles Umgreifenden" an, das sie alle umspannt und als das sie Einende von der Vernunft erreicht wird[113]. Dieses Einende gleicht am meisten dem Sein-selbst Heideggers, fällt aber nicht mit diesem zusammen, weil es nicht die Mitte oder das führende Thema des gesamten Philosophierens bildet.

Weiter kann man fragen, wie sich Heideggers Sein-selbst zu der Transzendenz bei Jaspers verhält. Eine Gleichsetzung beider lehnt Heidegger selbst in seiner Abhandlung „Zur Seinsfrage" entschieden ab[114]. Mit dem Sein-selbst ist nämlich lediglich dessen Differenz vom Seienden, auch vom Menschen gegeben; diese ist eingehend zu bedenken, bevor die Frage nach der Transzendenz gestellt werden kann[115]. Weil solches Bedenken für Jaspers fehlt, ist er bei der Transzendenz auf einen „Sprung" angewiesen, der die denkerische Vermittlung ersetzt. Da aber hiermit die erforderliche Einsicht mangelt, wird der Sprung nicht wissend, sondern als philosophischer Glaube vollzogen. An dessen Stelle tritt bei Heidegger das auf das Sein bezogene „wesentliche Denken", in dem das auf das Seiende bezogene „vorstellende Denken" gründet[116]; letzteres entspricht dem Wissen des Bewußtseins-überhaupt von Jaspers, das in der Subjekt/Objekt-Spaltung verweilt und der Wissenschaft zugehört.

Innerhalb des Seins-selbst bei Heidegger und der Transzendenz bei Jaspers stellt sich die Gottesfrage. Jaspers beantwortet sie in dem obenangedeuteten Sinne, wobei die Grenzen, über die er nicht hinauskommt, sich entscheidend daraus erklären, daß er die Seinsproblematik, die Heidegger neu entdeckt und in einigen Ansätzen entwickelt, überspringt. Heidegger selbst weist der Gottesfrage ihren Ort im Sein-selbst an, indem er aber eine noch nicht geleistete Klärung des Seins-selbst verlangt, die erst das angemessene Fragen nach Gott ermöglicht[117]. Solange diese Vorbedingung nicht erfüllt ist, zieht er es vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen[118]. Er meint, sein „gott-loses Denken" sei „dem göttlichen Gott" vielleicht näher als das bisherige Philosophieren, das sich nicht zu dem Gott erhoben habe, dem man religiöse Verehrung darbringen kann[119]. Auch die Vermutung ist nach einigen Andeutungen

[112] Antwort 797, auch 788.
[113] Ebd. 788 und Rechenschaft 125f.
[114] Wegmarken 385–426, bes. 397f.
[115] Humanismus 350ff. – Über die Chiffren hinaus führt die Analogie (vgl. meinen Artikel: Anm. 16); *X. Tilliette*, Sinn, Wert und Grenze der Chiffrenlehre, in: Diskussion 390–403, bes. 400, der Ergänzen durch die Analogie ablehnt.
[116] Zu den zwei Weisen des Denkens vgl. bes. *M. Heidegger*, Was heißt Denken?, Tübingen 1954.
[117] Humanismus 338f. und 351.
[118] *M. Heidegger*, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 51.
[119] Ebd. 70f.

nicht auszuschließen, daß das Denken auf das Sein beschränkt sei, während allein die Religion im Glauben mit Gott zu tun habe[120]. Das Spannungsverhältnis, das bei Jaspers zwischen Philosophie und Christentum besteht, hat Heidegger in den Texten bedacht, die unter dem Titel „Phänomenologie und Theologie" veröffentlicht sind[121].

Mittels der Transzendenz ist der zeitliche Mensch nach Jaspers in der Ewigkeit geborgen[122]. Die Zeit enthält also die Ewigkeit und öffnet sich auch zu dieser hin. In Heideggers Sicht hingegen ist das Sein-selbst geschichtlich oder zeitlich; die ontische Geschichte des Seienden gründet in der ontologischen Geschichte des Seins, nämlich in dessen immer neuen Mitteilungen, aus denen die Epochen der empirischen Geschichte hervorgehen. Die vielen Mitteilungen entspringen aus dem Sein-selbst als dem einen Grund, der sich in ihnen als das Stete oder Unvergängliche durchhält und daher sie alle übersteigt[123].

Hierin liegt eine erste Andeutung von Ewigkeit und damit von Transzendenz, die jedoch nicht weiter verfolgt und entfaltet wird. Nach Heidegger ist diese Tiefenzone unserem Erfassen nicht zugänglich, weshalb es besser ist, hier nicht nur auf die Antwort, sondern schon auf die Frage zu verzichten. Er ist dermaßen in der Zeit verfangen, daß er ihr das Sein-selbst unterwirft, statt sie zum Sein-selbst hin aufzubrechen. Er bleibt bei dem vielfältigen mitgeteilten Sein oder beim Sein als „Ereignis" stehen, dringt aber nicht zu dem einen mitteilenden Sein vor, aus dem das Ereignis stammt[124]. Da aber das mitteilende Sein erst das Sein-selbst oder nach seinem innersten und eigentlichen Selbst ist, überwindet auch Heidegger die Vergessenheit nicht bis in die verborgenste Tiefe des Seins[125].

V. Rückblick und Ausblick

Im vorstehenden haben wir nach einigen Hauptlinien das Gespräch zwischen Jaspers und Heidegger so weit fortgeführt, wie es ihre Werke ermöglichen. Als *Ergebnis* dürfen wir buchen, daß beide in der ihnen je eigenen Hinsicht einander übertreffen. Jaspers geht über Heidegger hinaus, indem er die Existenz bis in die Transzendenz hinein entfaltet. Heidegger hingegen geht über Jaspers hinaus, indem er die Ek-sistenz im Sein gründet. Beiden gelingt eigenständiges Philosophieren mit ursprünglichen Einsichten, die an letzte Tiefen rühren und für unsere Le-

---

[120] So hat sich Heidegger vor Jahren bei einer Diskussion in Zürich geäußert.

[121] Veröffentlicht in: Wegmarken 45–78.

[122] Antwort 773, auch Rechenschaft 341.

[123] Dazu *J. Lotz,* M. Heidegger und Thomas von Aquin, Pfullingen 1975; *M. Heidegger,* der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, bes. 185.

[124] Vor allem *M. Heidegger,* Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 1–25.

[125] Die verborgenste Tiefe hat Thomas von Aquin erreicht, indem er zum „esse subsistens" vordringt (Sth I, q 4, a 2 ad 3 und öfter), in dem die Transzendenz erst ihre volle Ausprägung gewinnt oder vielmehr immer schon innehat.

bensgestaltung von höchster *Bedeutung* sind. Dabei verlieren sie sich nicht in starren Begriffen, sondern bleiben nahe am gelebten Leben, das sie möglichst unmittelbar zur Sprache bringen. Ihre Absicht richtet sich nicht auf bloßes Wissen, sondern auf Geleiten des Menschen zu dem, der er eigentlich ist, bei Heidegger besonders als Dienst am Sein ausgeprägt. Obwohl die beiden Denker im Bewußtsein der Gegenwart zurücktreten, was auf Jaspers noch mehr als auf Heidegger zutrifft, behalten sie wegen des kraftvollen Reichtums ihres Schaffens eine unverlierbare Bedeutung für die Zukunft. Auch ihre *Grenzen* bringen wichtige Anregungen mit sich, indem sie über das Erreichte hinaustreiben und so für das nach ihnen Geschehene öffnen. Wie das Philosophieren von Jaspers und Heidegger durch das heutige Denken und Forschen ergänzt, d. h. dem Ganzen nähergebracht wird, so gewinnt auch das heutige Denken und Forschen erst dann seine volle Fruchtbarkeit, wenn es jene beiden Philosophierenden nicht vergißt, sondern an ihrem Geistesgut teilzunehmen bereit ist.

ThPh 59 (1984) 84–96

Das östliche und das westliche Christusbild

Zu einer Studie über den Neuchalcedonismus

Von Alois Grillmeier S.J.

Patrick T. R. Gray hat es unternommen, die Schriften des Leontius von Jerusalem (CPG III, Nr. 6917–6918) für das CChr. SG herauszugeben. Dafür legt er eine Hintergrundstudie vor[1], die den theologiegeschichtlichen Ort des Autors klären soll, nachdem die literarhistorische Frage durch Marcel Richard in der Kritik an den Positionen von F. Loofs in der Leontiusfrage gelöst worden ist. Gr. setzt sich nun vor allem mit der Untersuchung von Ch. Moeller, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^{e} siècle, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon I (Würzburg 1951) 638–720, und auch mit anderen Studien auseinander. Dieses Wort „Neu-Chalcedonismus" ist von J. Lebon geprägt worden. Sein Schüler Ch. Moeller hat es durch mehrere Studien weiter einzuführen versucht, v. a. durch die Arbeit: Un représentant de la christologie néochalcédonienne au début du sixième siècle en Orient: Nephalius d'Alexandrie", in: RHE 40 (1944–45) 73–140 und die andere obengenannte Studie von 1951. Andere haben weitergearbeitet, so besonders S. Helmer, Der Neuchalkedonismus (Diss. Bonn 1962). Zur Klärung des Begriffs hat einen wichtigen Beitrag geleistet M. Richard, Le Néo-chalcédonisme, jetzt in dessen Opera Minora II, Nr. 56. Gr. hat den Eindruck, daß die bisherige Behandlung des Themas allzusehr belastet ist durch „the assumptions made by most Western scholars" (5). Er will also eine mehr dem Osten gerechtwerdende, d. h. in Richtung eines verstärkten Cyrillianismus laufende Deutung geben und dabei moderne theologiegeschichtliche Erkenntnisse, darin abhängig von J. Meyendorff, einbringen. Nach der Einleitung (Kap. I, 1–6) folgen als Kap. II die Darstellung des Konzils von 451 (7–16), als Kap. III ein Überblick über das Verhältnis von „Imperial Policy, Ecclesiastical Politics, and Theology" (17–79), als Kap. IV die „Antiochenische Verteidigung" des Konzils (80–89), als Kap. V die „Origenistische Verteidigung" (90–103) und als Kap. VI „Die neuchalcedonische Verteidigung" des Konzils (104–172). Auf diesem Kap. liegt der Schwerpunkt. Es schließt mit einer Definition des Neuchalcedonismus. Conclusio (173–178), Bibliographie und Indices folgen (179–189).

Obwohl auch Gr. die Bezeichnungen „streng-chalcedonisch", „neu-chalcedonisch" gebraucht, möchte er doch keine „Strengchalcedonier" als historisch gegeben annehmen, was eigentlich auch eine neue Bezeichnung der Gegengruppe erforderte. Die Verteidigung des Konzils von 451 gegenüber seinen alexandrinischen Gegnern wird nach Gr. von drei Gruppen getragen, nämlich von Interpreten 1. antiochenischer, 2. origenistischer, 3. cyrillianischer Einstellung. Für ihn ist das Reden von „strengem Chalcedonismus" und Neuchalcedonismus ein vergebliches Bemühen um das Verständnis der nachchalcedonischen Kontroversen. Besonders in der Unterscheidung einer antiochenischen und einer cyrillischen Gruppe unter den Anhängern Chalcedons sieht er „the greatest contribution this study has made" (175). Gr. sieht selbst die Gefahr, daß seine Deutung eine cyrillische Schlagseite bekommt. Bevor wir auf Gr.s Ausführungen eingehen, sind einige Hinweise auf Erst- und Zweitquellen zu machen, die man vermißt: (1) *Erstquellen:* Für das Konzil von Konstantinopel 553 ist die neue Edition von E. Schwartz/J. Straub noch nicht gebraucht: ACO IV 1 (Berlin 1971); IV 2 (Straßburg 1914). Hier ist eine neue Textlage gegenüber Mansi geschaffen. Wichtig wären auch: R. Hespel, Le florilège Cyrillien refuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique = BMus 37 (Louvain 1955) (dies für 105 ff., 139 ff.); F. Glorie (ed.), Maxentii (nicht

[1] *P. T. R. Gray,* The Defense of Chalcedon in the East (451–553) (Studies in the History of Christian Thought XX), Leiden: Brill 1979. IX/189 S. Die Studie war schon 1973 abgeschlossen worden.

Iohannis Maxentii, John Max.) aliorumque Scytharum Monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi Opuscula = CChr. SL LXXXVA (Turnholti 1978) bes. XLI (f. 48). Für 115–121: M. Richard (ed), Johannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt ... appendicem suppeditante M. Aubineau = CCG 1 (Turnhout 1977). Siehe d. Rez. von K.-H. Uthemann, in: ByZ 73 (1980) 70–72. – (2) *Zweitquellen:* Zur Bestimmung des Anteils Cyrills an Chalcedon ist grundlegend: T. Šagi-Bunić, „Deus perfectus et homo perfectus" a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451) (Romae 1965), vertieft durch A. de Halleux, La définition christologique à Chalcédoine, in: RTL 7 (1976) 3–23; 155–170; ders., Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie (Louvain 1963). Zur Kaiser- und Kirchenpolitik: C. Capizzi, L'imperatore Anastasio I (491–518) = OrChrA 184 (Roma 1969); ders., Sul fallimento di un negoziato di pace ecclesiastica fra il papa Ormisda e l'imperatore Anastasio (515–517) (Firenze 1980); ders., Potere e ideologia imperiale da Zenone a Giustiniano, in: L'imperatore Giustiniano – Storia e mito, ed. G. G. Archi (Giuffré ed. 1978) 3–35. Zur öfter angesprochenen Frage der „Grünen" und „Blauen" (33, 56–58) ist wichtig: A. Cameron, Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium (Oxford 1976), VI, 126–156: The Religious Sympathies of the Factions, wo harte Kritik geübt wird an der von Gr. zitierten Studie von J. Jarry, in Syr. 37 (1960) 348–371; dazu müßte freilich noch hingewiesen werden auf das größere Werk von J., Hérésies et factions dans l'Empire Byzantin du IV^{e} au VII^{e} siècle (Le Caire 1968). Mit dem Phänomen des Neuchalcedonismus beschäftigt sich nun auch vom palästinischen Standpunkt aus gesehen: L. Perone, La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553) (Brescia 1980), worin auch nach einer neuen Terminologie in unserer Frage gesucht wird (neuer Vorschlag: calcedonismo minimale, calcedonismo integrato); diese Untersuchung reicht aber nur bis 565. Darüber hinaus führt Pauline Allen, Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Late Sixth Century, in: Byz. 50 (1980) 5–17. Wir prüfen nun die inhaltlichen Ergebnisse Gr.s.

I.

Eine „antiochenische Interpretation" Chalcedons? Darunter versteht Verf. eine Deutung des 4. Konzils im Geiste der vorchalcedonischen Antiochener, die von Cyrill einer gefährlichen Annäherung an den Nestorianismus beschuldigt wurde. Gr. findet, daß es die von Ch. Moeller angenommene Gruppe der „strengen Chalcedonier" gar nicht gibt. An deren Stelle tritt nach Gr. die Gruppe „antiochenisch" orientierter Interpreten des Konzils. Sie würden also mit vorchalcedonischen Mitteln arbeiten. Soll damit behauptet werden, daß es an Theologen fehlte, die den theologisch-begrifflichen Ansatz von 451 genuin weiterentwickeln konnten? Das wäre für ein Konzil von schwerwiegenden Folgen. Was ist der Tatbestand?

Als ersten Zeugen der „antiochenischen" Interpretation führt Gr. den Patriarchen Gennadius von Konstantinopel (458–471) an, und zwar mit seinem *Encomium* auf den Tomus Leos I. v. J. 449, der zu Chalcedon eine besondere Approbation erhalten hatte. Der fragmentarisch erhaltene Text ist ediert von F. Diekamp, Analecta Patristica = OrChrA 117 (Rom 1938) 77–78. Zu Gennadius siehe ebd. 54–108. Tatsächlich war G. um 431/2 noch vollblütiger Antiochener gewesen und hatte die Anathematismen Cyrills scharf kritisiert, dies so sehr, „daß er zur Zeit der Abfassung dieses Kommentars (zum Römerbrief) die Einheit von Gott und Mensch in Christus nicht als wahre Personeinheit gedacht hat" (Diekamp 88). In den übrigen exegetischen Werken, soweit erhalten, ist jedoch ein Wandel festzustellen, besonders in einem Fragment zu Gal 3,20 (ebd. 89), also während der Zeit der Abfassung des Pauluskommentars des Gennadius. Schließlich wurde der Patriarch zu einem entschiedenen Vertreter der chalcedonischen Formel, dies in dem genannten *Encomium* auf den Tomus Leos I., das zwischen 451 und 458 entstanden sein muß. Wir finden darin die Anspielung auf das chalcedonische „asynchytos", vor allem aber den chalcedonischen Gebrauch von *physis* (hoti physis en autoi, d. h. in Christus, kai theia kai anthropine) (78, 21). Auch wenn der Begriff „*hypostasis* nicht vorkommt, sondern nur vom „*prosopon*" gesprochen wird (veranlaßt durch

den Begriff *persona* bei Leo I.), so findet sich doch eine so eindeutige Anwendung dieses Terminus auf Christus, daß dessen Schillern bei den Antiochenern überwunden ist. Dieses lag darin, daß hier das *eine Prosopon* in Christus als *Ergebnis* der Einigung von göttlicher und menschlicher Natur und nicht als deren Ausgangspunkt erschien. Selbst in der Definition von Chalcedon ist bei aller Akzentuierung der Einheit im Sinne einer Christologie von oben der Eindruck gegeben, daß die eine Hypostase und das eine Prosopon in Christus als Resultat der einigenden Einung verstanden wird. Das ist eine legitime Betrachtungsweise. Es lag aber in der Logik der Definition von Chalcedon selbst, nach dem Urgrund der einen Hypostase oder Person in dem Inkarnierten zu suchen und diesen in der einen Hypostase oder Person, die schon im Präexistenten gegeben ist, zu finden. Dabei handelte es sich nicht um eine sachliche Überbietung Chalcedons. Denn schaut man sich die Definition genauer an, so ist die „eine Hypostase von oben her" schon gefordert durch die Entfaltung des „einen Subjekts" in Christus, jenes „ein und desselben", der, von Ewigkeit dem Vater wesenseins, in der Zeit auch uns wesensgleich geworden ist, so daß eben dieser ein und derselbe vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist, „in einer Hypostase und einem Prosopon, aber in zwei Naturen erkennbar".

Eine „antiochenische" Interpretation Chalcedons, um den Terminus Gr.s aufzunehmen, würde nun bei der Betrachtung der Personeinheit *in effectu* oder vom Ergebnis her bleiben oder sie gar verstärken. Man würde die „eine Hypostase" oder das „eine Prosopon" nicht vom Präexistenten aussagen, sondern erst im Inkarnierten sehen. Ist das bei Gennadius noch gegeben? Zwei Sätze weisen über diese Annahme hinaus: (1) „Hat er (Leo) nicht durch seine Verkündigung von der unvermischten Erhaltung der Eigenheit jeder der beiden Naturen in dem *einen Prosopon des Sohnes* diejenigen widerlegt, die davon schwätzen, daß er (sc. der Sohn) ein Verschwinden (aphanismon) oder eine Verwandlung (tropēn) erlitten habe" (Diekamp 78, 1–3)? Es handelt sich um eine Betrachtung „von oben" her. Mit dem „Sohn" ist der Präexistente gemeint, weil eben von diesem ein durch die Inkarnation angeblich eintretendes „Verschwinden" (kenosis) und „Verwandeltwerden" abgewehrt wird. (2) Die Zentrierung des Christusbildes im Präexistenten kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß Gennadius sagt: „Hat er (Leo) nicht den Tod des *Eingeborenen* (monogenous) bekannt und dabei deutlich dessen leidensunfähige göttliche Natur laut gepriesen" (ebd. 78, 4–5)? Das bezeugt klar, daß Gennadius – anders als die Antiochener (Theodoret, Andreas von Samosata) – keine Schwierigkeit hat, die sog. Idiomenkommunikation des umstrittenen Anathematismus 12 Cyrills anzunehmen. Er kann also vom „Tod Gottes" reden (vgl. Anath. 12: DS 263). Wir haben keine „antiochenische Interpretation" Chalcedons, sondern vielmehr eine solche, die in der Logik des Chalcedonense weiterweist auf eine Anwendung des Begriffs der „einen Person" schon auf den präexistenten Logos, von dem dann die Fleischwerdung ausgesagt wird in dem Sinn, daß die eine Hypostase bleibt, auch in der Zweiheit der Naturen. Nun ist bei Gennadius jede Adoptionsterminologie, die um 430 noch gegeben war (er spricht noch von *hyiothesia!*), überwunden. Dieser Eindruck wird verstärkt dadurch, daß Joh 1,14 und Röm 9,5 eine Fülle von Inkarnationstermini, herausgeholt aus Leos Tomus, umrahmen, sowohl antiochenische wie alexandrinische, und dies zugunsten einer Christologie von oben. Diese war gewiß von Cyrill her in die Definition von Chalcedon pointiert eingeführt worden, wie die oben angegebenen Autoren Šagi-Bunić und de Halleux gezeigt haben, ist aber durch Gennadius nun aus den Voraussetzungen des Konzils selbst und des Tomus Leos ohne weitere Zuhilfenahme cyrillianischer Begriffe abgeleitet worden. Es handelt sich also um echten Chalcedonismus! Von einer „antiochenischen" Interpretation des Konzils (im Sinn Gr.s) kann keine Rede sein.

Als nächster Beleg für eben diese Interpretation aus nachchalcedonischer Zeit werden die unechten Briefe an Petrus Fullo, Patriarch von Antiochien (i.d.J. 471, 475/7, 485/88) angeführt (Gr. 180/1). Gr. findet hier typisch antiochenische Vorwürfe gegen den Theopaschitismus, also gegen die Aussage: Gott hat gelitten. Widerstand gegen diese Formel gilt für Gr. als „Antiochene outlook". Sieht man aber diese Briefe nach ACO III, 217–231 genau durch, so findet sich (1) guter Chalcedonismus, d.h. die Wiederholung der chalcedonischen Grundaussagen, wie in Ps. Gelasius, ACO III, 220,

23–27, besonders die Hervorhebung der zwei Naturen in dem einen Sohn Gottes; oder sogar die Absage an die Zwei Söhne-Lehre ebenso wie an die Mia physis-Formel: Br. 4, ACO III, 225, §§ 9. u. 10. Die zwei Naturen stehen gewiß im Vordergrund, werden aber gegen jede falsche Interpretation abgehoben, wie bes. in Br. 5: ACO III, 226, §§ 5. u. 6. (2) Aber selbst die Verbindung von „ex duabus et in duabus naturis" wird nicht verschmäht (Br. 6: ACO III 227, § 2). Bei alledem wird eine deutliche Christologie „von oben" vorausgesetzt (ebd. Br. 6: ACO III, 227, §§ 7 u. 8). Auch von der *einen Hypostasis* und dem *einen Prosopon* in zwei Naturen wird gesprochen, was eine klare Wiederholung der Definition von 451 ist. Aus den Briefen geht eindeutig hervor, daß nur jener Theopaschitismus abgelehnt wird, der das apolinaristische Verständnis von der Natursynthese Christi aus Logos und Sarx voraussetzt, nicht aber der, welcher einfach auf der orthodoxen Idiomenkommunikation beruht. So besonders klar in Br. 3: ACO III, 223, § 5. In diesem Brief wird ein Leiden des „bloßen Logos" ohne das Gewand seines Fleisches verworfen. In § 9, 223, 35 wird durch eine Lesart die Aussage: „Gott (= das concretum theos) hat gelitten" abgeändert in „die Gottheit hat gelitten" und in dieser Form als apolinaristische Lehre verurteilt.

Kann man für Heraclianus, Bischof von Chalcedon (CPG III, N. 6800/1) viel daraus entnehmen, daß er in seiner Schrift gegen die Manichäer Diodor von Tarsus als „Vater" zitiert (und zwar zusammen mit einem anderen unverdächtigen Zeugen), da dieser eben auch 25 Bücher gegen die Manichäer geschrieben hat (Photius, Bibl. Cod. 85: Henry 2, 9–10)? Eben der Kampf gegen den Manichäismus kann Diodor in diesen verlorenen Büchern vielleicht zu besonderer Akzentuierung des „Menschen Jesus" inspiriert haben. E. Honigmann sagt mit Hinweis auf Photius, l. c., von Heraclianus: „Now we know that he was considered a model of orthodoxy; his works may have inspired men like Ephraem of Antioch and Leontius of Byzance". Auch wenn Honigmann zugibt, daß Heraclianus durch die scharfe Opposition gegen den Monophysitismus „almost approached Nestorianism", dies eben auf Grund des Photius-Urteils, so darf man nicht übersehen, daß er an seinen Quellen Schwächen tadeln kann und bemüht ist, deren Lücken sorgfältig auszufüllen (Bibl. Cod. 85; Henry 85). Siehe das insgesamt positive Urteil bei Honigmann, Heraclianus of Chalcedon (537 A.D.?) ...: Patristic Studies = StT 173 (Rom 1973) 213/4. Suchte hier Gr. seine „antiochenische" Interpretation Chalcedons zu Konstantinopel, so bringt er zwei Beispiele auch für Kleinasien, bzw. Syrien: Basilius von Cilicien, der in Antiochien Priester unter Patriarch Flavian war, und Theodoret von Cyrus mit seinem Brief an Johannes von Aegea (81–89). Man kann gewiß bei aller Unsicherheit über Basilius (vgl. S. Helmer, Der Neuchalkedonismus, Bonn 1962, 177, Anm. 397) supponieren, daß dieser am meisten im Vergleich mit den genannten Zeugen die Bedingungen für eine „antiochenische Interpretation" erfüllt. Denn er beruft sich (nach Photius, Bibl. Cod. 107: Henry 2, 78) auf Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, will allerdings nicht Parteigänger des Nestorius sein, greift Johannes von Scythopolis an, weil er sich zu sehr auf die 12 Anathematismen Cyrills, besonders den zwölften, stütze, worin es um das „Leiden Gottes" gehe. Photius abschätzend: „Là se termine ce labeur inutile" (l. c.). Mag sein, daß es auch andere „Antiochener" dieser Art gab. Dann hätte Gr. gewiß eventuell „antiochenische Chalcedonier" ausgemacht, dies aber nur unter der Bedingung, daß Chalcedon als Objekt der Interpretation zur Frage stand und nicht einfach vor-chalcedonisch-antiochenische Positionen weiterüberliefert wurden. Das wäre genauer zu überprüfen. Solche Leute dann aber auf dieselbe Stufe zu stellen wie Gennadius oder die Verfasser der Petrus Fullo-Briefe oder auch wie Theodoret (s. u.), ist unstatthaft.

Nun zu Theodoret mit seinem Brief an Johannes von Aegea (vgl. Ch. Moeller, in: Chalkedon I, 656). Johannes wollte die chalcedonische Formel von der einen Hypostase in Christus nicht annehmen und wurde darum in der *Collectio Avellana,* Ep. 232: CSEL 35, 2, 706, § 11, zu den häretischen Nestorianern gerechnet. Vgl. Richard, La lettre de Théodoret à Jean d'Égées, in: Ders., Opera Minora 2, N. 48 mit dem Text des Briefes, der nur in Fragmenten erhalten ist. Diese zeigen nach Richard, daß Theodoret damit einen Beitrag zur Interpretation des Dogmas von Chalcedon geleistet habe, und zwar durch die Feststellung, daß das Konzil *hypostasis* nicht im Sinn von Natur, sondern von Person verstanden habe. Gr. sagt mit Berufung auf Johannes Philoponus (bei

Michael Syrus, Chron. VIII., cap. 13: Chabot II, 120–121), der den Brief Theodorets gelesen habe: Theodoret hat *hypostasis* hier genommen „as standing for some kind of collective unity of discrete individual entities" (Gr. 88). Dagegen sagt aber Luise Abramowski in der Rez. zu Gr.: „In Abschnitt IV hat Gray nicht erkannt, daß das Theodoret-Zitat über die chalcedonensische Hypostase polemisch absichtlich so zurechtgestutzt worden ist, daß der Eindruck erweckt wird, Theodoret vertrete schlechthin, also auch christologisch, ‚hypostasis' als Ausdruck für ein Kollektivum; dabei tut er im erhaltenen Text nichts anderes, als eine Art (von mehreren) des biblischen Gebrauchs der Vokabel zu beschreiben" (ThLZ 107 [1982] 211). Damit ist auch die Folgerung Gr.s hinfällig: „that he (Theodoret) remained genuinely Antiochene in his christology, and that Chalcedon was interpreted by him as having in no way compromised that christology, even when it used the formula ‚in one person and hypostasis'. In Theodoret it can be seen that it was possible to be an Antiochene Chalcedonian, and to interpret Chalcedon in a strictly Antiochene sense" (Gr. 88).

Man braucht also gewiß nicht apriori zu leugnen, daß es eine „antiochenische" Interpretation Chalcedons geben konnte. Nur muß man dann auch ein genuin chalcedonisches Verständnis des Konzils und seiner Aussage supponieren, um davon die antiochenische Umbiegung abheben zu können. Die von Gr. dafür beanspruchten Autoren geben das nicht her. Sie sind vielmehr, Basilius von Cilicien vielleicht ausgenommen, echte und klare Chalcedonier, die z.T. Chalcedon im Sinn seiner eigenen immanenten Logik weiterführen.

II.

Eine origenistische Verteidigung Chalcedons (90–103)? Gr. übernimmt hier die Auffassung, daß Leontius von Byzanz ein Origenist gewesen sei, die durch D. Evans, Leontius of Byzantium: an Origenist Christology = DOS 13 (Washington 1970) vertreten worden war. U. E. ist sie definitiv widerlegt durch Brian E. Daley, The Origenism of Leontius of Byzantium, in: JThS 27 (1976) 333–369, was 1975 zu Oxford auf der International Conference on Patristic Studies in Gegenwart von Evans vorgelegt wurde. Kann es überhaupt eine origenistische Verteidigung Chalcedons geben? Schaut man in die Frühgeschichte des Origenismus, so offenbart er sich als eine in Arianismus mündende Leugnung der Gottheit Christi oder als nestorianische Aufhebung der henosis kath'hypostasin. Dies ist erkennbar aus neu entzifferten koptischen Texten, die eine Exhorte des großen Archimandriten Schenute († 466) gegen die Apokryphen, und insbesondere gegen die Origenisten darstellen. Prof. Tito Orlandi, Rom, hat sie vor der Edition dem Verf. in italienischer Übersetzung zur Verfügung gestellt. Diese Exhorte ist zwischen 431 und 449 verfaßt und macht die Gefahr des Origenismus für die überlieferte Christologie überaus deutlich. Nach meiner Auffassung ist auch das Opusculum XI des Marcus des Eremiten (Contra eos qui dicunt carnem Sanctam Domini Verbo non unitam esse, ed. J. Kunze, Marcus Eremita, Leipzig 1895; A. Mai, NPB XI 200–247) eine antiorigenistische Schrift, und zwar gegen die Lehre, daß das Subjekt der Inkarnation nicht der präexistente Logos, sondern die präexistente Seele Christi gewesen sei. Daß Marcus diesen Sachverhalt klar erkannt und widerlegt hat, ergab sich aus einer genauen Analyse des genannten Op. XI. Siehe A. Grillmeier, Markos Eremites und der Origenismus, in: FS M. Richard, Bd. III = TU 125 (Berlin 1981) 253–283; in italienischer Übersetzung in: Cristianesimo nella Storia 1 (1980) 9–57. Die Ergebnisse sind zusammengefaßt in: A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I (²1982) 253–283. Ob nun diese Schrift den Frühorigenismus bekämpft oder – so Dom J. Gribomont, Marc l'Ermite et la christologie évagrienne, in: Cristianesimo nella Storia 3 (1982) 73–81 – den Origenismus, den Justinian verurteilt, womit Marcus ein Autor des 6. J.s wäre, sei hier dahingestellt: sicher ist, daß der Origenismus absolut gegen die Christologie chalcedonischer Prägung steht, daß man also Chalcedon nur origenistisch leugnen, nicht aber unter Wahrung einer gewissen Substanz seiner Aussage „interpretieren" kann. Auch Leontius von Byzanz ist kein Origenist, vielmehr ein Streng-Chalcedonier, was Br. E. Daley in JThS 27 (1976) 333–369 eindeutig gezeigt hat.

III.

Die neuchalcedonische Verteidigung Chalcedons (Gr. 104–172): Der Kontrapunkt zu einer solchen „neu-chalcedonischen" Interpretation des 4. Konzils wäre die „alt- oder streng-chalcedonische", die aber Gr. zu Unrecht als nicht gegeben ansieht. Hier ist wichtig zu beachten, daß in die echt-chalcedonische Synthese schon Cyrill mit eingegangen ist. Dies hat besonders Richard in seinem kurzen, aber klärenden Artikel „Le neo-chalcédonisme" betont, ist aber inzwischen viel tiefer begründet worden, und zwar durch das obenerwähnte Werk von Šagi-Bunić und den ebd. zitierten Artikel von de Halleux und seine eingehende Analyse der Definition von Chalcedon. Siehe die Zusammenfassung der gewonnenen Einsichten bei A. Grillmeier, Jesus der Christus I, 704–707, 752–764. Beide Studien enthalten gute Beweise dafür, daß durch Basilius von Seleucia schon i. J. 448 (Eutychesprozeß) die Formeln „in zwei Naturen" (en dyo physesin) durch die Ausdeutung *cyrillischer* Texte gewonnen worden ist (vgl. A. Grillmeier, a. a. O. 733). Durch ihn ist demnach auch die Unterscheidung der Begriffe „hypostasis" und „physis" in die chalcedonische Definition gekommen (758). Damit ergibt sich freilich, daß der Anteil Leos I. an der Formel von Chalcedon geringer ist, als bisher angenommen wurde. Das Wort Gr.s: „in toto it (= Chalcedon) was a Cyrillian Council" ist zwar überspitzt, hat aber einen richtigen Kern. Diese Feststellung könnte in der Tat eine ökumenische Brücke zwischen dem Bosporus und Alexandrien bilden. Der Bruch war allein durch die Ablehnung der Mia physis-Formel durch das Konzil und die Einführung des „in zwei Naturen" gekommen. Dabei hat man zwei Dinge zu klären unterlassen: (1) daß die Mia physis-Formel auch recht verstanden werden konnte; (2) daß sie Cyrill durch apolinaristische Fälschungen zugespielt worden war. Man hat denn auch richtig bald nach Chalcedon versucht, die Übereinstimmung zwischen Chalcedon und Cyrill zur Abwehr der alexandrinischen Angriffe auf das Konzil zu erweisen. Dies führte zu einer zunehmenden cyrillischen Neuinterpretation der Definition von 451, eben zum Neuchalcedonismus! Einen wertvollen Ausdruck fand dieses Bemühen in dem von Gr. leider nicht erwähnten oder ausgenützten *Florilegium Cyrillianum* (ed. Hespel; siehe oben). Es ist der Versuch, die genuin-chalcedonische Position mit Texten aus Cyrill zu belegen. Das Unterfangen war nicht aussichtslos, wie eben dieses Florileg bezeugt, und die Vertreter der Mia physis-Christologie hatten alle Mühe mit bestimmten Texten, besonders aus den Succensus-Briefen Cyrills, fertig zu werden. Für die neuchalcedonische Interpretation Chalcedons führt Gr. nun als Hauptzeugen an: Nephalius von Alexandrien, Johannes von Scythopolis, Johannes Grammaticus, Leontius von Jerusalem, Ephraem von Amida, Justinian I. Sie sind, wie L. Abramowski in ThLZ 107 (1982) 211 betont, voneinander sehr verschieden und man gewinne den „verblüffenden Eindruck, daß sie eigentlich nicht durch ausgeprägten Kyrillianismus auffallen, bei allen Vermittlungsversuchen". Wir wollen nicht so sehr der Analyse Gr.s nachgehen, sondern versuchen – unter Auswertung der Ergebnisse Gr.s – einige Differenzierungen in die Problemstellung des „Neuchalcedonismus" zu bringen.

1. die Bezeichnung selbst: Daß in der Dogmengeschichtsschreibung ein gewisses Unbehagen über diesen Namen „Neuchalcedonismus" herrscht, ist nicht zu leugnen. So muß also nach dessen Berechtigung erneut gefragt werden:

a) Generell könnte man als Neuchalcedonismus jede terminologische und inhaltliche Veränderung bezeichnen, die unter grundsätzlicher Wahrung der chalcedonischen Grundformel und der darin ausgesprochenen Christologie beides weiterführt und vertieft rezipieren hilft. Diese Bezeichnung kann man dann nicht anwenden auf Versuche, einfach hinter die Chalcedonische Formel zurück oder an ihr vorbei zu gehen. Darum müssen von vornherein Dokumente wie das Henotikon Zenos, die Thesen der angeblich neuchalcedonischen Synode von Alexandrette (um ca. 515) und die Lösung des Patriarchen Flavian II. von Antiochien (498–512) außer Betracht bleiben. Es handelt sich hier weder um eine Interpretation noch eine Verteidigung Chalcedons. Mit Recht konzentriert Gr. seine Studie auf „The Defense ...", also auf Autoren, die grundsätzlich Chalcedon bejahen, aber eben auf ihre Weise interpretieren.

b) Im Gegensatz zu Moeller will Gr. aber das, was den cyrillisch orientierten Prochalcedonismus ausmacht, nicht so sehr am Gebrauch der *Formeln* bestimmen, also

„without recourse to elaborate sets of formulae supposedly used by writers, but in fact used variously by them and with differing intentions" (175). Dieses Vorgehen führt freilich leicht ins Schwimmen, wie Richard gegenüber dem Nephalius-Artikel Moellers (RHE 40 [1944–1945] 73–140) gezeigt hat (jetzt in Opera Minora II, Nr. 56). Gr. findet dagegen, daß erst die Entdeckung einer cyrillisch-chalcedonischen *Tradition* (zu Chalcedon selbst und nachher) das verständlich macht, was Neuchalcedonismus sei (175). Freilich wird man dann zur Feststellung dieser Tradition doch auf bestimmte Formeln zurückgreifen müssen, die ja in der Auseinandersetzung immer wiederkehren; es kommen besondere Sichten und Argumentationsweisen hinzu, die von Cyrill her auf Chalcedon eingewirkt haben. Sie sind am besten durch die von Gr. nicht verwerteten Autoren Šagi-Bunić und de Halleux dargestellt. Gewiß kommt also in der Analyse Chalcedons auch bei westlichen Autoren Cyrill nicht mehr zu kurz. Nach Gr. ist dies jedoch noch der Fall für die westliche Darstellung der Neuchalcedonier nach 451. Man müsse an ihnen v. a. betonen: 1. den Überlieferungscharakter, 2. ihre echte Kreativität. In dieser Hinsicht sagt denn Gr. auch viel Überlegenswertes, besonders in der Analyse von Leontius von Jerusalem (122–141), wo allerdings die Dissertation von A. Basdekis, Die Christologie des L. v. J. Seine Logoslehre (Münster 1974), zu beachten ist. Tatsächlich ist bei diesem Autor Gr.s Behauptung richtig: „Thus Leontius' development of the idea of unity by hypostasis is seen to be adequate to the most concrete notion of christological unity and at the same time, and by the very same token, to the most complete notion of Christ's humanity" (136)[2]: Das Christusbild des Leontius hat ein eindeutiges Zentrum, den präexistenten Logos als Hypostase. Freilich finden wir keine Definition dieses Begriffs, wohl aber die klare Entscheidung darüber, wo die eine Hypostase in Christus zu suchen ist, nämlich in der einen Hypostase des präexistenten Logos. Was in der Formel von Chalcedon noch unbestimmt bleibt, ist nun auch vom Begriff und der Verwendung von Hypostasis her klar. Zudem treffen wir nun bei Leontius in besonderer Deutlichkeit das, was man als neuchalcedonisches Christusbild bezeichnen kann (vgl. A. Grillmeier, Ὁ ΚΥΡΙΑΚΟΣ ἌΝΘΡΩΠΟΣ. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit, in: Tr. 33 [1977] 1–63, bes. 47–51). Es ist ganz nach der Enhypostasie der Menschheit Jesu in der Hypostase des Logos konzipiert. Sie ist „der umfassendere Grund" (katholikoteron aition) aller an der Sarx Christi offenbaren göttlichen Idiomata oder Eigenschaften, zu denen die Geburt aus der Jungfrau, die Heiligkeit des ganzen Lebens, die Fülle des guten Rates, die Allmacht im Wunderwirken, die Weisheit der Lehre, die vollkommene, übermenschliche Tugend und anderes göttlicher Art gehören. Vgl. Leont. Hier., Adv. Nestor. I 18: PG 86, 1465 C-1472 A. Die Henosis-Idee Cyrills ist bis ins letzte ausgedeutet. Alle Gnade in Christus, z. B. auch die Leidenslosigkeit und die Unverderblichkeit des Auferstehungsleibes, geht auf dessen Henosis mit dem Logos zurück. Leontius verwahrt sich dagegen, daß beide Gaben Christus erst auf Grund der Auferweckung zuteil geworden wären. Christus hat sich vielmehr selbst von innen her auferweckt, weil er eben der dem Fleisch geeinte Logos ist (C. Nest. I 19: PG 86, 1473 C–1475 D). Dabei ist L. Gegner der Mia physis-Formel, also Chalcedonier.

2. Sachliches zum „Neuchalcedonismus": Sosehr der Neuchalcedonismus jene Wärme in das östliche Christusbild zurückgebracht zu haben scheint, die A. von Harnack mit den bekannten vier kahlen negativen Bestimmungen Chalcedons daraus schwinden sah, so ist doch die Gefahr nicht zu verkennen, daß solch ein Christusbild den Anschluß an die legitimen modernen Forderungen dafür versäumt.

a) Die Entdeckung des Personbegriffs und seiner Definition: Was von der cyrillischen Synonymität von Hypostase und Physis nicht zu erwarten war, konnte nur durch die chalcedonische Unterscheidung beider Begriffe kommen, die kurz vor 451 schon bei östlichen Theologen zu finden ist. Wenn die Einheit von Gott und Mensch in Christus als strikte Subjekteinheit in der einen göttlichen Hypostase verankert wird, die Unterschiedenheit beider aber in der Verschiedenheit der Naturen (dyo physeis), dann

[2] *P. T. Gray*, Neo-Chalcedonianism and the tradition: from patristic to byzantine theology, in: ByF VIII (1982) 61–70.

treibt dies notwendig zur Klärung der Begriffe von Person und Natur und besonders zu einer Definition der Person. Man darf die Bedeutung dieser Frage nicht übersehen. Die Entdeckung der Person, gewiß schon lange vor 451 in Gang gesetzt, aber erst richtig gefördert mit den Versuchen zur *Definition* von Person, war eine große geistesgeschichtliche Tat. Erst mußte „Person" im ontologischen Bereich entdeckt werden, damit auch das „Personale" im modernen Sinn in den Blick geraten konnte, und zwar im Sinn von Selbstbesitz, Selbstaktuierung als Individuum, Freiheit, andererseits aber als *subsistere in se* in der Bezogenheit auf den Anderen, als *subsistentia relativa.* Nachweislich sind diese Überlegungen an dem Mysterium Trinitatis und der Inkarnation entzündet worden, letzteres erst auf Grund der chalcedonischen Unterscheidung von *hypostasis* und *physis.*

b) Das Wie der Henosis von Gott und Mensch: Wenn für Cyrill und die Neuchalcedonier die Henosis zwischen Gottheit und Menschheit in Christus im Vordergrund stand, so mußte man sich auch eine Vorstellung darüber machen, wie diese in Christus zustande kam. Für die Neuchalcedonier war – allerdings mit Rückgriff auf Gregor von Nyssa – die Henosis um so stärker gegeben, je deutlicher die *Theiosis* der Menschheit Christi herausgearbeitet werden konnte. Wir haben das deutlichste Beispiel dafür schon bei Leontius von Jerusalem gefunden. Ein anderes ist Ps. Dionys. Für ihn stellt Christus als Singularfall der Verbindung der Gottheit mit der Menschheit den Gipfel des göttlichen Heilswerks dar. Seine Voraussetzung für die Einheit in Christus ist einerseits die Wahrung der göttlichen Umwandelbarkeit und der Unsündlichkeit Jesu, anderseits die Forderung, daß sich die verborgen bleibende Gottheit nicht mit der Menschheit, die im geschöpflichen Bereich verwirklicht ist, vermischt. Wie kann aber dann doch das Menschsein Christi an den Logos gebunden sein? Dionys interessiert es vor allem zu erklären, daß dies auf eine *wunderbare* Weise geschieht, nämlich durch die jungfräuliche Empfängnis in Maria. Dazu kommt die *Eigenart* des Handelns Christi: die sog. *actio theandrica.* Wie Christus auf wunderbare Weise Mensch geworden ist, so ist sein Handeln auch einzigartig: die göttlichen Handlungen vollziehen sich auf menschliche Weise und die menschlichen auf göttliche Weise. Christus bringt also eine „neue Weise" des Handelns überhaupt in die Welt (vgl. P. Scazzoso, Dionigi Areopagita, Tutte le Opere, Milano 1981, mit Hinweis auf die bekannte Stelle Ps. Dionys., ep. IV: PG 3,1072C; Div. nom. II 9: ibid. 684A). Ob also Christus, der Gott-Mensch, statisch oder dynamisch betrachtet wird: nur eine qualitative Überhöhung von Sein und Wirken in Angleichung an Gott kann die Einheit von Gott und Mensch in ihm garantieren. Ist dies aber der erste und einzige Weg, sich dem Verständnis der Henosis anzunähern?

Gerade die nüchternen Grundlinien der chalcedonischen Formel geben erst den Blick frei für ein Verständnis der Henosis, das seit der Frühzeit der Väter auftaucht, aber von der Theologie nicht ernst genug genommen wird. Wir meinen die Auswertung des biblischen Schöpfergedankens, bzw. die Berufung auf die Schöpfermacht Gottes für das Zustandekommen und Durchhalten der inkarnatorischen Einheit. (Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus I² [1982] 771, Anm. 6). Gehen wir davon aus, dann wird die Idee der *Theiosis* als Begründung der *Henosis* an die zweite Stelle gerückt, ohne überflüssig zu werden. Wir haben gerade in der nachchalcedonischen Diskussion einige schöne Beispiele für diese Idee. So zitiert Gr. (157) folgendes Wort Justinians: „This union by hypostasis shows that the divine Word (that is, the one hypostasis out of the three hypostases of divinity) was not united to a man who subsisted in an hypostasis before (προυποστάντι ἀνθρώπῳ) but *created for himself* (ἐδημιούργησεν ἑαυτῷ) in the womb of the Virgin, in his own hypostasis, flesh animated by a rational and intellectual soul, such as human nature is" (Justinian., Conf. verae fidei: E. Schwartz, Drei dogmatische Schriften Iustinians, München 1939, 74, l. 26). Vgl. Maximus Conf., Ambig. lib.: PG 91, 1037A-D: der Logos sowohl Erzeuger als auch hypostatischer Träger des in der Kenose angenommenen Menschseins. Schön sagt der Chalcedonier Cassiodor († um 580): ... aptissime duae naturae inconfusae atque perfectae in una persona sunt positae Domini Christi: quarum est una qua regnat et altera qua ministrat; prima *creatrix,* posterior *creata* et ideo quae assumpsit, impassibilis, quae uero est assumpta, passibilis (Expos. Psalmorum, In ps. II, conclusio: CChr. SL 97, 49, l. 374–378). In die-

sem göttlichen Akt des Sich-Erschaffens eines menschlichen Leibes, sofern dieses dem Logos zugeeignet wird, liegt die eigentliche *actio unitiva*, das sich Aneignen der menschlichen Existenz in Christus. Über dieses Verfügen der göttlichen Schöpfermacht über geschöpfliches Sein hinaus, gibt es keine tiefere Möglichkeit der Aneignung. „Für sich selbst ausschließlich über ein geschöpfliches Sein verfügen und es sich aneignen": das ist die Anwendung der biblischen Lehre von der Schöpfermacht Gottes auf die Inkarnation als dem Höchstfall des Einswerdens von Gott und Mensch. Nur Gottes Verfügungsmacht über das Sein kann so etwas bewirken wie gott-menschliche Einheit. Erst auf der Basis dieser Idee vom göttlich-schöpferischen Erschaffen des Menschseins darf die Theiosis-Lehre eingeführt werden, ohne eine Verfälschung der Henosis zu bedeuten. Denn Erschaffen heißt in *prima intentione:* Setzen ins geschöpfliche Sein, so wie es aus sich ist. Das ist eine Parallelaussage zum chalcedonischen „unvermischt"! Bringt man die Theiosis-Lehre zu früh herein, so kann man sich das Leiden Christi nicht erklären, wie man an den Schwierigkeiten Gregors von Nyssa mit der Erklärung des Leidens Christi sieht, da er zu sehr auf die Vergöttlichung in der Erklärung der Einheit Christi setzt (Vgl. A. Grillmeier, op. cit. 546). Für das entscheidende Fehlverständnis der Henosis der chalcedonisch-vorchalcedonischen Zeit muß man immer wieder auf Apolinarius von Laodicea zurückgreifen, der die Mia physis-Formel in das Zentrum seiner Inkarnationslehre gerückt hat. Er glaubte die Henosis erst dann fest verankert zu haben, wenn er das Entscheidend-Menschliche an Christus, seine Geistseele, zugunsten des Logos weggenommen habe. Schlimmer konnte man den Inkarnationsgedanken der kirchlichen Überlieferung nicht verfälschen. Damit ist auch die Anwendung des biblischen Schöpfungsgedankens auf das Menschsein Christi entleert. Denn je schöpferischer wir uns Gottes Verfügungsmacht denken, um so mehr erkennen wir, daß sie ein „anderes" zum Terminus ihrer Wirkkraft hat. Die vollständige Andersheit ist Ziel des Erschaffens, und zwar ohne Widerruf. Diese vollständige Andersheit umfaßt nicht nur das Menschsein Christi als substantielle Natur, sondern auch deren geistige Aktivität in Erkennen und Wollen und in jeglicher Lebenstätigkeit. Erschaffen tendiert auf Aktuierung des schöpferisch gesetzten geistigen Wesens, so sehr es auch immer dem Schöpfer untergeordnet bleibt. Diesen dialektischen Gegensatz: „je mehr göttlich-schöpferisch gewollt, desto tiefer verankert im geschöpflichen Sein" kann man ungehindert in die chalcedonische Grundformel einbauen, weniger ungefährdet dagegen in eine Theiosis-Lehre. Denn diese sucht eigentlich den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie er auch in Christus verwirklicht ist, zu verdecken, sie vermag vor allem, wie man an Gregor von Nyssa sieht, die Idee der geschichtlichen Kenosis von Phil 2,6–11 nicht ungehindert zur Geltung zu bringen. Jede wahre Fassung der Henosis muß den Blick in den Abgrund offenlassen. Maximus Confessor hat dies erfaßt. Für ihn hat „dieses christologische Gesetz ... geradezu Gleichungswert: so weit Einigung als Unterscheidung. Denn es gilt von der hypostatischen Union: ‚... durch den Schutz, den sie erweist, wird sie selber geschützt; und indem sie unversehrt bewahrt, bleibt sie selbst unversehrt. Denn es besteht offensichtlich insoweit eine Einung der Dinge, als der physische Unterschied derselben gewahrt wird'" (Op. theol. pol. 8: PG 91, 97A, zit. nach J. Ternus, Chalkedon III, 107). Je entschiedener die zu einigenden Extreme in ihrer Andersheit bewahrt werden, desto größer ist die Höhe von „Henosis"!

c) Eine cyrillianisch-neuchalcedonische Versuchung: Wie schon angedeutet, muß das eben Gesagte auf die geistige Autonomie des Menschseins Christi angewandt werden. Apolinarius hat umgekehrt gedacht: um die Unsündlichkeit des Handelns Christi zu garantieren, hat er dem Menschen Jesus mit der Geistseele die Freiheit genommen. Der Logos anstelle der Seele allein ist ein „Nous, der keiner Niederlage fähig ist". Er leugnet ja bewußt, daß Christus „Mensch" genannt werden könne. Wenn aber Christus keinen menschlichen Geist hat, geht alle geistige Tätigkeit vom Logos aus. Diese Vorstellung wirkt auch bei einer Anzahl von Vätern nach, die mit der Verurteilung des Apolinarismus zu Konstantinopel 381 klar eine Seele Christi annahmen, jedoch die Hauptformel des Apolinarius, die Mia physis-Formel, beibehielten, dies unter dem Einfluß der unerkannten apolinaristischen Fälschungen, denen Cyrill von Alexandrien verfiel. Seine Autorität verhalf nicht nur dieser Formel zum Fortleben, sondern auch

einer bestimmten Auffassung vom Christusbild, in welchem die göttliche Logosenergie von oben her durch den menschlichen Geist und die menschliche Sarx Christi, das Organon der Gottheit, ständig am Fließen gesehen wurde. Hier tut sich der Weg von Cyrill von Alexandrien über Pseudo-Dionys zur Lehre von der einen Energeia und dem einen Thelema im 7. Jh. auf, wobei natürlich die jeweilige Verschärfung einer bei Cyrill noch gezähmten Einseitigkeit einzukalkulieren ist. Der Zusammenhang ist aber nachweisbar.

Cyrill hat in seinem Johanneskommentar lib. IV, VI 54, eine Erklärung der Erwekkung des Töchterchens des Jairus. Als Jesus die Hand des toten Mädchens ergreift und das Machtwort spricht: „Mädchen, steh auf", da sieht Cyrill die lebensschaffende, schöpferische Macht vom Logos her physisch durch die Hand Jesu in die Tote fließen. Zwei Ursachen wirken zu einer einzigen Handlung zusammen: Der allmächtige Befehl Christi als Gott und die Berührung des heiligen Fleisches. Beides zusammen erweist: μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ... τὴν ἐνέργειαν (PG 73,577 CD), d. h. das machtvolle Sprechen des Wortes und die Berührung der Hand ergibt „eine einzige aus beiden erwachsene Wirksamkeit". Ist diese Vorstellung bei Cyrill vor allem deswegen betont, um zu zeigen, daß der (eucharistische) Leib Jesu „lebenspendend" sei (nach Joh 6,54), so bringt *Pseudo-Dionys* eine neuplatonische Verschärfung hinein, die sich eine große Nachwirkung sichern konnte. In Brief 4 an den Mönch Gaius sagt er:

„Auf welche Weise, sagst du, kann Jesus, der höher ist als alles Sein, wesenhaft allen anderen Menschen zugeordnet werden? Sicher wird er hier, d. h. in der Oikonomie der Inkarnation, nicht als Mensch ausgesagt, insofern er Urheber der Menschen ist, sondern insofern er seiner ganzen Substanz nach wahrhaft Mensch ist. Wir definieren Jesus nicht der menschlichen Natur nach; noch ist er in der Tat nur Mensch (anders wäre er nicht überwesentlich [ὑπερούσιος, d. h. Gott] wenn er nur Mensch wäre), sondern der überwesentlich Wesende (ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος) ist wirklich Mensch, er, der aus überragender Liebe zu den Menschen, wirklich dieselbe Substanz der Menschen auf eine Weise angenommen hat, die zugleich übermenschlich und menschlich ist. Er ist nicht weniger überbordend an Überwesentlichkeit, er, der immer überwesentlich ist, offenbar durch den Reichtum dieser seiner höheren Natur. Auch wenn er wahrhaft in menschlicher Substanz herabgestiegen ist, hat er sie auf übermenschliche Weise angenommen und er wirkt die menschlichen Dinge auf mehr als menschliche Weise: dies beweisen die Jungfrau, die ihn wunderbar empfangen hat und das unbeständige Wasser, das das Gewicht seiner materiellen und irdischen Füße trägt und aus wunderbarer Kraft nicht nachgibt und fest bleibt, ohne zu verfließen. Wer könnte den immensen Rest (der Wunder) Revue passieren lassen? Betrachtet man die wunderbaren Dinge mit dem göttlichen Auge, so wird man über das Verstehen hinaus erkennen, daß die Aussagen, welche die Liebe Jesu zu den Menschen betreffen, dieselbe Kraft haben wie eine überragende Verneinung, und, um es kurz zu sagen, er war nicht einmal ein Mensch: nicht, als hätte er nicht die ganze menschliche Natur angenommen, sondern, weil er, obwohl von den Menschen geboren, alle Menschen übertraf, und weil er sich auf eine übermenschliche Weise wahrhaft zum Menschen gemacht hat. Folgerichtig tat er die göttlichen Dinge nicht auf göttliche Weise, noch die menschlichen auf menschliche Weise, sondern er hat, unter uns lebend, auf den Titel des menschgewordenen Gottes hin *eine ganz neue gottmenschliche Wirksamkeit vollführt* (καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος)" (Ps. Dionys , ep. 4 ad Caium: PG 3, 1071A-C). Siehe Scazzoso 422–424 (mit guten Parallelstellen in den Anm.).

Die Formel von der „theandrischen" Wirksamkeit ist zwar die eigene Prägung des Pseudo-Dionys. Darin will er eine besondere Aussage über das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in der Tätigkeit des einen Christus machen, wie dies zum Ausdruck kommt eccl. hier. 5, 34 (PG 3, 512A): τὴν ἀνδρικὴν Ἰησοῦ θειοτάτην ζωήν). Die Abhängigkeit von Cyrill aber ist nicht zu verkennen. Dies zeigt sich vom Kontext her, da das Zusammenwirken von Gottheit und Menschheit in den wunderbaren Heilungen bzw. der Erweckung der Toten gezeigt werden soll (Cyrill) oder in den Wundern Jesu einfachhin (Pseudo-Dionys); ferner dadurch, daß in beiden Texten der Begriff der *Energeia* vorkommt, und dies mit einer starken Hervorhebung der Einzigartigkeit der theandrischen Wirksamkeit. Diese Singularität ist im griechischen Text durch ein hin-

zugefügtes τινα betont, was eine emphatische Bedeutung hat (vgl. H. D. Saffrey, Un lien objectif entre le PsDenys et Proclus: StPatr 9 = TU 94/1966/981). Es ist schwer auszumachen, wie sich Ps.-Dionys das Funktionieren dieses theandrischen Handelns vorgestellt hat, sofern göttliche und menschliche Aktivität hier ineinandergreifen. Gewiß denkt er bei den Wundern daran, daß die göttliche Kraft etwa in der Berührung der Hand zum Strömen kommt, eine Vorstellung, die schon bei Cyrill gegeben ist.

Was aus dieser Vorstellung von der theandrischen Wirksamkeit gemacht werden konnte, zeigt sich bei *Severus von Antiochien.* Die Vorstellung von der „einen theandrischen Wirksamkeit" wird ganz mit der Mia physis-Formel zur Deckung gebracht und damit die Grundvorstellung Cyrills einheitlich durchgeführt. Die energeia ist nur ein Aspekt des einen Subjekts, der einen Physis, die im status des Funktionierens gesehen wird. Das eine *principium quod* in Christus, die göttliche hypostasis/physis ist so stark in ihrer Einheit angesetzt, daß auch nur *ein principium quo* anerkannt werden kann. Von daher war ja Leos I. Satz: „agit enim utraque forma quod proprium est" (Tomus ad Flavianum) gleichzusetzen mit der Annahme eines doppelten *principium quod,* d. h. zwei Personen. Die Kluft zwischen der severianischen Mia physis-Christologie und der chalcedonischen Dyo physeis-Lehre ist hier unüberbrückbar. Nicht nur das Subjekt Christus ist immer nur eines, sondern auch seine Energeia, seine Tätigkeit ist immer nur eine. Somit ist im Grunde alles göttliche Tätigkeit, auch wenn eine Instrumentalität der Menschheit Christi angenommen wird. Solange die Tätigkeit innerhalb Christi geschaut wird, darf bei Serverus niemals die Zahl zwei darauf angewandt werden. Alle Bewegung in Jesus ist dadurch *eine,* daß sie von oben her in Gang gesetzt wird. Damit gibt es für ihn als Menschen keine Autonomie des Handelns mehr. In den Augen des Severus kann ein Chalcedonier trotz der Behauptung des *einen* Subjekts in Christus ohne Annahme der *einen* Physis, der *einen* Energeia, der allseitigen Theiosis der Menschheit Christi eine Zweipersonenlehre nicht vermeiden. Der Normalzustand Jesu ist der der Durchgöttlichung, der Verherrlichung. Das Leiden braucht eigene Genehmigung durch das Logos-Subjekt. Diese Idee stammt schon von Cyrill, Apologie gg. Theodoret 10: PG 76,441 BC; sie ist von Severus in seinem 2. Brief an Oecumenius übernommen worden:

„If he sometimes permitted his flesh by dispensation (oikonomia) to undergo the passions proper to it, he did not preserve its property undiminished (hier nimmt Severus Stellung gegen Leo M.: Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura!): for in many instances it is seen not to have undergone the things which manifestly belong to its nature; for it was united to the Word, the Maker of nature. The Word therefore who had become incarnate walked upon the sea, and after his death under the wound of the lance caused a stream of salvation to well forth from his side: again, after the Resurrection, he came in while the doors were shut, and appeared to the disciples in the house" (zitiert im III. Konzil von Konstantinopel 680/1: Mansi 11, 444).(Einige Zeilen danach wird nun klar, daß alle Aktivität vom Logos ausgeht:) „But those who believe that, after God the Word had been hypostatically united to flesh that possessed an intelligent soul, *he performed all his own acts in it,* and changed it not into his nature (far be it!), but into his glory and operation, no longer seek the things that manifestly belong to the flesh without diminution, to which flesh the things that manifestly belong by nature to the Godhead have come to belong by reason of the union" (Der ganze Text in PO 12, 183, § 184).

An diesem Text können wir zwei Dinge beobachten: (1) Auch Severus beruft sich auf den Schöpferakt Gottes in der Deutung der Inkarnation. Er sieht darin aber nur den Zugriff der *Aneignung* des Menschseins durch den Logos, der Vereinnahmung der durchaus als ganzheitlich verstandenen leiblich-geistigen Natur Christi. Die erste Intention des schöpferischen Aktes Gottes, ein *Sein in Andersheit* zu setzen, wird ganz eingeklammert. Damit ist es unmöglich, in der Menschennatur Christi ein echtes *principum quo,* ein Naturprinzip als Quelle von Akten in Freiheit (bei aller Zugehörigkeit zum Logos als tragendem Subjekt) zu sehen. Der Logos wird zum einzigen Motor aller Akte, besonders auch derer, in denen Christus am Kreuz sich freiwillig hinopfert am Kreuz. Wir sehen also, wie nun neben der *qualitativen Vergöttlichung* auch die Idee der *einen Energeia* in den Dienst der Begründung der Einheit von Gott und Mensch in

Christus gestellt wird. (2) Wir sehen die ungeheuere Kraft des religiösen Christusbildes der Severianer, und dies besonders durch den Hinweis des heilswirksamen Hervorströmens von Wasser und Blut aus der Seite Jesu, wo sozusagen der Blick in das Innere der göttlichen Hypostasis gestattet wird. Denn der Logos ist es ja, der dieses Hervorströmen bewirkt.

Aus der Klarheit des Christusbildes des Severus, das absolut vom Logos her durchkonstruiert ist, sehen wir, daß es keine Möglichkeit läßt, das „in zwei Naturen" auch nur annähernd in die theologische Betrachtung einzuführen. Eine neuchalcedonische Synthese von Mia physis und Dyo physeis ist für ihn undenkbar; undenkbar wäre auch die Zwischenlösung der Monenergeten und Monotheleten des 7. Jh.s. Diese wollten die „zwei Naturen-Lehre" mit dem Monophysitismus versöhnen durch Beibehaltung von dyo physeis, ineins genommen aber mit dem Bekenntnis zur mia energeia und dem hen thelema.

Überschauen wir abschließend den neuchalcedonischen Versuch, die Henosis in Christus v. a. von der Theiosis, der Vergöttlichung, her zu begründen, so wird uns dessen Nähe zum Unternehmen des Severus von Antiochien deutlich: hier wird die Einheit Christi in die *eine physis* und in die *eine energeia* hineinverlagert und zusätzlich dann auch in die Überformung des Menschlichen durch das Göttliche. Dieses Christusbild hat seine Logik. Es fordert dann auch die *mia thelesis*. So war denn bei Cyrill und Severus der Wille nur eine bestimmte Funktion der ganzen Natur, eine Art der *kinesis energetike* des konkreten Subjekts. „Sicherlich konnte Christus verschiedene, sogar entgegengesetzte Willensakte setzen, wie Athanasius den inneren Konflikt am Ölberg deutete. Aber bei Severus ist das ein Kampf von Willens*akten*, von *energethenta*, und nicht von natürlichen Fähigkeiten oder Fakultäten. Und in einem höheren Sinn sind auch solche Willenskonflikte insofern in Jesus zur Einheit reduziert, als die mit Schmerz beladenen menschlichen Situationen, in denen sie zustande kamen, vom menschgewordenen Logos gewollt sind. Als Gott hat Christus auch sein menschliches Wollen gewollt" (nach einer unpublizierten Studie von Daley zu Severus von Antiochien).

Wenn also nach Gray der *Neuchalcedonismus* als besonderer Hüter der *Tradition* hingestellt werden soll, so muß man sich dessen bewußt sein, daß man sich in den Strom der Mia physis-Theologie zwischen Cyrill und Severus stellt, mit dem Bemühen allerdings, sich dabei an die chalcedonischen Pfähle zu klammern, aber immer der Gefahr ausgesetzt, doch von der Wucht der Wasser mitgerissen zu werden. Wenn wir hier auf die Einseitigkeit dieser Tradition hingewiesen haben, so nicht um dem Osten die Legitimität eines neuchalcedonischen Christusbildes und der damit verbundenen Frömmigkeit zu bestreiten. Aber auch die von Gr. vertretene Richtung wird anerkennen müssen, daß die *chalcedonische* Christologie einen eigenen Ansatz hat, der weder bei den Antiochenern noch bei Cyrill – trotz allen Einflusses auf die Definition von 451 – gegeben ist. Aus diesem Ansatz ist ein klar abgrenzbares Christusbild geschaffen worden, dies in einer eigenen theologischen Aktivität und einer daraus geschaffenen Tradition. Dieses Christusbild hat zwei Aufgaben: (1) das fortschreitende Durchdenken der Menschwerdung Gottes in Christus bis in die Tiefen der Kenosis hinein, ohne vorschnelles Einschalten der Theiosis, besonders einer solchen, welche die menschliche Freiheit in Christus und die Entfaltung aller natürlich menschlichen Gaben um der Einheit Christi willen glaubt opfern zu müssen. Das alte Väterwort: „Was nicht angenommen ist, ist nicht geheilt" muß auch und gerade auf die Freiheit, ja Autonomie des menschlichen Wollens Christi angewandt werden. Die chalcedonische Dialektik „ungetrennt und unvermischt" findet ihre Synthese in der „einen Hypostase in zwei Naturen", dies um so mehr, als – etwa im Sinne des Maximus Confessor – der Hypostasis oder dem Subsistieren neben dem „Tragen" der Physis auch ein Aktuieren dieser gegenüber zukommt. Je mehr das Geschöpf sich in Gott hineinbegibt, um so mehr wird es seine gottgewollte Wirklichkeit. Das läßt selbstverständlich Platz für eine gnadenhafte und pneumatische Ausstattung Jesu als des Messias, des Verkünders und des Priesters der Menschen vor Gott. Freilich ist es auch Maximus Confessor nicht gelungen, die letzten Konsequenzen aus seinem vortrefflichen Ansatz zu ziehen. Vgl. zu diesem Problem: F. Heinzer, Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors, in: FZPhTh 28 (1981)

372–392. Als weitere Aufgabe des chalcedonischen Christusbildes sehen wir (2) seine Nähe zum Bild des *Christus patiens*, wie es sich besonders in der abendländischen, aber auch in der syrischen Christologie ausgebildet hat, obwohl letztere doch stark im monophysitischen Einflußbereich lag (vgl. A. Grillmeier, Die Taufe Christi und die Taufe der Christen. Zur Tauftheologie des Philoxenus von Mabbug und ihre Bedeutung für die christliche Spiritualität, in: Fides Sacramenti. Sacramentum Fidei, FS Piet Smulders, Assen 1981, 137–175). Der leidende Mensch braucht dieses realistische Christusbild ebensosehr wie den Trost der östlichen Christusikone auf dem Goldgrund der Theiosis.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte: Antike. Mittelalter

Tatarkiewicz, Władysław, *Geschichte der Ästhetik.* 1. Bd.: *Die Ästhetik der Antike.* Deutsch von *Alfred Loepfe.* Basel/Stuttgart: Schwabe 1979. 403 S.

Der im deutschen Sprachraum wenig bekannte Vf. (geb. 1886) zählt zu den Großen der polnischen Philosophie. Als 1915 die Universität Warschau wieder eröffnet wurde, erhielten er und der bekannte Logiker Jan Łukasiewicz die beiden Lehrstühle für Philosophie. Seine dreibändige Geschichte der Philosophie ([1]1931), die bis 1970 sieben Auflagen erlebt hat, zählt zu den bekanntesten und verbreitetsten philosophischen Werken in polnischer Sprache (vgl. die biographische Einleitung von A. Loepfe, 8–18). Die polnische Originalausgabe dieses ersten Bandes der dreibändigen „Geschichte der Ästhetik" liegt bereits in zweiter Auflage vor ([1]1962, [2]1970).

T. versteht sein Thema in einem umfassenden Sinn. Im Mittelpunkt des Bandes steht die philosophische Ästhetik, und hier sind vor allem Platon, Aristoteles und Plotin zu nennen. Darüberhinaus geht T. ein auf die Ästhetik einzelner Künste, z. B. der Musik, der Dichtung, der Architektur, der Malerei. Kunstwerke, z. B. der Dichtung oder Architektur, werden auf die ästhetischen Gesetzmäßigkeiten hin befragt, nach denen sie gestaltet sind; Dichter kommen mit Aussagen über ihr Selbstverständnis zu Wort. Wichtige Begriffe, z. B. der der Kunst (techne), des Schönen (kalon), der Harmonie, der Nachahmung (mimesis), der Reinigung (katharsis), werden in ihrer Geschichte verfolgt; Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei den verschiedenen Autoren werden herausgearbeitet. T. geht ein auf den religiösen, sozialen und politischen Hintergrund. Er weist immer wieder auf grundlegende Verschiedenheiten der antiken und modernen Ästhetik hin. – Der Band ist in drei Teile gegliedert: „I. Die Ästhetik der archaischen Epoche" (31–61); „II. Die Ästhetik der klassischen Epoche" (62–200); „III. Die Ästhetik des hellenistischen Zeitalters" (201–389). Es folgen ein Namen- (391–398) und ein Sachregister (399–403). Teil I geht u. a. ein auf den (kultischen) Tanz, die Musik, die archaische Architektur und Skulptur, auf die Aussagen der Ilias, Odyssee und des Hesiod über Dichter und Dichtung. Teil II behandelt ausführlich die bildenden Künste in der klassischen Epoche. T. hebt hervor, daß die Kunstwerke nach bestimmten Kanones verfertigt und perspektivische Gesetzmäßigkeiten berücksichtigt wurden; er bespricht den Übergang von den schematischen Formen der archaischen Kunst zu den organischen der Klassik. Von den Philosophen sind vor Platon und Aristoteles dargestellt: die Pythagoreer, auf deren bedeutenden Einfluß auf die griechische Kunst und Kunsttheorie T. im Verlauf des Buches immer wieder zurückkommt, in wenigen Zeilen Heraklit, wieder ausführlicher Demokrit, die Sophisten und, anhand von Xenophon, Memorabilien III 8 und 10, Sokrates. Teil III behandelt zunächst die Ästhetik der hellenistischen Philosophenschulen (Epikureer, Skeptiker, Stoiker, Eklektiker), um dann die Theorien der einzelnen Künste darzustellen: der Musik, der Dichtkunst, der Rhetorik, der Architektur, der bildenden Künste. Eigens hinzuweisen ist auf das Kap. „Die Klassifikation der Künste" (349–358), das die Klassifikationen von Platon, Aristoteles, Galen, Quintilian, Cicero und Plotin behandelt. Ein abschließendes Kap. „Bilanz der antiken Ästhetik" (377–389) faßt die wichtigsten Ergebnisse des Buches zusammen. – T.s Ästhetik der Antike ist ein Lehrbuch im besten Sinne des Wortes. „Bei der Niederschrift dieses Buches", schreibt er im Vorwort, „hatte der Verfasser weniger das Ziel vor Augen, den an der Ästhetik Interessierten eine abgeschlossene Theorie zu liefern, als vielmehr ihnen möglichst viele Informationen aus der alten Ästhetik zu vermitteln" (18). Man kann dem Vf. nur bestätigen, daß ihm das sehr gut gelungen ist. Das Buch ist in einer klaren Sprache geschrieben und sehr übersichtlich aufgebaut. Der Inhalt ist durch viele Zwischenüberschriften gegliedert. Die Begriffe werden erklärt und die Methode reflektiert. Die einzelnen Kap. sind am Ende jeweils zusammengefaßt. Der Vf. geht

weniger interpretierend als systematisierend vor. Er stellt die wichtigsten Aussagen zu bestimmten Fragen und Themenkreisen zusammen. Interpretationskontroversen kommen nur selten, z. B. bei der Definition der Tragödie in der „Poetik" des Aristoteles, zur Sprache. T. hat jedem Kap. eine Sammlung der wichtigsten Quellentexte beigegeben. Das ist ein wichtiges Hilfsmittel, wobei freilich auch nicht übersehen werden darf, daß es z. B. bei einem Autor wie Platon problematisch ist, die Ästhetik in kurze Texte von jeweils nur wenigen Zeilen zusammenzufassen. Die Darstellung weist T. als gründlichen Kenner der Antike aus. Es sind allenfalls Kleinigkeiten, die Anlaß zu einer kritischen Frage geben könnten, z. B.: Der Begriff der phantasia wurde nicht, wie T. auf S. 228 behauptet, erst von den Stoikern geschaffen; er findet sich bereits bei Aristoteles in De anima. Wenn T. auf S. 362 schreibt, der Unterschied zwischen Platon und Plotin bestehe darin, „daß Platon nur das Übersinnlich-Schöne anerkannte, Plotin aber auch das Sinnlich-Schöne, denn er sah darin einen Widerschein des Übersinnlich-Schönen", so hätte Platon sich wahrscheinlich mit Berufung auf Texte des „Symposion" und „Phaidros" dagegen gewehrt.

Die deutsche Übersetzung leidet gelegentlich an kleinen Unebenheiten. So kann man sich z. B. unter der „Kunst der Mäßigung" (148) oder „der Mäßigung" (186), wobei „Mäßigung" in beiden Fällen als Terminus der Ästhetik gebraucht ist, wohl kaum etwas vorstellen; was mit „Biotechnik" (206) gemeint ist, kann man vielleicht ahnen, ein gebräuchliches Wort ist es nicht. Gerade weil es sich um ein Lehrbuch und Nachschlagewerk handelt, hätte der Leser es begrüßt, wenn die spärlichen bibliographischen Hinweise für die deutsche Ausgabe ergänzt und auf einen neueren Stand gebracht worden wären. Zu bedauern ist die Zitationsweise der Vorsokratiker und Stoiker. Bei weitem nicht alle Texte, die sich bei Diels-Kranz und v. Arnim finden, sind nach diesen beiden Fragmentsammlungen zitiert. – Man kann diesem kenntnisreichen, klaren Buch nur viele Leser wünschen. Der Verlag hat durch die Übersetzung einen wichtigen Beitrag für die Begegnung mit der polnischen Philosophiehistorie geleistet.

F. Ricken S. J.

Les Attributions (catégories). Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias, présentés, traduits et annotés par *Yvan Pelletier*. Montréal/Paris: Bellarmin/Les Belles Lettres 1983. 250 S.

Anstoß zu dieser Veröffentlichung ist die Unzufriedenheit des Vf.s mit den vorliegenden Übersetzungen der Aristotelischen Kategorienschrift, die seiner Auffassung nach nicht genügend wortgetreu sind und deren Konsistenz bei der Übersetzung der zentralen Begriffe zu wünschen übrig lasse, und das Fehlen eines neueren Kommentars. Dem ersten Mangel will die neue Übersetzung abhelfen, der mit geringfügigen Abweichungen der Text von L. Minio-Paluello (Oxford 1949) zugrunde liegt. Sie soll so wörtlich sein, wie es, ohne der französischen Sprache Gewalt anzutun, möglich ist. Sie soll nach Möglichkeit nicht kommentieren und verschiedene Interpretationen offen lassen. Wie schwierig diese Genauigkeit ist, zeigt bereits ein Blick auf die ersten Zeilen der Übersetzung. Sie unterscheidet in Cat. 1 a 1–12 nicht zwischen οὐσία und dem substantivierten Infinitiv τὸ ... εἶναι; beides ist mit „essence" wiedergegeben. τὸ γεγραμμένον in 1 a 3 ist mit „son image" übersetzt; hier ist das Possessivpronomen nicht nur überflüssig, sondern auch sachlich irreführend. Weil es keinen neueren Kommentar zur Kategorienschrift gibt, hat der Vf. eine Übersetzung des Kommentars des Neuplatonikers Ammonios Hermeiu (Alexandrien, Ende 5. Jh. n. Chr.) beigefügt. Sie beruht auf der Edition von A. Busse, Berlin 1895 (Commentaria in Aristotelem Graeca IV 4). Der Vf. hebt folgende Vorzüge dieses Kommentars hervor: Er gebe einen guten Einblick in die damaligen Kontroversen in der Interpretation der Kategorienschrift; er habe die ihm folgenden Kommentare des Johannes Philoponos, Olympiodor, Simplikios und Elias inspiriert; er habe einen hohen sachlichen Wert für die Erklärung der Kategorienschrift und zeichne sich durch eine einfache Sprache aus. Den Übersetzungen sind zwei griechische Indices (197–250) angefügt. – Die Übersetzung der Kategorienschrift will einer modernen Kommentierung nur den Weg bereiten. Der Vf. verzichtet daher, wenn man von den 5 Seiten (64–68) Anmerkungen zur

Übersetzung absieht, auf alle Erläuterungen. Die Einleitung geht kurz auf die Kontroverse über das grundsätzliche Anliegen der Kategorienschrift ein: Handelt es sich um einen grammatischen oder einen ontologischen Traktat? Nach Ansicht des Vf.s geht es Aristoteles um die Logik des elementaren Erkenntnisaktes, der noēsis oder simplex apprehensio, der Voraussetzung der Erfassung des Wesens in der Definition ist. Der Benutzer wird es sehr bedauern, daß Vf. sich ausschließlich auf die beiden Übersetzungen beschränkt hat. Einige ausgewählte bibliographische Hinweise zur modernen Diskussion wären ihm eine wichtige Hilfe für das Studium dieser so einflußreichen und umstrittenen Schrift des Aristoteles gewesen. F. Ricken S. J.

Lowry, James M. P., *The logical principles of Proclus' stoicheiosis theologike as systematic ground of the cosmos* (Elementa 13). Amsterdam/Hildesheim: Rodopi/Gerstenberg 1980. 118 S.

Wer Zugang zur neuplatonischen Philosophie, und speziell zum Werk des Proclus und zum Lehrsatzgebäude seiner „Elemente der Theologie" (= E. d. Th.) sucht, läßt sich auf ein mühevolles Unterfangen ein, das vor allem seine formale Denkfähigkeit auf die Probe stellt; und er tut gut daran, sich an die Arbeiten von Beierwaltes und Beutler sowie den Kommentar von Dodds zu halten, unerläßliche Wegweiser nicht nur für Initianden. Das vorliegende Buch von James M. P. Lowry (= L.) wird man schwerlich in die Reihe dieser wertvollen Hilfsmittel einordnen, aus verschiedenen Gründen.

Der Autor hat es sich zum Ziel gesetzt, Konzeption und Struktur der ersten 112 Lehrsätze der E. d. Th. zu analysieren. Seine Ausführungen sind in fünf ihrem Umfang nach stark unterschiedliche Kap. gegliedert, denen eine Conclusio beigegeben ist. In einem Appendix werden die E. d. Th. und die Proclische „Theologie Platos" auf Gemeinsamkeiten und Differenzen hin einander gegenübergestellt. Eine Bibliographie beschließt das Buch. – In der Einführung – sie umfaßt etwa ein Viertel des fortlaufenden Textes (1–26) – bestimmt der Autor die Stellung des Proclus innerhalb der Geschichte und des diachronischen Gedankenkonnexes der griechischen Philosophie und geht auf die Wirkungsgeschichte seiner Philosophie ein. Als wesentliche eigene Leistung des Proclus wird herausgearbeitet, daß er Mystizismus und Philosophie des Plotin in einer logisch systematischen Form miteinander harmonisiert habe (24ff.). Die Logik dieses Systems ist Thema des Buches. – Im 1. Kap. stellt L. heraus, daß der Ansatz des Proclus universal ist, d. h. durch ihn soll der gesamte Kosmos, alles Denken und Tun geeint, erfaßt, begründbar werden. Die Struktur des Kosmos, so Proclus' Grundthese, ist der Struktur des Denkens gleich. Diese Struktur sucht der Autor anhand von drei Prinzipien zu verdeutlichen (32ff): der beiden Triaden moné, próodos, epistrophé, sowie tò améthekton, tò metechómenon, tò metéchon und der Henaden. Zur Erklärung der ersten Triade wird dem Leser ein seitenlanges Zitat von Beierwaltes geboten (32–33), bezüglich der zweiten erfährt man in neun Zeilen den bekannten Sachverhalt, daß mit dieser Triade ein Prinzip der Vermittlung konstituiert ist, das eine Beziehung zum ersten Prinzip ermöglicht (33/34), und die Henaden werden fast ausschließlich unter dem Aspekt der Originalität behandelt. Beachtlich hierbei die Argumentation: Proclus, so L., habe die Henaden mit den beiden Triaden enger als seine Vorgänger integriert. Die Annahme, diese Integration sei dem Iamblich oder Syrian, nicht aber dem Proclus zuzuordnen, sei möglich, erscheint dem Verf. aber unwahrscheinlich. Wieso eigentlich? Die Antwort darauf bleibt er schuldig. – Die Logik der E. d. Th. als System soll im 2. Kap. behandelt werden (37–39). Auf drei Seiten wird dazu ausgeführt, daß das Proclische System deduktiv, hierarchisch strukturiert und zweidimensional sei. Seine Logik sei zweigefaltet (twofolded), nämlich eine Logik des Abstieges und eine der Rückwendung (38). Spätestens bei dieser Prädizierung bezüglich des Terminus ‚Logik' und ihrer Begründung liegt der Schluß nahe, daß die langwierigen Bemühungen um eine präzise philosophische Begrifflichkeit – nicht nur von seiten der Wissenschaftstheorie und der mathematischen Logik – am Verf. spurlos vorübergegangen sind. Die versuchte Klärung von „Logik" (37, nr. 1) mit der Zuweisung der schwammigen Bezeichnung „rational-phenomenal struc-

ture" sowie die Benutzung der Termini „pure thinking" und „philosophical" (30) verstärken diesen Eindruck. – In den Kap.n drei und vier wird ein detaillierter Kommentar der Lehrsätze 1–112 versprochen, geboten wird eine Paraphrase des Textes, die dem Kenner nichts Neues bietet, dem Anfänger nicht weiterhilft, da sie nichts erklärt. Nicht einmal auf die von Dodds konstatierten Zirkelschlüsse wird hingewiesen. Im 5. Kap. reflektiert L. auf Linearität und Zirkularität und sucht, die zwischen beiden festgestellte Spannung in der Conclusio aufzulösen.

Insgesamt bleibt kein positiver Eindruck: abgesehen von der mangelnden begrifflichen Präzision vermißt man die rechte Gewichtung von Problemen. Mit schülerhaftem Eifer werden Marginalia behandelt – etwa die Frage, was das Wort „originell" bedeute, S. 31 –, aber eine zentrale Frage, wie die nach der logischen Notwendigkeit der Henaden wird in eine Anmerkung abgeschoben (84, nr. 2). Der schwache Eindruck wird abgerundet durch seitenlange Zitate, die dem Leser zugemutet werden (6, nr. 18; 32–33; 89ff.), durch zahlreiche Druck- und vereinzelte Satzfehler (etwa 85).

K. Ph. Seif

Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Hrsg. *Werner Beierwaltes* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1980, 3). Heidelberg: Winter 1980. 206 S.

Der vorliegende Sammelband, der auf ein Freiburger Eriugena-Kolloquium zurückgeht, befaßt sich, wie der Untertitel signalisiert, mit den Quellen von Eriugenas Denken. Das Spektrum der einzelnen Beiträge ist dabei weitgespannt. *A. Armstrong* analysiert das der spätantiken Philosophie und der christlichen Theologie gemeinsame Phänomen der Interpretation einer geheiligten Tradition (7–14). Mit der Bibel als spezieller Quelle Eriugenas befaßt sich *G. Allard* (15–32). *E. Jeauneau* untersucht das Verständnis menschlicher Sexualität bei Gregor von Nyssa und Eriugena (33–54). Neuplatonische Philosopheme in Eriugenas Periphyseon, die auf Maximus Confessor und Augustinus zurückgehen, werden von *S. Gersh* gewürdigt (55–74). Überhaupt nimmt die Untersuchung augustinischer Motive in dem vorliegenden Sammelband einen breiten Raum ein. *G. Madec* geht den Augustinus-Zitaten und Augustinus-Anspielungen in Eriugenas Hauptwerk nach (75–84), *B. Stock* bemüht sich um den Aufweis wirklicher und fiktiver Einflüsse Augustins auf Eriugena (85–104), die Differenz von Eriugenas Periphyseon und Augustins ‚De Genesi ad litteram' arbeitet *J. J. O'Meara* heraus (105–116) und *J. Marenbon* schließlich untersucht den Reflex, den die pseudo-augustinische Schrift ‚Categoriae decem' bei Eriugena findet (117–134). Fragen der Glaubensreflexion stehen im Mittelpunkt der Ausführungen von *G. Schrimpf*, der die These vertritt, der vorwiegend formale Zug im Denken Eriugenas sei Resultat der Rezeption von Martianus Capellas Handbuch der sieben freien Künste (135–148). *M. Cristiani* sieht Bezüge zwischen der Kontroverse von Faustus von Reji und Claudianus Mamertus über die Seele und dem ersten Buch von Periphyseon (149–164). Einflüsse von Boethius ‚De institutione musica' sowie seiner ‚Consolatio' und seiner ‚Opuscula sacra' sind schließlich Gegenstand der Überlegungen von *M. E. Duchez* (165–188) bzw. *G. d'Onofrio* (189–200). Indices und eine kurze Einführung des Hrsg.s runden diesen Band ab, der gut die Anstrengungen dokumentiert, welche die gegenwärtige Forschung unternimmt, um den zahlreichen Fäden auf die Spur zu kommen, die im Werk Eriugenas zusammenlaufen.

H.-L. Ollig S. J.

Albertus Magnus. Sein Leben und seine Bedeutung. Hrsg. *Manfred Entrich* O. P. Graz/Wien/Köln: Styria 1982. 148 S.

Das Bändchen enthält fünf Aufsätze, die die Bedeutung Alberts des Großen von verschiedenen Seiten her beleuchten. *J. Weisheipl* orientiert über Leben und Werke Alberts des Großen (9–60). *I. Frank* würdigt Albert als Wissenschaftler und Dominikaner (61–82). *W. Breuning* zeichnet ein Bild des Theologen Albert (83–109). *K. Lehmann* behandelt das Problem von Glaube und Wissen auf dem Hintergrund der Zuordnung von Wissenschaft und Theologie, wie Albert sie sieht (111–130). *K. Meyer*

schließlich erörtert das Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft (131–148). Besonders hervorgehoben zu werden verdient der auch seitenmäßig umfangreichste erste Beitrag von Weisheipl, der ein recht detailliertes Bild Alberts und seiner Zeit entwirft. Aber auch die Beiträge von Frank und Breuning sind durchaus geeignet, die Gestalt dieses Großen der mittelalterlichen Geistesgeschichte dem modernen Leser nahezubringen. Zu bedauern ist nur, daß neben den mehr allgemeinen Überlegungen von Lehmann und Meyer der Philosoph Albert nicht in einem eigenen Beitrag gewürdigt wurde. H.-L. Ollig S. J.

Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung. Hrsg. *Albert Zimmermann* (Miscellanea Mediaevalia 14). Berlin/New York: de Gruyter 1981. VII/293 S.

Die Beiträge dieses Sammelbandes, der die Referate der 22. Kölner Mediävistentagung enthält, sind außerordentlich breit gestreut. *W. P. Eckert* eröffnet den Band mit einem Beitrag über Albert-Legenden (1–23). Anschließend kommen in einer ganzen Reihe von Beiträgen Theologie und Philosophie Alberts ausführlich zu Wort. *F. J. Kovach* schreibt über die Unendlichkeit von Gottes Wesen und Macht bei Albert (24–40), *J. I. Saranyana* über dessen Beitrag zur Theorie des actus essendi (41–49). *R. Inerny* vergleicht Alberts und Thomas' Theologieverständnis (50–60). *W. Hoyer* handelt über Heil und Auferstehung nach Albert dem Großen (61–77). *A. Zimmermann* befaßt sich mit Alberts Kritik an einem Argument für den Anfang der Welt (78–88). *S. Ebbesen* würdigt in seinem Beitrag den Logiker Albert (89–103). In *I. Craemer-Ruegenbergs* Beitrag finden sich Überlegungen zu Alberts Seelen- und Intellektlehre (104–115). Die Stellung Alberts in der mittelalterlichen Diskussion über die Theorie der Bewegung beleuchtet *A. Goddu* (116–125), sein Verhältnis zur Alchemie *G. C. Anawati* (126–133). *K. Bernath* analysiert Alberts bildungspolitische Vorstellungen anhand seines Politik-Kommentars (134–140). Die geographischen Vorstellungen Asien und Afrika betreffend, die zu Alberts Zeit im Umlauf waren, untersucht *A. Cazenave* (141–154). – Der Rest der Beiträge ist wirkungsgeschichtlichen Fragen gewidmet. Einflüsse Alberts auf das philosophische Denken in Padua im ausgehenden 14. Jh. versucht *G. Federici Vescovini* nachzuweisen (155–176). Über Albert und den Albertismus in Krakau geht es in dem Beitrag von *M. Markowski* (177–192). Die Stellung Alberts und der Albertisten des 15. Jh.s zum Universalienproblem referiert *S. Włodek* (193–207). Das neuplatonische Gottesbild des Heimerich von Kampen ist Gegenstand des Beitrags von *J. I. Korolec* (208–216). Überlegungen zur ‚via Alberti' im 15. Jh. steuert *H. G. Senger* bei (217–236). Einen Überblick über die Genese der historischen und philosophischen Interpretation Alberts vom 15. bis 18. Jh. gibt *G. Piaia* (237–256). Speziell der Albertrezeption in Ermland, Pomesanien und Pomerellen geht *M. Borzyskowski* nach (256–269). Den Band beschließt ein Beitrag von *H. Kümmerling*, der unter dem Titel „‚Das muß alles einen anderen geistlichen Sinn haben'. De concordiae mundanae rationibus" auf Alberts musikologische Vorstellungen und deren Vor- und Nachgeschichte eingeht. Abgerundet wird der Band, der weniger eine Generalorientierung in Sachen Albert vermittelt als vielmehr eine Fundgrube vieler Details darstellt, durch ein Namenregister. H.-L. Ollig S. J.

de Rijk, Lambert Marie, *Die mittelalterlichen Traktate De modo opponendi et respondendi.* Einleitung und Ausgabe der einschlägigen Texte (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 17). Münster: Aschendorff 1980. VIII/379 S.

Vier mittelalterliche Texte zur Logik ediert der niederländische Mediävist in diesem Band: den *Thesaurus philosophorum* des „Aganafat" (106–158), die Prager Version dieses *Thesaurus philosophorum* (159–192), sodann ps.-Alberti Magni *De modo opponendi et respondendi* (193–286) und schließlich Gentilis' de Monte Sancte Marie in Georgio *De arte et modo disputandi* (287–353). – In der der Edition vorausgeschickten ausführlichen Einleitung (1–104) diskutiert der Editor zunächst die verwickelten text-

und literarkritischen Probleme, die die weitverbreitete pseudo-albertische Schrift *De modo opponendi et respondendi* der Forschung aufgibt (1–10). Die von ihm selbst aufgefundenen Handschriften (Hss) analysierend zeigt der Editor, daß wahrscheinlich der *Thesaurus philosophorum* eines gewissen „Aganafat" dem besagten pseudo-albertischen Traktat als Quelle vorauslag (11–25). Ebenso stellt de R. auch die in einer Prager Hs gefundene Version von „Aganafats" *Thesaurus* vor, die im selben Band ediert wird. In zwei weiteren Kap.n stellt der Editor dann zwei Bearbeitungen dieses *Thesaurus philosophorum* vor: die Albert zugewiesene Schrift *De modo opponendi et respondendi* (26–34) und den Traktat *De arte et modo disputandi* des Magisters Gentilis de Cingulo, dessen Identität allerdings nicht sicher festzustellen ist (35–42). Weiterhin geht der Editor noch auf andere Versionen des Thesaurus ein, die er aber nicht in diesem Band ediert (43–53). – Den letzten Teil der Einleitung nehmen die inhaltliche Analyse der vorgestellten Traktate, Überlegungen zu ihrem Einfluß im Wissenschaftsbetrieb des 13. Jh.s und der kodikologische Teil der Edition ein. – Der Leser erlebt eine frohe Überraschung am Schluß des Bandes, wenn er den ausführlichen Indexteil findet (355–379): ein Handschriftenverzeichnis, ein Namen- sowie Ortsverzeichnis und einen systematischen Index. – Aufgrund seiner drucktechnischen Mängel und der unübersehbaren Unebenheiten der deutschen Sprache entsteht schnell der Eindruck beim Leser, das Buch sei redaktionell nicht sorgfältig bearbeitet worden; ärgerlich angesichts des stattlichen Preises. R. Berndt S. J.

Corti, Maria, *Dante a un nuova crocevia* (Società Dantesca Italiana, Quaderno 1). Firenze: Casa Editrice Le Lettere-Libreria commisionaria Sansoni 1982. 111 S.

In der vor kurzem erschienenen „Enzyklopädie: Philosophie und Wissenschaftstheorie" (herausgegeben von J. Mittelstrass, Mannheim–Wien–Zürich 1980) findet man zwar Artikel über Aegidius Romanus, Alanus ab Insulis, Alkuin, Charron, Fonseca, J. Görres, aber den *Philosophen* Dante Alighieri sucht man wirklich vergebens. Ich weiß nicht recht, wie man diese Unterlassung interpretieren soll, aber eines steht fest: sie dokumentiert ein falsches historisches Bewußtsein, das Dante zwar als einen der hervorragendsten Dichter der Weltliteratur anerkennt, dabei aber vergißt, daß er auch zu den Großen der Philosophiehistorie gehört. Glücklicherweise aber gibt es Romanisten, welche die Philosophen daran erinnern! Davon zeugt das Buch von M. C. Ihr knapper, aber äußerst aufschlußreicher Versuch wirft neues Licht auf Dantes Beziehungen zur Philosophie. Im 1. Kap. des anregenden Bändchens untersucht M. C. die Beziehungen Dantes zum Averroismus von Bologna (9–31). Dieser gehört ohne Zweifel zur geistigen Umwelt Dantes, wie schon P. O. Kristeller vermutete. Besonderes Interesse verdient in diesem Zusammenhang Gentile da Cingoli – auf den der unermüdliche M. Grabmann schon früh hingewiesen hatte –, und zwar besonders deshalb, weil wir bei ihm auf eine bemerkenswerte Verbindung von radikalem Aristotelismus und spekulativer Grammatik stoßen (vgl. 29). Unter diesen Voraussetzungen, die eine bewußt vollzogene Ausweitung der Literaturgeschichte voraussetzen, eröffnen sich neue Perspektiven für die Auslegung von Dantes *De vulgari eloquentia.* Es gelingt der Verf. – im 2. Kap. – auf recht überzeugende Weise Verbindungen zwischen den *Modi significandi* des Boethius von Dacien und Dantes Schrift herzustellen (33–52) und sie gelangt zum Ergebnis, daß sich Dante der modistischen Sprachtheorie als Sprungbrett bediente, um seine eigene Lehre des „volgare illustre" zu konzipieren (70). Nicht weniger originell sind die im 3. Kap. vorgelegten „drei Versionen des radikalen Aristotelismus" nach der *Commedia.* Wenn man Dantes geistiges Itinerar bedenkt – vom radikalen Aristotelismus, dessen Spuren im *Convivio,* der *Monarchia,* aber auch in *De vulgari eloquentia,* wie die Verf. zeigt, zu finden sind, zur Faszination durch die „grandiose und harmonische Konstruktion des Thomismus" (79) – dann dürfte die Beurteilung des radikalen Aristotelismus in der *Göttlichen Komödie* besonders aufschlußreich sein. In der autobiographisch nicht unbedeutenden Begegnung mit Guido Cavalcanti im X. Gesang des *Inferno* bietet Dante eine gänzlich negative Sicht des radikalen Aristotelismus, der hier – wie schon P. Renucci vermutete – mit den „seguaci di Epicuro", welche die Unsterblichkeit leugnen, identifiziert werden

darf (vgl. 80–82). Von aller größtem Interesse ist Cortis Deutung der Odysseus-Figur (*Inferno*, XXVI): man kann den an seiner eigenen Hybris scheiternden Odysseus als eine symbolische Figur des radikalen Aristotelismus lesen (85–97). Das von Odysseus in der berühmten Rede an seine Gefährten vertretene Ideal einer ruhelosen Weltneugierde läßt sich nämlich in den Dante sicher bekannten *Modi significandi* des Boethius von Dacien entdecken (vgl. 89ff.). Damit erhellt nicht nur die eigenartige Zweideutigkeit der Odysseus-Episode (Bewunderung und Verurteilung), sondern J. Lotmans These, Odysseus sei der Doppelgänger Dantes, bekommt eine konkretere Bedeutung: Dante sieht in Odysseus sein anderes – früheres – Selbst (vgl. 97). Die rätselhafte Gegenwart Sigers von Brabant im Kreis der vom Aquinaten gelobten Weisen im X. Gesang des *Paradiso* bietet dann auch keine besonderen Schwierigkeiten mehr (98–101): Sigers Verdienst – die klare Abgrenzung von Philosophie und Theologie – kann von Thomas durchaus gewürdigt werden.

Das faszinierende und brillant geschriebene Buch von M. C. stellt einen folgenreichen Beitrag zur philosophischen Erschließung Dantes dar und eröffnet neue Wege. Hinsichtlich zweier nicht ganz belangloser Punkte kann ich allerdings den Standpunkt der Autorin nicht teilen. Sie stützt sich in ihrer Auslegung Sigers offensichtlich auf die These von F. van Steenberghen (vgl. 99). Der berühmte Löwener Historiker legt bekanntlich die geistige Entwicklung Sigers im Sinne einer zunehmenden Annäherung an den Thomismus aus. Das Gespräch zwischen Thomas und Siger muß man aber weniger einseitig bewerten, wie insbesondere die Arbeiten von E. H. Wéber zu zeigen versuchen. Der zweite Punkt weist in dieselbe Richtung: so wie die Auffassung einer geradlinigen Hinwendung Sigers zum Thomismus eine Verkürzung der historischen Realität darstellt, ebenso ist es eine unzulässige Vereinfachung, wenn man Dantes *Commedia* als den End- und Zielpunkt einer analogen Bekehrung zu Thomas versteht (vgl. 79). Die Autorin verfällt in dieser Hinsicht einer allzu gängigen und konservativen Dante-Deutung. Was den vermeintlichen Thomismus Dantes betrifft, so sind m. E. die diesbezüglichen Analysen Bruno Nardi's, der sich ein Leben lang darum mühte, die Legende vom Dantes Thomismus zu zerschlagen, keineswegs überholt.

R. Imbach

De Libera, Alain, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 4). Genève/Lausanne/Neuchâtel 1980. 63 S.

Der im Jahre 1981 gestorbene Meister Eckhart-Forscher P. Heribert Fischer SJ hat in seinem 1974 erschienenen M. E.-Büchlein (Meister Eckhart. Eine Einführung in sein philosophisches Denken. Freiburg/München 1974, 121) die kenntnisreiche Behauptung aufgestellt, „daß am Verständnis der Analogie" (als philosophischer Kategorie überhaupt), „beziehungsweise an deren Mißverständnis und in deren Unkenntnis, das Philosophieren Eckharts zu beurteilen ist". Denn spätestens seit dem, was der streitbare H. S. Denifle („Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. In: ALKGMA II [1886] 519) über M. E.s „gräuliche Begriffsverwirrung" festzustellen meinte, ist die Frage nach der Metaphysik und Ontologie in M. E.s (lateinischem) Werk und Denken nicht mehr zur Ruhe gekommen. Insofern hat Denifle's Fehlurteil aber sein Gutes gehabt, als es bis heute (mehr indirekt) eine Reihe von Untersuchungen auf den Plan gerufen hat, die Denifle's Einseitigkeit zünftig widerlegt haben (vgl. dazu: I. Degenhardt, Studien zum Wandel des Eckhartbildes, Leiden 1967; – sowie: T. Schaller, Die Meister-Eckhart-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart, Freiburg/Schweiz 1969, vorher schon in: FZPhTh 15 [1968] 263–316, 403–426 und 16 [1969] 22–39).

Über die hier zu besprechende Thematik von De L's Studie sind bereits schon zwei frühere Abhandlungen erschienen, von Josef Koch, Zur Analogielehre Meister Eckharts (In: Mélanges offerts à Étienne Gilson, Toronto/Paris 1959, 327–350) und von Fernand Brunner, L'analogie chez Maître Eckhart (In: FZPhTh 16 [1969] 333–349). De L. vergleicht diese beiden vorausgegangenen Studien von Koch und Brunner miteinander in der Darlegung des Problems im I. Kap.: „Le problème de l'être et la doc-

trine de l'analogie" (2–39) und wirft im Anschluß an die Erörterung des Problems des „circulus vini" (eines Leitmotivs in der Darstellung der M. E.'schen Analogie-Lehre, vgl. 11) erneut die Fragen auf nach dem Originellen und Konventionellen in M. E.s Denken (13). Vergleichendes Veranschaulichen (scheinbar) gegensätzlicher Positionen ist ein methodischer Gesichtspunkt dieser Studie (vgl. dazu das häufiger gebrauchte „en revanche", 11, 19). Die *Grundthese* De L's wird in dem Abschnitt „1.1 Sémantique et ontologie" (13–20) entfaltet und ist auf S. 16 zusammengefaßt dargestellt: Die Analogie-Lehre M.E.s scheint einen Vermittlungsversuch zu bilden zwischen der (Analogie-)Lehre des Thomas von Aquin und der des Dietrich von Freiberg. In den anschließenden Ausführungen dieses I. Kap. veranschaulicht De L. dann seine These im Textvergleich M. E.s mit T. v. A. (als Schwerpunkt des Unterabschnitts: „1.1.1 La théorie du nom") und D. v. F. (als Schwerpunkt im Unterabschnitt „1.1.2 La théorie de la proposition"). Im Abschnitt „1.2 L'analogie comme sémantique" (37–39) faßt De L. dann die im Vergleich mit T. v. A. und D. v. F. herausgearbeiteten Hauptthemen und -Thesen der Analogielehre M. E.s zusammen. – Im 2. Kap. „La doctrine de l'être comme métaphysique de l'analogie" (40–58) tritt dann im Vergleich und in der Darstellung von M. E.s Aussagen wieder T. v. A. mehr in den Vordergrund (wie vorher schon, jeweils aber mit Seitenblicken auf D. v. F. u. a.), was besonders in dem Abschnitt „2.2 L'unité de la forme substantielle selon saint Thomas d'Aquin" zum Ausdruck kommt. Schließlich werden im Abschnitt „2.3 La cinquième Question Parisienne et le problème de l'unité de la forme" im Blick auf D. v. F. (und T. v. A.) und am Text der 15. Pariser Quaestio M. E.s Aussagen verdeutlicht und zusammengefaßt. – Im 3. Kap. „Métaphysique de l'analogie et doctrine de l'unité" (59–63) faßt De L. den Ertrag seiner Untersuchungen und Text-Vergleiche zusammen. Wenn auch in der Ausgangsthese behauptet worden war, M. E.s Analogielehre stelle einen Vermittlungsversuch dar zwischen der Lehre seiner Ordensmitbrüder T. v. A. und D. v. F., so bringt De L. in seiner abschließenden Synthese deutlich zum Ausdruck, daß in diesem M. E.'schen Vermittlungsversuch das semantische und ontologische Fundament von T. v. A. her stammt und nicht zu übersehen und nicht zu übergehen ist (vgl. 13ff.; 17ff.; 46; 48; 53; 58; 59ff.), während zur Verteidigung der thomistischen Theorie „de l'unité de la forme" das Material von D. v. F. herangezogen worden sei; insofern sei das Denken des D. v. F. eine wichtige Quelle für die scholastischen Lehrmeinungen („des doctrines scolastiques") M. E.s (58). Gegenüber den vorausgegangenen Studien von Koch und Brunner bildet diese subtile, streng am Text und an der Begrifflichkeit der behandelten Autoren orientierte Untersuchung einen beachtlichen Fortschritt in der Klärung des Problems der Analogie-Lehre M. E.s im Kontext der mittelalterlichen Autoren. De L. zieht nämlich nicht nur T. v. A. *und* D. v. F. (den Koch und Brunner nicht berücksichtigt haben) zum Vergleich heran; neben diesen beiden Haupt-Autoren gibt es erhellende und bisweilen deutlich abgrenzende Seitenblicke auf Ockham, Duns Scotus, R. Kilwardby, R. Bacon, Avicenna und Averroes (um nur ein paar zu nennen).

Die Untersuchung ist methodisch und inhaltlich klar und durchsichtig. Sie kann die Frage (13): „Faut-il conclure pour cela que la doctrine d'Eckhart n'est pas original?", klar verneinen und darüber hinaus auf einer übersichtlich dargestellten Textbasis auch den überzeugenden Nachweis bringen, daß und wie die Frage nach der Originalität der Analogie-Lehre M. E.s positiv zu beantworten ist. H. J. Repplinger S.J.

2. Philosophiegeschichte: Neuzeit. Moderne Strömungen

Merker, Nicolao, *Die Aufklärung in Deutschland.* Aus dem Italienischen übersetzt von *Diane Doucet-Rosenstein* unter Mitwirkung von *Regine Wagenknecht.* München: Beck 1982. 347 S.

Eine Veröffentlichung, die sich speziell der Darstellung der deutschen Aufklärung zuwendet, darf in unseren Tagen mit besonderer Aufmerksamkeit rechnen. Schließlich stellt sie sich der keineswegs leichten Aufgabe, ihr Augenmerk auf jene Momente der aufklärerischen Bewegung zu richten, die sich als Spezifika der Aufklärung in Deutschland bezeichnen lassen. Das vorliegende Buch, eine deutsche Fassung des bereits 1968 erschienenen und 1974 als durchgesehene Taschenbuchausgabe nochmals veröffentlichten Werkes „L'illuminismo tedesco. Età di Lessing", vermag diese Erwartung auf durchaus ansprechende und informative Weise einzulösen. Dem Urteil des Vf.s., daß (wie der italienische Untertitel anzeigt) Lessing in allen einschlägig für die Aufklärung relevanten Bereichen als „der vollkommenste und gültigste Vertreter des halben Jahrhunderts der Aufklärung" (8) gilt und entsprechendes Gewicht in der Darstellung findet, wird man allerdings nur bedingt beipflichten können, steht doch Lessing in seinem Denken oftmals auch über der sonstigen aufklärerischen Bewegung und versucht eine „zweite Aufklärung". Dennoch hat sich Vf. in guter Weise darum bemüht, „die Licht- und Schattenseiten der deutschen Aufklärung" (7) aufzuweisen. Daß er dabei zugleich „auch eine allgemeine Geschichte der Aufklärung" (8) anzielen mußte, versteht sich von selbst; seine eigentliche Absicht aber bleibt dennoch, die unübersehbare Besonderheit der deutschen Aufklärung ins Licht zu heben.

Die übersichtlich aufgebaute und kenntnis- wie inhaltsreiche Darstellung beginnt mit einer Problemskizze, die zunächst auf instruktive Weise die unterschiedlichen Deutungen der Aufklärung überhaupt vorstellt (11–57). Dabei unterscheidet Vf. drei große Interpretationslinien: Die erste, traditionelle Interpretation von Aufklärung, wie sie auf Hegel basiert, betrachtet Aufklärung als „Philosophie der Reflexion"; die zweite ist eher linksorientiert, indem sie die Aufklärung als eine Bewegung beschreibt, die von sozialen und gesellschaftlichen Bedingungen bestimmt ist und daher politische Momente enthält; endlich kann man drittens von einer rechtsgerichteten Interpretation der Aufklärung dort sprechen, wo diese aufgewertet wird als eine „Bewegung, deren positive Hauptergebnisse sich im Bereich der Religionsphilosophie" (16) finden. In der Diskussion, welcher Richtung sich seine eigene Darstellung anschließen soll, sichtet Vf. äußerst knapp die verschiedenartigen Gestalten und prägenden Einflüsse auf die deutsche Aufklärung (bes. Leibniz, Wolff oder Spinoza) und schließt sich endlich Lukács an, indem er „den gemeinsamen Nenner des deutschen 18. Jahrhunderts in der allgemeinen bürgerlichen Struktur der Epoche" (32) sieht. Angesichts dieser Grundentscheidung darf man freilich gespannt sein, wie Lessing und sein Werk sich als Kulmination der deutschen Aufklärung erweisen soll; immerhin befindet Vf.: „Eine *restitutio* Lessings kommt letzten Endes einer *restitutio* der Aufklärung gleich" (34). – Die inhaltliche, meist sehr breit ausladende und von solider Kenntnis nicht nur der herausragenden Gestalten der deutschen Aufklärung zeugende Darstellung wendet sich vier großen Problemkomplexen zu: Zunächst schildert Vf. den „Kampf des Rationalismus" (58–106), wobei sein Hauptaugenmerk zu Recht auf dem Werk von Wolff und Thomasius liegt. Von ihnen her spannt sich der Bogen über eine Darstellung der „neuen Methoden" bei Gottsched, Baumgarten, Bodmer, Rüdiger u. a. hin zur „Verbreitung und Revision der methodischen Kriterien" (88 ff.) vor allem bei Kant, Herder und Lessing; daß dabei der „Erfahrung" eine besondere Bedeutung zukommt, kann kaum verwundern, denn der Ausgangspunkt der kritischen Methodologie Lessings „ist die *positive und untilgbare Gegenwart des Forschungsgegenstandes*" (101). Im nächsten Schritt wird „Die Ästhetik zwischen Altem und Neuem" (107–166) dargestellt. Gerade hier steht Lessing ganz im Zentrum; so findet seine Umakzentuierung in der Fabelkonzeption hin zur „Handlung" ebensolche Würdigung wie sein „Laokoon" und endlich seine „Hamburgische Dramaturgie", die Vf.

mit Recht als Lessings „größtes Kampf-Manifest" (138) auf diesem Gebiet bezeichnet. Breiten Raum nimmt schließlich die umfassende Thematik von „Philosophie und Religion" (167–233) ein. Daß schon bei Wolff „in der Skala der Werte der Mensch und die Natur nicht von Gott ausgehend erklärt werden, sondern im Gegenteil Gott von der Natur und dem Menschen aus erklärt wird" (168 f.), signalisiert den radikalen Umbruch. Ähnliches läßt sich an der Bibel-Exegese zeigen, sowohl bei Wolff als auch bei Spener und erst recht bei Reimarus. Bedeutsam wird in der ersten Hälfte des Jahrhunderts im theologischen Bereich „eine ziemlich klare Trennung der Richtungen ...: im gewissen Sinne eine Mitte (Wolff und die Wolffianer, der offizielle Reimarus und die Neologen mit einbegriffen), eine Rechte (die Orthodoxie und, auf der Seite der Aufklärung, die Thomasianer bis zu Crusius) und eine Linke (der Pietismus vor dem Kompromiß mit der Orthodoxie, Edelmann, J. L. Schmidt in gewisser Hinsicht, und der Reimarus der ‚Fragmente')" (177). Auch hier gibt Vf. eine ausladende Darstellung der verschiedenen Schritte in Lessings Denken und Werk, wobei frühe Ansätze ebenso zur Geltung kommen wie die späteren, differenzierenden Untersuchungen zur biblischen und geschichtlichen Hermeneutik und endlich seine „Erziehung des Menschengeschlechts", welche „zu den anregendsten Dokumenten [gehört], die uns der Humanismus der Aufklärung hinterlassen hat" (205). Allerdings fällt hier bereits auf, daß Vf. Lessing in einer zwar gängigen, darum aber keineswegs schon alleingültigen Interpretation auf eine Überführung der Religion in humanistische Ethik hin deutet. Eine äußerst instruktive Darstellung der einschlägigen Positionen von Hamann und Herder schließt sich an und mündet in eine knappe Skizze der innerlich zusammenhängenden Auswirkungen und Gestaltungen von Spinozismus, Atheismus und Materialismus. Dabei hätte das – in gewissem Sinn richtige – Urteil, Lessing habe als Religionsphilosoph „mit dem extramundanen Gott der Theologen nichts mehr anzufangen" (233) gewußt, gewiß eine Ergänzung und eine tiefere religionsphilosophische Deutung der Inanspruchnahme Spinozas durch Lessing verdient.

Mit dem Thema „Geschichte und Gesellschaft" (234–300) kommt Vf. gemäß seiner Interpretationslinie zum wichtigsten Problem, weil hier u. a. „die versäumte Revolution" (280 ff.) ausführlich behandelt werden kann auf dem Hintergrund sozialer und politischer Aspekte der Aufklärungszeit. Doch zuvor werden auf sehr informative Weise die Wege aufklärerischer Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung vorgestellt. Über die „pragmatische Auslegung der Geschichte" (234 ff.) hinaus kommt hier die Interdependenz von „Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte" (247 ff.) zur Sprache, wobei vor allem Herders und Lessings geschichtsphilosophische Ansätze ausführlich dargestellt und gewürdigt werden. Daß Vf. dabei beständig die angeblich latent a-theistischen Implikationen betont, dürfte weniger sach-gemäß sein; richtiger erscheint die Feststellung einer neuen Wendung zur Zukunft im Zeichen des Fortschrittsgedankens. Seinem wahren Anliegen, einer politischen Interpretation der deutschen Aufklärung kommt Vf. noch näher in der Beschreibung der Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft (265 ff.). Daß er gerade hier die Grenzen von Lessings Werk und Intentionen klar benennen muß (nach Vf. betrachtet „Lessings Gleichberechtigung allein die Sphäre der *Verteilung* des Reichtums, nicht aber die seiner *Produktion*", 277), deutet zugleich auf die unübersehbaren Grenzen seines eingangs gewählten Interpretationsansatzes. Als Ergebnis der deutschen Aufklärung bleibt dann freilich nur noch das Bedauern über „die versäumte Revolution" übrig. – Wenn im selben Kap. dann abschließend noch einige Resultate aufklärerischer Denkart skizziert werden, welche ihre Auswirkung bis in die unmittelbare Gegenwart zeigen, so gilt es nochmals aufzuhorchen. Doch gerade hier lassen sich viele Rückfragen stellen: Kann es tatsächlich als Verdienst, ja überhaupt als eigentliches Anliegen der Aufklärer und insbesondere Lessings bezeichnet werden, „daß sie versuchten, die Vernunft als ein Gefüge *operativer* und nicht spekulativer Begriffsmittel zu definieren" (295)? Und weist die deutsche Aufklärung tatsächlich darin über Hegel hinaus, daß sie – Feuerbach bereits die Hand reichend und diesen in einer soziologischen Erklärung der Religion noch überwindend – „alle religiösen Vorstellungen ausnahmslos sowohl im Hinblick auf ihre unterschiedliche Phänomenalität als auch auf ihre begriffliche Wesentlichkeit [als] historische Schöpfung des menschlichen Denkens und Handelns"

(297) betrachtet? Und kann man die „Idee der Gesellschaftlichkeit" (299) tatsächlich als die entscheidende zukunftsweisende Errungenschaft der deutschen Aufklärung ansehen?

All diese Rückfragen am Ende eines solch instruktiven wie wichtigen Buches deuten letztlich auf einen gravierenden Mangel hin: Vf. hat die entscheidenden geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Herleitungen der deutschen Aufklärung, gerade auch ihre innere Verwurzelung im Pietismus und die daraus resultierende Mäßigung in religiös-theologischen Fragen, nur unzulänglich gewürdigt oder aber sehr einseitig interpretiert. In seiner „linksorientierten" Interpretation (auch) der deutschen Aufklärung sind ihm deren Tiefendimensionen oftmals entgangen. Das zeigt sich u. a. darin, daß er Lessing als eigentlichen Vollender dieser Aufklärung zu beanspruchen versucht, dessen Werk aber eindimensional humanistisch und vor allem ohne Beachtung biographisch-werkgeschichtlicher Zusammenhänge deutet, was sowohl seine Geschichtsphilosophie als auch seine gesellschaftskritischen Äußerungen und Schriften (z. B. Gespräche für Freimäurer) betrifft. Eine gründliche Überarbeitung des bereits 1968 veröffentlichten Buches auf der Basis der vor allem in den 70er Jahren erschienenen neueren und sehr gut differenzierenden Literatur zum Thema „Aufklärung in Deutschland" und insbesondere „Lessing" hätte hier viel Gewinn gebracht; leider ist diese Literatur aber nicht einmal in den Anmerkungen (301–337) nachgetragen. Immerhin: Wer sich in der gegenwärtigen Literatur rasch und in vielen Punkten auch gründlich über Gestalten und Probleme der deutschen Aufklärung informieren will, findet in dieser Veröffentlichung einen ersten Zugang. Beachtet er die vom Vf. selbst in seinen eindringlichen Vorüberlegungen zur Interpretation dieser Aufklärung gesetzten Grenzen, so wird er sich zugleich für eine anders akzentuierte Würdigung offenhalten – was von der Sache her freilich notwendig erscheint. A. Schilson

Ameriks, Karl, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason.* Oxford: Clarendon Press 1982. IX/314 S.

In diesem Werk – der Autor nennt es selbst „die erste systematische Studie der Geschichte der Ansichten Kants über den Geist und die erste gründliche Analyse des Textes der Paralogismen" (9) – bietet A. eine gedrängte Diskussion aller Themen des Paralogismen-Kapitels der KrV. In ihm sieht er die Hauptfundstelle für Kants Theorie des Geistes. Seine Interpretationsthese lautet, „daß die Theorie des Geistes in der Kritik (der KrV, d. V.) sehr viel *traditioneller* und *rationalistischer* ist, als es zunächst erscheint, daß sie aber auch besser zu verteidigen ist, als dies allgemein anerkannt wird." (4; Hervorhebung von mir). Beim Erweis dieser These verbindet A. das historische Interesse an einer gewissen Korrektur der gemeinhin schroffen Unterscheidung zwischen vorkritischer und kritischer Periode bei Kant aus einer profunden Kenntnis des gesamten Werkes heraus mit der systematischen Absicht der Bewertung der Kant'schen Argumente im Lichte der neueren Diskussion.

In der Einleitung (Kap. I) stellt A. heraus, daß Kants Theorie des Geistes von offensichtlicher Bedeutung für die zwei Hauptlehren seiner Philosophie sei, für die transzendentale Deduktion und den transzendentalen Idealismus (vgl. 5). Seine ganze Analyse zielt deshalb auch auf die Reformulierung einer konsistenten genuin Kant'schen Theorie des transzendentalen Idealismus besonders im Hinblick auf deren Kernpunkt, die Selbstbewußtseinstheorie. Nach A. gibt es in der neueren Kant-Diskussion drei Wege, die bei der Deutung der zwei genannten Hauptlehren beschritten wurden: a) die empiristisch-psychologistische Deutung: Diese Richtung sieht Kants transzendentales Programm als eine Variante des Psychologismus an und deutet es nach der Leitfrage, wie der menschliche Geist funktioniert. Ihr ist das unausweichliche Abgleiten in einen relativistischen Empirismus beschieden, der nicht in der Intention Kants lag; b) die objektivistisch-realistische Deutung: Hauptvertreter ist P. F. Strawson (The bounds of sense, London 1966), der in Kants transzendentaler Methode ein Verfahren sieht, einen minimalen objektiven Rahmen menschlicher Erfahrung auszumachen. Diese Deutung hat A. an anderer Stelle als nicht haltbar erwiesen (vgl. 1. Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument, in: KantSt 69

[1978]; 2. Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy, in: APQ 19 [1982]); c) die legislativistische Deutung: maßgeblich hier R. C. S. Walker (Kant, London 1978), der Kants transzendentalen Idealismus vom Begriff der Selbstgesetzgebung her deutet. Doch scheint seine Version zu einem Geistbegriff zu führen, der gerade Kants restriktiver Kritik in den Paralogismen zum Opfer fallen muß. – A. selbst schlägt einen vierten Zugang vor. Er behauptet im Sinne des von ihm sogenannten „modest mentalism" (8), daß Kant bestimmte positive und spezifische Bestimmungen des menschlichen Geistes als noumenaler Größe zurückweisen will, zugleich aber zeigen möchte, daß er sich ausweisbar durch die empirischen Veränderungen des Subjekts durchhält und nicht als vollkommen unerkennbar bezeichnet werden kann. Die vielfältigen Details, die A. aus den verschiedenen Phasen des Schaffens Kants zusammenträgt, bestätigen diese Deutung. Betrachtet Kant in der empiristischen Phase (bis 1755) die Seele als in der Welt lokalisiert und völlig in ihre Gesetzmäßigkeiten eingebunden, ihre Unsterblichkeit hingegen als reine Glaubenssache, so ist er in der rationalistischen Phase (bis 1763) darauf aus, ihren nicht-empirischen Charakter als einfache, immaterielle und geistige Substanz darzutun, womit auch die Behauptung ihrer Unsterblichkeit verbunden ist. In der skeptischen Phase (bis 1768) steckt er gewaltig zurück und bezeichnet eine rationale Seelenlehre als das schwierigste aller philosophischen Unterfangen. In der kritischen Phase (ab 1768) neigt er zunächst rationalistischen Tendenzen zu (Vorlesungen Pölitz), während die erste Auflage der KrV – und damit auch die bekannte Fassung der Paralogismen – ihn als Skeptiker hinsichtlich der Möglichkeit einer rationalen Psychologie sieht, aber auch einen gewissen Anschluß an die genannten Vorlesungen erkennen läßt. Der dritte Abschnitt der kritischen Phase – besonders die zweite Auflage der KrV – zeigt Kant sichtlich schwankend zwischen rationalistischen Behauptungen einerseits und Beschränkungen des Anspruchs andererseits, über Freiheit und Substantialität des Menschen Aussagen zu machen.

In Kap. II (Paralogismus I und II: Substantialität und Simplizität der Seele) behauptet A., daß hier eine ziemliche Spannweite der Kant'schen Ansichten zu beobachten sei und daß seine sehr kritische Einstellung gegenüber der Unzerstörbarkeit der Seele mit einer toleranteren Haltung hinsichtlich der Behauptung ihrer Einfachheit, Substantialität und vor allem Immaterialität einhergeht (vgl. 18). In Kap. III (Paralogismus IV: Idealität der Außenwelt) verteidigt er Kants Argumentation als vereinbar mit seinem transzendentalen Idealismus insgesamt (vgl. 19), wenngleich er Kants Zurückweisung des Idealismus der Außenwelt kaum für eine Lösung des Problems halten kann, das gemeinhin unter dem Titel „Realität der Außenwelt" firmiert. Er bemerkt, „daß weder auf phänomenaler noch auf noumenaler Ebene Kant die Existenz non-mentaler Gegenstände bewiesen hat" (123). In Kap. IV (Paralogismus III: Personalität der Seele) unterstreicht er die Gültigkeit des Kant'schen Arguments gegen ein unbedachtes Reden von Personalität, stellt aber auch die Stärke des nach einer solchen Restriktion verbleibenden Personalitäts-Konzepts im Anschluß an R. Chisholm (Person and Object, London 1976) heraus. – In Kap. V und VI behauptet A., Kant vertrete in der KrV die Unsterblichkeit weil Immaterialität der Seele vor allem deshalb, weil er den in der „Grundlegung" und der KpV entwickelten Begriff der Freiheit nicht in Gefahr bringen möchte. Allerdings beschränkt er in der KrV – auch in den Paralogismen – die Möglichkeiten der theoretischen Philosophie, jedoch nur um eine gewisse Balance mit den Postulaten der praktischen Philosophie zu halten. Die rationalistische „Grundstimmung" in der Freiheitsthematik ist indes unverkennbar. – In Kap. VII versucht A. eine Synopse der erreichten Ergebnisse in einer Interpretation der Lehre von der Idealität des Ich(-bewußtseins) in ihrer Beziehung zum inneren Sinn und zur Apperzeption. Er führt zwei Hauptargumente an, die diese Lehre stützen. Das erste (Passivitäts-Argument) interpretiert die These, daß wir von uns nur wissen, insofern wir von uns selbst innerlich affiziert sind, dahingehend, daß diese Affektion nur eine phänomenale ist, da sie durch Vorstellungen, die mich affizieren, gegeben ist. Das zweite sog. Zeit-Argument besagt, daß Wissen vom eigenen Selbst Wissen von seinen zeitlichen Charakteristika enthält und daß diese rein phänomenal sind. Beide Argumente bestreiten – auf der Linie der Paralogismen – ein Wissen des Ich von sich selbst als noumenaler Größe. A.' eigene Interpretationstheorie – er nennt

sie „species-theory" – behauptet, „zu sagen, etwas habe ein Kennzeichen, das rein phänomenal sei, sei nur dasselbe wie zu sagen, daß die Wahrnehmung des Kennzeichens abhänge von den Grenzen der Perspektive einer bestimmten Species." (265) Bezogen auf das Phänomen der Selbstwahrnahme besagt diese Deutung, daß die These, wir würden unser Ich nur als phänomenales kennen, bedeutet, daß wir unser Ich in den Grenzen der unserer Species vorbehaltenen Perspektive erkennen. Dies schließt nach A. die Möglichkeit der sinnvollen Unterscheidung zwischen den transzendentalen Bedingungen unseres Wissens und den Eigenschaften unseres Ich als es selbst ein, auf die es ihm entscheidend ankommt. Das „self in itself" ist unerkennbar, als erscheinendes ist es indes in den Grenzen der Paralogismen, wie A. sie versteht, erkennbar, und seine so ermittelten Eigenschaften sind auch in der heutigen Diskussion um die Konzeption einer Ich- und Selbstbewußtseinstheorie relevant. K. Schanné

Lauer, Quentin, *Hegel's Concept of God.* Albany/N.Y.: State University of New York Press 1982. VIII/339 S.

Das 4. Hegelbuch Lauers – der Präsident der Hegel Society of America ist – gilt Hegels Gottesbegriff und, da der Gottesbegriff der zentrale Begriff in Hegels System ist, somit Hegels philosophischer Konzeption im ganzen. L.s Studie gehört zu jener Gruppe angelsächsischer Werke, die die Makrostruktur von Hegels System einem breiteren Publikum vertraut machen wollen (so wie etwa J. N. Findlay, G. R. G. Mure, St. Rosen, Ch. Taylor); detaillierte Analysen zu Begründungsfragen – auf die besonders im deutschen Sprachraum das Interesse der Hegelforschung sich verlegt hat –, etwa zu den *logischen* Vorzügen eines absoluten Idealismus Hegel'scher Prägung gegenüber der Kantischen Transzendentalphilosophie, wird man in seinem Werke nicht finden und auch nicht suchen dürfen; die knappe Bibliographie (331 f.) zeigt, daß z. B. weder D. Henrich noch H. F. Fulda rezipiert sind (wohl aber M. Theunissen).

Das Spezifikum von L.s Buch ist das Insistieren auf der Kontinuität zwischen christlicher Religion und Hegel'scher Philosophie; gerade von katholischer Seite her hat es eine so durchdachte Parteinahme für Hegel noch kaum gegeben. L. wendet sich daher sowohl gegen eine fideistische Theologie, die Hegels Versuch einer Rationalisierung des Christentums von vornherein ablehnt (K. Barth; Neuthomismus), als auch gegen jene Deutung, die in Hegels Religionsphilosophie in Wahrheit eine Säkularisierung des Christentums sieht (z. B. W. Kaufmann, A. Kojève). Seine zentrale These – Hegels Philosophie wolle die begriffliche Durchdringung der christlichen Glaubenswahrheiten sein und sei dies auch – versucht L. in den sieben Kap.n (aus denen, neben einer Einleitung und einem Nachwort, das Buch besteht) von verschiedenen Gesichtspunkten her anzugehen; als äußerst positiv hervorzuheben ist dabei das ständige Zurückgreifen auf die Primärtexte; L. führt aus allen Werken die für einen bestimmten Gedanken maßgeblichen Belegstellen an, auch solche, die prima facie seiner Interpretation zu widersprechen scheinen (nicht zitiert ist allerdings der Schluß der ‚Religionsphilosophie' mit den berühmten Bemerkungen über das Ende des Christentums). Das 1. Kap. kreist die Fragestellung, das Verhältnis von Religion und Philosophie, noch allgemein ein: L. weist besonders auf die nach Hegel in der Religion implizit vorhandene Rationalität hin, die die philosophische Theologie zu explizieren habe; ein der Vernunft prinzipiell unzugänglicher Glaube sei nämlich menschenunwürdig (212, 240, 263, 265, 286). Hegels Begriff des Begriffs gilt das 2. Kap., das großenteils aus einer Paraphrase der Einleitung in die ‚Enzyklopädie' und der enzyklopädischen Begriffslogik besteht; Neues und Klärendes zu den notorisch problematischen Übergängen wird dabei nicht beigetragen. Gott als Geist ist Thema des 3. Kap.s; undeutlich bleibt freilich die Relation zwischen absoluter Idee und absolutem Geist, die L. gelegentlich gleichzusetzen scheint (196: der absolute Geist sei *Gegenstand* menschlicher Kunst usf., während er doch für Hegel diese Kunst selbst ist). Mit Nachdruck arbeitet L. die Bedeutung der Selbstoffenbarung für den Begriff des Geistes heraus (137 ff.); Geist ist immer für einen anderen Geist. Im 4. Kap. untersucht L. Hegels Unendlichkeitsbegriff; die Widersprüchlichkeit einer isolierten End-

lichkeit und Unendlichkeit führt zur Notwendigkeit einer Verbindung beider Bestimmungen. Über die Gottesbeweise handelt das 5. Kap., d. h. vornehmlich über den ontologischen, den für Hegel zentralen; beiläufig verweist L. darauf (194), daß für Hegel einerseits Gottes Begriff *qua Begriff* schon real, andererseits erst Quelle der Realität sei und in sie noch überzugehen habe (nur so läßt sich ja der begriffslogische Übergang von der Subjektivität in die Objektivität verstehen); wie diese Ambivalenz aufzulösen sei, gibt er freilich nicht an. Scharfsinnig ist L.s Feststellung, die menschliche Vernunft könne für Hegel nicht nur Gott beweisen, sondern sei selbst schon ein Gottesbeweis (206, 261); ebenso, daß im ontologischen Beweis nicht so sehr wir Gott, sondern Gott sich selbst beweise (239). Dem Pantheismusproblem gilt das treffliche 6. Kap.; L. zeigt darin, daß thomistisch orientierte Hegelkritiker (z. B. J. Maréchal) Hegel Dinge unterstellen, die aus ihrer eigenen, nicht aus Hegels Begrifflichkeit folgen: so ist die starre Entgegensetzung *entweder* Notwendigkeit *oder* Freiheit (der Schöpfung) insofern sinnlos, als Hegel mit Notwendigkeit gerade nicht Fremdbestimmung meint (275; 178, Anm. 4); Reflexionen über Möglichkeiten, denen Gottes Wirklichkeit widerspricht, hält L. zu Recht für leer (276: „If all reason knows is ‚*a* God', reason does not know God, the only God there is"; s. auch die Kritik an K. Rahner 263, Anm. 17). Zudem verfalle eine betont antipantheistische Theologie in die gröbsten Absurditäten: für sie ist Gott offensichtlich nur ein *Teil* der Realität, die aus Gott *plus* der Welt besteht (255, 280); eine endliche Realität, die eine bloß andere gegenüber Gott wäre, würde Gott zudem begrenzen (257). Auch die Vorstellung von Schöpfung als eines bloß einmaligen Ereignisses in der Vergangenheit kritisiert L. mit Hegel (314; 309). Als trinitarisch bestimmt könne bei Hegel Gott ferner in der Schöpfung sich entäußern und zugleich zu sich selbst zurückkehren (256; 270); auf die Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, die er z. B. 306 voraussetzt, geht aber L. leider nicht näher ein. Das 7. Kap. faßt Hegels philosophische Theologie zusammen: Trinitätslehre und Christologie, aber auch Hegels Lehre von der Schöpfung und seine Interpretation von Sündenfall und Versöhnung (= Erlösung) durch Menschwerdung und die Ausbreitung des Heiligen Geistes im Pfingstereignis. Bemerkenswert ist dabei erstens die Deutung des Sündenfalls als eines *notwendigen* Ereignisses qua Bedingung der Inkarnation (299, 314) – L. erinnert an den traditionellen Begriff der *felix culpa* (301) – und zweitens die Auffassung, nach der Jesus Christus sterben mußte, weil Gottes Gegenwart im Menschen in einer einzelnen, sinnlich präsenten Person noch defizient war und erst in der ideellen intersubjektiven Gemeinschaft der Kirche ihrem Begriff gemäß wird (319, 322). Mit der Darstellung von Hegels Pneumatologie und Ekklesiologie, die bei Hegel eine Einheit und den krönenden Abschluß seiner Religionsphilosophie bilden, endet L.s Werk.

Zusammenfassend läßt sich urteilen: L.s Buch ist für den systematisch orientierten Philosophen kaum hilfreich; wer nicht schon Christ oder Hegelianer ist, wird es durch dieses Werk nicht werden. Von großer Bedeutung scheint es mir jedoch für die Theologie zu sein: L. weist detailliert und überzeugend nach, daß der unabdingbare Versuch, Religion und Philosophie zu versöhnen, nur gelingen kann, wenn man Hegel ernst nimmt; gerade die dialektische und dynamische Vernunftmetaphysik Hegels sei für die Explizierung des Geists des Christentums wesentlich geeigneter als jede statische Verstandesmetaphysik: es sei paradox, daß das christliche Mittelalter auf den Heiden Aristoteles aufbauen habe können, während die ausdrücklich christliche Philosophie Hegels von der Theologie kaum berücksichtigt worden sei (296). In seinem Streben nach einer Einheit von Glauben und Wissen stehe zudem Hegel, wie er selbst betone, der mittelalterlichen Philosophie näher als der ihm zeitgenössischen, besonders protestantischen Theologie (37, 289; freilich muß differenziert werden: Fideismen verschiedenster Schattierung hat es ja in der gar nicht so einheitlichen mittelalterlichen Philosophie zur Genüge gegeben, und wenn man auch Hegel sehr gut an Denker wie Anselm, Lull, Eckhart und Cusanus anschließen kann, so doch schwerlich an Thomas, wie m. E. auch gegen B. Lakebrink festzustellen ist). Dennoch überspielt L. einige Differenzen: erstens (282), daß für Hegel der Geltungsgrund einer Philosophie nur ihre logische Kohärenz, nicht ihre Übereinstimmung mit einem vorausgesetzten Glauben sein kann (wenn auch diese Übereinstimmung de facto besteht), so

daß die Philosophie den Glauben nur historisch, nicht geltungsmäßig voraussetzt (cfr. 259, 267), und zweitens, daß Hegel manches Wesentliche preisgibt – etwa die *Dreipersonalität* Gottes (was L. nicht erkennt: 300) oder auch die persönliche Unsterblichkeit (was L. umgeht: 178, Anm. 6). Freilich wäre nicht auszuschließen, daß manche dieser religiösen Inhalte von einer sich an Hegel orientierenden, aber ihn, wo nötig, begriffsimmanent korrigierenden philosophischen Theologie noch auf den Begriff gebracht werden könnten, und wenn sich an L.s Werk Studien in diese Richtung anschließen würden, würde damit L.s nur zu bejahendem philosophisch-theologischem Anliegen am ehesten gedient sein. V. Hösle

Blackwell, Albert L., *Schleiermacher's Early Philosophy of Life. Determinism, Freedom, and Phantasy* (Harvard Theological Studies 33). Chico/California: Scholar Press 1982. XII/327 S.

B.s Studie untersucht die zentralen Themen des Werks von F. Schleiermacher (i.f.Sch.) in der Zeit von 1789–1804: Determinismus, Freiheit und Phantasie. In den Jahren 1789–1795 hat Sch., in Auseinandersetzung mit Kants Lehre der Freiheit im transzendentalen Sinne, eine eigene Theorie des menschlichen Begehrungsvermögens als Vermögen der Freiheit erarbeitet, in der drei modale Determinanten psychologisch-phänomenologisch erhoben werden, nämlich „Impuls", „Willkühr" und „Wille". B. untersucht im I. Teil: „Determinism" (5–107) Sch.s. Phänomenologie der moralischen Erfahrung, wie diese vor allem im Werk „Über die Freiheit des Menschen" vorliegt. Das kausale Gegründetsein der Handlungen in den charakterlichen Gegebenheiten und der aktuellen geistig-körperlichen Befindlichkeit einer Person nach Sch. wird ebenso wie die Probleme der Zurechnung und Verantwortung angesichts der Determiniertheit einer Handlung im Vergleich zu Kants moralphilosophischem Ansatz rekonstruiert. B. betont dabei das prinzipiell Neue an Sch.s praktisch-psychologischem Standpunkt, der im Gegensatz zu Kants transzendental-philosophischem Standpunkt rein auf die Lebenssituation des Handelnden sieht und nicht auf die Tat als solche. – Im II. Teil: „Freedom (1796–1799)" (109–204) legt B. die positiven Bestimmungen von Freiheit dar, die Sch. vor allem in seinem Werk „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" entwickelt hat. Freiheit kommt hier als Aneignung von Notwendigem, als Bildung der Erfahrung der Einheit von Wissen und Wünschen und als Offenbarung der eigenen, selbstbezogenen Schöpfungsmöglichkeiten heraus. B. weist nach, daß Sch.s Freiheitsbegriff an metaphysischer Bedeutung durch die vertiefte Auseinandersetzung mit Plato und Spinoza in diesen Jahren gewinnt. Besonders in diesem Teil zeigt sich B.s umfassende Kenntnis der Klassik und der Romantik in Philosophie und Dichtung: F. Schiller, Novalis, F. Schlegel, F. H. Jacobi und Fichte werden in ihrer Relevanz für Sch. deutlich. Einen weiteren Schwerpunkt setzt B., indem er Sch.s Differenzierung des ethischen und des religiösen Ideals nachgeht. Das ethische Ideal ist die integrierte Persönlichkeit, in der Vernunft und Sinnlichkeit kongruent sind, das „vollkommene praktische Genie" (170 ff.) – das religiöse Ideal ist Anschauung des Ganzen, vom Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit getragen (184 ff.). Im Gegensatz zum obenerwähnten moralischen Freiheitsverständnis bedeutet Freiheit im religiösen Kontext: Bewußtsein der Rezeptivität und passiven Abhängigkeit, ein unmittelbares Existenzverhältnis und eine mystische Befreiung der Person zur Universalität (198). Religiöse Freiheit ist nach Sch. ein Modus des erweiterten Bewußtseins, in welchem eine Person sich identifiziert mit der unendlichen Dimensionalität, Fülle und Einheit des Universums, wobei alles, was ist, dem religiösen Bewußtsein als notwendig erscheint – was eine subtile Aufhebung des deterministischen Ansatzes ist (199). – Im III. Teil: „Phantasy (1800–1804)" (205–295) beleuchtet B. die zentrale Rolle der Phantasie für das religiöse Bewußtsein. Er bezieht sich hier vornehmlich auf die „Monologe. Eine Neujahrsgabe". Phantasie ist menschliches Organ für das Göttliche (213), das höchste und originell weltbildende Vermögen im Individuum. B. verfolgt die Entwicklungsgeschichte des Phantasiebegriffs von seiner Bestimmung als „Vermögen der Assoziation von Ideen" bis hin zur Bestimmung von Phantasie als Mittel, um Sympathie, Mitgefühl mit dem Ganzen

zu entwickeln (277). Leider wird ein aktuelles philosophisches Problem, nämlich das des Verhältnisses zwischen Ganzem und Teil, gerade in diesem Kap. immer wieder nur gestreift. Sch.s Gedanken hierzu lohnten allerdings auch eine eigene Untersuchung! Insgesamt fasziniert B.s verständnisvolles biografisches und metaphorisches Erschließen der Gedankenwelt Sch.s. Es gelingt ihm, die romantische Umwelt und die persönlichen Beziehungen Sch.s, wie diese sich u.a. in dessen Briefwechsel niederschlagen, zu verlebendigen, und in ihrem prägenden Einfluß deutlich werden zu lassen. Da Schleiermacher selbst nicht systematisch geforscht hat, ist diese Art, ihn zu studieren, berechtigt. Indes, trotz des biografischen Zugriffs scheint B. aber den eigentlichen Kern der existenziellen spirituellen Erfahrung, aus der heraus Sch. schöpft, nicht richtig zu erkennen; die transzendentale Erfahrung des „heiligen Gebiets der Freiheit". Dem Rez. stellt sich Sch.s Denken ab 1798 dar als Reflexion einer Erfahrung des Ursprungs von Bewußtsein, einer Erfahrung des „innersten Heiligtums des Lebens", einer persönlichen Erfahrung erweiterten Bewußtseins, durch die ihm sich der Zusammenhang zwischen Endlichem und Zeitlichem, Unendlichem und Ewigem, Unbedingtem und Bedingtem, Freiheit und Notwendigkeit, Individuum und Universum, Jugend und Alter fundamental im Sinne von Wesensschau erhellte. Eine Erfahrung, von der B. nur einmal spricht (218). Gerade dadurch unterscheidet sich Sch. von Kant, daß sein endliches Selbstbewußtsein faktisch in absolutem Selbstbewußtsein gegründet ist, so daß er Transzendenz nicht nur für denknotwendig, aber unerfahrbar hält, sondern vielmehr in der transzendentalen Erfahrung sich des ganzheitstiftenden Ursprungs der Lebenswirklichkeit erlebnishaft bewußt ist. Auch wenn B. dies und das damit zusammenhängende Vermögen der Divination nicht genügend berücksichtigt hat, bietet die Studie eine bisher unerreichte überaus materialreiche, sensitive wie intellektuell scharfe Hinführung zur Position Sch.s im untersuchten Zeitraum.

F. T. Gottwald

Menke, Karl-Heinz, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini.* Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie (Innsbrucker theologische Studien 5). Innsbruck/Wien/München: Tyrolia 1980. 309 S.

K.-H. Menke ist der vierte in der Reihe derer, die eine deutschsprachige Dissertation über A. Rosmini (R.) vorlegen und der erste von ihnen, der das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie im Werk des „Priester-Philosophen" aus Rovereto thematisiert. Daß R. diese Problematik bestimmendes Anliegen war, sie im Rahmen eines apologetischen Plans zur christlichen Enzyklopädie (als Pendant zur Diderotschen Enzyklopädie) ausfalten wollte, war zwar mehrmals in der Forschung angedeutet (42), aber nie eingehend genug bearbeitet worden. Und das, obwohl offenkundig war, daß die fast immer fehlende Einordnung der Analysen in das Gesamtwerk und dessen Zielsetzung jeder Interpretation von vornherein einen begrenzten Wert gab (33). In der Tat ist die Geschichte der Rosmini-Rezeption eine Geschichte fragwürdiger Eisegese. Im deutschen Sprachraum kolportieren nach einem hoffnungsvollen Auftakt im vorigen Jahrhundert immer noch sämtliche Werke der Philosophiegeschichte pseudorosminische Philosopheme (40) – und das trotz einer in Italien während der vergangenen zwanzig Jahre außerordentlich intensiv betriebenen Rosmini-Forschung. In den Dogmatiken sieht es ähnlich aus. Der Autor handelt daher richtig, wenn er sich das Ziel setzt, vorrangig „Übersetzungsarbeit" leisten und R. „in den Gesichtskreis der deutschen Philosophie und Theologie" hineintragen zu wollen.

Getreu dieser Zielsetzung vermittelt der Autor ein Stück themen- und personenzentrierter Problemgeschichte, wie sie breiter und dichter nicht sein könnte. Es wird sicher Leser geben, die meinen, man hätte den einen oder anderen Aspekt noch vertiefen müssen; aber das wäre auf Kosten der gewählten Darstellungsform gegangen, die das Grundanliegen Rosminis bis in kleinste Details der Argumentationsstruktur verfolgt; übrigens ermöglicht der präzise und vorzüglich ausgestattete Literatur- und Anmerkungsteil einen leichten Einstieg in Teilaspekte. – Das Buch ist in zwei Teile gegliedert, denen einleitend ein komprimierter Überblick über den Forschungsstand,

die Rechtfertigung und die Bedeutung des Themas vorangestellt ist. In durchlaufender Zählung werden Einleitung und Hauptteile in 6 Kap. unterteilt. – Kap. I entspricht der Einleitung, Kap. II dem 1. Teil und Kap. III–VI dem 2. Teil. – Im Teil 1 erschließt der Autor das Opus Rosminis methodisch unter dem Gesichtspunkt der Genesis, der „nachvollziehenden Reflexion" des Rosminischen Werdeganges, im Teil 2 hingegen steht die Systematik bzw. „die Methode der ordnenden Analyse" im Vordergrund. Diese methodische Differenzierung ist naheliegend und glücklich, weil sie dem Autor dadurch die Möglichkeit gibt, einerseits ein kontrastreiches Bild der zeitgenössischen Diskussion nachzuzeichnen, an der R. wie kein anderer katholischer Philosoph und Theologe Anteil genommen hat, und andererseits sein Ringen um ein apologetisches System und dessen Ausfaltung zu einer christlichen Enzyklopädie detailreich sichtbar werden zu lassen. Daß dadurch inhaltlich manches zweimal zur Sprache kommt, muß in Kauf genommen werden, zumal durch genügend Querverweise der Zusammenhang jederzeit hergestellt ist. – Die Stichworte Rosmini, Rosminianismus und Antirosminianismus kennzeichnen einleitend eine bedauernswert engstirnige und emotional aufgeladene R.-Rezeption fast ausschließlich als eine „Geschichte der apriorisch-dogmatischen Interpretationen" (15) mit Lichtblicken, unter denen die R.-Interpretation F. Sciacca's einen besonderen Platz einnimmt (28 ff.). – Es folgt dann Teil 1, dem nur das Kap. II zugeordnet ist. Der Teil ortet gewissermaßen den „Sitz im Leben" des Anliegens, dem sich R. mit seiner ganzen Kraft zeit seines Lebens gewidmet hat. Es wird die „Verknüpfung der äußeren (geistesgeschichtlichen) und der inneren (existentiellen) Faktoren des Rosminischen Werdeganges" nachvollzogen mit dem Ziel, das Rosminische Grundanliegen „definierend zu orten". Der schon rein quantitativ schwer überschaubare Nachlaß Rosminis, veröffentlichtes und unveröffentlichtes Material (Briefe, Entwürfe, Skizzen, Tagebücher etc.) werden kritisch gesichtet, die Genese des Systemgedankens verfolgt, das Umfeld der Diskussion – mitunter mit ausführlichen Exkursen – berücksichtigt, Sackgassen, wie z. B. die jugendliche Nähe R.s zum Traditionalismus aufgezeigt und grundlegende Begriffe für den Systemgedanken dargelegt, wie z. B. „Form der Wahrheit" (79), die Unterscheidung „Form" und „Subsistenz der Wahrheit" etc. – Das Verhältnis von „Ideologie" und „Ontologie", der „ideologische" Weg zur Ontologie und die ontologische Grundlegung der Ideologie" (86 ff.) geht auf das Werk ein, das Rosmini über die Grenzen Italiens hinaus berühmt gemacht hat: „Nuovo Saggio sull' origine delle idee", ein Werk, das auch in Deutschland ein starkes Echo gefunden hat. – Der letzte Abschnitt des 1. Teiles gibt einen genetischen Überblick über die letzten Endes durch den frühen Tod R.s unvollendet gebliebene Enzyklopädie und über die darüber angestellten methodologischen Reflexionen und Schemata, die Rosmini mehrmals überarbeitet hat. Der Abschnitt führt dann noch in die „Deontologie" nach Rosminischem Verständnis ein. – Der Abschnitt ist zusammen mit seinem Pendant im systematischen Teil 2 (227 ff.) ein wichtiger Beitrag, nachdem gerade dieser Teil u. a. Ansatzpunkt heftiger Rosmini-Kritik geworden war. Hier wird mehr gesichtet als weiter untersucht, mehr die Position Rosminis herausgearbeitet als auf ihre innere Konsistenz geprüft; hier aber auch wie im ganzen Duktus der Untersuchung vermieden, was schon bis zum Überdruß geschehen ist: der Versuch, Systementwurf, Begriffe und Argumente der Zensur einer philosophischen oder theologischen Schule zu unterwerfen. Rez. empfindet es als besonders wohltuend, daß hier offenbleibt, was offenbleiben muß, und andererseits die nuancenreiche und gut belegte Herausarbeitung der Kardinalpunkte Rosminischen Denkens eine Fülle von Ansätzen zu weiterer Vertiefung bietet. – In Abschnitt B des Teiles 2 (86 ff.) sieht sich der Autor genötigt, das Rosminische System nicht einfach „wie Rosmini dieses nachträglich auf einzelne Sektionen verteilt", zu beschreiben, sondern zu versuchen, „daß die inhaltliche Einteilung in Sektionen dem *methodischen* Duktus folgt". Frage: Warum versteht der Autor hier die zu reflektierende „Genesis" und damit seine Aufgabe anders als im Abschnitt A (47 ff.)? Dem Leser kommt der Verdacht des logischen Zirkels, wenn als Beleg für den methodischen Duktus des Rosminischen Denkens *die* These unterbreitet wird, die der Autor erst beweisen will, nämlich die Konsistenz des „circulus deontologicus", der die „filosofia progressiva" mit der „filosofia regressiva" verknüpft. – Ebenso stört

es die Gedankenführung der Arbeit, wenn Teil 2, Kap. III zu einer rein genetischen Betrachtung zurückkehrt, die im 1. Teil am Platze gewesen wäre und sich dort gut eingefügt hätte. Gerade die Auseinandersetzung mit den polaren Positionen des Traditionalismus und des Immanentismus zwingt den Autor zu einer genetischen Betrachtung des „werdenden" R.

Der systematisch gedachte Teil 2 beginnt somit eigentlich mit Kap. IV, das Vernunft und Offenbarung innerhalb des „regressiven" Denkweges aufzeigen will. – Im 1. Abschnitt (A) fehlt nun, was im Abschnitt B des Teils 1 vorweggenommen ist. Das zerreißt zwar die Gedankenführung, erschüttert aber nicht die These, die aus der Zusammenschau der angeführten Belegstellen für die auf diese These ausgerichtete Argumentationsstruktur überzeugend dargetan wird. – Der „regressive" Denkweg wird in Kap. IV unter den Gesichtspunkten: Grundlagen (hier der Rosminische Begriff des „sentimento fondamentale"), Logik und Grenzen/Reichweite der natürlichen bzw. der übernatürlichen Erkenntnis abgehandelt. Die strenge Parallelität von Natur und Übernatur (vgl. 185 ff.) führt aus der Sicht des „regressiven" Denkweges zu offenen Fragen und Antinomien, die nur im Lichte des Glaubens, d. h. für R. in der „Kehre" zum „progressiven" Denkweg Antwort und Lösung finden, soweit dies möglich ist. – Kap. V: „Vernunft und Offenbarung innerhalb des ‚progressiven' Denkweges" erweist sich somit als zentrales Kap., in dem die im „regressiven" Denkweg implizierte Notwendigkeit der „Kehre" zum „progressiven" Denkweg dargelegt wird. – En passant gibt der Autor allen Rosminiinterpreten eine, wie mir scheint, wichtige Regel mit auf den Weg (die beachtet zu haben gerade einer der Vorzüge seines Buches ist). Diese Regel ist in der Tat in der Vergangenheit oft nicht gewußt oder nicht beachtet worden: Rosminis genuin theologische Werke – ausnahmslos unvollendet und postum ediert – müssen als Stoffsammlung für das geplante theologische System gewertet werden, als Fragmente, deren Terminologie nicht immer einheitlich und geklärt erscheint, so daß nur eine Synopse aller entsprechenden Aussagen eine abschließende Interpretation ermöglicht. Andererseits hat sich R. in seinen zu Lebzeiten edierten Werken um nichts mehr als um eine klare Begrifflichkeit bemüht (185). Innerhalb des „regressiven" Denkweges überwiegen Parallelität und Unterscheidung zwischen „primum psychologicum" und „primum ontologicum", zwischen Idee und Realität des Seins, zwischen Natur und Übernatur, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie. – Der „progressive" Denkweg der „Teosofia" hingegen ist bestimmt von der Frage nach dem verbindenden Zusammenhang der genannten Gegensatzpaare. Die „integrale" (R.) Reflexion der natürlichen Gotteslehre bildet den Übergang von dem „circulus solidus" des „regressiven" Denkens in den „circulus solidus" des „progressiven" Denkens, welches das „regressive" Denken auf „deontologische" Weise gleichsam umgreift (212 ff., 227 ff.). – Die „Kehre" des „regressiven" in das „progressive" Denken findet in der Lichtmetapher ihren bildhaften Ausdruck. Der Autor vertieft das Verständnis durch einen Exkurs über die Lichtmetaphorik seit Platons Höhlengleichnis und Texte von Bonaventura und Thomas von Aquin. In diesem Zusammenhang ist die Einführung der Termini „similitudo Dei" und „imago Dei" wichtig im Hinblick auf Rosminis differenziertes Verständnis. Der Autor sorgt in diesem Abschnitt für klare Abgrenzungen, die besonders angesichts der Problematik vieler nur schwer miteinander vereinbarer Aussagen des „Nuovo Saggio ..." und der „Antropologia sopranaturale" dringlich waren. Ebenso legt der Autor die Haltlosigkeit des Vorwurfes der Reduktion der übernatürlichen Wahrheit auf die natürliche Wahrheit überzeugend dar. Die „Teosofia" ist keine Theologie, noch weniger ein Ersatz für sie. Sie ist vielmehr die „progressive" Lösung der Antinomien des „regressiven" Denkens: Der Triplizität des Seins in der Trinität Gottes, des Ursprungs der Pluralität des kontingenten Seins und der Finalität des Seins in der trinitarischen Erfüllung. – Schließlich entdeckt der Autor in Rosminis „deontologischer Apologetik" den Kern des Rosminischen Systems, die „wahre Philo-Sophie". Hier rechtfertigt der Autor auch seine Kennzeichnung „Apologetik" (231). Im Rahmen dieser „deontologischen Apologetik" wird auch deutlich, auf welch schwachen Argumenten das Ergebnis einer Arbeit F. Brunos steht, R. habe natürliche Beweise für das Glaubensgeheimnis der Trinität geben wollen (228). – Das Kap. endet mit R.s „System der Vorsehung", der

fundamentalen Frage nach dem „Ganzen" der Wahrheit, gemäß dem es nur *ein* „System" sein kann, weil es nur eine Wahrheit gibt, nur eine göttliche Vorsehung als finalisierte Einheit. Anklänge werden aufgezeigt und Abgrenzungen erfolgen gegenüber Leibniz' „prästabilierter Harmonie" und Vicos „neuer Wissenschaft" mit ihrem antikisierenden zyklischen Ordnungsschema. Kein apriorisches System, weder transzendentaltheologische Absorption der menschlichen Vernunft noch spekulative Aufhebung der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern zugleich existentieller (glaubender, hoffender, liebender) und reflexer (philosophischer) Vollzug des „circulus deontologicus" der Geschichte selbst ist das bestimmende Element Rosminischer Geschichtsphilosophie. – Das letzte Kap. VI im Rahmen des 2. Teiles widmet der Verf. der Ausfaltung der „Apologetik" Rosminis und der vergleichenden Abgrenzung der „deontologischen Apologetik". – Die Ausfaltung nennt als Stichworte Moral, Gesellschaft und Erziehung. Die Abgrenzung erfolgt gegenüber Neuthomismus, Newman und Blondel. Auch hier folgt der Autor seinem Prinzip, die Position Rosminis möglichst aus dem zeitübergreifenden problembezogenen Dialog heraus zu klären. Die Ethik Rosminis wird ausdrücklich als Moral*philosophie*, nicht als Moral*theologie* erkannt. Für R. sind die Grenzen der Absurditäten einer „natürlichen", rein „humanistischen" Moral nur überwindbar im Lichte der christlichen Erlösungslehre. Ausführlich macht der Autor auch auf den persönlichen Lernprozeß Rosminis bei der Grundlegungsproblematik von Recht und Gesellschaft aufmerksam (252ff., vgl. 111ff.). – Die Erziehungslehre Rosminis ordnet sich ebenso in den „circulus deontologicus" ein. Schon in „Nuovo Saggio ..." wird ausführlich begründet, daß der Mensch als Person über die Grenzen der eigenen Subjektivität und die Grenzen alles kontingent Realen hinaus wesentlich auf das einende „Ganze" der Wahrheit verwiesen ist. Deshalb die radikale Forderung Rosminis, Erziehung müsse nicht nur „auch" religiös, sondern „ausschließlich" religiös sein, da nur die *christliche* Offenbarung in umfassender Weise Antwort gebe auf die natürlicherweise unbeantwortbaren Grundfragen der Erziehung (264). – Die vergleichenden Abgrenzungen im letzten Abschnitt des Kap. greifen die Diskussion mit dem Neuthomismus noch einmal inhaltlich auf (264ff., vgl. 16ff.). Eine voreilige Identifikation des gedanklichen Ansatzes mit dem von Newman und Blondel wird differenziert abgebaut und Gemeinsamkeiten hervorgehoben. Das Quellenverzeichnis und ein Verzeichnis sorgsam ausgewählter Literatur, ferner ein Personen- und Sachregister erschließen das Werk und machen es zu einer Fundgrube für alle, die sich über die philosophische und theologische Diskussion der Epoche des „Risorgimento", in der Rosmini zweifellos eine herausragende Gestalt war, informieren wollen. Die Rosminiforschung wird unter vielen Aspekten an diesem Grundwerk kaum je vorbeikommen. Der sorgfältige Druck macht das Werk trotz des umfangreichen wissenschaftlichen Anmerkungsteiles angenehm lesbar. – Mit der Verleihung des „Premio Paola Malipiero per la ricerca teologica" durch den Erzbischof von Bologna hat der Autor für diese profunde Arbeit bereits eine verdiente Auszeichnung erfahren. F. Pfurtscheller

Arroyabe, Estanislao, *Peirce. Eine Einführung in sein Denken* (Monographien zur philosophischen Forschung 212). Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein 1982. 143 S.

Charles Sanders Peirce (1839–1914) gilt weithin als Begründer des amerikanischen Pragmatismus, hat aber in der deutschsprachigen Philosophie bisher keine besondere Beachtung gefunden (vgl. aber: K.-O. Apel, Der Denkweg von Charles S. Peirce, Frankfurt/M. 1975). Kaum bekannt ist, daß Peirce (i.f. P) gründliche mathematische und naturwissenschaftliche Kenntnisse hatte und philosophiegeschichtlich überdurchschnittlich gebildet war. – Der Schwerpunkt seines philosophischen Interesses liegt in der erkenntnistheoretischen Problematik, wie Vf. hervorhebt (9). Trotz der epistemologischen Ausrichtung seines Denkens mit seinen stärker rezipierten logischen, semiotischen und pragmatischen Folgen hat P. kein systematisches Hauptwerk hervorgebracht, das den Zugang zu seiner Philosophie erleichterte.

Vf. bemüht sich in der vorliegenden sachkundigen Monographie um eine solche sy-

stematische (oder systematisierende) Darstellung der wesentlichen Anliegen P.s. Um dem Anspruch einer derartigen problemerschließenden „Einführung" gerecht zu werden, gliedert er fünf Themenbereiche aus, deren Hauptlinien er konzentriert und ohne Abschweifungen folgt: Erkenntnis als Prozeß (13–37), Kategorienlehre (38–70), Semiotik (71–90), Pragmatismus (91–116) und Wirklichkeit (117–134). – Erkenntnis ist nach P. stets das Ergebnis einer prozeßhaften Vermittlung, keine unmittelbare Intuition oder Evidenz. Dem Intellekt kommt bei der Erfassung der Wirklichkeit eine interpretative Leistung zu, die P. insbesondere als „Folgerung" (inference) versteht (21). Das Folgern (unter Einschluß von Verallgemeinerung und Abstraktion) setzt aber den Einfluß innerer Bedingungen auf das Zustandekommen der Erkenntnis sowie ein Zusammenwirken von Sinnen und Vernunft voraus, so daß sich die Frage nach der Grundstruktur des Erkenntnissubjekts stellt und das Problem einer Kategorienlehre auftaucht. In Auseinandersetzung mit Aristoteles und Kant erarbeitet P. hierzu verschiedene Lösungsvorschläge, die er stets weiter entwickelt („erstes" und „zweites" Kategoriensystem). Von Bedeutung ist seine ‚numerische' Fassung der Kategorien als Erstheit, Zweitheit und Drittheit, wobei er von einer Subjekt-Objekt-Isomorphie von erkennendem Ich und Außenwelt (69) wie von der Drittheit als Kategorie der (synthetischen) „Vermittlung", vor allem in ihrem zeichenbildenden Aspekt, ausgeht. – P.s Semiotik ist daher in enger Beziehung zu seiner Erkenntnistheorie zu begreifen. Vf. spricht von der „Fundierung der eigentlich semiotischen Untersuchungen in der Kategorienlehre" (84) und arbeitet heraus, daß nach P. „schon die Gedanken selbst zeichenhaften Charakters sind" (73). Er kritisiert jedoch „die fast als Verwilderung anmutende Verästelung" der Zeichenlehre und benennt so eine Grenze im Denken von Peirce (84). – Auf dem Hintergrund seiner Erkenntnistheorie und Semiotik ist weiterhin auch der „Pragmatismus" von P. zu deuten. Als dessen Kerngedanken formuliert Vf., „daß es einen Zusammenhang gibt zwischen Gedanken oder Ideen und ihren praktischen Folgen, so daß diese die Bedeutung jener darstellen" (96). In dieser Perspektive ist der pragmatische „Glaube" dann dasjenige, wonach jemand zu handeln bereit ist (113). „Wirklichkeit" gilt als das, „was definitiv für wahr gehalten wird" (117). Das menschliche Erkennen als ein Bemühen, das erst „am Ende seines Verlaufs eine gewisse Zuverlässigkeit" gewinnen kann (125), wird insoweit fallibilistisch (ebd.) und zugleich evolutionär (130) interpretiert: „Wirklichkeit ist also das Ergebnis eines intersubjektiven Erkenntnisprozesses, der in eine allgemeine und allgemein zufriedenstellende Meinung mündet" (119).

Im abschließenden Kap. „Wirkungsgeschichte" (135–140) plädiert Vf. dafür, die „philosophische Sensibilität" (140) von P. umfassender zu würdigen als es bisher im Hinblick auf seinen „Pragmatismus" geschehen ist. Es bleibt zu hoffen, daß A.s einführende Monographie, die naturgemäß auf einen Überblick, nicht auf die Vertiefung von Einzelaspekten abzielt, Anlaß für eine weiterführende kritische Beschäftigung gerade auch mit der epistemologischen Seite des Denkens von Ch. S. Peirce bietet.

U. Hemel

Heidegger, Martin, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit.* Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe Bd. 31, hrsg. v. *Hartmut Tietjen*). Frankfurt: Klostermann 1982. 307 S.

Die Edition der Vorlesungen Martin Heideggers (in der II. Abteilung der Gesamtausgabe) schreitet in erfreulicher Regelmäßigkeit fort. Durch die leichtere Verstehbarkeit der Vorlesungstexte und durch die Vielzahl von Perspektiven auf Heideggers Hauptgedanken, die sich dadurch eröffnen, wird das Ganze des Heideggerschen Entwurfs deutlicher. Das vorliegende Buch enthält den Text einer Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1930. Absicht dieser Lehrveranstaltung war es, durch die Behandlung eines zentralen philosophischen Themas, der menschlichen (Willens-)Freiheit, in die Philosophie und das Philosophieren überhaupt einzuführen. Was Philosophie sei, entnimmt Heidegger teils der Tradition, teils der populären Vorstellung, vor allem aber seiner eigenen Art zu fragen. Einleitend hält er als Grundzüge des philosophischen Fragens fest, daß es einerseits ins Ganze, andererseits dem Fragenden

selbst an die Wurzeln gehe. Durch das erste Charakteristikum unterscheidet sich die Philosophie von den einzelwissenschaftlichen Forschungsansätzen, durch das zweite unterscheidet sich Philosophie, als transzendentale Besinnung, von der kosmologisch-objektivistisch geprägten Teilgestalt ihrer selbst. Die ganze Vorlesung ist von dem Bemühen durchzogen, in Abhebung von der abstrakt-allgemeinen Ontologie und selbst noch von der zeitlos-allgemeinen Transzendentalphilosophie zu einer aus dem je-jetzigen Geschick lebenden Weise wesentlichen Denkens zu kommen; das *Wort* „Geschick" fällt allerdings noch nicht.

Der Großteil der Vorlesung besteht aus einer Auslegung der Kantischen Freiheitslehre. Kant ist für Heidegger der erste, der „das Problem der Freiheit ... ausdrücklich in einen radikalen Zusammenhang mit den Grundproblemen der Metaphysik" (man muß wohl verstehen: als solcher) gebracht hat (21, 137), – nicht weil, sondern obwohl er die Freiheit im Rahmen des Begriffs der Kausalität thematisiert hat. Heidegger zeigt sehr schön, wie die Kausalität aus Freiheit, zunächst völlig ohne Bezug auf den Menschen, als ein Grundproblem der Kosmologie auftaucht. Dadurch, und weil die Kausalität nach der Natur, von der sich die Freiheitskausalität abhebt, den einzig ausgearbeiteten Begriff von Ursächlichkeit abgibt, zeigt sich eine wesentliche Grenze der Kantischen Behandlung der Freiheit: sie bleibt dem kosmologischen Rahmen, dem Horizont des beharrlich-wechselnden Vorhandenen, verhaftet. Diese Beschränkung geht auch auf die Analyse der praktischen Freiheit über; denn deren spekulativer Kern ist eben doch die transzendentale, in der kosmologischen Perspektive beheimatete Freiheit. Um diese Perspektive zu kennzeichnen, gibt Heidegger relativ ausführliche Interpretationen der „Analogien der Erfahrung" und der „Dritten Antinomie" der „Kritik der reinen Vernunft" (139–259). Was Heidegger an Kants Theorie der praktischen Freiheit fasziniert, ist vor allem ein Zweifaches: Einerseits der Gedanke der Selbstursprünglichkeit, d. h. das Bestimmtsein des Willens durch nichts anderes als seine eigene Form (– hier verteidigt Heidegger Kants Formalismus engagiert gegen die materiale Wertethik Schelers und Hartmanns: 279); und andererseits die Einsicht, daß der freie Wille nicht als Vorhandenes, Wirkliches, sondern nur als Mögliches seiner selbst im freien Gewissen-haben-wollen erschlossen ist. In diesem Kap. (260–297), das allerdings nicht zu den durchsichtigsten gehört, wird wohl einiges von den Wegen deutlich, die zum Begriff der „Entschlossenheit" in „Sein und Zeit" geführt haben. – Die Kant-Interpretation der Vorlesung hält sich, mit ihrer Konzentration auf die „Endlichkeit" des menschlichen Daseins, im wesentlichen auf der Linie des Kant-Buchs von 1929. Sie wird eingerahmt und durchzogen vom systematischen Ansatz Heideggers, dessen wichtigste Thesen aus „Sein und Zeit" bekannt sind: Alles Verhalten des Menschen zu Seiendem ist durch ein Vorverständnis von dessen Sein geführt, welches prinzipiell und letzlich durch ein Sichzeigen des Seins selbst ermöglicht ist (124–127); das Seinsverständnis, das der metaphysischen Denk- und Lebenstradition zugrunde liegt, ist beherrscht von der Idee der ständigen Anwesenheit (wie Heidegger durch eine summarische Interpretation der aristotelischen Ontologie im allgemeinen und eine Deutung von Metaphysik IX, 10 im besonderen nachweist: 39–112); Beständigkeit und Anwesenheit aber sind „irgendwie zeithafte Charaktere" (119); die Zeit ist also Horizont des Seins als solchen, prinzipiell und im Hinblick auf dessen Modifikationen (114–130). Heidegger führt nur sehr knapp aus, was hier „Zeit" meint. Welche Zeitlichkeit dem eigentlichen, d. h. praktisch-sittlichen, nicht durch theoretische Erkenntnis vermittelten Selbstverständnis entspricht, wird in der Vorlesung nicht ausgeführt (vgl. aber „Sein und Zeit" §§ 61–66); nur ein- oder zweimal fällt der Ausdruck „Augenblick", ohne jedoch eigens hervorgehoben oder erklärt zu sein (z. B. 280). Durch die Rücknahme der Idee des Seins in die Zeit verliert die Philosophie einerseits ihren eigenen Boden, den der zeitlosen Wahrheit („Sprung in den Abgrund": 115); andererseits öffnet sich die Möglichkeit einer geschichtlich-individuellen Wahrheit (129 f., 283 f.). Aus alledem wird die abschließende These Heideggers verständlich, daß Freiheit nur sehr abgeleitet als eine Form der Kausalität vorgestellt werden dürfe, ursprünglicher aber als die sich im Menschen ereignende zeithafte Erschlossenheit des Seins erfahren und gedacht werden müsse (299–303, schon 130–138). – Die Bedeutung dieser Vorlesung liegt einerseits darin, daß verschiedene

Motive, die zu „Sein und Zeit" geführt haben, deutlicher herauskommen; insbesondere wird man die ausführliche Interpretation von Metaphysik IX, 10 beachten, ein Stück, das Heidegger für den Höhepunkt nicht nur des aristotelischen, sondern des griechischen Philosophierens überhaupt angesehen hat. Andererseits macht die Vorlesung den Weg deutlich, der von „Sein und Zeit" zu den späteren Vorlesungen, etwa „Einführung in die Metaphysik" (1935), führt; sachlich ist die sogenannte „Kehre", hin zum Begriff der geschehenden Wahrheit, die sich ihre Unterkunft im Menschenwesen schafft, vollzogen; von den gedeuteten Kanttexten her bleibt jedoch noch der regressive transzendentalphilosophische Duktus für den Stil bestimmend.

Der vorliegende Text wurde von H. Tietjen aufgrund des Vorlesungs-Manuskripts Heideggers sowie einer etwas veränderten Abschrift desselben durch Heideggers Bruder erstellt; zwei Nachschriften der Vorlesungen wurden dabei herangezogen. Der Leser kann dem Hrsg., der sich durch seine selbstlose Arbeit verdient gemacht hat, nur vertrauen. Hätte Heidegger selbst seinen Text noch bearbeiten können, so hätte man sich freilich gewünscht, daß manches, was in einer Vorlesung verzeihlich ist, bei der Druckveröffentlichung verbessert würde: z. B. unklare polemische Auslassungen (etwa 122 zur philosophischen Anthropologie, 136 zur Unendlichkeit Gottes), überzogene Längen (etwa in der Auslegung der Kantischen „Analogien der Erfahrung"), Unklarheiten des Sprechstils (z. B. 33, Z. 17–19; 283, Z. 10–15; 302, Z. 20–32). Ein posthumer Hrsg., der sehr viel weniger Spielraum hat, ist allerdings um die schwierige Gratwanderung zwischen historisch-literarischer Treue und sachgebundener Freiheit nicht zu beneiden. Trotz aller Sorgfalt sind auch zahlreiche kleinere Druck- bzw. Textfehler unterlaufen; sinnstörend scheinen folgende zu sein: 19, Z. 12: was ist eine „*bittweise* vorgesetzte Behauptung"?; 78, Z. 30: erster (statt zweiter); 85, Z. 7: im eigentlich*sten* Sinne; 89, Z. 10: die *sie* zitieren (statt: ihn); 171, Z. 17: Relation (statt: Realität); 216, Z. 19: versucht (statt: versteht); 218 A.: Region (statt: regiona) [?]; 239, Z. 30: können (statt: kann). (Mehrere Hinweise verdanke ich Herrn L. Zimny, Hilden.) Dankbar muß man dem Hrsg. für die sehr ausführliche und klare Gliederung des Textes, aber auch für die gesamte Arbeit der Edition sein, durch die ein wichtiges Dokument der Heideggerschen Lehrtätigkeit der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden ist. G. Haeffner S. J.

Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd. 40, hrsg. v. *Petra Jaeger*). Frankfurt: Klostermann 1983, 234 S.

Zu den Vorlesungen Heideggers, die nun in der Gesamtausgabe erscheinen, gehören auch einige, die er selbst noch zu seinen Lebzeiten als Einzel-Ausgaben veröffentlicht hat. Die erste damals (1953) publizierte Vorlesung, „Einführung in die Metaphysik" (aus dem SS 1935), erscheint nun, im wesentlichen unverändert, im Rahmen der Gesamtausgabe. Hinzugekommen sind, außer einem sehr ausführlichen Inhaltsverzeichnis, eine Kritik, die Heidegger später (leider wird nicht angegeben, wann etwa) zu seiner Vorlesung verfaßt hat (217–219), sowie die erste Fassung der Passagen, die sich mit der Etymologie und Grammatik des Ausdrucks „sein" befassen (mit Bemerkungen zur Deutung des „ist" als Copula bei Schopenhauer und Nietzsche sowie zum Verhältnis von logischer Analyse und Metaphysik). Heideggers Selbstkritik ist ein kurzer und gelegentlich dunkler, aber doch sehr instruktiver Text, durch den Licht auf das komplexe Verhältnis der tragenden Intention Heideggers zu den Wegen und Abwegen ihrer Auswortung geworfen wird. – Im Vorlesungstext selbst hat die Herausgeberin an einigen Stellen eingegriffen. In der Ausgabe von 1953 fanden sich eingeschobene Bemerkungen von zweierlei Art: solche in runden Klammern waren „gleichzeitig mit der Ausarbeitung geschrieben. Das in eckige Klammern Gesetzte enthält Bemerkungen, die in den folgenden Jahren eingefügt wurden" (so Heidegger in der Vorbemerkung, 1). P. Jaeger hat nun Bemerkungen, die in runden Klammern standen, sich aber nicht in der Handschrift fanden, in eckige Klammern verbannt. Im selben Zusammenhang interessant ist ihre Beobachtung, daß die abschwächende, in runde Klammern gesetzte Erläuterung zur „inneren Wahrheit und Größe dieser [nl. der nationalsozialistischen] Bewegung" – daß diese in „der Begegnung der planeta-

risch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen" liege (208) –, sich in der ersten Korrektur der Ausgabe von 1953 noch nicht finde. Zum Inhalt der Vorlesung selbst, deren Bedeutung natürlich weit über die Anspielungen auf die politische Lage hinausreicht, braucht an dieser Stelle nichts gesagt zu werden. G. Haeffner S. J.

Kwan, Tze-wan, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 174). Bonn: Bouvier 1982. VI/217 S.

Die vorliegende Arbeit, eine Bochumer Dissertation, begreift Heideggers Denken im wesentlichen aus der polaren Spannung zwischen Ontologie und Endlichkeit. Die für Husserl noch so entscheidende erkenntnistheoretische Letztbegründungsproblematik tritt dagegen in den Hintergrund, da der hermeneutische Zirkel von Sein und Dasein nicht mehr epistemologisch aufgelöst werden könne (34). In diesem Sinn leistet Vf. eine Abgrenzung des phänomenologischen Ansatzes des frühen Heidegger gegenüber der transzendentalphilosophischen Phänomenologie Husserls (13–55). – Während in ‚Sein und Zeit' das der „theologischen Tradition" entsprungene Endlichkeitsmotiv neben dem Moment der Ontologiebildung bestimmend war (vgl. 51), das Verhältnis von „Sein" und „Dasein" jedoch „wechselseitig unklar" blieb (59), werde Heideggers Spätdenken nach der ‚Kehre' von der Anstrengung geleitet, das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem (91) in der ontologischen Differenz näher zu erörtern. Entscheidend ist dabei nach Kwan die Bemühung um das Denken des Seins ohne das Seiende (97). – Damit ist der Problemhorizont des „Seyns" als Ereignis und als der „abgründige, tautologische Sach-Verhalt" erreicht (102). Vf. deutet nun das phänomenologische Denken des späten Heidegger als „tautologische Phänomenologie der Wahrheit des Seyns" (112) und entfaltet seine These in der umsichtigen Interpretation von Schlüsselbegriffen der Philosophie Heideggers wie Wahrheit (Aletheia), Physis, Logos, Sprache und Lichtung. Dabei verweist er besonders auf die Ähnlichkeit und Differenz des Denkens Heideggers mit der Philosophie Hegels (131) und formuliert: „Während bei Hegel Gott und Mensch im Hinblick auf eine Unendlichkeit-Endlichkeit-Polarisierung gedacht werden, sind bei Heidegger die Göttlichen auch entmachtet. Mensch und Welt werden in einer ursprünglichen Endlichkeit an sich gedacht" (152). Die tautologische Abgründigkeit Heideggers begnüge sich „in der Endlichkeit an sich" und sei „von der zwielichtigen gegenseitigen Verklammerung von Ontologie und Endlichkeit befreit": Der „Sach-Verhalt" als ein „abgründiger und tautologischer" entziehe sich „jedem exogen-ontologischen Deutungsversuch" (153). – Schließlich versucht Vf., die „Tragweite und Stringenz des tautologischen Denkens Heideggers" in Abgrenzung von O. Becker aufzuweisen (154–167), zugleich aber dessen „Größe und Grenze" in den Blick zu bekommen (168–172). Heideggers Denken kann – so Vf. – als ein „System der Metasprache" charakterisiert werden, das nur „endogen" nachvollzogen, nicht aber ohne weiteres „exogen" kritisiert werden könne (168). Allerdings sei darauf zu verweisen, daß Heideggers „denkerisches Unterfangen" sich „notgedrungen auf Kosten des konkreten inhaltlichen Sinns der unterschiedlichen Weltregionen" entfaltet und insoweit „ergänzungsbedürftig" ist (172).

Gerade im Hinblick auf die überzeugende Qualität der nachvollziehenden Argumentation Kwans kann ein wenig bedauert werden, daß der Vf. kaum eigene systematische Anstöße und Anfragen wagt, die sich in der weiteren Diskussion zu bewähren hätten. Die Frage nach der philosophischen Möglichkeit und epistemologischen Grenze tautologischen Seinsdenkens kann nämlich noch keineswegs als beantwortet gelten. Vielleicht darf man hierzu auch auf die weiteren Arbeiten des offensichtlich philosophisch befähigten Vfs. hoffen. U. Hemel

Weil, Eric, *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences* (Bibliothèque des archives de philosophie, NS 37). Paris: Beauchesne 1982. 404 S.

Der vorliegende Sammelband vereinigt 20 Aufsätze und Reden von Eric Weil aus den Jahren 1949–1979 und umfaßt auch eine ausführliche Bibliographie seines Werks.

Thematisch greifen die für den Band ausgewählten Arbeiten weit aus: Neben grundsätzlichen Überlegungen zur Philosophie („Sorge um die Philosophie – Sorge der Philosophie" [1968], „Philosophie und Realität" [1963] u. a.) finden wir Erörterungen, die sich näher mit Hegel befassen („Hegel und wir" [1965], „Die Hegelsche Dialektik" [1973], „Hegel und der Begriff der Revolution" [1976] u. a.), aber auch geschichtsphilosophische Abhandlungen („Das Ende der Geschichte" [1970], „Wert und Würde der erzählenden Geschichtsschreibung" [1976], „Was ist ein Durchbruch in der Geschichte?" [1975]) und politisch-moralische Reflexionen („Politik und Moral" [1962], „Das Besondere und das Allgemeine in der Politik" [1963], „Muß man wieder von Moral sprechen?" [1976]), schließlich auch humanwissenschaftliche Problemstellungen im weiteren Sinn („Gegenstand, Methoden und Bedeutung humanwissenschaftlicher Studien" [1970], „Pierre Bayle [1647–1700]" [1949], „Erziehung als Problem unserer Zeit" [1957] u. a.).

Die stilistische Eigenart W.s ist die den Leser einbeziehende gesprächsweise Annäherung an das gestellte Thema, dessen innere Logik den Gang der Argumentation leitet und strukturiert. Der durchaus sympathisch anmutende Verzicht auf den oft beklagten wissenschaftlichen Apparat hat jedoch eine Kehrseite: Die Widerständigkeit fremder Meinungen, der philosophische Gegensatz in der Sache, das Ernstnehmen anderer Subjektivität im intersubjektiven Austausch, das sind Dinge und Werte, die W. trotz der Weite seines intellektuellen Horizonts und des Umfangs seines Wissens und seiner Kenntnisse zugunsten eines Diskurses, der Einverständnis zugleich voraussetzt und anzielt, weitgehend überspringt. – Ein solches Einverständnis vorausgesetzt, lassen sich die Grundanliegen W.s gerade in ihrer philosophischen Positionalität nachvollziehen und überdenken: So gilt ihm die Philosophie als die Suche nach rationaler und in sich kohärenter Rede, die der Frage der Menschen „nach dem Sinn ihres Lebens und ihrer Welt" entspringt (22) und einen streng historischen Charakter weder über noch außerhalb der Realität besitzt (35). – Die Bemühung der Philosophie zielt auf universelles Begreifen (66), auf Verstehen, nicht auf Handeln (91). Über sich selbst hinaus hat die Philosophie keinen Nutzen; sie ist „nur für die Philosophen gut" (94). Hegels Bedeutung heute erblickt W. im Offenhalten des philosophischen Anspruchs auf systematische Kohärenz (102) unter den Bedingungen der jeweiligen geschichtlichen Situation, die das Zusammenwirken von Freiheit und Vernunft erfordert (162). Das Ziel der Politik ist von diesem Ansatz her das Schaffen der äußeren Bedingungen für eine universelle Freiheit (239). Gute Politik bedeutet konkret eine Verminderung der Gewalt (246), denn Gewalt ist der Gegensatz zu jenem Dialog, der Gemeinschaft voraussetzt und der zugesteht, daß auch der jeweils andere vernünftig ist (283). Zum Dialog gehört nach W. darüber hinaus der diachronische Versuch, die eigene kulturelle Vergangenheit zu verstehen (331). So schreibt er: „Der Humanismus hat die Aufgabe, den Fächer der menschlichen Möglichkeiten, die in der Geschichte, der Kunst und der Poesie enthalten sind, allen zugänglich zu machen und zu eröffnen" (335). – „Vernünftige Freiheit" und „freie Vernunft" (373), das sind die Stichworte für den Zusammenhang der philosophischen, historischen, moralischen und politischen Reflexion W.s. Es sind Stichworte, die – unter kritischer Berücksichtigung der erwähnten methodologischen Vorgaben – von bleibender und aktueller Bedeutung sind und zugleich den vorliegenden Sammelband philosophischer und zeitgeschichtlicher Aufmerksamkeit auch über den französischen Sprachraum hinaus empfehlen.

U. Hemel

Imhof, Heinrich, *Rilkes „Gott". R. M. Rilkes Gottesbild als Spiegelung des Unbewußten* (Poesie und Wissenschaft XXII). Heidelberg: Stiehm 1983. 374 S. 18 Abb., 4 graph. Darstellungen.

Ein merkwürdiges Buch. Um (im doppelten Sinn) von außen zu beginnen: Dem Klappentext entnimmt man, der Verf. stehe in bewußtem Gegensatz „zu der häufig vertretenen Meinung vom ‚Mystiker' oder vom ‚Beter' Rilke". Wer vertritt das – noch? Schlägt man dann das Literaturverzeichnis auf, so findet man als Quellen (neben den Briefen und anderem) die zweibändige Auswahlausgabe von 1938, die Ges.

Werke von 1927ff. mit den Ergänzungen von 1949 (Französ. Gedichte) und 1953 (Gedichte 1906–1926), obwohl seit Jahren die Ausgabe der Sämtl. Werke vorliegt. Sekundärliteratur: Fehlanzeige. Teil II ist „Psychologische Literatur" überschrieben: C. G. Jung und Schüler (aber auch zwei Eranos-Beiträge H. Rahners). Der jüngste Titel stammt von 1957. Das Vorwort ist undatiert. In den Anmerkungen wird, außer zweimal auf Simenauer, nur auf drei Rilke-Arbeiten verwiesen, deren späteste eine Dissertation von 1956 ist. Sodann wird S. 288f. die Datierung eines Nachlaßgedichts für unbekannt erklärt, die seit 1957 in SW II vorliegt. Ist das Buch (übrigens schon länger vom Verlag angezeigt) also ein gutes Vierteljahrhundert alt? Wenn dem so wäre, hätte man es sagen sollen; denn bei aller „Zeitlosigkeit" kollektiver Tiefenstrukturen: schon die Poesie ist zeitbestimmt, erst recht die Wissenschaft. (Deshalb wäre die Studie gänzlich diskreditiert, wenn dem tatsächlich nicht so wäre.) So würde verständlich, warum der Verf. – in vornehmer Distanz zur Forschung (es ist nur global von *der* Literatur, *den* Interpreten die Rede) – offene Türen einläuft, als sei's noch nötig, gegen die Adorations-Memoiren der Freundinnen anzutreten.

Doch nun zum Inhaltlichen selbst. Man könnte den Untertitel so lesen, als wäre ein ... „betrachtet" zu ergänzen. So ist er aber nicht gemeint, sondern als strikte These. „Die Rilke-Kritik hat stets gern und willig zugegeben, Rilke benutze häufig Symbole." Ihre meist theologischen oder philosophischen Erklärungsversuche aber dürften nicht angemessen sein, da Symbole „Ausdruck eines psychischen Erlebnisses" sind. „Man kann ein Symbol ebensowenig theologisch erklären, wie sich beispielsweise die Physik der schiefen Ebene mit moralischen Kategorien und anhand der Redensart ‚auf die schiefe Ebene geraten' erhellen ließe" (358). – Mit solch wissenschaftlicher Hermeneutik wird nun ein reiches Vergleichsmaterial vor allem aus der Alchemie beigebracht, um zu belegen: Rilke habe zuerst (vor allem im Stundenbuch) sein Unbewußtes nach außen in „Gott" projiziert (Phase I); dann werde ein Teil dieser Projektion symbolisiert und in die Dinge projiziert (bes. Neue Gedichte – Phase IIa), ein Teil in die Toten bzw. Ahnen personifiert (Bes. Elegien – IIb); Ziel des (alchemistischen) Opus (also der Selbst-Verwirklichung) ist der „göttliche Sohn" oder „kommende Gott", insbesondere in der Rose symbolisiert; von Rilke projektiert und postuliert, doch nicht erreicht. Diese auch tabellarisch und graphisch verdeutlichte Hypothese wird nun „verifiziert" aus dem Brief- und Gedichtwerk Rilkes wie aus der Jungschen Vermittlung der alchemistischen Tradition, mit einer Kenntnis, die Bewunderung abnötigt, aber zugleich mit einer Monomanie, die eher ennuyiert. – Für die Literatur (also die Wissenschaft der Poesie) bleibt das recht unergiebig. Ich nenne als Indiz I.s Kritik an der verbreiteten Abwertung des Frühwerks: Sie sei ästhetisch berechtigt. „Tatsächlich sind eine Menge Frühgedichte Rilkes literarisch minderwertig. Unberechtigt ist aber die Ablehnung, wenn man dem gedanklichen Gehalt in Rilkes Werk nachgeht." Da seien fast alle späteren Probleme keimhaft angelegt (356). In der Tat. Aber was ist das für eine Sicht von Literatur? Nimmt man sie als Material für psychologische Detektiv-Arbeit und verwechselt man Symbol und Rätsel derart, daß gedeutete symbolische Dichtung uninteressant würde, sterben müßte wie die enträtselte Sphinx (357), dann hat man das Dichterische am Gedicht von vornherein in ähnlicher Weise verfehlt wie etwa vulgärmarxistische Analysen in ihrer Fixierung auf die ökonomischen Produktionsverhältnisse. – Psychologisch aber zeigt sich, jedenfalls dem Außenstehenden, hier eine solche Intransigenz und Identifikation, daß sie geradezu nach privatbiographischer Erklärung ruft. C. G. Jung selbst hat sich (zwar nicht stets klar) zurückhaltend bzgl. der Reichweite des psychologischen Aspekts geäußert, so besonders zum Verhältnis von Selbst und Gott. An einer Stelle spricht auch Verf. so etwas an: ob die Grenzen der Psyche in uns oder außer uns zu suchen seien; ein Entscheid (freilich wolle die Theologie hier mitsprechen) sei nicht möglich (er neige zum zweiten – aufgrund der Parapsychologie). Aber die subjektale Deutung ist das einzig Gemeinte. So heißt es etwa zu der Zeile aus der fünften Elegie „Wo, o wo ist der Ort, – ich trag ihn im Herzen –", diese fünf Worte, wörtlich genommen, seien der Schlüssel (291) der ganzen Elegie. Und in der Art ständig: Was bedeutet z.B. die Geige bei Rilke? 1. das Seelengefäß im Artifex, 2. die Dinge der Außenwelt als projektionsbeladene (138). Oder zu einem sehr frühen Gedicht („Nur ein matter Falter

schwirrt / rastlos durch das Land das kranke ... / Einsam, wie ein Gottgedanke / durch die Brust des Leugners irrt"): „Das einzig Lebendige dieser Totenlandschaft ist der mit dem ‚Gottgedanken' identische (!) ‚Falter', der zum Spender des keimhaft in der Seele vorborgenen Geheimen wird" (151). In einem Gedicht auf Kathedralplastiken „bezeugt Rilke mit der Versicherung ‚... das sind auch wir', daß alle diese Steinfiguren uns bedeuteten. Rilke gibt damit zu, daß alle diese Figuren in seinem Gedicht bloß (!) symbolisch für menschlich-psychische Äquivalente verwendet seien" (247). – Zu Recht besteht I. auf der Doppel- und Mehrsinnigkeit der Rilkeschen Texte, und sein Hinweis trifft zu, daß häufig Subjekt und Objekt vertauscht sind (257 – Gadamers „mythopoietische Umkehrung"). Aber hier wird jede reim-angeregte Beliebigkeit und Courtoisie mit einem Tiefsinn beladen, der den Leser mitunter zwischen Aufseufzen und Auflachen schwanken läßt. So zu Versen von 1900: „Sterben heißt: reiten auf schwarzer Erde, / Waffen tragen, die glänzend ruhn, / auf schwerem Pferd ...", also gleichsam einer Cornet-Variante, zu einem Bild Heinrich Vogelers: „Offensichtlich ist der Artifex, der in diesen Versen ‚stirbt' und den ‚Tod' auf sich nimmt, keineswegs tot, sondern im Gegenteil recht lebendig ..." Also wird aus dem Kriegsabschied des jungen Ritters von seiner Mutter das alchymische Opus aufgrund der „innigen Kontaktnahme mit dem Mutter-Archetyp" (226). – Oder Rilke schreibt nach neunmonatiger Abwesenheit von Muzot: „... eine Abwesenheit von neun Monaten bleibt nicht ungestraft, (surtout quand on ne les a pas employés pour mûrir un enfant!)". Dazu schiebt Vf. 1. nach „Monaten" ein: ‹Schwangerschaftsdauer!›, und erklärt 2. bedeutungsvoll, daß die Baumfrucht bei Rilke den Sohn als Produkt des Opus bedeute, zeige sich darin, daß er sogar ausdrücklich vom Kind spreche (236). Welcher Dichter wohl nicht? (Ähnlich bedeutungstief S. 249, zu einem Brief, in dem Rilke einen Besuch abwehrt, weil er sich im Puppenstadium befinde. Man möge auf den Schmetterling warten.) Die Beispiele dürften genügen, um in einem ersten Schritt das gebotene harte Urteil zu rechtfertigen.

Tatsächlich geht es Rilke mehr um seine Arbeit als um die ihm begegnenden Menschen (dazu von Rilke selbst das „Testament", veröffentlicht 1974). Und die Arbeit gilt mehr noch als seinen Texten, das wird recht gesehen (bes. 260–263), seinem Selbst. Aber daß Rilkes „Gott" nicht der christliche sei, muß nicht mehr gesagt werden; daß es nicht der „metaphysische" sei, bleibt so lange leer, als dieser Begriff nicht näher bestimmt wird. G. Simmel hat das Stundenbuch als große pantheistische Dichtung begrüßt. Das ist wohl psychologisch zu ergänzen, also umzugewichten. Doch die hier vertretene *exklusive* Subjektivierung bleibt eine unbegründete These. – Ein sehr schön ausgestattetes Buch; eine (Wieder-)Begegnung mit vielen, auch entlegenen Rilke-Texten, erhellende Parallelisierungen zur alchemistischen Tradition (denn natürlich sind die Grundmuster, Grundsymbole und Symbolperspektiven: zu Baum, Frucht, Tod, Wein, Androgyne ... allgemeinsam). Im Blick auf „Poesie und Wissenschaft" aber (und nicht erst aus philosophischer, gar theo-logischer Perspektive) eher ein Curiosum. J. Splett

3. Erkenntnistheorie. Metaphysik. Religionsphilosophie usw.

Stegmüller, Wolfgang, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie.* Bd. 1: Erklärung – Begründung – Kausalität. 2. verb. Aufl. Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1983. XX/1116 S.

Nach 14 Jahren erscheint das inzwischen im deutschen Sprachraum zu einem Standardwerk gewordene Buch Stegmüllers unter neuem Titel in 2. Auflage. Die erste Auflage endet mit einer „Liste von Problemen, die entweder ungelöst sind oder deren Lösung umstritten ist" (775–789). Die neue Auflage nimmt für sich in Anspruch, die wesentlichen Probleme, die 1969 noch offen waren, zu lösen (1078 f). Wennschon dem Rez. einige der damals gestellten Fragen noch immer nicht zureichend beantwortet zu sein scheinen, mag dieser Anspruch St.s deutlich machen, wie sehr sich sein ei-

genes Denken entfaltete – zum anderen aber auch wie der Wandel im wissenschaftstheoretischen Denken Probleme lösbar machte, die in den 60er Jahren noch offen waren.

Der objektive und subjektive Erkenntnisfortschritt verdichtet sich vor allem in den beiden Kap., die in der neuen Auflage eingefügt worden sind: ein Kap. über Kausalitätsprobleme (501–638) und eines über die pragmatisch-epistemische Wende in der wissenschaftstheoretischen Beherrschung von Erklärung und Begründung (940–1074). Der Rez. will sich auf die kritische Würdigung dieser beiden Kap. beschränken, da die übrigen schon in einer Besprechung der ersten Auflage in dieser Zeitschrift (ThPh 45 [1970] 562–567) gewürdigt worden sind. – Nach St. reduziert sich das Kausalproblem auf Sinnfragen (Explikation von Begriffen) oder Geltungsfragen (Überprüfung von Sätzen). Dabei beschränkt er sich ausschließlich auf den theoretischen Aspekt des Problems und erspart sich die Behandlung seiner praktischen Seiten (etwa die Diskussion um die Willensfreiheit). Er kommt mit dieser Methode zu wissenschaftstheoretisch brauchbaren Bestimmungen von „kausale Erklärung" [= eine deduktiv-nomologische Erklärung, für die mindest ein deterministisches, quantitatives Ablaufgesetz benötigt wird und deren Antecedensereignis nicht später ist als das Explanandumereignis (535)] und „Ursache" [= die Totalität der Antecedensbedingungen einer adäquaten kausalen Erklärung eines Ereignisses (535)]. Mit diesen Definitionen ist selbstverständlich noch nicht gegeben, daß sie Anwendungsfälle besitzen. Die Ablösung des Ursachebegriffs von ontologischen Implikationen ist dennoch außerordentlich fruchtbar, weil andernfalls jeder Begriffsgebrauch eine Explikation der zugehörigen Ontologie verlangen müßte. In der Praxis erweist sich – so definiert – der Ursachebegriff jedoch als nahezu leer, insoweit er die „Idee des perfekten Wissens" (511) in Entsprechung zum Dämon des Laplace wieder aufnimmt. – Insofern es nicht möglich ist, ein scharfes Kriterium für den Unterschied zwischen Real- und Erkenntnisgründen zu formulieren, liegt nicht nur der Verzicht auf die Verwendung einer impliziten Ontologie nahe, sondern auch der Verzicht auf deterministische Prognosen aus bloßen Symptomen zugunsten probabilistischer. So ist denn auch das Kausalitätsprinzip nicht rückgebunden auf eine Ontologie (etwa: „Jedes Ereignis hat eine Ursache") zu formulieren, sondern metasprachlich: „Zu jedem Ereignis existiert eine adäquate kausale Erklärung" (539). – Kritisch ist anzumerken, daß der Verf. mit einer alten wissenschaftstheoretischen Tradition „Ursachen" mit „Bedingungen" gleichsetzt (506). Vermutlich wäre es günstiger vom Ansatz her, davon auszugehen, daß beide Verschiedenes bezeichnen (Ursache etwa einen Realgrund, der etwas hervorbringt; „Bedingung" etwa als notwendige oder hinreichende Voraussetzung, daß ursächliche Prozesse geschehen können). Es mag durchaus sein, daß sich dann logisch und/oder empirisch keine zureichenden Kriterien für die Differenz beider ausmachen lassen. Doch ist das zunächst zu prüfen. Ferner kann der Rez. dem Verf. nicht folgen in der Annahme, daß reale Kausalität (logisch) Determinismus implizierte. Die (deterministische) eindeutige Zuordnung von Ursache und Wirkung ist nicht im (wie auch immer konzipierten) Begriff „Ursache" enthalten. Es ist durchaus denkbar, daß sehr verschiedene Ursachen zu gleichen Wirkungen führen, sie müssen nur ihrer Mächtigkeit nach zureichend sein. – Ferner ist der Rez. der Meinung, daß die Sprache der Quantenphysik nicht zutreffend dargestellt wird (570ff.). Die Worte für die klassischen physikalischen Meßgrößen bedeuten nichts anderes, sondern die Semantik der klassischen Physik wird radikal verlassen (so werden in der Operatorenmechanik anstelle der klassischen Meßgrößen Operatoren, d. s. mathematische Rechenanweisungen, eingesetzt). Auch die Syntax der klassischen Physik (mit einer der Umgangssprache entlehnten Syntax) wird zugunsten der Syntax der Mathematik des Körpers der komplexen Zahlen verlassen. Die Quantenphysik gehorcht also einer total veränderten Logik. Dabei ist durchaus zuzugeben, daß ihre Gleichungen „deterministisch" interpretiert werden wollen. Endlich ist der Rez. der Meinung, daß ein wichtiger Aspekt der modernen Kausalkritik nicht zureichend behandelt wird. Moderne dynamische Systemtheorien arbeiten mit einem Netzwerk von Wechselwirkungen, von denen möglicherweise einige wenige sich widerspruchsfrei mit Hilfe

auch des von St. korrigierten Ursachebegriffs beschreiben lassen. In aller Regel wirkt jedoch die Verwendung von Ursachebegriffen in dynamischen Systemtheorien kontraproduktiv.

Das zweite neu erarbeitete Kap. vollzieht einen Paradigmenwechsel, indem es eine deterministische Erklärung nur als Sonderfall einer probabilistischen Erklärung ausführt. In einer probabilistischen Erklärung ist der Überzeugungs- oder Glaubenswert (nicht: Wahrheitswert) kleiner als 1. Für DN-Erklärungen mit dem Glaubenswert 1 ist auszumachen, daß sie „für definitiv gehalten werden, weil es nicht möglich ist, durch weiteren Wissenszuwachs den Glaubenswert des Explanandums zu erhöhen" (996). Damit fällt auch die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, „weil für Erklärungen zu grob und undifferenziert" (997) fort und wird durch den pragmatischen Begriff der „erklärenden Kraft" (998) ersetzt. Erklärungen beantworten die Fragen: „Wie möglich?" – „Warum notwendig?". Insofern das Wort „Erklärung" auf sehr verschiedene Sachverhalte angewandt werden kann, entzieht es sich einer exakten Definition. Das Wort bezeichnet vielmehr eine „Begriffsfamilie" im Wittgensteinschen Sinn (1027). Von „Begründung" ist „Erklärung" deutlich abzuheben. „Begründungen" sind allenfalls im deterministischen (und nicht im statistischen) Fall von Faktenverarbeitung möglich. Da aber vermutlich, wie im Kausalitätskapitel nahegelegt wird, der deterministische Fall als empirisch zu sichern nicht vorkommt, gibt es keine Begründungen (im theoretischen Bereich, über den allein das Buch handelt), sondern nur (probabilistische) Erklärungen. – Der Rez. ist sich nicht sicher, ob diese „pragmatische Wende" nicht bloß ein Anliegen des kritischen Rationalismus aufgreift und verdeutlicht. Die „Theorienwahrheit" ist heute kaum mehr behauptet, wenn mit „Wahrheit" die Qualität einer Aussage gemeint ist, die sagt, was ist. Theorien haben ihre eigne Wahrheit, die durchaus zu behaupten ist, wenn nur die Wahrheitsbedingungen mit ausgesagt werden („Ich erkläre mir diese Ereignisse so: ...").

Aufs Ganze gesehen erweisen sich jedoch die Weiterführungen der zweiten Auflage als produktiv. Die Empfehlung, Kausalfragen von Erklärungsexplikationen abzukoppeln (Abkoppelungsthese) und die Einsicht, daß man Klarheit über „Erklärung" nur erlangen kann, wenn man den semantisch-logischen Bereich verläßt und pragmatisch-epistemisch agiert, sind fruchtbar und bringen die Wissenschaftstheorie in Deutschland sicher ein gutes Stück voran. R. Lay S.J.

Robert, Jean Dominique, *Essai d'approches contemporaines de Dieu en fonction des implications philosophiques du Beau* (Bibliothèque des Archives de Philosophie NS 38). Paris: Beauchesne 1982. 480 S.

Dieser stattliche Band umfaßt nach einer gründlichen Vorrede von *J. Ladrière* und einer ausführlichen Einleitung des Verf.s drei Teile. Im ersten Teil wird eine weitausgreifende Auseinandersetzung mit Wegen vollzogen, auf denen sich heute das Philosophieren dem lebendigen Gott nähert. Der 2. Teil entwickelt dann im besonderen den Weg, der bei den philosophischen Implikationen der Schönheit ansetzt, wobei sowohl das Kunstwerk als auch dessen schöpferisches Hervorbringen beachtet werden. Das Verdienst des 3. Teiles ist nicht gering, weil er eine ungewöhnlich reiche Bibliographie zusammenträgt. Näherhin werden die Schriften zunächst nach den Namen der Verfasser alphabetisch angeführt und dann wenigstens in einer Übersicht den Fragegebieten des Bandes zugeordnet. Freilich scheint die deutschsprachige Literatur zu kurz zu kommen; auch wird meist nur die französische Übersetzung genannt. – Auf die beiden ersten Teile müssen wir etwas genauer eingehen.

Hauptsächlich zwei Fragen behandelt der 1. Teil (53–286) in (allzu) ausführlichen Diskussionen mit zahlreichen Autoren. Es sieht so aus, als ob die neuerdings mächtig entwickelten Wissenschaften vom Menschen wie Geschichte, Psychologie und Soziologie all das sagen könnten, was vom Menschen zu sagen ist. Daraus zieht man die Folgerung, daß keine ausgesprochen philosophischen Fragen bleiben und namentlich die Gottesfrage verschwindet. Dagegen zeigt R. überzeugend, daß jene Wissenschaften nur die Bedingtheiten (conditionnements) erforschen, unter denen sich der

Mensch und seine Religion entfalten. Hinter allen derartigen Bedingtheiten meldet sich aber die menschliche Gesamterfahrung (vécu total), die uns dem eigentlichen Grund und Ziel unseres Daseins begegnen läßt und unsere Freiheit zum Nachdenken (réflexion) herausfordert; hieraus kann wuchern die Verweigerung (refus), soll aber wachsen die Anrufung (invocation) und schließlich Anbetung. Also ist der Mensch in seinem Relativen immer schon beim Absoluten. – Mit der ersten Frage ist die zweite auf das engste verbunden, zu welchem Gott nämlich die philosophische Annäherung vorzudringen vermag. Ist es lediglich das Absolute als impersonales Neutrum oder der abstrakte und tote Gott der Philosophien? Oder ist es der Absolute als das personale Du, der lebendige Gott, der uns existentiell angeht und in Anspruch nimmt? Wiederum erkläre ich mich gerne mit R. einverstanden, wenn er eine überspitzte Auslegung Pascals ablehnt und dafür eintritt, daß der Philosophierende zum personalen Gott gelangt. Einleuchtend ist nämlich, daß die Annäherung an Gott existentiellen Charakter hat, weshalb darin die obenerwähnte Gesamterfahrung samt der Freiheit spricht. Hierin liegt das dialogische Geschehen, das sich auf Gott als Du bezieht, wobei freilich zahllose Stufen der Verdeutlichung des Personalen möglich sind. – Gegen die einseitige Abwertung solcher Annäherungen arbeitet R. mit Recht deren Sinn und Nutzen auch für den glaubenden Menschen heraus; seinem lebendigen Gottesbewußtsein fügen sie nicht etwas von außen hinzu; vielmehr heben sie das in ihm Enthaltene ausdrücklich hervor, was zur Klärung, Bereicherung und Festigung beiträgt. – Bezüglich der von Heidegger ausgelösten Diskussion um die sogenannte Onto-theologie stimme ich R. zu, wenn er herausarbeitet, daß der Aquinate nicht beim Seienden stehengeblieben, sondern zum Sein vorgedrungen ist und namentlich Gott nicht als das höchste Seiende, sondern als das subsistierende Sein selbst sieht, wodurch er die Metaphysik, wie Heidegger sie versteht, damals schon überwindet. Das meditative Denken Heideggers als Hinhören auf das sich uns zusprechende Sein halte auch ich für einen fruchtbaren Ansatzpunkt. Daß sich aber Heideggers Sein wesentlich von dem des Aquinaten unterscheidet, hat seinen Grund gewiß darin, daß das Sein den Menschen braucht. Dahinter jedoch steht die Zeitlichkeit des Seins, auf die R. nicht eingeht; sie wird untersucht in J. Lotz, M. Heidegger und Thomas von Aquin, Pfullingen 1975.

Der 2. Teil (287–352) entwickelt thematisch den Weg der Schönheit als Annäherung an Gott. Dabei kommt es auf eine zweifache Übereinstimmung an; die Strukturen des künstlerischen Schaffens stimmen mit den Strukturen der vorgegebenen Natur überein; und in den ebenfalls vorgegebenen Strukturen des Schaffens stimmen die vielfältigen Schaffenden untereinander überein. Diese Strukturen und ihre Übereinstimmung sind wirklich und kontingent, wodurch sie auf den sie übersteigenden Ursprung verweisen, ohne dessen Wirklichkeit und Notwendigkeit sie nicht gegeben wären. Der Ursprung aber ist nicht ein Neutrum, sondern jene Person, die uns als Du, als das göttliche Du liebend anruft. – Mehrfach hebt R. die Verwandtschaft dieses Aufstiegs mit seinen früheren Darlegungen über die philosophischen Implikationen des wissenschaftlichen Aktes hervor. Was er damals im Bereich des Wahren zeigte, will er jetzt in dem des Schönen entfalten. Mir will scheinen, daß die formale Übereinstimmung zwischen den beiden Bereichen allzu sehr vorherrscht. Das Eigene des Schönen hingegen tritt nicht hinreichend hervor, was besonders für den Grundzug des Schöpferischen gilt, der uns zu Gottes absolutem Schöpfertum emporführt. Zugleich wäre wohl das dem Schönheitserfahren eigene liebende Gefallen mehr zu beachten, das in das grenzenlose Gefallen an der Urschönheit einmündet. – R. will seine Wege der Annäherung nicht Schritt für Schritt logisch durchgliedern, um ihre existentielle Kraft zur Sprache zu bringen und so die freie Hingabe zu wecken, ohne die sie nicht vollziehbar sind. Damit verbleiben die Darlegungen überwiegend im phänomenologischen Beschreiben, während die logische Überzeugungskraft nicht deutlich hervortritt, die keineswegs mit logisch-mathematischer Erzwingbarkeit zusammenfällt und daher das Existentiell-Freie nicht ausschließt. J. B. Lotz S. J.

Härle, Wilfried, *Systematische Philosophie. Eine Einführung für Theologiestudenten* (studium theologie 6). München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1982. 272 S.

In nahezu allen theologischen Studien- und Examensordnungen wird der Beschäftigung mit der Philosophie noch immer ein besonderes Gewicht beigemessen. Demgegenüber gibt es im deutschsprachigen Raum nur wenige Einführungen in die bedeutendsten philosophischen Denkansätze und Disziplinen, die einerseits didaktisch so aufbereitet sind, daß sie eine Erschließung der Philosophie auf theologische Fragestellungen hin leisten, und andererseits einen solchen Überblick bieten, der auch tatsächlich das ganze Spektrum der zentralen philosophischen Probleme umfaßt. Eine der wichtigsten Voraussetzungen für das Gelingen eines solchen Lehr- und Lernbuches bildet die ihm zugrundeliegende Systematik und Methode der Darstellung. Im Unterschied zu einer Übersicht anhand der historischen Entwicklung der Philosophie oder ihrer gegenwärtigen Hauptströmungen vesucht H. mit dem vorliegenden Buch eine Einführung in Form einer *Systematischen* Philosophie. Damit ist zweierlei gemeint: „Zunächst negativ: ein fast vollständiger *Verzicht* auf Informationen über philosophische Schriften, Denker oder Richtungen in Vergangenheit und Gegenwart. Sodann *positiv:* die ausschließliche Orientierung am inneren Zusammenhang der philosophischen Themen und Problemstellungen" (12). Als Einstieg wählt H. die Frage nach Sinn und Bedeutung des Philosophiebegriffs und macht dabei mit den Grundzügen der Definitionslehre bekannt (17–44). Ausgehend von der Bestimmung der Philosophie als „Wissenschaft, die die Bedingungen jeder möglichen Wirklichkeitserkenntnis zu ihrem Gegenstand hat" (43) schlägt H. vor, sich für die Darstellung ihrer fundamentalen Sachfragen und Teildisziplinen an der dreistrahligen Relation jeder Erkenntnis (Syntaktik, Semantik, Pragmatik) zu orientieren. Diesen semiotischen Ansatz hält H. für geeignet, sowohl die verschiedenen Dimensionen menschlicher Weltbezüge in ihrem Zueinander zu erklären wie auch den Disziplinen- und Themenbestand der Philosophie zu strukturieren. Entsprechend sind die folgenden drei Hauptteile des Buches in ihrem Verhältnis zueinander und in ihrem inneren Aufbau nach den semiotischen Relationen geordnet. Der syntaktischen Relation wird schwerpunktmäßig die *Logik* zugewiesen (60–129); im einzelnen erläutert H. hierbei die klassische Lehre von Begriff, Urteil und Schluß, bietet aber auch einen Einstieg in die Aussagen-, Prädikaten- und Modallogik. Unter Betonung ihrer pragmatischen Aspekte erfolgt anschließend eine Vorstellung von Hauptthemen und Grundlagen der *Erkenntnistheorie* (130–187); Umfang und Inhalt des Erkenntnisbegriffs, die Klassen möglicher Erkenntnis und ihre im Subjekt liegenden Möglichkeitsbedingungen sowie die gegenwärtig einflußreichsten Wahrheitstheorien bilden in diesem Kontext die inhaltlichen Schwerpunkte. Mit vorwiegend semantischer Akzentuierung präsentiert H. die Grundzüge der *Metaphysik* (188–250), unter die er nicht allein Ontologie und Kosmologie, sondern auch Anthropologie und philos. Gotteslehre subsumiert. Ein kurzgefaßtes, kommentiertes Literaturverzeichnis, ein Begriffsregister sowie ein Glossar mit den Lösungen der in den Text eingestreuten Übungsaufgaben, die der Lernkontrolle der Leser dienen sollen, schließen den Band ab (251–272). – Aufbau und Stil dieser Einführung sind von bemerkenswerter Transparenz und Klarheit. Allerdings neigt H. von seinem methodischen Ansatz her zu übergroßer Formalisierungs- und Klassifikationslust, was zwar eine straffe Darlegung des Stoffes ermöglicht, das Durcharbeiten des Buches für den Anfänger jedoch nicht gerade zu einem Lesevergnügen macht. Der didaktische Wert dieses Leitfadens wäre durch eine größere Zahl von Beispielen und Hinweisen auf die theologische Relevanz und Umsetzbarkeit des Gebotenen sicher noch zu steigern gewesen. Vor allem aber hätte die *Hermeneutik* als philosophische Grunddisziplin mitberücksichtigt werden müssen, ohne die ein wirkungsvolles Arbeiten in der Theologie – man denke an die Auslegung der überkommenen Glaubenszeugnisse und -dokumente – kaum denkbar ist. Abgesehen von diesen Ausstellungen legt H. mit diesem Buch eine informative Lernhilfe vor, die für Seminarübungen, aber auch für das Selbststudium durchaus geeignet ist.

H.-J. Höhn

Odin, Steve, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration.* Albany/N.Y.: State University of New York Press 1982. XX/242 S.

Die vorliegende Studie möchte einen Beitrag zum „Ost-West-Dialog zwischen der Prozeßmetaphysik Whiteheads und dem Hua-yen Buddhismus", einer koreanischen Spielart des Buddhismus, liefern (ix). Dabei legt Vf. seinen Ausführungen den Schlüsseltext des Hua-yen Buddhismus, das Gedicht vom „Ozeansiegel" des Uisang (625–702) zugrunde und übersetzt erstmals den dazugehörigen Selbstkommentar Uisangs aus dem Koreanischen in eine westliche Sprache (189–213).

Im 1. Teil der Untersuchung interpretiert O. das „rund-plötzliche Hua-yen Fahrzeug der ungehinderten Alldurchdringung (non-obstructed interpenetration)" im Zusammenhang mit dialektischem Denken, Kausalität, sprachanalytischer Philosophie, phänomenologischer Analyse und Zen-Praxis (9–66). Dabei betont er beispielsweise die Nähe des buddhistischen Begriffs „Leere" zu phänomenologischen Kategorien wie etwa Offenheit, Unverborgenheit, Gegenwart und Gelassenheit: Es gehe um eine „multiperspektivische Feldsicht" (50), die das Verständnis für die Lehre von der „universellen Interdependenz" (48) erschließt. – Die im 2. Teil (67–156) folgende Kritik des Hua-yen Buddhismus bezieht sich vor allem auf die mit ihm verbundene Theorie der Kausalität im Sinn wechselseitiger Alldurchdringung. Vf. legt im Anschluß an die umfassende philosophische Konzeption von A. N. Whitehead dar, daß die völlig symmetrische kosmische Durchdringung und Wirkung kausaler Einflüsse über die Grenzen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft hinaus keinen Raum für Innovation, Kreativität und Freiheit lasse (108) und daher auch moralische Zurechenbarkeit und Verantwortung verunmögliche (145). Er fordert stattdessen ein asymmetrisches und „kumulatives" Verständnis von Kausalität und kausaler Durchdringung, das die Gegenwart nicht in der Vergangenheit und die Zukunft nicht in der Gegenwart enthalten sein lasse (76), den Gedanken „kosmischer" Durchdringung im Verständnis der Wirklichkeit als Prozeß jedoch als gültig beibehalte (146). – Der abschließende 3. Teil entwickelt über Whitehead hinaus eine „Theologie des Tiefunbewußten" (157–188) als „Prozeßtheologie" (157). Gott als „die transpersonale und unbewußte Dimension jedes Ereignisses" (159) könne nur seelisch erfahren und so analytisch nicht vom Unbewußten selbst getrennt werden (165). Mit Whitehead könne man einen „primordialen" und „konsequenten" Aspekt des Gottesbegriffs unterscheiden, wobei der eine als „archetypische Imagination", der andere als „transpersonale Erinnerung" zu begreifen sei (173). Verbindungen zum Hua-yen Buddhismus zieht Vf. hier dadurch, daß er das Unbewußte als das eigentliche Reich archetypischer Synchronizität und symmetrischer Kausalität (160) oder „akausaler Ordnung" (180) versteht. Die buddhistische Meditationspraxis sei als „aktive Imagination", als schöpferisches Hervorrufen von kontrollierten Traumzuständen, zu begreifen (179). – Die vom Vf. reflektierten Fragen des philosophischen Wirklichkeits- und Gottesverständnisses sind von fundamentaler Bedeutung. Die angeführte analytische Ununterscheidbarkeit Gottes vom Unbewußten ist jedoch religionsphilosophisch und phänomenologisch noch genauer zu überprüfen und läßt überdies die Frage nach dem möglichen ontologischen „Status" von „Gott" offen: Ununterscheidbarkeit kann auf „Identität" oder auf „Nicht-Identität" des Ununterscheidbaren beruhen.

Der Stellenwert der sorgfältigen Arbeit von Steve Odin kann insbesondere innerhalb einer noch zu leistenden umfassenderen philosophischen Diskussion des erkenntnistheoretisch so bedeutsamen Kausalitätsproblems verortet werden. Dankenswert ist, daß Vf. seine kulturübergreifende Fragestellung nicht allein auf der Ebene nachvollziehender Beschreibung entfaltet, sondern kritisch mit Elementen der eigenen (westlichen) Tradition konfrontiert: Erst aus Begegnung und Kritik ergibt sich nämlich ein möglicher Erkenntniszuwachs für beide Seiten, wird der interkulturelle philosophische Dialog fruchtbar. U. Hemel

Religionsphilosophie. Eine Einführung mit ausgewählten Texten. Hrsg. *Horst Georg Pöhlmann/Werner Brändle.* Gütersloh: Mohn 1982. 176 S.

Der Vorteil der vorliegenden Textsammlung liegt zweifellos darin, daß sie neben einer Reihe von Klassikern (Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche) auch Autoren bringt, die gemeinhin weniger berücksichtigt werden (Simmel, Troeltsch, Otto, Scheler, Ebner) und vor allem die aktuelle religionsphilosophische Diskussion ausführlich zu Wort kommen läßt (Jaspers, Heidegger, Weischedel, Tillich, Bloch, Machovec, Cioran, Kaufmann, Adorno, Heschel). Der Band ist, so gesehen, eine wertvolle Ergänzung zu sonstigen Sammlungen religionsphilosophischer Texte. Die Hrsg. haben außerdem ein Vor- und Nachwort beigesteuert, in dem *Brändle* eine geschichtlich orientierte Hinführung zur Thematik religionsphilosophischen Denkens versucht und *Pöhlmann* in einer systematisch orientierten Skizze nach Recht und Chancen der Religionsphilosophie heute fragt.

Leitend ist in beiden Begleittexten jeweils die Absetzung von Karl Barth, der bekanntlich an der Religionsphilosophie kein gutes Haar gelassen hat und sie u. a. als Götzendienst und Unglaube brandmarkte. Pöhlmann, der diese Verdikte Barths zitiert, vertritt in diesem Zusammenhang die starke These, die Barthsche Abgrenzungstheologie sei „mit daran schuld, daß das Gespräch der evangelischen Theologie mit der heutigen Philosophie und Kultur (weithin) abgerissen ist und letztere in ihr in Mißkredit geraten sind" (166 f.). Eine weitere Gemeinsamkeit der beiden Begleittexte ist der Versuch einer Zuordnung der nun nicht mehr feindlichen Brüder Religionsphilosophie und Theologie. Brändle bestimmt das Verhältnis beider Disziplinen wie folgt: „So sehr alle Religionsphilosophie letztlich auch in der Erkenntnis Gottes ihr Ziel hat, so sehr wird sie sich selbst und anderen schonungslos zu Bewußtsein bringen müssen, wo die geschichtlichen Grenzen ihrer Vernunft verlaufen und welche Aporien sich auf diesem Erkenntnisweg notwendigerweise ergeben ... Die christliche Theologie dagegen wird im Hören auf das ihr vorgegebene und geoffenbarte eine Wort Gottes ständig versuchen, nicht primär Anwalt der menschlichen Vernunft, sondern der Ehre und Güte Gottes zu bleiben" (13). Bei Pöhlmann heißt es prägnanter, aber sinngleich: „Theologie will ... ‚Offenbarungswissenschaft' sein, während Religionsphilosophie sich als die ‚kritische Durchmusterung des religiösen Bewußtseins' versteht" (164). – Inhaltlich legt Brändle in seiner Einführung in die Geschichte der Religionsphilosophie den Schwerpunkt auf zwei Problembereiche, auf das Gott/Welt-Verhältnis und auf das Verhältnis von Glaube und Wissen, während Pöhlmann in seinem Nachwort eine Reihe von Bewahrheitungsformen Gottes gegenüber dem modernen Atheismus vorstellt (Gott als Evolutor, als absolute Zukunft, als dasjenige, was uns unbedingt angeht, als Macht, die stärker ist als unsere Angst, als absolute Freiheit, als freimachende Bindung, als absoluter Wertgarant, als Gewissen und als wahres Du des Menschen). Die Schwierigkeit dieses Nachworts, das immerhin „eine religionsphilosophische Konzeption für die Gegenwart zu skizzieren" prätendiert (7) liegt darin, daß auf nicht mehr als 10 Seiten das meiste thetisch bleiben muß. Interessant ist aber zweifellos der Hinweis auf die biblische Weisheit als Prototyp religionsphilosophischen Denkens.

Die einzelnen Quellentexte sind jeweils mit einer kurzen Einführung versehen. Außerdem werden in Fußnoten philosophische Fachtermini kurz erklärt. In summa handelt es sich also um eine auch in didaktischer Hinsicht empfehlenswerte Einführung. Nur dürfte ihr hoher Preis (DM 48.–) sie für die Zielgruppe, für die sie wohl in erster Linie gedacht ist (Schüler und Studenten), kaum erschwinglich machen.

H.-L. Ollig S.J.

Contemporary Philosophy of Religion. Hrsg. *Steven M. Cahn/David Shatz.* New York/Oxford: Oxford University Press 1982. X/130 S.

Dieser Sammelband enthält 21 Beiträge zur Religionsphilosophie, von denen 15 zum ersten Mal nach 1971 publiziert wurden. Es kommen Befürworter und Kritiker

der Religion zur Sprache. Die Hrsg. haben sich bei der Auswahl auf drei Themenkreise beschränkt: I. Die Attribute Gottes; II. Gott und menschliche Erfahrung; III. Glaube, Vernunft und Weltreligionen. Der Band schließt mit einer Auswahlbibliographie zu den behandelten Themenkreisen für die Jahre 1965–1980. Viele der diskutierten Probleme gehören zum Bestand der klassischen Philosophie und Theologie. So beginnt Themenkreis I mit dem Theodizeeproblem. *R. Swinburne* (1973) verteidigt die christliche Lösung, daß das Übel durch das Gute, das nur durch es möglich wird, z. B. Liebe und Vergebung, gerechtfertigt werde. Dagegen wendet *S. M. Cahn* (1977) ein, auf das Argument, das Übel sei Teil eines größeren Gutes, ließe sich erwidern, das Gute sei Teil eines größeren Übels. *N. Pike* (1965) behauptet die Unvereinbarkeit der Allwissenheit Gottes mit dem freien Willen des Menschen. *N. Wolterstorff* (1975) vertritt gegen die Tradition der Metaphysik die These, der Gott der Bibel existiere in der Zeit. Zu Themenkreis II: *R. M. Gale* (1960) behandelt philosophische Probleme der Mystik: die Unaussprechlichkeit der mystischen Erfahrung, die Beziehung zwischen der Ordnung der Ewigkeit und der der Zeit, die Objektivität der mystischen Erfahrung. Mit dem Weiterleben nach dem Tod befaßt sich *T. Penelhum;* er macht Einwände gegen die Möglichkeit einer körperlosen Existenz und der Auferstehung. Die Probleme einer den Tod überdauernden personalen Identität, argumentiert dagegen *G. I. Mavrodes* (1977), unterschieden sich nicht grundsätzlich von der Problematik der Urteile über die Identität lebender Personen. Von Themenkreis III seien genannt: Die Kritik *K. Nielsens* (1967) an einer Rechtfertigung der Religion, die an die Sprachspiele des späten Wittgenstein anknüpft; Nielsen lehnt diesen Ansatz als fideistisch ab. Besonders hervorgehoben zu werden verdient ein Originalbeitrag von *A. Plantinga* zur Möglichkeit der Begründung des Glaubens an die Existenz Gottes. Er argumentiert, es handle sich beim Gottesglauben um eine sog. basale Überzeugung, die als solche auch ohne Beweise (evidence) rational sei. Die abschließenden Arbeiten von *J. Hick* (1973) und *N. Smart* (1974) setzen sich mit dem Problem der Vernünftigkeit des religiösen Glaubens angesichts der verschiedenen Religionen auseinander. – Dadurch, daß zu ein und derselben Frage unterschiedliche Ansichten vorgetragen werden, vermittelt der Band einen guten Einblick in Positionen und vor allem in Argumentationsweisen der gegenwärtigen angelsächsischen Religionsphilosophie.

F. Ricken S. J.

Albrecht, Carl, *Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation.* Mainz: Grünewald 1982. 384 S.

Der unveränderte Nachdruck der 1958 erschienenen Erstausgabe ist sehr zu begrüßen. Nachdem A. in seinem Werk „Psychologie des mystischen Bewußtseins" Mystik als „Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein" erfaßt hat (vgl. 6), unternimmt er in vorliegender Studie eine phänomenologische Deutung der „mystischen Erkenntnisrelation" zwischen Innenschau (Subjekt), ankommendem Umfassenden (Objekt) und dem ontischen Bezug, der im Vorgang des Ankommens liegt (7). A. grenzt zunächst pseudomystische Phänomene aus (außersinnliche Erfahrung, Geisterseher, kosmisches Bewußtsein) (9–49). Danach arbeitet er im 1. Teil die Wesenselemente der mystischen Relation aus dem mystischen Erfahrungsfeld heraus („Das Gefüge mystischer Erfahrung", 50–268). Hier bestimmt A. klar und für jedwede Mystikforschung verpflichtend Begriffe wie: „bildhafte Schau", „Lichtschau", „Präsenzerfassen", „mystische Einsicht", „numinoses Erleben", „mystisches Spüren", u. v. m. Als Ergebnis der phänomenologischen Begriffserhellung hält A. fest: „Die mystische Relation ist eine Phänomenletztheit. Dieser erschaute Sachverhalt ist phänomenologisch gewiß. Die Phänomenletztheit ‚mystische Relation' muß als eine Gegebenheit hingenommen werden, obwohl sie nicht rationalisiert werden kann" (264). „Die mystische Erkenntnisrelation ruht in der mystischen Erfahrungrelation. Sie ist die rational strukturierte Aufgipfelung eines breiten undifferenzierten Erfahrungsfeldes" (262). – Im 2. Teil bedenkt A. die gnoseologische Relation, die in dem vorher ausgefächerten mystischen Erfahrungsgefüge repräsentiert ist („Gnoseologie der Mystik", 269–326). Er formuliert die Thesen: „1. Mystische Erkenntnis ist empirische Erkennt-

nis. ... 2. Es findet sich eine strukturelle Analogie zwischen (sinnlicher, F. T. G.) Wahrnehmung und mystischem Gewahren. 3. Aus dem Satz: Das Wesensmerkmal des mystischen Gewahrens ist – in Analogie zur Wahrnehmung – eine Erkenntnis a posteriori ergibt sich die Aussage: Das mystische Gewahren erfaßt einen realen Einzelfall – in seiner singularen Gegebenheit. 4. ... Das Gesamtgefüge der mystischen Erkenntnis zeigt einen noch weit vielgliedrigeren Aufbau aus aposteriorischen und apriorischen Elementen (als das einfache mystische Gewahren, F. T. G.)" ... (308/309). Nach kritischer Analyse hält A. fest: Der mystische Erfassungsvollzug vermittelt ein allgemeingültiges Wissen: „Daß überhaupt der mystische Gegenstand in der individuellen Struktur des mystischen Erfassens angetroffen werden kann, das ist zwar das einzige und gnoseologisch dürftige, aber auch das höchst relevante allgemeingültige Ergebnis. Ohne das immer wieder neue individuelle Vollziehen eines solchen mystischen Erfassens würde es kein Wissen um die grundsätzliche Möglichkeit dieses Erfassens geben" (324). – Der 3. Teil behandelt die „mystische Relation" selbst, im Lichte ihrer „Relevanz für das philosophische Denken" (327–373). A. zeigt zunächst die Relevanz der „mystischen Relation" für die philosophische Anthropologie auf, die er auf sie gegründet sehen möchte. Anschließend setzt er sich sorgfältig mit Heideggers und Bollnows „Hermeneutik des Daseins" auseinander. Ruhe wird als „echte Grundbefindlichkeit" ontologisch-anthropologisch herauskristallisiert (356ff.). Ruhe und Angst stehen in phänomenologischer Gegenstellung, sie sind ontologisch gleichrangig. „Ruhe ist ein Sich-befinden im Offensein" (360). „Hereingestellt in den Horizont des innerweltlich Seienden erschließt sich dem Dasein in der Angst das In-der-Welt-Sein als solches. Herausgestellt aus dem Horizont des innerweltlich Seienden *ist* das In-sich-Sein als Sein der Ruhe nicht Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins und auch nicht Erschlossenheit des In-sich-Seins, sondern *Offenheit schlechthin und zwar Offenheit als Möglichkeit der Empfängnis*" (360). „‚Hinter' der anthropologischen Offenheit zeichnet sich ein ontologisches Element ab, ein Element, in welchem nicht nur die anthropologische Möglichkeit der Versunkenheit, sondern auch die anthropologische Möglichkeit der Mystik gründet. Dies ontologische Element benennen wir mit dem Terminus ‚Offenstand' und verstehen darunter, daß das In-der-Welt-Sein als solches offensteht" (370). Offenstand als Existenzial sagt nur etwas über die Bedingung der Möglichkeit ontischen außerweltlichen Betroffenseins aus, nicht aber etwas über die Bedingung der Möglichkeit ontischen außerweltlichen Seins (372). – Es ist A.s Verdienst, in diesem Werk einen differenzierten Zugang zur Metaphysik eröffnet zu haben, der darüberhinaus in keinster Weise mit dem Glaubensbereich verflochten ist. Es gilt nun, A.s Überlegungen in Richtung einer relationalen Metaphysik weiterzuführen. Erst wenn Relationen und die Totalität der Relationen als die ontologischen Grundtatsachen überhaupt herausgearbeitet sind, kann im praxistheoretischen Rückgriff auf das mystische Erfahrungsfeld neu zu den klassischen Fragen der Metaphysik nach „Seele", „Freiheit" und „Gott" Stellung genommen werden. Jedenfalls kann man nach A.s gelungenem Aufweis der positiven Gegebenheit und Zugänglichkeit der Phänomenletztheit Mystik nicht mehr umhin, die erfahrbare, unmittelbar mystische Basis ins philosophische und theologische Reflektieren voll einzubeziehen.

F. T. Gottwald

Gottwald, Franz-Theo, *Gegenwart des Unbedingten. Philosophie der Mystik im Handeln* (Geisteswissenschaftliche Reihe 2). Bielefeld: Kleine 1982. 168 S.

Mit dem Stichwort „Mystik" werden gemeinhin die Vorstellungen assoziiert, es handele sich hierbei um die Erfahrung parapsychologischer Phänomene, um eine Sonderform weltverneinender Spiritualität oder um eine psycho-religiöse Praxis, die nur in esoterischen Zirkeln geübt wird. Daß aber Mystik und das alltägliche Handeln des Menschen in einem engen Bezug zueinander stehen, wird heute existentiell und theoretisch kaum mehr thematisiert. Mehr noch: Eine solche These scheint eher zu befremden als zu konstruktiven Überlegungen anzuleiten. Diese Vorurteile konterkarierend geht es G. in seiner philosophischen Dissertation um die Überwindung der „Entfremdung zwischen Mystik und Alltag" (11), genauerhin um den Aufweis, daß

Mystik „nicht einen bloßen Sonderbereich menschlichen Daseins bildet, sondern daß sie vielmehr zusammengehört mit anderen menschlichen Sinnvollzügen, gar *in* anderen Vollzügen geortet werden kann" (13). Das methodische Leit- und sachliche Grundprinzip der von ihm versuchten handlungstheoretischen Rekonstruktion der Dimension des Mystischen übernimmt G. von J. Heinrichs' Entwurf einer reflexionstheoretischen Hermeneutik menschlicher Sinnvollzüge (vgl. ders., Reflexionstheoretische Semiotik. 1. Teil: Handlungstheorie/2. Teil: Sprachtheorie, Bonn 1980/81). Von diesem Ansatz her kann gezeigt werden, daß alle menschlichen Verhaltensweisen relational und reflexiv, d.h. als Einheit von Vollzug und Gehalt, von Selbstbezug und Fremdbezug bzw. als Beziehung des menschlichen Selbstbewußtseins auf sich selbst und darin zugleich auf sachhafte, personale und mediale Andersheit, strukturiert sind. Den Gesichtspunkt „Reflexion" hält G. nicht nur für geeignet, um eine Wesensbestimmung und Einteilung der Grundformen menschlichen Handelns vorzunehmen. Vielmehr erscheint dieses Paradigma auch aussichtsreich für sein Vorhaben, die Verbindung von Mystik und Handeln aufzuzeigen (17–26). Eine Theorie der Mystik wäre unter diesen Vorzeichen zu verstehen als die reflexionstheoretische Untersuchung von Sinnprozessen unter der Rücksicht, inwiefern sie Sinneinheiten implizieren, die einerseits menschlicher Subjektivität entzogen sind und zugleich die Möglichkeitsbedingung subjektgeleiteten Handelns bilden. Ehe jedoch dieses Konzept weiter verfolgt werden kann, ist die Grundthese über den Zusammenhang von Mystik und Alltagshandeln eingehender zu begründen. Die folgenden Abschnitte gelten daher ganz einer umfassenden definitorischen Klärung des Handlungs- und Mystikbegriffs: Handeln wird identifiziert als selbstbewußtes Sinnvollziehen, als selbstzurechenbare Aktivität, die Wirklichkeit verändert und ereignishaft-intentional ausgrenzbar ist (27–32). Für Mystik ist das Beziehungsgefüge des Handelns insofern offen, als es an einem unbedingten Sinnhorizont bzw. -medium partizipiert und sich selbst auf immer neue, prinzipiell unabschließbare Sinnfüllungen hin transzendiert. Die Charakteristika mystischen Sinnvollziehens werden anschließend, wie die des Handelns, ebenfalls unter ihrem Vollzugsaspekt eingeführt. „Mystische Sinnprozesse unterscheiden sich von den anderen Weisen des Sinnvollziehens dadurch, daß ihre spezifische Gehalt-Vollzugs-Struktur bestimmt ist durch die Thematisierung der Ermöglichung allen Sinnvollziehens überhaupt" (38); oder anders formuliert: „*Die* Möglichkeitsbedingung überhaupt allen Sinnvollziehens, nämlich Teilhabe am Sinn-überhaupt erhält in mystischen Sinnvollzügen ihren adäquaten Ausdruck" (39). Die auf diese Vorklärung folgende reflexionstheoretische Rekonstruktion mystischer Sinnvollzüge (41–81) versteht sich primär als handlungslogische Erörterung, hinter die der Gehaltsaspekt ebenso zurücktritt wie die religionsphilosophisch-ontologischen Konnotationen von „Sinn" bzw. „letzter Wirklichkeit" und offenbarungstheologische Deutungen ausgeblendet bleiben. Zunächst geht es um eine Ortsbestimmung des Bezuges zum absoluten Sinn-überhaupt im Gesamt des menschlichen Bewußtseins. Es folgt eine Auffächerung der reflexionslogischen Grundstruktur dieser Relation im Hinblick auf ihre Bedeutung als Möglichkeitsbedingung von Sinnvollzügen überhaupt. Dem Problem des mystischen Bewußtseins, dem Aspekt der Wirklichkeitsveränderung und dem Zeitcharakter mystischen Erlebens gelten weitere Einzelanalysen. Als Ergebnis hält G. zusammenfassend fest: „Mystik ... läßt sich definieren als ganzheitlich-medial-reflexiv strukturierte, besonders bewußte, wirklichkeitsverändernde, zeitlich ausgrenzbare Thematisierung des Bezuges auf absolut Mediales als *der* Bedingung menschlichen Sinnvollziehens-überhaupt. Gleich ob als Natur-, Subjekt-, Sozial- oder Medialmystik ist sie grundsätzlich vollzugsimmanente Gestaltung der durch Gegenseitigkeit strukturierten Einheit des Sinnvollziehenden mit Sinn-überhaupt, welche vermittelt wird von verschiedensten Bezügen auf Bedingtes. Mystisches Sinnvollziehen leistet eine Vollendung der Subjektreflexion. Mystik eignet systemischer Charakter und Selbsttranszendenz" (82). Allerdings ist mit diesen Überlegungen noch nicht vollends die Ausgangsthese eingelöst. Denn es stellt sich die Frage, ob es nicht deutliche Unterschiede gibt zwischen dem Handeln des ‚reifen' Mystikers und dem Alltagshandeln, in dem Mystik mitvollzogen wird. G. versucht daher im folgenden zu zeigen, inwiefern sich ein Übergang von Alltagsmystik zum Handeln des Mystikers rekon-

struieren läßt (83–120): Handeln des Mystikers ist ganzheitliches Wirken, das den es tragenden und ausrichtenden Bezug auf absolut Unbedingtes in den Bedingungen mystischen Sinnvollziehens gestaltet. Mystik im Alltag beginnt dort, wo das Subjekt sich im Handeln auf Sinn-überhaupt bezogen weiß, wo es losgelöst ist von aller, nur spontan ergreifbarer Einzelheit und eingelassen ist in das Feld der Ganzheit von Sinn, die nur in völliger Gelassenheit empfangend erfahren werden kann. Für den eigentlichen Mitvollzug von Mystik im Handeln nennt G. vier Bedingungen: 1. „wenn in Handlungen Selbstbezug und Fremdbezug in einer ausgewogenen, durch gleichermaßen wechselseitiges Bezogensein gekennzeichneten Einheit ergänzt gelebt werden und damit die Subjektreflexion schon auf der Ebene handelnden Sinnvollziehens einen gewissen Abschluß erlebt" (111); 2. „wenn in Handlungen *dialogisch* Wirklichkeit verändert wird" (114), da dann die Einheit zwischen intersubjektivem Einheitsgrund und der subjektiven Einheit des Bewußtseins angezielt wird; 3. „wenn in Handlungen sich das Raum-Zeit-Bewußtsein des Handelnden, ... derart wandelt, daß im Hier und Jetzt Zeit- und Raumlosigkeit bzw. Ewigkeit und Unbegrenztheit miterlebt wird" (116–117); 4. „wenn in Handlungen Gegenseitigkeit von Sinnsetzen und Sinnempfangen auf dem gemeinsamen Hintergrund eines empfangenden Sinnvoraussetzens vom absolut Unbedingten her als konstitutiv für das Handeln erfahren wird" (118). Abgerundet wird die Arbeit durch einen Verfahrensvorschlag zur Rekonstruktion von Mystik in einzelnen Handlungen (121–122) – G.s Untersuchung verdient für eine Fortentwicklung einer philosophischen Mystiktheorie besondere Beachtung. In methodischer Hinsicht eröffnet sie durch die Anwendung der Reflexionstheorie auf diesen Gegenstandsbereich die Möglichkeit, insbesondere die Vollzugsseite mystischer Phänomene zu analysieren, die von der herkömmlichen, philologisch und historisch orientierten Mystikforschung bisher nur unzureichend erfaßt wurde. Inhaltlich bietet G. erstmals eine vollständige Sichtung jener Voraussetzungen, unter denen es möglich ist, dem Phänomen von Mystik im Handeln und dem ihm entsprechenden Bereich menschlicher Erfahrungen begrifflich gerecht zu werden. Bei dem Nachvollzug der stark komprimierten, aber höchst perspektivenreichen Darstellungen imponiert das spekulative Vermögen des Verf. nicht weniger als die Integrationskraft des von ihm adaptierten philosophischen Ansatzes. Gerade der handlungstheoretische Zugang verhindert ein rhapsodisches Aufsammeln von Einzelbeobachtungen, wie es in manchen Arbeiten zur Phänomenologie der religiösen und mystischen Erfahrung nur zu deutlich praktiziert wird. Dagegen bietet der vorliegende Entwurf eine konzise Terminologie und Methode, mit der sich empirisch Gegebenes geordnet sichten und gewichten läßt. Daher ist auch der sich bei einer oberflächlichen Lektüre vielleicht einstellende Vorwurf verfehlt, hinter einem solchen logisch-abstrakten Vorgehen verberge sich nur ein tabellarischer Verstand. Die handlungslogischen Grundbegriffe werden keineswegs rein schematisch entworfen, sondern erschließen sich – wie G. eindrucksvoll zu belegen weiß – stringent von einer reflexions-theoretischen Besinnung auf die Wesenselemente menschlichen Sinnvollziehens her. H.-J. Höhn

Kahl-Furthmann, Gertrud, *Zeit. Dialoge.* Grundsätzliche Erörterungen in drei Bänden. Bayreuth: Mühl'scher Universitätsverlag 1983. 944 S.

Die Frage nach dem Wesen der Zeit ist seit den Anfängen unserer wissenschaftlichen Tradition von ungezählten Philosophen behandelt worden; sie ist dennoch eine der dunkelsten geblieben. Die vorliegenden Bände – ein Spätwerk der bekannten Bayreuther Philosophin – sind die Frucht einer Bemühung, die von der Überzeugung geleitet ist, daß die Zeit „der allerwürdigste Gegenstand für die Betrachtung eines Philosophen" sei (I, 6). Die Bemühung geht nicht direkt auf eine Lösung des Zeit-Rätsels zu, ist aber von der Hoffnung beseelt, daß ein notwendiger Schritt auf ein besseres Problembewußtsein darin bestehe, die Fülle der bisher schon gemachten Beobachtungen und Überlegungen zum Thema zu sammeln und miteinander in eine gewisse Beziehung zu bringen. Die Verf. tritt also in einen sehr umfassenden Dialog mit großen und kleinen Denkern der Geschichte und Gegenwart ein; die vorsichtig-abtastende, allem vorschnellen Urteil abholde Art dieses Dialogs drückt sich auch in der literari-

schen Form der Erörterungen aus: es handelt sich um (fiktive) Dialoge zwischen zwei befreundeten Gesprächspartnern. In den Dialog zwischen den beiden werden Zeitphänomene und -deutungen aus den verschiedensten Wissenschaftsbereichen, aus der Kunst und der Religion einbezogen. Die Verf. wagt den Versuch, „die ganze Fülle der Zeitdeutungen der Menschheit zusammenzufassen" (I, xviii).

Diese Fülle breitet sich über drei Bde aus, die jeweils in zwei Bücher unterteilt sind. Der I. Bd. bringt zuerst (3–154) einführende Betrachtungen über „Das menschliche Erkennen und die sich ihm entziehende Zeit" (Zugang zur Zeit; Dauer; Raum und Zeit; Ewigkeit, Aevum und Zeit; Zeitphasen); dann (157–298) behandelt die Verf. die Elemente des physikalischen Zeitbegriffs und die Rolle der Zeit in verschiedenen philosophischen Disziplinen. Der II. Bd. ist vor allem der Thematisierung der Zeit in den Wissenschaften gewidmet: in den naturwissenschaftlichen Disziplinen, besonders in der Physik und in der Psychologie (3–235), sowie in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen, wozu die Verf. auch die Religion zählt (239–395). Der III. Bd. bearbeitet zunächst „Die Anwendung der Zeit in den Künsten" (3–101) und gibt dann eine Art „Philosophiegeschichte der Zeit" (105–199); er wird abgeschlossen durch ein imposantes Literaturverzeichnis von 1067 Nummern, – eine Spezialbibliographie zum Thema Zeit, die der Verlag auch gesondert abgibt (48 Seiten). – Der Leser mag sich wundern über die unbekümmerte Freiheit, mit der die Verf. von einem Denker zum anderen, quer durch die Jahrhunderte springt. Auf längere, systematische Gedankenarbeit wird zugunsten der Entfaltung eines reichen Fächers von Aperçus verzichtet. Man wird der Verf. für diese Fundgrube kluger Anregungen dankbar sein.

G. Haeffner S.J.

4. Anthropologie. Psychologie

Eccles, John C., *Das Rätsel Mensch. Die Gifford Lectures an der Universität von Edinburgh 1977–1978.* Mit 89 teils farbigen Abbildungen. München/Basel: Reinhard 1982. XIV/240 S.

Die Gifford-Vorlesungen an der Universität der schottischen Hauptstadt wurden 1887 eingerichtet, um das Studium der Natürlichen Theologie zu fördern. Für das Jahr 1977/78 wurden diese Vorlesungen dem bekannten australischen Physiologen John Eccles übertragen; im vorliegenden Buch sind die Vorlesungen nun in deutscher Sprache publiziert. E., der sich einleitend auf die 40 Jahre zurückliegende Gifford Lectures seines Lehrers Sherrington über „Man on his Nature" bezieht, hat den Titel „The human mystery" gewählt. E. entwickelt sein Thema in zehn Vorlesungen. Nach einer knappen Einleitung in die Absicht der ganzen Reihe befaßt sich der Verf. in Vorlesung 2 bis 6 mit einer umfassenden Skizze des Prozesses, wie es, angefangen beim Urknall, bis zum heutigen Menschen kam. Zwischenstationen sind: die Bildung der Galaxien, die Entstehung der Elemente, die Bildung unseres Planetensystems und damit unserer Erde, die Entstehung des Lebens und seine Evolution bis hin zum homo sapiens, die Ablösung der biologischen Evolution durch die Entwicklung der Kultur in der Ordnung der Veränderungen des Menschseins. E. bekennt dabei, daß ihm diese ganze Geschichte nur vom anthropischen Prinzip her verständlich wird (d. h. der Deutung des kosmogonischen Prozesses von seinem Resultat, uns selbst, als von seinem Ziel her). Die Evolution des Lebendigen wird ihm durch die Annahme der beiden Faktoren, der zufälligen Mutation und der notwendigen Selektion, nicht hinreichend verständlich; er vermutet außerdem eine finale Determination, die ihrerseits einen der natürlichen Vernunft zugänglichen Hinweis auf Gott gibt. – In den Vorlesungen 7–10 kommt E. zu seinem eigentlichen Fachgebiet: der Struktur und Funktionsweise des menschlichen Gehirns, insbesondere des Neocortex. Hier greift er häufig auf die von Popper vertretene Unterscheidung dreier Welten zurück, nach der Welt 1 das naturwissenschaftlich Faßbare, Welt 2 die Totalität der subjektiven Erfahrungen und Welt 3 die kulturellen Strukturen meint. Die Grundtendenz der Darle-

gungen E.s ist gegen den Materialismus gerichtet, also gegen den Versuch, Welt 1 als die allein wahre gelten zu lassen. In der Argumentation geht er, grob gesprochen, einen zweifachen Weg: Einerseits zeigt er, daß die volle Entwicklung der im Gehirn angelegten Fähigkeiten nur dadurch möglich ist, daß ein Kind von Anfang an in ein Bad von Kultur eingetaucht ist, welches selbst der Niederschlag von Leistungen ist, die sich durch Jahrhunderttausende, und gewiß nicht ohne kräftige Mitwirkung des bewußten Tuns der Menschen, akkumuliert haben. Auf der anderen Seite weist E. darauf hin, daß es noch keiner materialistischen Theorie gelungen ist, den tiefen Abgrund zu überbrücken, der zwischen der Welt 1 (zu der auch unser Gehirn gehört) und der Welt 2 (der bewußten Wahrnehmungen und gar des Selbstbewußtseins) liegt. Über diese negative These hinaus möchte E. eine positive These aufstellen: die eines – auf Descartes zurückgehenden – starken dualistischen Interaktionismus zwischen der Neuronenmaschine des Gehirns und dem selbstbewußten Geist, der die Erregungsmuster der Gehirnmodule „abliest" und daraus bewußte Wahrnehmungen macht und andererseits über diese Module streicht und somit willentliche Handlungen seines Körpers initiiert. Besonders in der 10. Vorlesung entfaltet E. auch einige empirische Daten, die seines Erachtens für die dualistische und gegen die monistische Interpretation sprechen.

Die Stärke des Buches liegt weniger im 1. Teil, wo der Verf. für ein breites Publikum „Resultate" aus verschiedenen Wissenschaften zusammenträgt, als im 2. Teil. Die gehirnphysiologischen Darlegungen sind zwar für den Nicht-Mediziner oder -Biologen nicht so leicht zu assimilieren wie die populären Synthesen der ersten sechs Vorlesungen. Doch hat man da die Chance, von einem Nobelpreisträger in seine Wissenschaft eingeführt zu werden. Als philosophierender Laie gewinnt man dabei die Fähigkeit, etwas von der Nähe zu betrachten, was von materialistischer Seite als Erklärungsbasis für das bewußte Geistesleben angeboten wird. Daß zwischen dem zu Erklärenden und der bekannten Erklärungsbasis ein Abgrund klafft, zeigt E. deutlich. Ob freilich die von ihm selbst gewählte dualistische Sprache seinem Anliegen nicht eher einen Bärendienst leistet, kann man sich schon fragen. Der aristotelische Ansatz bei der Leib-Seele-Einheit scheint hier ungezwungener und weiträumiger zu sein als der cartesische. Im übrigen hat Descartes ja selbst zugegeben, daß von den beiden Konstituentien her die Einheit des lebendigen Menschen nicht verstanden werden kann. Diese Einsicht bleibt m. E. bestehen, auch wenn die cartesische Zirbeldrüsenhypothese einer besseren Lokalisierung der somatischen Basis der geistigen Funktionen weichen muß, die E. im sog. Liaisonhirn findet. – Von der Neuronenmaschine aus gesehen, muß noch anderes, eben die Realität des subjektiven und die des objektiven Geistes (Welt 2 und 3), angenommen werden. Weil für E. als Naturforscher die realistisch verstandene Welt der Natur eben doch den festen Ausgangspunkt bildet, kommt er um einen Dualismus (und warum nicht, wenn man nicht Psychologist sein will, einen Trialismus?) nicht herum. Wenn man die Frage nach der möglichen Einheit (oder auch nur der möglichen Interaktion) von Selbst und Gehirn stellen will, muß man wohl unausweichlich hinter die scheinbare Selbständigkeit beider und hinter die Adaequatheit ihrer jeweiligen unmittelbaren (und auch wissenschaftlich vertieften) Gegebenheitsweise zurückgehen auf eine tiefere, grundlegende Schicht: die der Metaphysik. – Die Übersetzung ist gut und angenehm zu lesen. Einige sinnstörende Druck- bzw. Textfehler: 111 Z. 2 muß es heißen „Libationsszene", nicht „Liberationsszene"; 137 Z. 15: Kaspar Hauser wurde 1828 (nicht 1723) in Nürnberg (nicht bei Hannover) entdeckt; 138 Z. 6 v. u.: „Nein" (statt: klein); 213 Z. 15: „Einwirkung" (statt: Entwicklung). Daß die angezogene Literatur fast immer ohne Seitenangaben zitiert wird, ist bedauerlich (z. B. 5 ff, 33, 96, 117). G. Haeffner S. J.

Beck, Heinrich / Rieber, Arnulf, *Anthropologie und Ethik der Sexualität.* Zur ideologischen Auseinandersetzung um körperliche Liebe (Salzburger Studien zur Philosophie 13). München / Salzburg: Pustet 1982. 427 S.

Das Buch hat eine nicht ganz übliche Werdegeschichte. „Jeder einzelne Beitrag wurde grundlegend entweder von beiden oder von demjenigen Verfasser erarbeitet,

der in der Kapitel-Überschrift allein genannt ist, dann aber vom anderen kritisch durchgesehen, gegebenenfalls überarbeitet und durch die zugehörigen Diskussionspunkte (= den ‚2. Schritt') ergänzt, so daß jeder das Ergebnis einer genau geplanten intensiven Zusammenarbeit darstellt" (13). In mehr als zehnjähriger Arbeit haben die Autoren Studenten, Diplomanden und Doktoranden in ihr Teamwork einbezogen, einzelne Kapitel zuständigen Kollegen unterbreitet und so eine umfassende Gesamterörterung fertiggestellt, bereichert durch fast 40 Seiten Literaturhinweise und erschlossen (neben dem Personen-Register) durch gut 30 Seiten Sachregister.

Die Thematik wird in fünffachem Angang behandelt. Kap. 1 und 2 gelten dem biologisch-kosmologischen Zugang, wobei – so auch weiterhin – jedesmal erst eine objektive, oder besser: immanente Darstellung gegeben wird und dann Diskussionspunkte benannt, Kritik und Rückfragen angemeldet sowie Ergänzungen und Korrekturen vorgeschlagen werden. Die Untergliederung ist jeweils den Kapiteln vorangestellt. – Arterhaltung und Evolution sind die Stichworte zum Thema Sexualität als Medium der Fortpflanzung. Dabei zeigt sich die Analogizität des Begriffs Sexualität, vom Pflanzen- über das Tierreich zum Menschen; die Diskussion führt von der Kausal- und Funktional-Analyse zur Sinnfrage. Ihr entspricht bereits in einem ersten Schritt Thema 2: Sexualität als biologisch-individuelles Ausdrucksgeschehen, womit nicht bloß die Morphologie, sondern auch die bio-psychische Funktion und so die Zusammenhänge von Orgasmus, Lust, Ekstase ins Spiel kommen. – Das leitet zum zweiten Zugang, dem psychologisch-anthropologischen, über, dem drei Kap. gewidmet sind: Trieb und Lust (S. Freud), Archetypus (C. G. Jung), Phänomenologische Entsprechung von Leib und Psyche (Ph. Lersch). In der Diskussion werden jeweils die Grenzen der Modelle reflektiert (bei Jung bzgl. konkret gesellschaftlicher Geschichtlichkeit, bei Lersch des Schichtenmodells, was wohl noch prinzipieller, auch gegenüber N. Hartmann, zugunsten eines [als solchen reflektierten] Dimensionen-Denkens nötig wäre, um zur Berufung auf das Sein hin zu vermitteln, sowie einer phänomenologischen Typologie überhaupt, die einerseits die kulturellen Bestimmtheiten, andererseits die metaphysische Tiefe ausspart). – III. Zugang: die metaphysische Dimension. Es werden wieder drei Autoren behandelt: Platon (die Idee der Liebe, nach dem „Gastmahl"), Hildegard v. Bingen (Sexualität als Schöpfungssymbol, weitgehend nach der Auswahl und Bearbeitung von H. Schipperges: Geheimnis der Liebe [1957 f]), Franz v. Baader (zwischen Trinitätsteilhabe und Urschuld). Natürlich wissen die Autoren, daß die Auswahl ein wenig preziös ist. Zur Diskussion bei Hildegard übrigens zwei Anfragen: Rez. sieht weder, wieso „geschaffen, nicht gezeugt" dem Mann/Frau-Bild widerspreche, da die Frau *hier* weder dies noch jenes ist, noch kennt er ein Glaubensbekenntnis, wonach der Sohn „concipitur in sinu patris", und hätte das Zitat gern belegt (vom sinus Patris spricht Joh 1, das Toletanum XI vom uterus, Tertullian von der vulva cordis; doch fehlt dort überall das [kursiv gesetzte] „empfangen" – 128 f). Zu v. Baader nur so viel, daß er sich tatsächlich auf dem „Gipfelgrat zwischen philosophisch-theologisch begründeter Hoffnung und Ideologie bewegt" (151), und wohl nicht immer auf diesem (so daß man füglich seine Aufnahme in ein solches allgemein gedachtes Lehr- und Studienbuch diskutieren könnte). Andererseits ist er gerade so ein lehrreiches Beispiel, und nochmals eigens in einer Zeit ständig wachsenden Interesses an Esoterik. – Zum IV., soziologischen, Aspekt werden H. Schelskys „positivistische Soziologie", Reich und Marcuse bzgl. Sexualität und Klassenkampf, schließlich im Kontrast S. de Beauvoir und E. Vilar zum Thema sexueller bzw. sexistischer Unterdrückung vorgestellt. Man könnte gerade die letzte Kontrastierung nicht ganz fair finden, doch vielleicht auch verstehen, daß die beiden Männer sich den Gag nicht sparen wollten. Ernsthaft wird die Diskussion ohne Frage mit dem Hinweis auf das Ungenügen der Lustperspektive wie auf die entscheidende Begrenztheit der Kampf-Sicht unter Berufung auf den Ausdrucks-Charakter der Sexualität, der eine herrschaftsfreie Weise von Selbstverwirklichung zu denken erlaubt. Ob sie damit freilich schon als real möglich gedacht werden kann? – Jedenfalls stehen wir damit im Übergang zur Zielbestimmung des Buchs, dem V. Zugang, der existentiell-ethischen Fragestellung. Als Einleitungskap. ein letztes Referat: über S. Kierkegaard zu Liebe und Ehe als existentieller Entscheidung, gemäß seiner Stadienlehre,

weitgehend anhand von Entweder-Oder. Sodann zwei systematische Kap.: 13. Ethik der Ehe und der nicht-ehelichen Sexualität, 14. Familienplanung und Geburtenkontrolle. – Kap. 13 begründet aus der Personwürde heraus die Monogamie (zu wünschen wäre hier die Unterstützung durch eine stärker differenzierte Herausarbeitung des Prinzips Leib, schon in der sprachlichen Unterscheidung von Körper und Leib [wie sie die deutsche Sprache glücklicherweise bereitstellt], sowie auch des Leiblichkeits-, also Ausdrucks-Charakters von Institution zur Frage des Zusammenlebens). Zwei Seiten zur Ipsation, gut eine (und das ist zu wenig, auch zu schlicht) zur Homosexualität, Bedenkenswertes zur sexuellen Enthaltung (grundsätzlich, vor der Ehe und in ihr), schließlich: Ehe und Familie, über die Hinordnung der Ehe auf das Kind, des Kindes auf die Eltern und über die Familie als Gefüge von Liebesbeziehungen (so nicht von ungefähr ein Hauptangriffsziel emanzipatorischer Reformer). Kap. 14 diskutiert nach medizinischer und historischer Information zunächst die Kasuistik der Abtreibung (so der hier dankenswerterweise zumeist verwendete Ausdruck; warum ihn jedoch S. 307 in Anführung setzen, im Text sogar durch „oder ‚Schwangerschaftsunterbrechung'" ergänzt? Wird hier doch nicht etwas unter-, sondern abgebrochen, und zwar nicht in erster Linie die Schwangerschaft, sondern das begonnene Leben!); sodann vier Standpunkte zur Empfängnisverhütung: den rigoristischen, der Zeugungsabsicht verlangt; den von „Humanae Vitae"; eine „‚Verantwortungsethik' nach Maßgabe des geringstmöglichen Übels", die gegebenenfalls auch technische Hilfsmittel zuläßt; den Standpunkt völliger technischer Souveränität. Die Autoren entscheiden sich für die dritte Auffassung, mit einem (wohl wiederum zu knappen, wenn man sich schon nicht mit einer Fußnote oder einem Exkurs begnügen wollte) Abschnitt zur „technischen Menschenherstellung". Wichtig abschließend der Hinweis auf die „dialogische Bedeutung" des Körpers (= Leibes) für eine entsprechende Gewissensbildung, die freilich, wie schon berührt, mit der Ausdrucks-Kategorie nicht erschöpfend erfaßt sein dürfte (siehe z. B. das Leibdenken bei Scheler, Welte, K. Rahner).

Der Einleitung vor den fünf Gängen entspricht eine „vertiefende Zusammenfassung" zur Methodik und den Inhalten einer philosophischen Erschließung von Sinn und Sinnverwirklichung der Sexualität (331–343). Sie reflektiert die wechselseitige Zuordnung von theoretischer und praktischer Philosophie (jene [Sinnfrage, Sexualanthropologie] bestimmt I–III, diese [Sinnverwirklichung, Sexualethik] IV und V). Eine Vielfalt von faktorenanalytischen, phänomenologischen, ideologiekritischen Perspektiven wurden zu einer „ontologischen Hermeneutik" verbunden, unter Voraussetzung des Gesamt-Lebenszusammenhangs mit einem personalen Vorverständnis von Sexualität, in Vertiefung oder wachsender Sammlung von biologischen Komponenten zum Anthropologischen, von der Empirie zur ethisch-existentiellen Aufgabenstellung. – Die anschließenden Literaturhinweise zu den einzelnen Kap., naturgemäß eine Auswahl, sind naturgemäß diskutabel und von unterschiedlicher Qualität. Man findet Überflüssiges (wie in den gut vier Seiten zu Kierkegaard) und vermißt Autoren (wie etwa R. Spaemann zu den Themen Natur und Glück), der jüngste Titel zu Geburtenkontrolle/Empfängnisverhütung stammt von 1972, zur „technischen Herstellung" (außer der Tb-Ausg. von Taylor) von 1974 (S. 382 als Überschrift ohne Anführung: Schwangerschaftsunterbrechung); S. 370 der letzte Ricoeur-Titel liegt seit Jahren in der Übersetzung des Sammelbandes bei Kösel vor ... Der gedachten Lehr- und Studien-Aufgabe des Buchs hätte es sehr gedient, wäre die Bibliographie (wennschon nicht „raisonnée") in der Weise des Brugger-Lexikons nach Pro und Contra usf gegliedert worden. Und um gleich noch Detail-Kritik anzufügen: außer „Schwangerschaftsunterbrechung" stört Rez. in einem Werk, in dem wiederholt von etymologischen Denkanstößen Gebrauch gemacht wird, die ganz unbefangene Verwendung von „Selbstverwirklichung" (die doch kaum bruchlos mit Dialogik zu vermitteln sein dürfte); daß Heidegger, wenngleich in Anführungszeichen, S. 335 sowohl das Kind mit dem Bade ausschüttet als auch den Ast absägt, auf dem er sitzt, ist trotz der Fragwürdigkeit seiner Anti-Logizität wohl ebenso zu viel wie die Replik auf die tatsächlich mehr als ärgerliche und dümmliche Äußerung S. Lietzmanns S. 317. S. 255: A 44 = 45? S. 164f wäre zum Inzestverbot die strukturalistische Ethnologie einzubezie-

hen, bes. M. Mauss über die Gabe und den Tausch. – Doch nun genug von derlei. In einer Zeit vielleicht nicht mehr naiv triumphalistischer, doch um so mehr erlittener Orientierungslosigkeit genügen weder gutgemeinte Appelle noch pragmatische Handreichungen; es bedarf zur Unterstützung des gesunden Menschenverstandes philosophischer Reflexion, und die wird hier verantwortlich und in didaktischer Mühewaltung geboten. Dafür gebührt den Verf.n mit ihren Mitarbeitern aller Dank. Zumal das Werk sich nicht in moralistischer Antihaltung präsentiert, sondern ausdrückt, was hier abschließend mit Hildegard von Bingen gesagt sei: Das Geschlecht ist „Zeichen für des Menschen Not und Seligkeit, Zeichen auch dafür, daß das Paradies nicht verloren ist: Ist doch die Geschlechtsvereinigung wie nichts auf dieser Welt eine Erinnerung an das Paradies und ein Wegweiser zur Heimat" (125). J. Splett

Stebbins, G. Ledyard, *Evolutionsprozesse.* Bd. 2, 2. neubearb. u. erw. Auflage. Aus dem Amerikanischen übers. von *Jutta Querner* (Grundbegriffe der modernen Biologie 2). Stuttgart/New York: Fischer 1980. IX/229 S. 94 Abb.

Die Diskussion um die Evolution scheint nicht zur Ruhe zu kommen. Die Zahl der Neuerscheinungen zu diesem Thema ist unvermindert groß. Einige davon wurden auch in dieser Zeitschrift besprochen, so H. Kahle, Evolution – Irrweg moderner Naturwissenschaft, in: ThPh 58 (1983) 148f., G. K. Kaltenbrunner, Wir sind Evolution, in: ThPh 58 (1983) 149f., P. Kaiser / D. S. Peters, Evolutionstheorie und ethische Fragestellung, in: ThPh 58 (1983) 150f. und ebenso W. F. Gutmann / K. Bonik, Kritische Evolutionstheorie, in: ThPh 58 (1983) 556f. Während in den meisten der genannten Publikationen einzelne Aspekte herausgegriffen werden, versucht das vorliegende Werk das Phänomen Evolution in seiner Gesamtheit darzustellen. Dabei geht es dem Verf., wie der Titel schon andeutet, nicht um die Darstellung des Ablaufs der Evolution der Lebewesen im einzelnen, sondern um die Mechanismen und ihre genetischen Grundlagen, also um die Ursachenfrage der Evolution. Kap. 1 faßt die „synthetische Theorie der Evolution und ihre Entwicklung" zusammen (1–18). Dabei gibt St. ehrlich zu, daß „in Labor- und Freilandversuchen durch Nachahmung natürlicher Evolutionsprozesse Rassen und Arten erzeugt werden" können, daß aber „die Evolutionsprozesse, die zu höheren Einheiten wie Gattungen und Familien führten" (1) von Menschen nicht zu beobachten sind, weil sie in ferner Vergangenheit liegen oder zu lange Zeit in die Zukunft hinein dauern würden. Leider zeigt sich schon zu Beginn dieses Buches der in fast allen Werken über Evolution gemachte Irrtum, daß man mit der heute weithin angenommenen synthetischen Evolutionstheorie anfängt (vgl. Kapitelüberschrift) und nicht bemerkt, daß vor aller Klärung der Mechanismen und Ursachen die Frage beantwortet werden muß, *ob* es eine Evolution im Laufe der Geschichte gegeben hat und welche Gründe für den Generationszusammenhang aller Lebewesen (= Evolution) sprechen. Vom Verf. wird der umgekehrte Weg beschritten, was logisch unrichtig ist. Die Frage nach der Tatsache der Evolution wird subsumiert unter die Frage nach den Ursachen. Zuerst müßte doch feststehen, welche Gründe für eine tatsächlich stattgefundene Evolution sprechen, bevor man in die Diskussion über die Ursachen tritt. Wenn man sich über die Historizität des 1. Weltkrieges klar geworden ist, braucht man noch lange nicht jede Ursachenerklärung anzunehmen. Und umgekehrt, wenn man gegen eine bestimmte Ursachenerklärung ist, kann man trotzdem von der Historizität eines bestimmten Ereignisses überzeugt sein. Richtig angeführt werden die Beweise für die Tatsache der Evolution: die fossilen Reihen von ähnlichen Lebewesen (Dinosaurier, Pferde, Primaten), aber es wird nicht einsichtig gemacht, warum Ähnlichkeit ein Indiz für Abstammungszusammenhang ist. Dasselbe gilt von den Hinweisen auf die Ähnlichkeit großer Makromoleküle (Enzyme, Proteine allgemein, Nukleinsäuren). Hier fehlt einfach der logische Zwischengedanke, daß bei den beobachtbaren Lebewesen, wo der Generationszusammenhang direkt zu beobachten ist (Zuchttafeln bei Pflanzen und Tieren, Ahnentafeln bei Menschen) jeweils immer abgestufte Ähnlichkeit festzustellen ist. So kann man umgekehrt folgern, daß dort, wo man zwar den Generationszusammenhang nicht direkt beobachten kann aber abgestufte Ähnlichkeit vorliegt, man auf den Abstammungszusam-

menhang schließen kann, vorausgesetzt es steht fest, daß es sich um konvergente Bildungen handelt. Mir scheint es daher rational nicht verantwortbar zu sein, daß man die Extrapolation von beobachtbaren Fakten der Gegenwart auf die Vergangenheit in der Abstammungsfrage eine Sache von „Vertrauen und Glauben" (2) nennt. Auch das von Th. Dobzhansky zitierte Wort „Erst die Evolution gibt der Biologie ihren Sinn" (3) ist nicht ausreichende Begründung für die Annahme von Evolution. Vielmehr sollte das von Whitehead aufgestellte Wahrheitskriterium der umfassenden Erklärung von Einzelergebnissen einer Wissenschaft die entscheidende Rolle spielen. Nicht richtig ist auch, daß „Charles Darwin der Begründer der Evolutionstheorie" ist. Der Gedanke wurde schon zuvor von Lamarck (allerdings mit anderen Erklärungsmechanismen) vorgetragen, und Wallace ist zumindest gleichzeitig mit Darwin zu nennen. Sehr gut sind die kurzen Zusammenfassungen am Ende jedes Kap.s und die „Fragen zum Nachdenken und Diskutieren". In den folgenden 5 Kap.n werden dann die verschiedenen Mechanismen, die von der synthetischen Evolutionstheorie als Ursachen für das Faktum der Evolution angesehen werden, im einzelnen diskutiert. Kap. 2: Charakterisierung und Bedeutung von Veränderungen in Populationen; Kap. 3: Verminderung und Vermehrung von genetischer Variabilität, denn durch Selektion wird ja immer etwas vom Erbgut ausgeschieden; Kap. 4: über die verschiedenen Selektionsweisen; Kap. 5: über „reproduktive Isolation und die Entstehung von Arten" und Kap. 6: über „die Bedeutung der Hybridisierung für die Evolution". In diesen Kap.n wird eine sehr gute, kritische Zusammenfassung des heutigen Standes der Forschung und der Literatur zu den Ursachen der Evolution gegeben. In Kap. 7: „Haupttrends der Evolution" werden die wichtigen Fragen nach dem Zeitbegriff in der Evolution, das Problem der Datierung von Fossilien (besser bei Ivanova, Das geologische Alter der fossilen Menschen [1972] oder K. P. Oakley, Die Datierung menschlicher Fossilien [1971] oder sogar in dem kleinen Bändchen W. Henke, H. Rothe, Der Ursprung des Menschen, [1980]) und das Auftauchen einer evolutionären Neuheit und von Übergangsstadien zwischen den Wirbeltierklassen diskutiert. Kap. 8 befaßt sich mit dem Evolutionsprozeß des Menschen.

Im ganzen gesehen ist dies Buch sicher zu empfehlen. Allerdings sind doch eine Reihe von Verbesserungen für die nächste Auflage notwendig. Die Qualität der Abbildungen ist sicher in den meisten deutschen Lehrbüchern besser, auch die Unterschriften der Abb. sind oft ungenau. Die Angaben auf S. 208 über die Abstammung des Menschen sind nicht auf dem neuesten Stand. Man unterscheidet heute drei Arten von Australopithecus (africanus, robustus, afarensis). Homo habilis wird heute wohl nicht mehr unter Australopithecus eingeordnet, besonders seit dem Fund KNMER 1470 vom Turkanasee. In Ostafrika gibt es ca. 1,5 Millionen Jahre alte Homo erectus-Funde mit Feuergebrauch (1,42 Mill. Jahre alt). Die vom Autor genannten Zeitangaben sind also überholt. Im Deutschen spricht man nicht von Zwischeneiszeiten, was sprachlich auch eine Eiszeit wäre, sondern Interglazial wird entweder als Fremdwort so stehen gelassen oder mit Warmzeit mit Hinzufügung der entsprechenden Flußnamen übersetzt, z. B. Riss/Würm-Warmzeit (42). Über den Begriff „Koevolution" wird S. 197 nur mit wenigen Zeilen berichtet und das Problem nicht genügend aufgezeigt (vgl. dazu etwa L. E. Gilbert / P. H. Raven (ed.), Coevolution of Animals and Plants [²1975]). – Auch philosophisch müßte der Verf. an verschiedenen Stellen genauer sein. Als ein Beispiel sei S. 9 zitiert: „Aus diesen Bemerkungen können wir ersehen, daß Darwin im Jahre 1837, als er 28 Jahre alt war, bereits die damals herrschende Schulmeinung von der Entstehung der Arten durch einen Schöpfungsakt in Frage stellte. „Abgesehen, daß diese Schlußfolgerung nicht notwendig aus dem im Buch angeführten Darwinzitat folgt, sollte es sich auch unter Biologen allmählich herumgesprochen haben, daß Schöpfung und Evolution keineswegs zwei sich ausschließende Positionen sind, sondern Aussagen auf verschiedenen Ebenen. Zudem besagt der Schöpfungsbegriff bei den Philosophen nicht nur das erstmalige Hervorbringen aus dem Nichts (z. B. der ersten Materie vor dem Urknall) sondern auch Erhaltung im Sein (= creatio continua). Außerdem hat K. Rahner vor mehr als zwanzig Jahren den Begriff der Selbsttranszendenz im Werden entwickelt, der auch in die gesamte Theologie aufgenommen worden ist. – Von „be-

wußtem Wettstreit" (92) zwischen Tier und Pflanze sollte man beim Kampf ums Dasein besser nicht sprechen. R. Koltermann S.J.

Blakeslee, Thomas R., Das rechte Gehirn. Das Unbewußte und seine schöpferischen Kräfte (Gesundheit und Ernährung). Freiburg/Br.: Aurum 1982. 276 S.

Dieses interessante und zum Teil auch erstaunliche Buch über die rechte Gehirn-Hemisphäre vertritt die Auffassung als möglich, „daß wir das wunderbare und komplexe Zusammenwirken des menschlichen Geistes nie vollkommen verstehen werden" (185). Der Verf. meint aber doch mit den hier vorgestellten Einsichten, speziell aus der Gehirnchirurgie und aus der medizinisch-psychologischen Beobachtung Gehirnoperierter oder Gehirnverletzter, „einen ersten wichtigen Schritt" in diese Richtung getan zu haben: „Der Geist des Menschen hat endlich seine Dualität entdeckt" (ebd.). Eine genauere Analyse und gar eine Erklärung dieser Dualität nach der trotzdem vorhandenen Einheit des menschlichen Bewußtseins lag außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, die an sich streng empirisch gedacht ist. Angeschnitten werden diese Probleme in dem Abschnitt über „Die Entdeckung des unbewußten Geistes" (28–44). Einige Untertitel, die den Standpunkt des Verf.s zu diesen Problemen zeigen und an und für sich zu einer Diskussion aus den Gesichtspunkten einer ganzheitlichen und anthropologischen Psychologie herausfordern, seien hier angeführt: Die rechte Gehirnhälfte als unbewußter Geist (34ff.); Zwei Geister – zwei Persönlichkeiten (36ff.); Ist der unbewußte Geist in Wirklichkeit bewußt? (42ff.). Die Kreativität schreibt der Verf. dem rechten Gehirn zu (45ff.), wobei die intrapsychischen Bedingungen und Strukturen dieses komplexen Phänomens kaum gestreift und erst recht nicht einer eingehenden Analyse unterworfen werden konnten. Das hätte ein neues und umfangreicheres Buch erfordert. Aus dem Abschnitt über die Evolution des rechten Gehirns in der Erziehung, der in manchen Punkten zu einer kritischen Überprüfung und Ergänzung anregt, sei auf einige Probleme hingewiesen, die in diesem Buch angesprochen werden: Die Machtübernahme des linken Gehirns in der Erziehung (74f.); Das Erleben des nichtverbalen Bewußtseins (80ff.). In dem Kapitel über Geschlecht und Linkshändigkeit (102–119) stellt B. die Frage: Warum gibt es keinen weiblichen Beethoven? Eine eindeutige Antwort auf diese Frage kann der Verf. nicht anbieten. Wir stehen vor der paradoxen Tatsache, daß es Genies bei den Frauen ebenso gibt wie bei den Männern. Aber Begabungen, die die Ebene des Genies „turmhoch" überragen wie Newton, Beethoven, Einstein finden sich bei Frauen nicht. B. legt einen von ihm selbst als zweifelhaft angesehenen Erklärungsversuch vor: möglicherweise liegt die Erklärung bei der genetisch festgelegten verschiedenen Entwicklung der beiden Gehirnhemisphären und deren Folgen in ihrem Zusammenwirken (114). Prüfungen der Intelligenzquotienten und der Schulabschlüsse bei beiden Geschlechtern geben jedenfalls keinen Hinweis zur Lösung dieser Frage (114). – Im 2. Teil des Buches (123–185) gibt der Verf. einen Überblick über das experimentelle Beweismaterial seiner Hypothesen. Er handelt dabei über das durchtrennte Gehirn (123ff.), das verletzte (142ff.) und das gesunde Gehirn (175ff.). Was die Sprachfähigkeit der Patienten mit durchtrenntem Gehirn angeht, so haben die in dem Buch behandelten Beobachtungen und Experimente ergeben, daß „abstrakte Worte und Abstraktionen überhaupt (weil sie) streng verbale Ideen (sind) in den Bereich der linken Hemisphäre gehören" (136). Bei Patienten mit geschädigtem rechten Gehirn sieht man oft das „ausgeprägte Bild" eines reduzierten Gefühlslebens (146). Auf Grund der Beobachtungen an Patienten mit getrenntem Gehirn oder auch verletztem Gehirn oder auch von solchen, bei denen die Ektomie einer Hemisphäre vorgenommen werden mußte, neigt der Verf. zu der Meinung, daß sowohl die rechte als auch die linke Gehirnhälfte „ihre eigenen, aber besonderen Wissensarchive haben" (165). – Das Buch ist eine Übersetzung aus dem Amerikanischen. Die Anmerkungen und Belege umfassen die Seiten 199–218, die Bibliographie (engl. Literatur) reicht von S. 220 bis 259.

L. Gilen S.J.

Person und Situation. Interaktionspsychologische Untersuchungen. Hrsg. *Hans Wolfgang Hoefert.* Mit Beiträgen von *Horst-Peter Brauns* u. a. Toronto/Zürich: Hogrefe 1982. 240 S.

Dieses Buch enthält eine Reihe von Untersuchungen zur modernen Interaktionspsychologie, die selber wieder ein Ausschnitt ist aus dem weiten Rahmen der Probleme, die man unter dem Kennwort „Individuum und Umwelt" zusammenfassen kann. Schon aus diesem systematischen Zusammenhang wird erkenntlich, daß sich die Interaktionspsychologie mit Fragen befassen muß, die sowohl die Persönlichkeits- wie auch die Sozialpsychologie aus je verschiedenen Gesichtspunkten heraus interessieren. – In seiner Einführung (7–27) gibt der *Hrsg.* auch einen Überblick über Grundgedanken und Ziele der einzelnen Untersuchungen. Er spricht dabei über die Aufgaben einer Interaktionspsychologie, über die Konsistenzproblematik und das Situationskonzept. In seinem weiteren Beitrag über Ansätze zu einer kompetenten spezifischen Situationstaxonomie (85–106) behandelt H. zunächst die Notwendigkeit einer Situationstaxonomie, sodann die Situationsstrukturierung aufgrund von Motivationen und Kompetenzen. Die Situation wird von *E. D. Lantermann* als „wahrgenommenes Handlungsfeld" definiert (67; vgl. seinen Beitrag „Interaktionen von Kognitionen und Emotionen, 67–84). Zu einer weiteren Erklärung des Situationsbegriffes, der in der Differentiellen und Sozialpsychologie verschiedene Definitionen gefunden hat, kann man aus diesem Band noch vergleichen: *H. Merkens,* Merkmale sozialer Situationen und Methoden zu ihrer Analyse (199–215). *D. Magnusson* berichtet über interaktionale Modelle des Verhaltens; er berücksichtigt dabei mechanistische und dynamische Modelle der Person-Situation-Interaktion (28–43). Die Arbeit von *P. Schulz* untersucht die Bedingungs- und Prozeßanalyse Person-Umwelt-Interaktion und Streß (44–66). Über Situationsbegriffe in der Psychotherapie referiert *D. Kropf:* Kriterien für einen psychologischen Situationsbegriff in der Psychotherapie (159–183). Dynamischer Interaktionismus bietet für *H. Holling* den Analysenrahmen in seiner Abhandlung: Die Bedeutung des modernen Interaktionismus für die Analyse von Self-Disclosure (184–198). Das Literaturverzeichnis (216–239) bildet den Abschluß des Buches. L. Gilen S. J.

Kretschmer, Wolfgang, *Psychoanalyse im Widerstreit.* München/Basel: Reinhardt 1982. 187 S.

Dieses Buch ist nicht nur für Fachleute geschrieben. Leider werden bei den Zitaten im allgemeinen keine Seitenzahlen angegeben, die es ermöglichen würden, das Zitat im Kontext zu prüfen und zu verstehen. Ein Kapitel des Buches (Spontanes Erleben und Handeln, 162–166) schließt mit den Worten: „Weg von der Psychoanalyse!" Das sei das Ergebnis eines Studiums der Entwicklungsrichtungen der Psychoanalyse. In einem größeren Abschnitt über Freuds Denkweise und Denkziele weist der Verf. auf verschiedene Widersprüchlichkeiten bei Freud und seiner linientreuen Gefolgschaft hin. Er ist Rationalist wider Willen (75 ff.) und muß im Grunde als Lebensfeind angesehen werden; er kann als Heilbringer und Mephisto angesehen werden (75 ff.). Freud ist Rationalist, weil er nach dem Beispiel der damaligen Naturwissenschaften das Seelische, den „seelischen Apparat" in Elemente zerlegen und aus ihnen wieder aufbauen wollte. Dabei spielen Triebe und Affekte die beherrschende Rolle, die aber in ihrer Entwicklung und in ihren Auswirkungen im menschlichen Sein und Verhalten nicht verstanden und erst recht nicht zur Heilung seelisch erkrankter Menschen herangezogen werden können. Freud ist nach dem Verf. an einer Aufgabe gescheitert, den vom Erlebnis der eigenen Mutter her bestimmten Begriff der Seele mit dem vom Vater her begründeten Erlebnisgehalt des Geistes zu vereinigen. (Ob dieses Konzept des Verf.s allgemein zutrifft, kann wohl in Zweifel gezogen werden). Er hat für diese beiden, auch metaphysisch bedeutsamen Sachverhalte in seiner „hoffnungslosen Lehre" keinen Platz. Freud wird von K. als Heilbringer und Mephisto bezeichnet (75 ff.): als Heilbringer, weil er leidenden Menschen Besserung und Erleichterung versprach (und auch, nach dem Verf., in manchen Fällen erreichte; als Mephisto, weil

er in Wirklichkeit, auch nach dem Zeugnis mancher Analytiker und Analysierter, auf die K. sich beruft, im Grunde und im letzten diese Heilung auch kaum bringen konnte, weil er die geistigen Werte nicht anerkannte und sie in seine Analysen nicht einbezog (vgl. das Kapitel: Diesseits von Kultur, Ethik und Religion, 88ff.). Die Lebenssehnsucht des Menschen, besonders dessen, der Heilung sucht, schlägt bei Freud und in der orthodoxen Psychoanalyse in „Skepsis und Pessimismus, letzten Endes in Verleugnung des Lebens" um (80). Ein Widerspruch liegt bei Freud auch darin, daß er auf dieser zwiespältigen Grundlage ein Lehrsystem und eine Behandlungspraxis für Menschen aufbauen will, die in krankhafter Weise unter der Last des Lebens leiden und aus eigener Kraft mit dieser Last nicht fertig werden können. Es wäre für Anhänger und Gegner der Psychoanalyse eine interessante, aber aus technischen Gründen kaum lösbare Aufgabe zu untersuchen, ob bei dem nach Eysenck hohen Prozentsatz der Spontanheilungen bei Neurotikern die Einstellung zu den geistigen Werten der Kultur, der Ethik und Religion eine entscheidende oder bemerkenswerte Bedeutung hat. Wenn K. in dem Abschnitt über Abtrünnige und Schöpfer (133ff.) Ch. Bühler als die Begründerin der humanistischen Psychologie in den USA bezeichnet, so müßte dies doch genauer präzisiert werden, speziell im Vergleich mit A. Maslow. Diese „Psychoanalyse der Psychoanalyse" (8) geht vor allem – aber nicht ausschließlich – auf ihren Begründer S. Freud ein. Diese Analyse Freuds wird im 1. Abschn. des Buches geboten (Eine Tragödie führt zur Psychoanalyse, 11ff.), kommt aber auch in der weiteren Darstellung mehrfach zur Sprache. Das zusammenfassende Urteil des Verf.s lautet: „Innere und äußere Schwierigkeiten trafen zusammen, und drängten ihn vollends in eine Neurose mit zahlreichen Symptomen" (12). Ob die genetischen Zusammenhänge zwischen Psychoanalyse und Judentum vom Verf. immer richtig gesehen und interpretiert worden sind, mag hier offen gelassen werden. Die geschichtliche Rolle der Psychoanalyse war bedeutungsvoll: Abbau von unberechtigten Tabus, Hinwendung gesteigerter Aufmerksamkeit auf frühe Kindheitserlebnisse, Interesse der Öffentlichkeit am Seelenleben des Menschen. Aber die Psychoanalyse ist, wie der Verf. glaubt, nicht mehr entwicklungsfähig, vor allem, weil sie nicht den ganzen Menschen, sondern nur bestimmte Seiten seines Trieblebens ins Auge faßt und sich gegenüber den höheren Werten isolierte (vgl. 101ff.) und sich in eine selbstgebaute Festung einschloß (vgl. 111ff.).

L. Gilen S.J.

5. Ethik

Grabner-Haider, Anton, *Ethos und Religion. Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft,* Mainz: Grünewald 1983. 208 S.

In den westlichen Industriegesellschaften hat eine tiefgreifende Veränderung der bisher in Geltung stehenden Lebenswerte eingesetzt. Die vorliegende Studie befaßt sich mit diesem Phänomen „vor allem unter dem Aspekt humanistischer und religiös-christlicher Werttraditionen. Sie versucht, diesen Wertbildungsprozeß vor allem unter kommunikationstheoretischen und sozialpsychologischen Gesichtspunkten zu analysieren" (7). G.-H.s Interesse gilt hierbei der Frage, inwieweit die christlichen Wertoptionen gemeinsam mit humanwissenschaftlich begründeten Wertsystemen einer fortschreitenden Erosion der sozialen Lebenswelt in einer wissenschaftlich-technologischen Kultur entgegengestellt werden können. Zuvor werden jedoch auf breitem Raum die wichtigsten Vorfragen einer solchen Aufgabenstellung thematisiert: Die ersten Abschnitte behandeln religiöse Wertstrukturen in genere und analysieren insbesondere die normative Kernstruktur des Christentums als der in den westlichen Gesellschaften dominierenden Religion (16–66). Dann werden in einem ideen- und sozialgeschichtlichen Überblick die Prämissen der wichtigsten, wertbestimmenden wissenschaftlichen Deutungssysteme (u.a. Szientismus, Behaviorismus, Positivismus, Marxismus, Existenzialismus) referiert (67–84). Ziel dieser eher kursorischen Über-

sicht, die dem philosophisch Informierten überwiegend Bekanntes bietet, ist die Erarbeitung einer Vergleichsbasis, auf der die humanistischen Impulse und Implikate dieser Denkmuster und Weltbilder der Ethik des Christentums gegenübergestellt werden können (85–116). Ein weiterer Schwerpunkt des Buches sondiert das ethische Potential der sog. „Humanistischen Bewegung". Unter diesen Begriff subsumiert G.-H. jene, in den letzten Jahren populär gewordenen, sozialpsychologischen Konzepte, die bewußt Wertaspekte in die theoretischen und angewandten Humanwissenschaften einbringen (117–143). „Genauer müßte man sagen: Bewegung zur experimentellen Realisation humaner Zielwerte. Sie wendet sich bewußt gegen die sog. „wertneutralen" Humanwissenschaften, indem sie konkrete Lebenswerte in ihr Experimentierfeld einbringt. Ihre Tätigkeit erstreckt sich hauptsächlich auf das Gebiet der Sozial- und Kommunikationstherapie" (117). Hierzu zählt G.-H. u.a. die Programme der Gestalttherapie, klientenzentrierten Gesprächsführung, Bioenergetik, Primärtherapie und der Encounterbewegung. Vor diesem Hintergrund schneidet er auch die Thematik der Wertentstehung und -transformation an, ohne jedoch näher auf die gesellschaftlichen Ursachen und Faktoren, die Träger und Verlaufsformen des sozialen und kulturellen Wandels, einzugehen (144–164). Das Schlußkap. nimmt die ursprüngliche Fragestellung nach dem Verhältnis zwischen humanistischer Werttradition und christlichen Lebenswerten wieder auf. Im Mittelpunkt steht dabei die Suche nach Kriterien eines gemeinsamen Engagements für die Verwirklichung humaner Werte (z.B. emotionsoffene Kommunikation gleichwertiger Partner) und Abwehr autistischer und narzißtischer Tendenzen der modernen Zivilisation (z.B. Orientierung am Habenmodus von Besitz und Einfluß). In diesem Kontext muß sich auch die überkommene Rolle der Religion als soziales Wert- und Sinnsystem verändern; dementsprechend skizziert G.-H. die Konturen einer „kreativen Religiosität", die sich in der modernen Gesellschaft verstärkt als schöpferische Kraft bei der Gestaltung einer menschlicheren Lebenswelt einbringt (165–194). – Die Problematik, die der Untertitel des Buches anzeigt, ist ebenso komplex wie brisant und bedarf zweifellos dringend einer philosophischen und theologischen Aufarbeitung. Was G.-H. jedoch zu diesem Thema in nur zwei Abschnitten vorlegt (144–194), stellt allenfalls eine Ausschnittvergrößerung des Gesamtproblems dar. Dabei ist weniger Kritik an Inhalt und Aufbau seiner Untersuchung anzumelden, als die Gewichtung und Auswahl der für die Entstehung neuer Lebenswerte bedeutsamen Zusammenhänge und Sachverhalte zu ergänzen bzw. zu modifizieren. Insbesondere hätte die Arbeit auf ein breiteres empirisches und theoretisches Fundament gestellt werden müssen. Nahezu das gesamte Spektrum sozialtheoretischer Ansätze zur Erklärung des Wertwandels wurde ignoriert: vom zyklischen Erklärungsmodell P. Bergers/H. Kellners über die politikwissenschaftlichen Konzepte C. Offes, die wirtschaftswissenschaftlichen Thesen R. Ingleharts und D. Bells bis hin zur Kulturkritik R. Löwenthals und J. Habermas' Beobachtungen zur ‚Kolonialisierung der Lebenswelt'. Ferner dürften gegenüber den der „Humanistischen Bewegung" zugerechneten Gruppen die zur „Alternativszene" zählenden Initiativen (Frauen-, Jugend-, Ökologie-, Antikernkraft-, Friedensbewegung u.a.) längst das größere bewußtseins- und wertverändernde Potential in unserer Gesellschaft repräsentieren. Ihre Zivilisationskritik vergegenwärtigt auch unmittelbar die Symptome und Ursachen sozialer Krisenphänomene, die die Transformation von Lebenswerten auslösen: großindustrielle Ausbeutung und Verwüstung nichtregenerierbarer Ressourcen, Anonymisierung und Bürokratisierung sozialer Beziehungen, Zerstörung kleinräumiger und überschaubarer Lebensbereiche, Rüstungsspirale und Nord/Süd-Gefälle. – Wenn schließlich dem Christentum bei der Suche nach einem neuen Lebensstil eine innovatorische Funktion zugewiesen werden soll, dann müßte noch eindeutiger bei der kritisch-prophetischen Dimension des Christlichen angesetzt werden. G.-H.s Konzept einer „kreativen Religion" rückt dagegen in allzu große Nähe zu einem politisch domestizierten Kulturchristentum. Anregender für den Leser und an greifbaren Resultaten reichhaltiger wäre dieses Buch auch vielleicht dann geworden, wenn G.-H. Kontakt aufgenommen hätte mit den immer zahlreicher werdenden christlichen Basisgemeinschaften. Denn diese bemühen sich explizit und zunehmend erfolgreich, produktive Vorbilder für das Sicheinüben der Gesamtgesell-

schaft in neue sozio-ökonomische und geistig-kulturelle Situationen zu entwickeln und vorzuleben.

H.-J. Höhn

Gustafson, James M., *Theology and Ethics.* Oxford: Blackwell 1981. 345 S.

Das Buch ist der erste Band eines auf zwei Bände geplanten Werkes mit dem Titel „Ethics from a Theocentric Perspective". Der Vf. erhebt gegen die traditionelle und gegenwärtige Theologie und Moralphilosophie den Vorwurf des Anthropozentrismus. Nach der Tradition sei der Zweck der Natur, der Gesellschaft und der Kultur ausschließlich das für den Menschen Gute; Gottes Vorsehung richte sich letztlich ausschließlich auf den Menschen. Der gegenwärtigen Theologie wirft der Vf. vor, sie sei von einem utilitaristischen Grundzug bestimmt und diene der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Ebenso orientiere die Moralphilosophie sich ausschließlich am Gesichtspunkt des Nutzens. G. plädiert demgegenüber für einen Theozentrismus, wobei er sich vor allem J. Calvin, J. Edwards (1703–58) und H. Richard Niebuhr verpflichtet weiß. Die theologischen Argumente gegen den Anthropozentrismus werden ergänzt durch Hinweise auf Ergebnisse der Naturwissenschaften, z. B. die Entwicklung des Universums, des Lebens, die entwicklungsgeschichtliche Abhängigkeit des Menschen vom Tier, die vielfältigen Abhängigkeiten des Menschen von der Natur, Gemeinsamkeiten von Mensch und Tier bis zu Vollzügen wie werten, Ziele setzen, wünschen, erstreben. Zentrale Begriffe der Ethik, für die G. eintritt, sind die die Welt lenkende Vorsehung Gottes (divine governance) und der Gehorsam gegenüber Gott (obedience to God); der neue moralische Imperativ fordert ein Verhalten, das den Beziehungen gerecht wird, in denen die Dinge zu Gott stehen. Moralische Normen dürfen sich nach G. nicht nur am Wohlergehen des Menschen orientieren, sondern sie müssen auch andere Selbstwerte, z. B. die Natur, respektieren. Die sittliche Grundhaltung, die aus einer theozentrischen Lebensauffassung entspringt, sei eine innere Offenheit, die den Menschen sich selbst in den richtigen Beziehungen zu den Dingen und die Dinge in ihren richtigen Beziehungen zu Gott sehen läßt. – Der Theologe wird den Vorwurf des Antropozentrismus gewiß nicht mit leichter Hand beiseite schieben. Ebensowenig die Moralphilosophie, die heute besonders in der Umweltethik die Frage diskutiert, ob nicht die Natur unabhängig von allen Nutzen- und Gerechtigkeitserwägungen als Selbstwert in moralische Überlegungen einzubeziehen ist. Die entscheidende Frage, die an G.s Ansatz zu richten ist und die er auch selbst klar gesehen hat, lautet, wie der Mensch die von Gott gewollte Weltordnung und damit die Norm des sittlichen Handelns erkennt. Einen Fundamentalismus, der sich auf den Wortlaut der Bibel beruft, lehnt G. ab. Für eine positive Antwort wird der Leser auf den zweiten Band verwiesen. Was am Ende des vorliegenden Bandes deutlich wird, ist: G.s Ansatz führt zu den epistemologischen Fragen der sittlichen Erkenntnis zurück: der Bedeutung von Gefühlen, Dispositionen, Tatsachenwissen, intuitiver Erkenntnis für das sittliche Urteil. Um den Willen Gottes zu erkennen, müssen wir nach G. auch auf die reiche Erfahrung der Menschheit, wie gelungenes menschliches Leben und Zusammenleben möglich ist, zurückgreifen. Am Ende des Buches werden einige inhaltliche Normen erwähnt: Die notwendigen Bedingungen des menschlichen Lebens müssen erhalten und entfaltet werden; Sklaverei und Mord sind sittlich schlecht, weil sie die Personwürde verletzen. Das Plädoyer für eine theozentrische Ethik führt also zurück zu den erkenntnistheoretischen Fragen und zu inhaltlichen Forderungen, die die traditionelle, „anthropozentrische" Ethik seit den Griechen beschäftigen.

F. Ricken S. J.

Pfafferoth, Gerhard, *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform* (Monographien zur philosophischen Forschung 208). Königstein/Ts.: Hain/Forum Academicum 1981. XIV/336 S.

Die ethische Diskussion der letzten Jahre hatte neben einem sprachanalytischen Schwerpunkt ein zweites Zentrum in der Debatte um die Rechtfertigung eines Ver-

fahrens zur Begründung sittlicher Normen. Allerdings wurde bei dieser Konzentration auf die ultimativen rationalen Bestimmungsgründe der Moral die Frage nach dem geschichtlich handelnden Subjekt und seiner Lebenswelt oftmals ausgeblendet, ohne daß dieser Tendenz bisher wirksam gegengesteuert wurde. „Dem herrschenden rationalistischen Ethikparadigma und seinem vernunftstolzen Universalisierungsglauben eine Alternative gegenüberstellen zu sollen" (VII), ist das anspruchsvolle Motiv der vorliegenden ‚hermeneutischen Ethik', die diese Lücke auszufüllen sucht. Ausgehend von der Fragestellung, worin das legitime Fundament für eine Ethik zu suchen sei, welche die gelebte Sittlichkeit in ihren geschichtlichen und sozio-kulturellen Manifestationen begreifen will, wird im 1. Teil der Untersuchung („Prolegomena zum Ansatz einer Synthese von Ethik und Hermeneutik im Ausgang von Kant und Dilthey", 1–62) nach dem erkenntnistheoretischen Fundament einer Ethik im Umkreis der von Dilthey inaugurierten ‚Kritik der historischen Vernunft' gesucht. Dem Erkenntnisgrund der Kantischen ‚Kritik der reinen Vernunft', das Selbstbewußtsein, kontrastiert P. den Diltheyschen Begriff der Selbstbesinnung und versucht, die Bedeutung dieses „Rechtsgrundes" der Erkenntnis für die historische Denkweise und Vernunftkritik zu entfalten. Der 2. Teil („Entwurf einer alternativen ethischen Begründung aus hermeneutischer Sicht", 63–169) behandelt das zentrale Problem ethischer Rechtfertigungsmöglichkeit und -verfahren. Hier erhält auch das Projekt einer ‚hermeneutischen Ethik' deutlichere Konturen: Sie ist als Verstehenslehre geschichtlicher Lebensformen und der in ihnen anerkannten Geltungsprinzipien von dem methodologischen Postulat geleitet, daß Sittlichkeit immer auch aus dem Selbstverständnis der Handelnden in ihrer Lebenswelt zu interpretieren ist. Daher akzeptiert sie weder den praktischen Syllogismus, noch das Universalisierungsprinzip als Beurteilung des Sittlichen schlechthin, insofern damit weder die phänomenal aufzeigbare Vielfalt von Werten, Normen, Gütern und Tugenden, die in einer Lebenswelt Geltung beanspruchen, noch die Beurteilungsmaßstäbe dieser Geltungsansprüche zureichend eingeschätzt werden könnten. Dementsprechend ergibt sich für P., daß eine jede Lebensform/-welt insoweit eine Letztbegründungsinstanz darstellt, als die Subjekte dieser Lebenswelt die darin geltenden normativen Prinzipien akzeptieren. Eine Ethik, die das Apriori von Moralität finden will, hat dieses lebensweltliche Konstitutiv der Anerkennung zu berücksichtigen. Da also in der Akzeptanz einer Lebensform die conditio sine qua non der Geltungsfundierung ethischer Prinzipien liegen soll, muß das dort letztgültige Telos, das Geltungsfundament ethischer Grundsätze, eruiert werden, um einen Beurteilungsmaßstab auch faktisch gelebter Moralitätsstile zu besitzen. Damit erhält die ‚hermeneutische Ethik' eine teleologische Wendung, indem sie den Übergang von anerkannten und ein letztes Telos beinhaltenden Verhaltensorientierungen zur Verfolgung der davon abgeleiteten Normen und Werte einsichtig zu machen versucht. Aus diesem Ansatz entwickelt sich die Leitfrage des dritten Teils („Hermeneutik als praktische Philosophie", 170–248): Wie ist die Transformation eines normativ geltenden letzten Sollens zum Sein der jeweils auszuführenden moralischen Handlungen möglich? P. erweitert hier den verstehend-explikativen Aspekt seines Entwurfes um die applikativ-praktischen Perspektiven einer ethischen Anwendungslehre. Als Anwendungsinstanz hält er das teleologisch-sittliche Urteilsvermögen des Subjekts für geeignet, das zwischen dem Anspruch der Erfüllung des letztgültigen Telos einer Lebenswelt und dem individuellen Recht der Selbstbestimmung vermittelt. Einen historischen und philosophischen Relativismus sucht P. dabei dadurch zu vermeiden, daß er das in allen Lebensformen Identisch-Allgemeine anzugeben strebt, das zugleich das maßgebliche Prinzip für die Entstehung und die Strukturen einer jeden Lebenswelt abgeben soll: den Begriff des „guten Lebens". Das ‚gute Leben' als der allen Lebensformen zugrundeliegende Letztzweck des Handelns ist darum für P. das gesuchte apriorische Geltungsprinzip aller Sittlichkeit, weil alles menschliche Leben um seinetwillen erfolge. – Im Gesamturteil: eine anregende und subtile Untersuchung, welche einige Lakunen und Defizite der jüngeren Ethikdiskussion überzeugend freilegt und in ihrer eigenwilligen philosophischen Pointierung als ein Alternativentwurf die Debatte um die Bestimmung des sittlich Guten neu anregen könnte.

H.-J. Höhn

Ebeling, Hans, *Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns.* Freiburg/München: Alber 1982. 128 S.

Ebeling legt mit dieser Arbeit eine dicht gedrängte, aber überaus perspektivenreiche Transformation der Kantischen Postulatenlehre vor, die verklammert ist mit einer Fortführung der Denkansätze von K.-O. Apel und J. Habermas, über den Aufweis der unhintergehbaren und universalen Voraussetzungen verständigungsorientierten Handelns zu den normativen Gehalten humanen Zusammenlebens bzw. zu den Grundlagen einer ‚vernünftigen' Gesellschaft vorzudringen. Gegen diese Konzeptionen einer ‚idealen Kommunikationsgemeinschaft' und einer nicht-willkürlichen Verkehrsform menschlichen Miteinanders wurde bisher von ihren Kritikern u. a. eingewandt, daß die Möglichkeit einer unverkürzten Einlösung der von der Vernunft geforderten Prinzipien Bedingungen voraussetzt, die durch die Ratio selbst nicht wieder bewältigt werden können: Die Vernunft muß sich auf kontingente Umstände einlassen, wobei die normative Kraft des Kontingenten und Faktischen sich gegenüber der faktischen Kraft des Vernünftigen oft als ungleich stärker erweist. Wie man angesichts dieses Sachverhaltes als Vernünftiger dennoch auf rational begründbare Weise dem Unvernünftigen begegnen kann, ließe sich als ein zentrales Leitmotiv in E.s Untersuchung bestimmen. Es geht E. um den Aufweis unhintergehbarer Handlungsregulative, welche letzte Zielmarken der Humanität setzen; ihnen soll vernünftiges Handeln auch dann noch folgen können, wenn die Macht des Faktischen das Potential der theoretischen Vernunft übersteigt. Damit wird keine neue Utopie des ‚gelungenen Lebens' befördert, vielmehr will E. die durch die Trias von ‚Glaube', ‚Liebe', ‚Hoffnung' repräsentierten „Utopien des Glücks lediglich durch die Reduktion auf die Vernunft der Zwecke stabilisieren und sie so in einer rationalen Sinndimension verwahren" (12). E. identifiziert diese ‚Sinndimension' als das Ensemble jener letzten Abzweckungen der Vernunft, die als die Basis-Fiktionen, d. h. die gleichsam transzendentalen Unterstellungen und Geltungsansprüche kommunikativen Handelns, „der Behauptung der Freiheit, der Herstellung der Gleichheit und der Absorption der Sterblichkeit vorgestellt und begründet werden" (12). Als konkrete Anknüpfungs- und Ausgangspunkte dieses Unternehmens wählt E. die Analyse der Basis-Fakten der Gewalt, die den Widerpart von Vernunft und Sinn markieren (17–31). Hierzu gehören alle „Produktionsprozesse mit tödlichem Ausgang" (18), die E. in Weiterführung der Thanatologie Heideggers anhand der drei Tötungsmodi Suizid, Homizid und Holozid erläutert. Ihre Wurzel haben diese Gewaltformen der Unvernunft in den wahnhaften Verkehrungen der Bedingungen verständigungsorientierten Handelns, die aber ihrerseits mit den Geltungsansprüchen der kommunikativen Rationalität zu entlarven sind: ‚Unverständlichkeit' ist die Perspektive, den Suizid zu denunzieren, denn „er steht nämlich unter dem Anspruch des praktizierten Solipsismus als der vollendeten Idiotie" (22). ‚Unrichtigkeit' ist diejenige Perspektive, den Homizid zurückzuweisen, „weil durch den Tötungsakt ‚der eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Argumentes' endgültig athetiert wird und nicht nur zeitweilig außer Vollzug bleibt" (25). ‚Unwahrhaftigkeit' ist diejenige Perspektive, den Holozid zu bekämpfen, der im Grunde dadurch vorbereitet wird, daß man vorgibt, „sich an dem selbstproduzierbaren allgemeinen Tod durch aktives Wegsehen vorbeistehlen zu können" (30). – Als die der realen Gewaltsituation unmittelbar kontrastierende Idealität, welche die Maßstäbe der Kritik des Faktischen und seiner Aufhebung entläßt, bestimmt E. die ‚ideale Sprechsituation'. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß die Postulate der Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit unverkürzt eingelöst sind und in ihr handlungsentlastet sowie herrschaftsfrei argumentiert wird. Präzise ist die ideale Sprechsituation durch die dreifache Wurzel des ‚Faktums der Vernunft' (Kommunikation, Argumentation, Identifikation) definiert (32–76): Die Anerkennung einer in jeder Sprechhandlung eingeschlossenen universalen *Kommunikationsgemeinschaft,* d. h. die Voraussetzung einer gemeinsamen Sprachwelt, innerhalb deren gelingende Interaktion überhaupt erst möglich ist, konterkariert den Gewaltanspruch der ‚Unverständlichkeit' und die Willkür privatsprachlicher Äußerungen. Die damit verbundene Anerkennung der *Argumentationsgemeinschaft,* in der sich alle beteiligten und betroffe-

nen Subjekte als gleichberechtigte Diskussionspartner anerkennen und nur dem zwanglosen Zwang des besseren Argumentes folgen, unterläuft den Gewaltanspruch eines ‚Rechtes' des Stärkeren. Die *Identitätsgemeinschaft*, d.h. die Selbigsetzung der Vernünftigen mit den Sterblichen überbietet schließlich den Leerlauf „der kommunikativen Reproduktion des Bestehenden und ausschließlich argumentativen Konstruktion des Besseren" (70). Sie zielt auf eine wahrhaftige Anwendung des Faktums der Vernunft auch in bezug auf die nicht einmal mehr potentiell Vernünftigen. Mit ihnen ist der Vernünftige trotz der ‚Unbedingtheit' und ‚Unendlichkeit' der Vernunft immer noch insoweit selbig, als eine „vor-vernünftige und freilich unbestimmte Selbigkeit auf dem Grunde des Todes immer schon voraufgegangen ist" (74). Die Resistenz gegen den machbaren Tod und die von dort aufgegebene Identifikation auch mit den unvernünftig oder gewalttätig Gewordenen ist darum die Instanz der Bewährung einer humanen Vernunft, welche die „Selbigkeit unter Sterblichen im Widerstand gegen die Sterblichkeit" (74) realisiert. Die Idealität der Sprechsituation reicht jedoch allein nicht zu, der realen Gewaltkonstellation zu begegnen, wenn nicht darüberhinaus noch eine ‚ideale Sinndimension' angenommen wird (77–113). Gemeint ist damit die Ausrichtung menschlichen Handelns auf letzte Grundannahmen vernünftiger Existenz, die immer dann anerkannt werden müssen, wenn das dreifakte Faktum der Vernunft anerkannt ist. Dieser Faktizität der Vernunft liegen Basis-Fiktionen, regulative Ideen zugrunde, die „schon vorausgesetzt sind, wenn das Faktum der Vernunft gesetzt ist" (78). Zu diesen transzendentalen Geltungsansprüchen zählt E. die Behauptung der Freiheit, die Herstellung der Gleichheit und die Absorption der Sterblichkeit, von denen er dann Verantwortlichkeit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit als diejenigen Postulate der praktischen Vernunft deduziert, „die keiner Rechtfertigung fähig wären, wenn ihnen nicht Fiktionen zum Grunde lägen, die sie ermöglichen und deren Durchstreichung die Einführung legitimierter Unverantwortlichkeit, Ungerechtigkeit und Ungezügeltheit bedeutete" (79). Was zunächst die Fiktion der Freiheit betrifft, „so ist sie nur ‚abwählbar' ineins mit der humanen Existenz selbst" (90), da mit ihrer Negation auch die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit des Handelnden aufgehoben würde. Die Basis-Fiktion der Gleichheit ist zunächst die der Gleichberechtigung zum (herrschaftsfreien) Gebrauch der Vernunft, schließt dann aber auch diejenigen ein, die hierzu unfähig sind, aber ihrer bedürfen. Gefordert ist damit, daß die Vernünftigen ihre Exklusivität überschreiten und sich mit allen anderen Sterblichen identifizieren. „Nur die durch die *Sterblichkeit* belehrte *Vernünftigkeit* wird fähig, die Gleichheitsannahme der idealen *Sprechsituation* in die Gleichheitsannahmen der idealen *Sinndimension* zu transzendieren und zum praktisch folgenreichen Regulativ werden zu lassen: zum Regulativ tätigen Mit-Leidens" (100), das zu jener Gerechtigkeit führt, die entgegen faktischer Ungleichheit die Gleichheit der Endlichen herstellen will. Auf dieser Linie liegt auch die dritte Basis-Fiktion der wenigstens tendenziellen Aufhebung des Todes durch die Identifikation mit der vom Tod bedrängten Gattung. Diese Haltung terminiert in der ‚Brüderlichkeit', der es – befreit von paramythischen und parareligiösen Elementen – in ihrem rationalen Kern nur geht um die „Anerkennung der moralischen Absicht, daß es die Gattung geben soll und nicht nicht und daß deshalb überhaupt kein Endlicher als bloßer Endlicher, Vergänglicher und Nichtiger zu begreifen ist" (112). Dies zu vollziehen, heißt: „ebenso kontrafaktisch darauf zu setzen, daß nicht Mortalität, sondern Moralität der letzte Maßstab der Vernunft ist, wie faktisch darauf bestehen, daß die Mortalität bekämpft werden muß" (111).

Mit dieser Arbeit ist E. nicht nur ein bemerkenswerter Beitrag zur Fortführung der von Apel und Habermas vorgelegten Konzeptionen einer Transzendental- bzw. Universalpragmatik gelungen, seine Revision der Kantischen Postulatenlehre weist auch einen gangbaren Weg, wie der anti-metaphysische Affekt der Gegenwartsphilosophie überwunden werden könnte: „Die ideale Sinndimension ist der Ort der Metaphysik" (77), jener „Architektonik der Ziele, die sich Vernünftige als Sterbliche vorsetzen können" (78). Vor allem aber ist E.s Schrift ein Vernunftplädoyer für eine humane Praxis, die auch rational ausweisbar ist. Die Kluft zwischen E.s ‚Minima Moralia' und dem Programm und der Attraktivität vieler, gegenwärtig miteinander konkurrieren-

der Handlungs- und Sinnentwürfe – seien sie politischer, philosophischer wie religiöser Provenienz – zur Maximierung des Humanum, ist beträchtlich. Nicht selten ist aber dafür deren Vernunftdefizit um so größer und „ohne Vernunft sind die Utopien des Glücks auch ohne Verlaß" (12). H.-J. Höhn

Höffe, Otfried, *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische Ethik, Biomedizinische Ethik.* Frankfurt: Suhrkamp 1981. 289 S.

Seit Aristoteles versteht die Ethik sich als praktische Wissenschaft, deren Ziel nicht Erkenntnis sondern Handeln ist. Will sie auch in unserer Zeit diesem Selbstverständnis entsprechen, so darf sie ihre Augen vor den Problemen der modernen Welt, Gesellschaft und Wissenschaft nicht verschließen: der Friedenssicherung, dem Umweltschutz, dem verantworteten Umgang mit der Atomenergie und den Möglichkeiten der modernen Medizin, um nur einige zu nennen. Es ist H.s Anliegen, die philosophische Ethik auf diese ihre Verantwortung und die Gefahr einer zweifachen Engführung hinzuweisen: Die Ethik dürfe sich erstens nicht auf den Bereich des persönlichen Verhaltens des einzelnen beschränken; sie müsse ebenso nach der sittlichen Beurteilung von Institutionen wie Staat, Wirtschaft und Wissenschaft fragen und sich den Problemen zuwenden, die nur gesellschaftlich und politisch zu lösen sind. H. wirft zweitens der deutschsprachigen moralphilosophischen Diskussion eine „Berührungsangst" gegenüber den Problemen der zeitgenössischen Lebenswelt vor. Sie ziehe sich „auf das vertraute Gelände akademischer Arbeiten zurück", und das seien vor allem Grundlagenfragen und die Geschichte der Ethik und der politischen Philosophie (12). Entgegen diesen Tendenzen sucht H. das Gespräch der Ethik mit den drängenden Aufgaben des persönlichen, sozialen und politischen Lebens.

Der 1. Teil (23–74) bringt eine kurze philosophische Grundlegung. Einer Skizze anthropologischer Voraussetzungen der Ethik folgt ein kurzer Abriß der Handlungstheorie, der auf die Zurechnungsproblematik und das Verhältnis des einzelnen zu den Institutionen, d. h. das Verhältnis von personaler und objektiver Sittlichkeit, eingeht. Ein Abschnitt über das Moralprinzip bringt eine kurze Darstellung und Kritik des Utilitarismus und des Kantischen und ihm verwandter Ansätze. Volle Zustimmung verdienen die Ausführungen über das Verhältnis von deontologischer und teleologischer Ethik und die Kritik an der Diskurstheorie (K. O. Apel und J. Habermas). Der 2. Teil (77–159) geht ein auf die Grundwertedebatte und in diesem Zusammenhang auf den Begriff der Tugend, die Menschenrechte, die Frage einer gerechten Wirtschaftsordnung, den Umweltschutz als Staatsaufgabe und die Frage, ob es in einer Demokratie ein Widerstandsrecht gebe. Vom 3. Teil „Biomedizinische Ethik, Forschungsethik" (173–278) seien die Ausführungen über die Genmanipulation und über Humanexperimente in den Sozialwissenschaften genannt. – H. läßt deutlich werden, welches Gewicht in der modernen Industriegesellschaft bei moralischen Entscheidungen den empirischen Wissenschaften und der Information über empirische Tatbestände zukommt. Dabei wendet er sich einerseits gegen den sog. naturalistischen Fehlschluß, die leichtfertige Rede von der normativen Kraft des Faktischen, der aus vorgegebenen Tatsachen und Verhältnissen auf moralische Normen schließen will. Ebenso lehnt H. den von ihm so genannten „normativistischen Fehlschluß" ab, der annimmt, „allein aus normativen Überlegungen ließen sich spezifische oder gar konkrete Verbindlichkeiten ableiten " (16). H. betont mit Recht, daß ein moralisches Urteil von den Tatsachen unabhängige Prinzipien und die Kenntnis der sittlich relevanten Tatsachen voraussetze. Dabei finde eine doppelte Vermittlung statt: „Auf einer ersten und allgemeinsten Stufe finden wir den letzten Maßstab der Sittlichkeit, das Moralprinzip, auf einer zweiten Stufe mittlere und sachbezogene Prinzipien, auf einer dritten Stufe zeitgerechte und situationsgemäße Beurteilungskriterien" (15). – Das Buch, z. T. aus bereits veröffentlichten Arbeiten des Autors zusammengestellt, ist in seiner klaren Sprache eine angenehme und spannende Lektüre. Der Leser erhält eine Fülle von Informationen: über wissenschaftliche Ergebnisse, Möglichkeiten und Daten, die für die moralische Beurteilung der diskutierten Fragen relevant sind, über Institutionen, die die Forschung, z. B. Humanexperimente, unter moralischen Ge-

sichtspunkten überwachen, über vorliegende forschungsethische Resolutionen und Richtlinien. Die Argumentation zeichnet sich aus durch klare begriffliche Unterscheidungen, einen guten Common Sense und ein ausgewogenes Urteil. Viele von H.s Ausführungen lesen sich wie ein gesellschaftskritischer Essay. H. redet weder einem Wissenschaftspessimismus noch einer unkritischen Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit das Wort. Hervorzuheben ist auch der nüchterne Blick für die Vielfalt der bei der moralischen Beurteilung jeweils zu beachtenden Rücksichten; hier wird die Bedeutung der teleologischen Argumentation deutlich. So weist H. z. B. bei der vieldiskutierten Frage der extrakorporalen Befruchtung (des „Retortenbabys") mit Recht darauf hin, daß es sich hier, bedenkt man den für diese Befruchtung notwendigen Aufwand und zugleich die Knappheit der medizinischen Ressourcen und die Überbevölkerung, auch um ein soziales und sozialpolitisches Problem handle.

Bei der Fülle der Themen muß vieles programmatisch, thesen- und skizzenhaft bleiben oder wie eine Empfehlung klingen, die die Frage nach ihrer Realisierbarkeit offen läßt. Dennoch wird an vielen Stellen gerade in der Kürze der Blick für Wesentliches deutlich. Jeder, der sich einen kurzen Überblick über die Grundlagendiskussion verschaffen will, wird dankbar zu diesem Buch greifen. Vor allem ist das Buch aber (auch durch seine bibliographischen Hinweise) eine Einführung in Gebiete der speziellen Ethik, die nicht nur Wissen vermittelt, sondern auch Entscheidungshilfen an die Hand gibt.

F. Ricken S. J.

Wissenschaft – Technik – Humanität. Beiträge zu einer konkreten Ethik. Hrsg. *Alois Joh. Buch* und *Jörg Splett.* Frankfurt: Knecht 1982. 240 S.

Wissenschaft und Technik, deren Errungenschaften noch bis vor einigen Jahren als Beweise für die prinzipiell unbegrenzte Möglichkeit menschlicher Daseinssicherung und Weltgestaltung gefeiert wurden, sehen sich gegenwärtig – unter dem Eindruck einer durch sie freigesetzten weltweiten Bedrohung der natürlichen Umwelt und des Menschen selbst – zunehmend dem Verdacht ausgesetzt, in sich inhuman zu sein. Die Palette derartiger Äußerungen reicht von einer irrationalen Dämonisierung der instrumentellen Vernunft bis hin zum apokalyptischen Untergangsvoyeurismus. Aber gerade angesichts der heute drängenden Gefahren – Kernenergie, ökologischer Kollaps, atomare Hochrüstung – bedarf es weniger panikartiger Aufgeregtheit als sachgemäßer Information und engagierter Verhaltensoptionen, die sich vernünftig rechtfertigen lassen. Schließlich geht es bei allen Einzelproblemen um nichts Geringeres als um den Sinn jener Humanität, die bedroht erscheint, und um die Maßstäbe der Kritik an dem, was sie bedroht. Diesem Themenkreis und den mit ihm verbundenen ethischen Fragen gehen die im vorliegenden Band gesammelten Beiträge sachlich ausgewogen und dennoch mit dem Mut der situationsbezogenen Stellungnahme nach. Im Anschluß an die systematische Einleitung von *A. Auer,* dessen Überlegungen um das fundamentale Gegenüber von technischem Können und ethischem Dürfen kreisen (11–35), erörtert *H. Braun* in einem historisch-kritischen Überblick die ideellen Grundlagen der neuzeitlichen Sozialgeschichte und deren Bedeutung für das Entstehen einer „technologischen Gesellschaft" (36–80). *K. A. Wohlfahrth* untersucht Sinn und Wert, aber auch ethische Problematik und soziologische Fragwürdigkeiten des für die Industriegesellschaft definitorischen Leistungsprinzips (61–79). Den gesellschaftspolitischen Herausforderungen einer weitgehend technisch gestalteten Lebenswelt geht *A. Huning* nach, dessen Beitrag in ein Plädoyer für eine behutsame Erneuerung der Naturrechtsethik qua Menschenrechtsethik mündet (80–98). *D. v. Engelhardt* legt einige prinzipielle Betrachtungen zur Grundstruktur der Medizinischen Ethik vor (99–119). Die von ihm formulierten Postulate und Konsequenzen für ein verantwortetes Verhalten in medizinischen Grenzbereichen gewinnt zusätzliche Aktualität und Brisanz vor dem Hintergrund des Berichtes von *M.-C. Zauzich* über die spektakulären Ereignisse um das ‚Retortenbaby' und der hierdurch ausgelösten, noch unabgeschlossenen Diskussion in der Moraltheologie (120–135). Wie sich das durch Technik und Wissenschaft geprägte Lebensgefühl und seine Krisenphänomene in der zeitgenössischen Literatur spiegeln, schlüsselt *K.-J. Kuschel* in einem Überblick

zur literarischen Verarbeitung des Motivs vom ‚homo faber' auf (136–174). Von einem Plädoyer für eine ethisch-religiöse Humanisierung des Umgangs mit der Natur geprägt ist der Beitrag von *J. Splett* (175–202). Gegen die These, daß die Ausbeutung der Welt und die drohende Selbstvernichtung des Menschen dem von Gen 1,28 bestimmten biblisch-christlichen Ethos anzulasten sei, wird von S. überzeugend dargelegt, daß gerade die Abkehr von diesem Glaubens- und Weltethos zur drohenden Katastrophe geführt hat und „daß Hoffnung auf Rettung einzig im Wiedergewinn einer ethisch-religiösen, und zwar theo-logischen, Selbstbegrenzung technischen Verfügens liegt" (176). Die Konturen des notwendigen Gesprächs zwischen Wissenschaft, Technik und Ethik versucht abschließend *A. J. Buch* deutlicher herauszuarbeiten (203–232); seine Leitthese: „Wissenschaft und Technik einerseits und Ethik andererseits als eigenständige und voneinander unterschiedene, aber im Blick auf die Gesamtheit der menschlichen Wirklichkeit (...) als nicht beziehungslose und also im Letzten nicht abtrennbare Bereiche zu begreifen; mithin Eigenständigkeit und Bezogenheit miteinander vermittelt zu denken, ohne darin eines der genannten Elemente zu gefährden" (213). – Daß sämtliche hier vorgestellten Problemzugänge zur Ambivalenz des Fortschritts über die Gegenwartsproblematik hinaus zugleich der Frage nach der Humanität der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung überhaupt verpflichtet sind, mag mancher Leser als ein Abrücken von der im Untertitel des Bandes angekündigten Perspektive einer „konkreten Ethik" werten; doch dies zu unrecht: Im Unterschied zu einer fragwürdigen, da nur Gegenwartseindrücke verarbeitenden Konkretheit thematisch ähnlich gelagerter Veröffentlichungen steht hier eine Besinnung auf Recht und Würde des Menschen als eigentliches Maß des Denkens und Handelns im Mittelpunkt. Abstrakt im schlechten Sinne wäre jene Betrachtungsweise, die gerade von dieser Aufgabe absehen wollte. H.-J. Höhn

6. Gesellschaft. Recht usw.

Schneider, Lothar, *Subsidiäre Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips* (Abhandlungen zur Sozialethik 24). Paderborn/München/Zürich: Schöningh 1983. 161 S.

An dem uralten und urvernünftigen, aber erst seit der Enzyklika „Quadragesimo anno" (1931) unter dem von Gustav Gundlach erfundenen Namen „Subsidiaritätsprinzip" bekannten und noch mehr umstrittenen Sozialprinzip noch etwas Neues und Interessantes zu entdecken, möchte nach all dem, was seither an Schrifttum darüber produziert worden ist, kaum noch möglich erscheinen. Nichtsdestoweniger ist es dem Vf. gelungen, ihm neue und interessante Seiten abzugewinnen, „implikative und analoge Aspekte", die über den gesellschaftlichen Bereich hinausweisen. Während die implikativen Aspekte im Grunde nur den gewohnten Kreis der Anwendungen ausweiten, sprengen die analogen Aspekte den gesellschaftlichen Bereich, um das aus der Soziallehre stammende Prinzip auf ein in allen erdenklichen Bereichen wiederkehrendes Universalprinzip zurückzuführen. Eine Vielzahl von Beispielen dient dafür als Belege; so läßt sich z. B. der 2. Hauptsatz der Thermodynamik (Entropiesatz) als Spezialfall dieses Universalprinzips verstehen. Um die Schlüssigkeit der Argumentation zu beurteilen, müßte man mit einer Vielzahl von Disziplinen vertraut sein, die alle erst nach meiner Studienzeit ins Dasein getreten sind; so muß ich mich als inkompetent erklären und mich begnügen, ihr einen hohen Grad von Plausibilität zuzuerkennen. Aber unsere Sozialwissenschaften überhaupt und ganz besonders unsere katholische Soziallehre müssen sich in der Welt dieser neuen Disziplinen behaupten und ihren Platz sichern, müssen in die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit ihnen eintreten. In dieser Richtung hat Vf. ein Tor aufgebrochen und einen Ausfall gewagt. Dabei darf es aber nicht sein Bewenden haben; sein Vorstoß muß weiter getragen werden. – Wie es nicht anders sein kann, bewegen seine Ausführungen sich zum großen Teil auf höchster Abstraktionsstufe. Das darf aber nicht abschrecken. Glücklicher-

weise trägt eine Vielzahl origineller, ja belustigender Einfälle des Vf.s und seine nicht minder originelle Sprache sehr dazu bei, den Leser für die unvermeidliche Mühe zu entschädigen. O. v. Nell-Breuning S. J.

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

Delikostantis grenzt in seiner Tübinger Dissertation (1980) zunächst das „Prinzip des Sozialeudämonismus" vom antiken „Individualeudämonismus" ab (2) und stellt fest: „Es scheint, daß heute die Ausrichtung auf das Glück im Sinne der Wohlfahrt aller als Inbegriff und Kriterium der Humanität auftritt", so daß das „Prinzip des größten Glücks der größten Zahl" zum „letztgültigen Maßstab humanen Handelns" erhoben werde (7). „Humanitarismus" begreift Vf. weiterführend als „Humanität, die in ihr Gegenteil umschlägt" (16), als die „Überziehung und Hypertrophie des Humanitätsstrebens" (ebd.), die „Verkehrung des Ethos der Autonomie und der Liebe" (124). Dem Humanitarismus stellt Vf. das „christliche Liebesethos" (19) mit dessen positivem Verständnis von Humanität gegenüber.

Zur Verdeutlichung stellt Vf. im 1. Hauptteil seiner Untersuchung die Sicht des Humanitarismus bei M. Scheler und A. Gehlen dar (25–123). Im 2. Hauptteil beschäftigt er sich unter Berufung auf I. Kant und H. Arendt mit dem Zusammenhang von Humanitarismus, politischem Ethos, Menschenrechten und Rechtsstaatsidee und kritisiert anhand des „Politischen Nachtgebets in Köln" (D. Sölle) die „sozialeudämonistische Wendung der christlichen Liebesidee" (194), die er hier im Spiel glaubt. – Für den Vf. gilt, daß die „Bewegung des Sozialeudämonismus, obwohl sie sich der Förderung der Humanität verschreibt, eine Gefahr für diese Humanität" darstellt (206). Der sozialeudämonistisch ausgerichtete Humanitarismus ist daher „der Erreichung des dabei gesetzten Ziels ‚Humanität' abträglich" (206). Die Idee der „Humanität" als „Anerkennung der Menschenwürde in jedem Menschen" im Vollzug der „Grundformen menschenwürdigen Lebens" in Gerechtigkeit und Liebe sei dagegen im Abendland entscheidend durch die „christliche Liebesidee" geprägt worden (207), die in unserer Zeit durch den Grundbegriff der „Solidarität" neu artikuliert werde. Im Gegensatz zum „Prinzip des Wohlfahrts- und Versorgungsstaates" (ebd.) behält die Solidarität „über den konkreten Einzelfall hinaus die Würde aller im Blick" und ist „in ihrer Verbindung von Menschenliebe und Gerechtigkeitssinn ... *die* vernünftige Menschlichkeit" (208). – Das Grundanliegen des Vf.s – „Solidarität" als „Mittelpunkt des Humanitätsdenkens der Gegenwart" (208) – ist aufgreifenswert, bedarf aber der inhaltlichen Konkretion. Die Abgrenzung von Humanität (oder echtem Humanismus) gegen den „Humanitarismus" wirkt jedoch insgesamt und schon vom Ansatz her nicht überzeugend, da der Vf. einer petitio principii anheimfällt. Denn die Stringenz der vorgetragenen Kritik steht und fällt mit der vorgängigen Annahme desjenigen Maßstabs, den Vf. durch seine Kritik als gültig erweisen möchte: Sein persönliches Verständnis des christlichen „Liebesethos" (17). Wer diesen Maßstab nicht schon teilt, wird die negative Abgrenzung des Humanitarismus vom (christlichen) Humanismus trotz einiger bedenkenswerter Einzelbemerkungen schulterzuckend für irrelevant erklären und in ihrer Bedeutung auf den standortbezogenen Binnenraum des Christlichen begrenzen. Eine weitere Einschränkung ergibt sich daraus, daß die vom Vf. getroffene Diagnose eines vorherrschenden sozialeudämonistischen Humanitarismus in seiner Studie eher behauptet als für die Gegenwart schlüssig belegt wird. – Eine vertiefte hermeneutische Reflexion zur Explikation und argumentativen Begründung der eigenen Prämissen hätte den Wert der vorliegenden Arbeit wesentlich erhöht. U. Hemel

Stegmann, Josef, *Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte.* Die Gegenwart (Olzog-Studienbuch). München/Wien: Olzog 1983. 198 S.

Bereits 1980, 20 Jahre nach dem Tode von Nikolaus Monzel, hatten Trude Herweg und Karl Heinz Grenner dessen Vorlesung „Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte bis zur Gegenwart" herausgebracht (s. ThPh 56 [1981], 476/7) und angekündigt, 1981 werde ein treuer Schüler Monzels, Prof. J. Stegmann, dieses Werk durch einen 2. Band „Die Gegenwart" abschließen. Es hat länger gedauert; erst 1983 liegt dieser Ergänzungsband vor. Unter „Gegenwart" ist verstanden die Zeit nach dem 2. Weltkrieg; behandelt werden die in diesem Zeitraum und vor allem nach dem 2. Vatikanischen Konzil „im deutschen Katholizismus diskutierten Problemfelder". Das entspricht insofern nicht ganz dem Buchtitel, als damit nicht der Anteil der (deutschen) Kirche am Sozialgeschehen dargestellt wird, sondern nur die sie begleitende und sie mehr oder weniger steuernde grundsätzliche Diskussion der Repräsentanten der katholischen Soziallehre über die einschlägigen kirchenlehramtlichen Dokumente. Darüber hinaus wird nur in Kap. 2 „‚Christlicher Sozialismus' – ‚Demokratischer Sozialismus' – Marxismus" (29–65) auch die praktisch-politische Diskussion um die sozialdemokratische politische Partei und deren Godesberger Grundsatzprogramm von 1959 einbezogen und am Rande auch auf die Ursprünge der interkonfessionell christlichen Unionsparteien eingegangen. Dagegen kommen Fragen wie Einheitsgewerkschaft oder Richtungsgewerkschaften, insbesondere die in den fünfziger Jahren heiß umstrittene Streitfrage um Wiederbegründung christlicher Gewerkschaften, die weniger im wissenschaftlichen Schrifttum als in politischen und Verbandsorganen ausgetragen wurde, nicht zur Sprache. Dasselbe gilt von der Problematik der Wiedergutmachung der Kriegsschäden („Lastenausgleich") oder der Raum- und Bodenpolitik im Zusammenhang mit dem unterschiedlichen Verständnis der Institution des Eigentums. Das praktische Verhalten der deutschen Kirche gegenüber konkreten sozialen Problemen, der Gestaltwandel des deutschen sozialen Katholizismus, beispielsweise das Ringen um das Wiederaufleben des für ihn typischen Verbandswesens, ist faktisch ausgeblendet. Völlig ausgespart ist die heute im Brennpunkt des Interesses stehende Friedenspolitik. – Beschrieben wird die Entwicklung und der gegenwärtige Stand der *Lehre* über das Verhältnis von Kirche und Welt, Heilsgeschichte und Sozialentwicklung und über eine Vielzahl weiterer Einzelthemen der amtlichen Soziallehre der Kirche und deren Auslegung durch die Repräsentanten der katholischen Soziallehre im deutschen Sprachraum. – Die *weltweite* Diskussion bezieht Stegmann nur insoweit ein, als es sich vom Gegenstand her sozusagen von selbst ergibt, so namentlich bei der Entwicklungshilfe und im Zusammenhang damit der „Theologie der Befreiung". Was ansonsten in anderen Ländern, so schon in unserem Nachbarland Frankreich, an einschlägiger geistiger Auseinandersetzung oder erst gar an praktisch-konkreter Entwicklung sich zugetragen hat, gehört nicht zum Thema dieses Buches. Selbstverständlich steht es jedem Verfasser frei, sein Thema zu begrenzen und diesmal unberücksichtigt bleibende Themen späteren Veröffentlichungen vorzubehalten. Auch Monzel hat in seiner Vorlesung nur ausgewählte Themen behandelt, an denen allerdings die Sozialgeschichte, verstanden als das wirkliche Geschehen, einen viel stärkeren Anteil hat als bei Stegmann, dessen Interesse sich in der Hauptsache auf die grundsätzliche Diskussion konzentriert. – Das hohe Maß von Ausgewogenheit, durch das dieses Buch sich auszeichnet, scheint mir dazu angetan, den Verlauf der Diskussion unter den Repräsentanten der katholischen Soziallehre sanfter erscheinen zu lassen, als es von den Beteiligten, von der katholischen und noch mehr von der nicht-katholischen Öffentlichkeit zeitweise empfunden worden ist. Wie sehr dieser nicht immer in würdiger Form ausgetragene Meinungsstreit dem hohen Ansehen, das die Soziallehre der Kirche unmittelbar nach dem Zusammenbruch von 1945 genoß, und dem Einfluß, den sie auf das 1949 in Kraft getretene Grundgesetz der Bundesrepublik auszuüben vermochte, Abbruch getan hat, aber auch, wie die katholische Soziallehre allmählich wieder Ansehen und Einfluß zurückgewinnt, gehört bestimmt zum Thema „Kirche in der Sozialgeschichte der Gegenwart". Um sich darüber eine wissenschaftlich begründete Meinung zu bilden, ist aber vielleicht der zeitliche Ab-

stand noch zu gering. Wie dem auch sei, auf jeden Fall ein ebenso sympathisches wie informatives Buch. O. v. Nell-Breuning S. J.

Neumann, Lothar F., *Rechtssicherheit, soziale Sicherheit, ökonomische Sicherheit;* sozioökonomische Lösungsversuche des Problems nicht beabsichtigter Folgen sozialen Handelns. Köln: Gesamtherstellung SOAK Druck- u. Verlags GmbH, Hannover 1983. 59 S.

Ob es uns gegeben ist, durch unser Handeln das von uns angestrebte Ziel mit Sicherheit zu erreichen, oder ob unbeabsichtigte Folgen der von uns getroffenen Maßnahmen es notwendig oder doch möglicherweise vereiteln, diese Frage untersucht der Vf. zu Beginn auf hoher philosophischer Ebene in Auseinandersetzung mit dem *Marx-Engels*'schen Determinismus sowie mit der nicht ganz unähnlichen *Schumpeter*schen Prognose. – Von dieser abstrakten Höhe gleitet er in unmerklichem Abstieg hinab zur Empirie und zu ganz konkreten praktischen Fragen der Rechts-, der Sozial- und der Wirtschaftspolitik. Dabei fallen für die Politiker sehr beherzigenswerte Hinweise und Mahnungen ab, die sich auch noch vermehren ließen, so z. B. sehr viel sorgfältiger darauf zu achten, daß ihre Maßnahmen die Menschen nicht geradezu in Versuchung führen, sie zu mißbrauchen mit der Folge, daß die Wirkung sich ins Gegenteil dessen verkehrt, was bezweckt war. – Das vom Vf. behandelte Problem berührt sich aufs engste mit dem von den Moraltheologen behandelten Thema der actio duplicis effectus; deswegen sei das Büchlein ihrer Aufmerksamkeit empfohlen.
O. v. Nell-Breuning S. J.

Europäisches Rechtsdenken in Geschichte und Gegenwart. 2 Bde. Festschrift für Helmut Coing zum 70. Geburtstag, hrsg. von *Norbert Horn* in Verbindung mit *Klaus Luig* und *Alfred Söllner.* München: Beck 1982. XXI/717 und XII/634 S.

Für H. Coing ist die Erforschung der Rezeptionsgeschichte des römischen Rechts in Deutschland ein sein Forscherleben begleitendes Anliegen gewesen. Bleibendes ist ihm hier zu verdanken. Als Rechtsphilosoph mühte er sich um die Klärung der juristischen Auslegungsmethoden und der Rechtsidee; auch hier ist sein Beitrag aus der Nachkriegsgeschichte der Rechtsphilosophie nicht wegzudenken. 1964 gründete er das Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte in Frankfurt. Seit 1973 gibt er das „Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte" heraus. Der Jubilar bezog in die juristische Arbeit die ökonomischen und kulturellen „Rücksichten" mit ein, verfolgte ein interdisziplinäres Programm und bemühte sich um eine Antwort auf die Zukunftschancen der bürgerlichen Rechtsordnung im sozialen Wandel.

Der Band I der Festschrift enthält in einem 1. Teil Beiträge zur antiken und europäischen Rechtsgeschichte, ein 2. Teil beschäftigt sich mit rechtsphilosophischen und rechtssoziologischen Themen. Artikel zum deutschen, vergleichenden und internationalen Privat- und Wirtschaftsrecht finden sich in Band II. – Aus den wichtigen Artikeln des Bandes II, der uns hier weniger beschäftigen wird, sei nur auf den Beitrag von *K. H. Biedenkopf* verwiesen: „Die Wiederentdeckung des Privatrechts" (21–31). B. tritt vehement gegen die These an, daß das bürgerliche Recht zu einem sozialen Recht fortzuentwickeln sei; B. meint eine Veränderung der bundesdeutschen Gesellschaft „zu einer Gemeinschaft freier (und gleicher) Rechtsgenossen" feststellen zu können (31), so daß die sozialen Gesetze erst recht sozialpolitischen Sprengstoff schaffen; sie stammen für B. aus einer vergangenen Zeit und richten angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen mehr Schaden als Nutzen an. B. setzt auf die privatrechtliche Regelung von Lebenssachverhalten: sie sei freiheitlicher, näher am Herd des Konflikts und deshalb einfacher und schneller bei dessen Lösung. Ob B.'s Gesellschaftsanalyse aber stimmt? – Aus der reichen Fülle der Spezialforschungen des Bandes I sei nur auf einige exzellente Darlegungen aufmerksam gemacht. „Das Gesetzesverständnis in der römischen Antike" arbeitet *H. Honsell* heraus (129–148). Noch schärfer hätte hier betont werden können, daß in der Öffentlichkeit, in die das Recht

durch das Gesetz ‚gezerrt' wurde, und in seinem Anspruch an alle bereits der soziale Schutz und die Besserung des Loses der sozial Schwächeren lag. Ob die Verankerung der Gesetze in der Religion in der griechischen und römischen Rechtskultur eine je verschiedene war, müßte ein Vergleich der Rechtsformen der jeweils gleichen Entwicklungsphase ergeben, und dürfte nicht schon aus dem formalen Gegenüberhalten von Gesetz und Gesetz geschlossen werden. Wenn das Thema der Gleichbehandlung vor dem Gesetz mit dem Anatol France zugeschriebenen Zitat illustriert wird, daß das Gesetz den Armen und Reichen gleichermaßen verbiete, unter Brücken zu schlafen, zu betteln oder Brot zu stehlen, so hätte man gerne einmal die genaue Fundstelle gewußt. Wenn H. behauptet (145), daß es einen griechischen Gesetzespositivismus gegeben habe mit der Forderung nach absolutem Gehorsam auch gegenüber dem ungerechten Gesetz, so ist eine solche pauschale Behauptung weder völlig durch den Verweis auf das Verhalten des Sokrates im Gefängnis (der nicht floh) abgedeckt, noch ist Aristoteles, Nikom. Ethik V, 14 berücksichtigt, an welcher Stelle er von der Epikie spricht, welche ja die souveräne Bewertung des eigenen Falles und sein Messen am Gesetz voraussetzt mit der möglichen Folge der Ablehnung der Gültigkeit des Gesetzes. Trotz dieser kleinen Bemerkungen sei es noch einmal gesagt, daß H. einen großartigen Einblick in das Rechtsschaffen gibt, das Fiktionen aufstellt und gezielte – ja, man ist geneigt zu sagen: legale – Gesetzesumgehung betreibt, um das Leben aus den Fesseln kasuistisch-pedantisch gefaßter Gesetze zu befreien. – Aus der Feder *A. Söllners* stammt der Artikel „Der Erwerb vom Nichtberechtigten in romanistischer Sicht" (363–381). Er zeigt am Ersitzungsrecht den Vorgang auf, wie sich aus prozeßrechtlichem Ablauf materiellrechtliche Positionen ergeben. Legitimation durch Verfahren? Bedeutsam ist auch der Aufsatz von *W. Simshäuser* „Sozialbindungen des spätrepublikanisch-klassischen römischen Privateigentums" (329–361). S. weist auf die Einbindung des „Eigentums" in die Mos maiorum und die Belastung durch Servituten und munera publica hin. Die Bau-, Aufbau- und Instandhaltungspflichten zugunsten der Allgemeinheit stellt S. heraus. Ein Beitrag, der geeignet ist, dem Eigentumsbegriff des späten 19. Jh.s mit seiner „Isoliertheit", welche die jeweilige Sache dem beliebigen Umgang des Eigentümers freigibt (§ 903 BGB), jedenfalls die Berufung auf das römische Recht zu nehmen.

Zu den rechtsphilosophischen Beiträgen. *D. Grimm* betont in „Methode als Machtfaktor" (469–492) die Angewiesenheit der Rechtsdogmatik auf die Rechtsgeschichte und sieht jede Methode als befangen und inhaltlich nicht indifferent an. *C. Perelman* stellt in „La sauvegarde et le fondement des droits de l'homme" (659–665) bang die Frage, wie Menschenrechte und Pluralismus aufrechterhalten werden können angesichts des beständigen Verlangens des Menschen nach Wahrheit und ihrer allgemeinen Befolgung. Heftiger artikuliert *M. Villey* in Treue zu seinen bisherigen Polemiken Vorbehalte gegenüber den Menschenrechten, wenn er seine „Note critique sur les droits de l'Homme" (691–701) mit der Charakterisierung beendet, daß die Menschenrechte zwar ein notwendiges, aber ungelenkes und selbst Verwirrung stiftendes Korrektiv gegenüber dem totalen Staat seien. Hat *W. Maihofer* in seinem souveränen Rundblick „Europäisches Rechtsdenken heute" (579–596), mehr ein politischer Orientierungspfahl als eine detaillierte Analyse, schon von der „Wiederaufnahme der Frage nach der Gerechtigkeit einer Gesellschaft im Rechtsdenken heute" gesprochen, so nimmt *A. Kaufmann* sich den Versuch einer Begründung des Rechts vor, wenn er seine „Gedanken zu einer ontologischen Grundlegung der juristischen Hermeneutik" entwickelt (537–548). Er tritt für eine „Ontologie" ein, in welcher die den Menschen konstituierenden und nicht noch einmal ihm zur Verfügung stehenden Beziehungen zum Ausgang des Rechtsdenkens und des Arbeitens mit dem Recht werden. Die Identität des Menschen werde so geschaffen im „konkrete(n) personale(n) Bezug zwischen Menschen und Dingen" (547). Menschen und Dingen? – *F. Wieacker* kann sich nicht mehr entschließen, eine irgendwie geartete Rechtsontologie oder -anthropologie zu entwickeln. In seinem höchst durchdachten und von lebenslanger Rechtspraxis geprägten Artikel „Formalismus und Naturalismus in der neueren Rechtswissenschaft" (703–717) spricht er von dem Hunger und Durst des Menschen nach Gerechtigkeit (713), doch sieht er einerseits alte Rechtsbegründungen als endgültig zerbro-

chen, und jüngere Versuche als unzureichend an. So empfiehlt er lediglich eine „Rehabilitierung der praktischen Philosophie", eine rationale Begründung praktischen Verhaltens. Doch ist W.'s Zurückhaltung begleitet von einer Gewißheit, die er der Geschichte entnimmt: daß nämlich historische Rechtsgemeinschaften allemal eine – er nennt es „empirische" – Überzeugung vom Bestehen allgemeiner Rechtsregeln vor ihren positiven Normen hatten (706). – Soweit zu dieser Festschrift, die europäisches Rechtsdenken präsentieren will. Dazu die einzige kritische Bemerkung: eine repräsentative Übersicht hätte das kanonische Recht stärker miteinschließen müssen. Seine Transportfunktion für das römische Recht und seine inhaltliche Mitgestaltung am europäischen Rechtsdenken kommen kaum zur Würdigung. Schade.

Zur Darstellung kommt das Recht jedenfalls in dieser Festschrift, so wie es der Jubilar versteht, „als Kulturleistung des Menschen, als Antwort auf das Problem, eine möglichst gerechte Friedensordnung in einem Gemeinwesen zu schaffen". Solches Bemühen wird durch vorliegendes Werk ermutigt, gestärkt und nachdenklich gemacht.

N. Brieskorn S. J.

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 3. Hrsg. *Otto Brunner* u. a. Stuttgart: Klett-Cotta 1982. XII/1128 S.

Dieses „Werk großer Gelehrsamkeit und noch größeren Gelehrtenfleißes", als das ich es in der Besprechung des 1. Bandes (ThPh 50 [1975], 90ff.) gerühmt habe, hat ein eigenes Schicksal: Band 1 erschien 1972, Band 2 1975, Band 4 (sic!) 1978 und erst in vierjährigem Abstand 1982 dieser Band 3. Sowohl diese ungewöhnliche Reihenfolge als auch der vierjährige Zeitraum zwischen diesem Band und seinem Vorgänger erklären sich wohl daraus, daß in diesem Teil des Alphabets liegende Beiträge um Jahre verzögert abgeliefert wurden. Für Beiträge dieser Art ist es schwierig, wenn nicht gar unmöglich, für säumige Mitarbeiter einen prompt liefernden Ersatzmann zu finden. – Nach dem ursprünglichen Plan sollten insgesamt 120 Begriffe behandelt werden; dementsprechend bringt dieser Band (wie schon Band 1) 21 Begriffe; demnach sind wohl noch zwei weitere Bände zu erwarten, hoffentlich nicht erst wieder in drei- oder vierjährigem Abstand. Im Vergleich zu seinen Vorgängern mit 948, 1082 und 927 Seiten ist dieser Band auf 1128 Seiten (nicht Spalten!) angeschwollen; er mußte eben alles aufnehmen, was alphabetisch zwischen den Bänden 2 und 4 steht. Der Umfang der Beiträge ist sehr verschieden; die umfangreichsten sind „Macht, Gewalt" mit 120 und „Herrschaft" mit 102 Seiten; die kürzesten sind „Internationale" mit 32 und „Kritik" mit 25 Seiten.

„Begriff" wird in diesem Werk – das sei eigens noch einmal in Erinnerung gerufen (vgl. Besprechung von Band 4 in ThPh 55 [1980] 155–157) – in zweifachem Sinn verstanden; einmal als sprachliche Bezeichnung, zum anderen mal als das, was mit der sprachlichen Bezeichnung *gemeint* ist. Die einzelnen Beiträge heben mehr oder weniger auf den einen oder anderen Sinn ab. Das mag zum Teil am behandelten Gegenstand selbst liegen, zum guten Teil aber wohl auch an dem besonderen Interesse des Autors. Unter dieser Rücksicht verlohnt es sich, die beiden so nahe bei einander liegenden Beiträge „Herrschaft" und „Macht, Gewalt" miteinander zu vergleichen.

Die früheren Bände habe ich vor der Besprechung von Anfang bis zu Ende durchgelesen. Um die Besprechung dieses Bandes nicht noch länger zu verschieben, habe ich dieses Mal mich begnügt, die Beiträge zu lesen, die zu beurteilen ich glaubte mich als kompetent ansehen zu dürfen. Auf Grund dieser ausgiebigen „Stichprobe" kann ich mit gutem Gewissen bestätigen, daß der Band den hochgespannten Erwartungen, die man ihm auf Grund seiner Vorgänger entgegenbringt, voll und ganz entspricht.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte. HRG. Hrsg. *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann*. 22. Lfg. (Sp. 1281–1536). Berlin: Erich Schmidt 1983.

Seit der 21. Lfg. (vgl. diese Zs 58 [1983] 156) hat es wieder ein Jahr gedauert, bis diese Lfg. erscheinen konnte, die reich an gewichtigen Themen ist. – An Umfang (Sp. 1435–1476) übertrifft der Beitrag „Papst, Papsttum" von *P. Mikat* alle anderen Beiträge bei weitem, obwohl er äußerst „dicht" geschrieben ist und doch glücklich vermeidet, durch Materialfülle zu erdrücken. Nach kurzer, aber genauer Information über die katholische „Auffassung" bzw. Glaubenslehre über das Papsttum beschränkt M. sich streng auf das, was der Historiker und speziell der Rechtshistoriker über das Papsttum zu sagen hat und sagen kann; der von ihm gebotene Überblick ist fesselnd. Mit Recht erachtet er es als verfrüht, über die durch Papst Johannes XXIII. und das 2. Vatikanische Konzil eingeleitete „innerkirchliche Erneuerung" zu berichten, weil „deren Folgen noch nicht abschließend beurteilt werden können" (1469). Die Zeit seit der Französischen Revolution im ganzen (Teil III. 9) sähe man jedoch gern eingehender behandelt. Daß Leo XIII. die Beziehungen zwischen Kirche und Staat aus immer noch fortbestehenden ma. Vorstellungen gelöst und auf den Boden der heutigen Tatsachen gestellt hat, dieser erste, gerade auch für die Beziehungen zwischen Preußen–Deutschland und der katholischen Kirche bedeutsame Schritt eines ‚aggiornamento' scheint mir nicht gebührend gewürdigt. Ebenso möchte man die von Pius XI. durch die Lateranverträge von 1929 vollzogene Lösung der „Römischen Frage" gerade in rechtlicher und rechtsgeschichtlicher Hinsicht eingehender erläutert finden; vielleicht wird ein künftiger (leider nicht durch einen „Pfeil" angekündigter) Beitrag „Vatikan(staat)" noch einiges über die völkerrechtliche Stellung des Papstes, des Hl. Stuhles und der römisch-katholischen Weltkirche ergänzen. – 7½ Spalten Literatur sind des Guten zu viel; darin findet nur der Fachmann sich zurecht; der „Normalverbraucher" findet nicht, was er braucht und sucht.

Der gewichtigste Personalartikel dieser Lfg. ist „Otto d. Gr." (1377–1385) von *J. Fleckenstein*. – Nach karolingischem Brauch wurde die Herrschaft sozusagen als Nachlaß des Herrschers auf seine Söhne vererbt und aufgeteilt; demgegenüber vollzog Otto den schon von seinem Vater Heinrich I. in die Wege geleiteten „entscheidenden Übergang" zur *Unteilbarkeit des Reiches*. Heute ist es für uns ganz und gar selbstverständlich, daß nicht das Territorium den Staat ausmacht und die darauf ansässige Bevölkerung dessen Anhängsel oder Zubehör ist, daß vielmehr das Staats*volk* den Staat ausmacht, der Regent oder die Regierung dagegen nur Organe *des* Staates sind. Diese Einsicht, der Otto vor mehr als tausend Jahren für den politischen Raum zum entscheidenden, nicht mehr rückgängig zu machenden Durchbruch verhalf, muß heute darum ringen, sich auch für den wirtschaftlichen Bereich durchzusetzen, das Unternehmen nicht als Eigentum an Produktionsmitteln mit Arbeitnehmern als bloßen Anhängseln, vielmehr als den Verbund derer zu verstehen, die sei es durch Einsatz ihrer Arbeit, sei es durch Einsatz ihres Vermögens oder von Teilen ihres Vermögens gemeinsam etwas „unternehmen". Wie das Staatsvolk nicht mehr als Objekt, sondern als Subjekt der Staatsgewalt, so auch das Unternehmen nicht mehr als Objekt des Eigentumsrechts, sondern als Subjekt, als Verbund von Personen zu verstehen, diese Aufgabe steht heute erst oder noch vor uns. – Unter den Länderartikeln überragt der Beitrag „Österreich" (1334–1359) von *W. Brauneder* sowohl an Umfang als an Gehalt. Man kann nur staunen, was alles einmal als „Österreich" oder „österreichisch" bezeichnet wurde. Bei den dargelegten feinen Unterschieden handelt es sich keineswegs um bloße juristische Feinschmeckereien; sie tragen vielmehr sehr dazu bei, das gerade dem „Reichsdeutschen" schwerfallende Verständnis zu erschließen für die eigentümliche Geschmeidigkeit österreichischer juristischer und politischer Denkweise, vielleicht sogar für das, was man „Wiener Charme" nennt. – Der Beitrag „Paderborn" (1406–1413) von *W. Wegener* gliedert sich in die beiden Teile I. „Bistum" und II. „Fürstbistum". Ein wenig befremdend heißt es im letzten Absatz von Teil I, das 1929 zum Erzbistum erhobene Paderborn habe „ein wichtiges Stück ... zugunsten des 1958 errichteten Ruhrbistums Essen abgeben müssen", und ist von der „Gefahr" die Rede, daß „Magdeburg sich zu einem eigenen Elbbistum verselbstän-

dige" (1410); das klingt ein wenig verräterisch nach kirchenpolitischem Lokalpatriotismus.

Diese 22. Lfg. entspricht voll und ganz dem Niveau ihrer Vorgängerinnen. Möchte das wertvolle und nützliche Werk doch schneller vorankommen!

O. v. Nell-Breuning S. J.

Hartmann, Klaus, *Politische Philosophie* (Handbuch Philosophie 1). Freiburg: Alber 1981. 315 S.

Mit gespannter Erwartung greift man nach diesem ersten Bd. einer neuen philosophischen Reihe, die auf wenigstens 19 systematische Teilbde angelegt ist und von *Elisabeth Ströker* und *Wolfgang Wieland* herausgegeben wird: Welche Konzeption von Philosophie wird hier zugrundegelegt? Welche Art eines systematischen Aufbaus soll versucht werden? Für welchen Leserkreis eignet sich die Reihe? – Noch mehr weckt das Thema „Politische Philosophie" (gemeint ist die Philosophie des „Politischen", in einem weiten Sinne verstanden) die Neugier: Welche Fragen innerhalb des heute so leidenschaftlich umkämpften Gebietes der Politik werden der Philosophie zur Lösung anvertraut? Welche Antworten beansprucht sie zu geben? Auf welchem Weg wird eine Begründung versucht? Insbesondere möchte man noch gerne wissen, wie sich eine „Politische Philosophie" gegen eine „Wissenschaft von der Politik" abgrenzt, die eine allgemein anerkannte Definition ihres Gegenstandes noch nicht gefunden hat und sich vielfach auch philosophischer Methoden bedient – sofern sie sich nicht als bloße „Psäphologie" (Stimmsteinkunde) auf die Durchleuchtung demokratischer Abstimmungsverfahren beschränkt. – Um es gleich vorwegzunehmen: Auf keine derartige Frage fand der Rez. eine ihn voll befriedigende Antwort. Zwar nehmen die Überschriften der 7 Kap., in die das Buch gegliedert ist, vertraute Themen des politischen Denkens auf: Einzelner und Sozialität; ganzheitliche Ordnung; Individualismus und soziale „Kollateralität" (?); Staatsformen; Souveränität; Legitimität; Verhältnis Staat/Gesellschaft. Aber der systematische Aufbau, die Richtung des Gedankengangs, der innere Zusammenhang wird nicht recht deutlich. – Das mag damit zu tun haben, daß Vf. glaubte, zwischen einer systematischen und einer historischen Bearbeitung seines Themas vermitteln zu sollen: „Philosophie, auch Politische Philosophie, fordert eine systematische Behandlung, andererseits ist die historische Entfaltung der Politischen Philosophie nur unter großen Nachteilen zu ignorieren." (14) Tatsächlich setzt sich Vf. aber genau zwischen die beiden Stühle: Bei der Fülle philosophiegeschichtlicher Hinweise und verwirrend nebeneinandergestellter Lehrmeinungen verliert der Leser den Faden; von keinem großen philosophischen Entwurf erfährt er aber genug, um sich ein klares Bild machen zu können. Sicher kann es eine sinnvolle Methode sein, bedeutende Philosophen aus verschiedenen geschichtlichen Epochen gewissermaßen miteinander ins Gespräch zu bringen. Dann müssen aber klar definierte, aus heutiger Sicht interessierende Fragestellungen zugrundegelegt und die großen Linien durchgehalten werden. Vor allem muß gesichert sein, daß der betreffende Denker zum Thema und unter der angegebenen Rücksicht überhaupt etwas sagen wollte und seine Auffassung sinnentsprechend wiedergegeben wurde. Hier sind aber ernste Zweifel anzumelden. – Eigentlich müßte diese Kritik nun Punkt für Punkt belegt werden. Dies ist aber schon aus Platzgründen unmöglich. Es genüge darum als Beispiel die Diskussion des Verhältnisses von Mensch und Sozialität im ersten Teil des 1. Kap.: Als Ausgangspunkt wird die „duale Sozialität" gewählt, die Beziehung eines Menschen auf einen Partner, einen Freund, im Anschluß an Platon und Aristoteles. Nachdem dieses Thema einmal angeschlagen wurde (immer mit den entsprechenden Verweisen), wird kurz an Humes „natürlichen Altruismus" erinnert. Die ethische Reflexion Kants führt zur „argumentativen Erschließung des Anderen im transzendental-praktischen Rahmen", wie sie dann von Fichte fortgeführt wird. Anschließend werden Husserl, Heidegger, Sartre andiskutiert, und nach einer Entschuldigung für das Aussparen Hegels kommen noch die Dialogphilosophen zur Sprache – all das auf knappen elf Seiten, nicht ohne eine Fülle gelehrter Anmerkungen! Damit glaubt der Vf. aber, eine Grundlegung geleistet zu haben, die sich auf eine „plurale Sozialität" und schließlich eine

„politische Sozialität" ausweiten läßt. Ist es verwunderlich, wenn man am Schluß nicht weiß, was Vf. eigentlich hat sagen wollen? W. Kerber S.J.

Ricker, Reinhart, *Freiheit und Aufgabe der Presse.* Individualrechtliche und institutionelle Aspekte. Freiburg/München: Alber 1983. 116 S.

Der Autor, Rechtsanwalt und Professor, lehrt Medienrecht und Medienpolitik an der Universität Mainz. In dem vorliegenden Band, gewidmet E. Noelle-Neumann, faßt er Veröffentlichungen aus den Jahren 1973 bis 1981 zusammen. Mit ihnen will er den „vom Bundesverfassungsgericht vertretenen Standpunkt verdeutlichen, daß die Freiheiten des Art. 5 GG für die Entfaltung des Einzelnen und einer humanen Gesellschaft von essentieller Bedeutung sind, und daß diese Freiheiten stets neu verantwortet und verteidigt werden müssen" (8). – So handelt er von der „öffentlichen Aufgabe" der Presse, der verfassungsrechtlichen Problematik, wenn Gemeinden, Länder, der Bund sich auf dem Pressemarkt mit eigenen Publikationen engagieren, und untersucht den Grundrechtsschutz des Journalisten in Ausbildung, Zugang zum Beruf und in seiner Standesorganisation.

R. prüft die Zulässigkeit des Streiks in Presse und Rundfunk sowie die Berechtigung des Diskriminierungsverbots und des Kontrahierungszwanges im Anzeigenwesen. – In klarer schnörkelloser Sprache bekennt sich Vf. zur öffentlichen Aufgabe der Presse: diese sei aber weder ein Staatsauftrag, noch sei das Pressewesen eine moralische Anstalt. Die Presse habe die Aufgabe, ‚Öffentlichkeit' im Sinne von Allgemeinzugänglichkeit zu schaffen, einen öffentlichen Meinungsmarkt herzustellen und ein politisches Forum zu schaffen zur Ermöglichung (der von R. verwendete Ausdruck ‚zur Vorformung' scheint mir nicht glücklich gewählt!) von Kritik und Kontrolle. Sein Bemühen gilt einem Doppelten: die Presse aus der Staatssphäre herauszuhalten, wie ebenso den Staat zur Zurückhaltung (und uneigennützigen Unterstützung) zu ermahnen. Deshalb sei kommunalen Presseorganen allenfalls eine komplementäre Rolle zuzuerkennen. Er betont den Informationsanspruch der Presse gegenüber den Behörden, das Zeugnisverweigerungsrecht für die Journalisten, das Beschlagnahmeverbot von Redaktionsmaterial, die Zulassungsfreiheit zum Pressegewerbe und das Verbot des Standeszwangs. Folgerichtig gelangt er zur Bejahung des Streikrechts, wobei allerdings die Verpflichtung zur Einrichtung eines Notdienstes bestehen kann. Sittenwidrigkeit ist bei der Ablehnung von Anzeigen durch den Verleger nur anzunehmen, wenn die Ablehnung nicht mit wirtschaftlichen oder publizistischen Erwägungen begründet wird. – Mag von Subsidiarität auch ab und zu die Rede sein (48, 55), so bekennt sich der Vf. doch engagiert zu einer pluralistisch zu nennenden Haltung, die er konsequent vertritt. Mit dieser Haltung nimmt er eher Verzerrungen im Informationssystem durch die ökonomisch starken Pressemächte in Kauf als den regulierenden, steuernden (auch interessebedingten) Staatseingriff. Dem freien Spiel gesellschaftlicher Gruppen wird die Presse zudem dadurch übergeben, daß dem Vf. zufolge ein staatliches Einwirken auf dem Wege der wertbezogenen Interpretation der „Aufgabe" der Presse, wie sie die Verfassung vorsieht, nicht gerecht wird: er spricht das Freiheitsrecht der Presse (Art. 5 GG) von immanenten sozialen und rechtlichen Grundrechtsschranken frei. So bleibt die funktionale Sicht: die Presse stehe im Interesse der für das Gemeinwesen notwendigen Publizitätsentfaltung (27). Das Risiko der Freiheit wird gesehen und bejaht, wenn R. schreibt, daß eine solche freie Presse ein Wesenselement des freiheitlichen Staates sein *kann*, nicht aber sein muß (31). Eine Ethik des Verlegers, Journalisten und Lesers ist dringend angefragt, um den, wohl auch für den Vf. zentralen, wenn auch nur gelegentlich erwähnten, Wert der Menschenwürde zu achten. N. Brieskorn S.J.

Kuhn, Dietmar, *Der Geburtenrückgang als Familienproblem. Strukturlogische Problemanalyse des übergreifenden sozialanthropologischen Fragestandes.* Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1981. 218 S. (mit nachträgl. Anmerkungsapparat 250 S.)

„Die alleinige Absicht dieser Studie besteht in einer problemganzheitsbezogenen Grundlagenklärung der familienrelevanten Kernproblematik" (7). Dabei ist zunächst zwischen den beiden grundlegenden Dimensionen des individuell/primärgruppenhaften Mikro- und des gesellschaftlich/staatlichen Makrobereichs zu unterscheiden; mangelnde Klarheit hierüber erklärt ob der konkurrierenden Zielperspektiven viel an der widersprüchlichen Erörterungssituation. Noch gewichtiger freilich ist die oft unausgesprochene anthropologische Grundkonzeption der Diskussionsteilnehmer: Individualismus, Kollektivismus oder ein Person-Denken mit den Sozialprinzipien Solidarität und Subsidiarität. Aus letzterem gewinnt K. den Schlüsselbegriff des „generativen Gemeinwohls". Von hier aus lassen sich die Grenzen einer positivistisch-humanwissenschaftlichen Forschungseinseitigkeit zeigen – vorgängig zu der Frage, wie oft solch wissenschaftliche Neutralität de facto immunisierend gesellschaftspolitische Absichten verbrämt (was auch sensu negativo geschieht: wo Taten- und Perspektivenlosigkeit sich mit der Unabgeschlossenheit der wissenschaftlichen Diskussion entschuldigt). Besonders deutlich wird das in der Verdrängung der Familienfrage aus der bevölkerungswissenschaftlichen Diskussion aufgrund der Familienfeindlichkeit der „neuen Linken" (in der ganzen Breite ihres Spektrums, vom neomarxistischen kulturrevolutionären Zentrum bis zum religiös-kirchlichen Saum bei Religionslehrern, Jugendfunktionären, Erwachsenenbildnern). – Natürlich hat diese neue Mentalität ihre Voraussetzungen im Bereich der äußeren Lebensumstände: dem Prozeß der Industrialisierung im weitesten Sinn (hier reicht die Spanne von der „Vergroßstädterung" bis zu Rentenversicherung und „Pille"). Sie erzwingen indes keineswegs die heute herrschende Glücksmentalität (ob egozentrisch oder kindzentriert), deren Spitze sich in der Parole „Wunschkind" ausspricht (wobei das Recht des Kindes darauf, erwünscht zu sein, gegebenenfalls die Pflicht zur Abtreibung seiner impliziert).

Vor diesem Hintergrund gilt Abschn. II der Untersuchung der Familienfrage. Ein übertriebener Familismus ist selbstverständlich abzuweisen; aber man hat ihn nicht zuletzt als Reaktion auf gesamtgesellschaftliche Fehlentwicklungen zu erkennen, für die nicht die Familie verantwortlich gemacht werden darf. K. behandelt das Institutionalisierungsproblem der Familie, die Frage des Familienhaushalts (womit nicht der Etat, sondern das gemeinsame Leben mit seiner Lebenseinübung gemeint ist), die Frauenfrage, die erzieherische Aufgabe und die Lebenssicherung der Familie (eigens die Wohnungsfrage), um abschließend die Problemfelder „Ehe ohne Trauschein", Ehescheidung, Fruchtabtreibung anzusprechen (wobei in Österreich von den Befürwortern der dort geltenden Fristenlösung bisher „jede [anonyme] statistische Erfassung des Ausmaßes und der Beweggründe" der Abtreibung verhindert worden sei – 168). – Abschn. III: Zusammenfassung und Schlußfolgerungen. Sie seien hier nicht noch einmal resümiert, sondern zu eigener Lektüre empfohlen. Im Vorwort hat Verf. geschrieben, Voraussetzung seines Unternehmens echter Klärungshilfe seien „große Unbefangenheit und Offenheit – anders ausgedrückt: der Mut zu unpopulärem Widerspruch und zu dem damit verbundenen Bekenntnisrisiko" (8). Rez., obwohl kaum dazu berufen, erlaubt sich gleichwohl, den Mut zu bescheinigen, den Dienst zu bestätigen und für beides zu danken. J. Splett

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Brito, Emilio, SJ, La Christologie de Hegel. Verbum Crucis (Bibliothèque des archives de philosophie NS 40). Paris: Beauchesne 1983. 696 S.

Callo, Christian, Philosophischer Grundkurs zum Erkenntnisbegriff. Materialien zur Vermittlung der Philosophie. München/Basel: Reinhardt 1983. 152 S. 36 Abb.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Teilband 4: Kl. M. Meyer-Abich, Determination und Freiheit; K. Rawer/O. H. Pesch, Kausalität–Zufall–Vorsehung; B. Weissmahr/O. Knoch, Natürliche Phänomene und Wunder. 152 S. Teilband 14: K. Rahner, Autorität; M. Hättich, Herrschaft–Macht–Gewalt; I. Fetscher, Revolution und Widerstand. 144 S. Teilband 15: E.-W. Böckenförde, Staat–Gesellschaft–Kirche; K. Deufel, Sozialstaat und christliche Diakonie. 184 S. Teilband 18: W. Müller, Bürgertum und Christentum; U. Ruh, Säkularisierung; W. Kern/C. Link, Autonomie und Geschöpflichkeit; T. Rendtorff, Emanzipation und christliche Freiheit. 184 S. Teilband 20: R. Schaeffler, Wissenschaftstheorie und Theologie; G. Altner, Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung; F. Böckle/A. W. von Eiff, Wissenschaft und Ethos. 152 S. Teilband 22: W. Kern/W. Kasper, Atheismus und Gottes Verborgenheit; W. Kern/Y. Congar, Geist und Heiliger Geist; R. Schulte, Zeit und Ewigkeit. 192 S. Teilband 23: M. Seckler, Tradition und Fortschritt; L. H. Silberman/H. Fries, Utopie und Hoffnung; G. Mann/K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte; P. Engelhardt, Versöhnung und Erlösung. 176 S. Teilband 27: H. E. Tödt, Menschenrechte–Grundrechte; F. Fiorenza, Religion und Politik; A. Schwab, Legitimation. 144 S. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982.

Dahm, Albert, Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 47). Paderborn: Bonifatius 1983. 233 S.

Ephemerides Mexicanae. Vol. 1/1983/No. 1. Mexico: Universidad Pontificia de Mexico 1983. 96 S.

Frankenmölle, Hubert, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese. Mainz: Grünewald 1983. 248 S.

Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch. Aus der Arbeit des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises der DDR. Hrsg. von Joachim Rogge und Gottfried Schille. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1983. 127 S.

Gebhard, Walter, Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 8). Berlin/New York: de Gruyter 1983. XVI/398 S.

Heidler, Fritz, Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 45). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 203 S.

Hernández-Pascheo, Javier, Die Auflösung des Seins. Die Entwicklung einer phänomenologischen Ontologie im Denken Martin Heideggers (Dissertationen der Universität Wien 156). Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs (VWGÖ) 1983. 310 S.

Hesiodus: Theogonie. Hrsg. von Karl Albert (Texte zur Philosophie 1). St. Augustin: Richarz 1983. 137 S.

Jossua, Jean-Pierre, Ein Mensch sucht Gott. Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelbach. Köln: Benziger 1983. 143 S.

Kahlefeld, Heinrich, Christus inmitten der Gemeinde. Die Kontemplation des Erhöhten im Gottesdienst. Frankfurt/M.: Knecht 1983. 239 S.

Lohfink, Norbert, Der Geschmack der Hoffnung. Christen und christliche Orden. Freiburg/Br.: Herder 1983. 128 S.

Margerie, Bertrand de, SJ, Introduction à l'histoire de l'exégèse. II. Les premiers grands exégètes latins (Initiations 1). Paris: du cerf 1983. 195 S.

Margerie, Bertrand de, SJ, Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin (Initiations 2). Paris: du cerf 1983. 202 S.

Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt. Hrsg. Max Thurian. Paderborn: Bonifatius 1983. 235 S.

Olivier, Daniel, Luthers Glaube. Die Sache des Evangeliums in der Kirche. Stuttgart: Klett-Cotta 1982. 204 S.

O'Meara, Thomas Franklin, OP, Theology of Ministry. New York/Ramsey: Paulist Press 1983. 320 S.

Pani, Giancarlo, Martin Lutero. Lezioni sulla lettera ai Romani (Römerbriefvorlesung 1515–1516). I riferimenti ad Agostino – La giustificazione. Roma: Pubblicazioni Agostiniane 1983. 227 S.

Pfeil, Hans, Einführung in die Philosophie. Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur. 5. Aufl. Aschaffenburg: Pattloch 1983. 272 S.

Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten. Hrsg. von Klaus Scholder u. Dieter Kleinmann. Königstein/Ts.: Athenäum 1983. 411 S.

Ricken, Friedo, Allgemeine Ethik (Grundkurs Philosophie 4) (Urban-Taschenbücher 348). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. 171 S.

Rotzetter, Anton, Selbstverwirklichung des Christen (Christliche Lebenshilfe). Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1983. 237 S.

Schmid, Bruno, Sittliche Existenz in „Entfremdung". Eine Untersuchung zur Ethik Jean-Jacques Rousseaus (Moraltheologische Studien. Historische Abteilung 8). Düsseldorf: Patmos 1983. 533 S.

Schmidt, Heinz, Didaktik des Ethikunterrichts I. Grundlagen (Ethik 6,1). Stuttgart: Kohlhammer 1983. 260 S.

Le Scienze della Religione Oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 20–21 maggio 1981 a cura di Luigi Sartori. Villazzano-Trento: Istituto Trentino di Cultura Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento 1983. 273 S.

La Vérité. F. Bousquet/S. Breton etc. Présentation de Jean Greisch (Institut catholique de Paris; Faculté de philosophie 8). Paris: Beauchesne 1983. 273 S.

Vignolo, Roberto, Hans Urs von Balthasar: Estetica e Singolarità (Fede e Cultura). Milano: Istituto Propaganda Libreria 1982. XXIX/499 S.

Wyman, Walter E., JR., The concept of Glaubenslehre. Ernst Troeltsch and the Theological Heritage of Schleiermacher (AAR Academy Series 44). Chico/Calif.: Scholars Press 1983. XIX/255 S.

Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen. Hrsg. von Abdoldjavad Falaturi u. a. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 192 S.

ThPh 59 (1984) 161–177

Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen' verzichten?*

Von Friedo Ricken S.J.

In den letzen Sätzen des ‚Tractatus' verwendet Wittgenstein einen Begriff der Ethik und des Ethischen, der mit dem heute in der Philosophie üblichen nicht übereinstimmt. Das Ethische ist verstanden als eine Stellungnahme zur Welt als ganzer. Gut und Böse, von denen die Ethik handelt, tritt, so heißt es in der Tagebucheintragung vom 2. 8. 1916, „erst durch das Subjekt ein. Und das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt"[1]. Die Ethik hat es mit dem guten Leben zu tun, „und das gute Leben ist die Welt sub specie aeternitatis gesehen"[2]. „Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; ... kurz, die Welt muß dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen. Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen"[3]. Da die Ethik es nicht mit den Tatsachen, sondern den Grenzen der Welt zu tun hat, läßt sie sich nicht aussprechen. Sie ist „transzendental"[4]. In seinem Vortrag über Ethik, den die Herausgeber zwischen September 1929 und Dezember 1930 datieren, nennt Wittgenstein drei Erfahrungen, die dem Zuhörer einen Zugang zu dem „absoluten oder ethischen Wert" eröffnen sollen: das Staunen darüber, daß die Welt und überhaupt irgend etwas existiert; die Erfahrung oder das Gefühl absoluter Sicherheit; das Gefühl der Schuld[5].

Was der frühe Wittgenstein ausschließlich als ‚Ethik' bezeichnet, hat in der gegenwärtigen angelsächsischen und deutschen Moralphilosophie, für die weithin die Forderung ‚Ethik ohne Metaphysik' programmatisch ist, keinen Platz. Das Wort ‚Ethik' bezeichnet nach dem heute üblichen philosophischen Sprachgebrauch die philosophische Disziplin, die nach der Begründung moralischer Normen für Handlungen und Institutionen fragt. Diese normative Ethik wird vorbereitet durch die Handlungstheorie, die u. a. die Freiheitsproblematik diskutiert, und die Metaethik, die sich mit der Bedeutung der Moralsprache und erkenntnistheoretischen

---

* Gastvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz am 15. 11. 1983. Der Text wurde für den Druck geringfügig überarbeitet. Für hilfreiche Kritik danke ich *G. Siegwart.*

[1] *L. Wittgenstein,* Schriften I, Frankfurt 1960, 172.

[2] Tagebucheintragung vom 7. 10. 1916, Schriften I 176.

[3] Tractatus 6.43.

[4] Tractatus 6.421.

[5] *L. Wittgenstein,* A Lecture on Ethics, in: PhRev 74 (1965) 3–12; vgl. bes. 8–10.

Fragen befaßt, und damit ist der Themenkatalog der Moralphilosophie im wesentlichen erschöpft.

Die These, die ich im folgenden vertrete, lautet, daß die Moralphilosophie auf die Frage nach dem Ethischen im Sinne des frühen Wittgenstein nicht verzichten kann. Dazu muß ich jedoch weiter ausholen. Ich weise zunächst auf zwei Themenbereiche hin, die in der aristotelischen Tradition im Mittelpunkt standen, heute aber allenfalls noch am Rande erwähnt werden: Emotionen und Tugenden (I). Kann die Moralphilosophie auf sie verzichten? Ich versuche eine Antwort, indem ich nach der sachlichen Bedeutung des Aristotelischen Tugendbegriffs frage (III). Sie läßt sich am besten auf dem Hintergrund des Kantischen Tugendbegriffs (II) herausarbeiten. Die Überlegungen zu Kant und Aristoteles werden dann notwendig zu Wittgensteins Begriff des Ethischen hinführen (IV).

I. Emotionen und Tugenden in der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion

Die philosophische Disziplin der Ethik ist nach Aristoteles, dem sie ihren Namen verdankt, Lehre vom ἦθος: dem Charakter oder der Beschaffenheit des menschlichen Strebevermögens, die sich primär in Begierden und Affekten[6] und erst sekundär in Entscheidungen und Handlungen zeigt[7]. Die Aristotelische Ethik befaßt sich ausführlich mit der guten und schlechten Verfassung des Strebevermögens, den Tugenden und Lastern, und deren Einfluß auf die sittliche Erkenntnis und Entscheidung. Damit ist aber zugleich die Notwendigkeit gegeben, die psychischen Phänomene der Lust, Unlust und Affekte zum Thema der Ethik zu machen, denn Tugend und Laster sind ein Sichverhalten zu diesen Empfindungen[8]. Während Aristoteles in der Nikomachischen Ethik nur den Lustbegriff thematisch behandelt[9] (mit den Affekten befaßt sich das zweite Buch der ‚Rhetorik'), geht Thomas von Aquin in der Prima secundae der Summa theologiae vor den Tugenden und Lastern ausführlich auf die passiones animae (q. 22–48) ein. Um an die Bedeutung der Affekte in der Geschichte der Moralphilosophie zu erinnern, seien nur noch die Stoa und Spinoza erwähnt.

Dagegen sind in der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion die Tugenden und Affekte fast ohne Bedeutung. Das sei hier zunächst nur behauptet und erst anschließend durch einen kurzen Überblick belegt. Dieser Befund läßt eine zweifache Deutung zu. 1. Tugenden und Affekte seien, so könnte man sagen, nicht Thema der Ethik, sondern,

---

[6] Eudemische Ethik (im folgenden: EE) II 2; Nikomachische Ethik (im folgenden: NE) I 13; vgl. *F. Ricken*, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Göttingen 1976, 138 Anm. 23.

[7] NE 1111b4–6.

[8] NE II 4.

[9] NE VII 12–15; X 1–5.

falls sie überhaupt die Aufmerksamkeit des Philosophen verdienen, der philosophischen Psychologie oder Anthropologie. Die gegenwärtige Moralphilosophie beschränke sich daher mit Recht auf die Begründung moralischer Normen. – Zumindest für den Begriff der Tugend läßt diese Deutung sich bezweifeln. Bei Aristoteles handelt es sich eindeutig um einen Wertbegriff – Tugend ist die gute Verfassung eines Vermögens[10] –, der als solcher Gegenstand der Ethik ist. Kant behauptet in der ‚Metaphysik der Sitten', dem Ideal der Tugend sich beständig zu nähern sei Pflicht[11]. G. H. von Wright, dem wir eine eindringende Analyse des Aristotelischen Tugendbegriffs verdanken, weist darauf hin, daß es sich wegen der Verbindung mit dem Begriff des Charakters um einen anthropologischen Begriff handle, der aber wegen der Beziehung zu den Begriffen des richtigen Handelns und des guten Lebens zugleich eine normative und wertende Komponente enthalte[12]. 2. Die alternative Deutung, die in Folgendem vertreten wird, lautet: Der Verzicht auf die Diskussion der Tugenden und Affekte bedeutet eine Verkürzung der moralphilosophischen Fragestellung. Ebensowenig wie auf eine Handlungstheorie kann die Ethik auf eine Theorie der Gefühle und die Frage nach dem richtigen Ethos verzichten. Die Frage nach dem richtigen Handeln führt notwendig zur Frage nach der richtigen Haltung und der richtigen emotionalen Verfassung.

Trifft dieser Befund aber tatsächlich zu? Das ließe sich zumindest für die Gefühle oder Emotionen mit guten Gründen bestreiten. Man könnte z. B. auf die emotivistischen Theorien hinweisen, nach denen moralische Äußerungen nicht als Urteile, sondern als Ausdruck von Gefühlen zu interpretieren sind, oder auf utilitaristische Ansätze, in denen Empfindungen, Neigungen oder Gefühlen die Rolle des entscheidenden Kriteriums für die Richtigkeit einer Handlungsweise zukommt. Daß diese Begriffe in vielen der gegenwärtig diskutierten moralischen Theorien eine zentrale Stelle einnehmen, kann nicht bestritten werden. Worauf hingewiesen werden soll, ist, daß diese tragenden Begriffe in den genannten Ansätzen entweder gar nicht oder nur unzureichend analysiert werden. Um nur zwei Beispiele zu nennen: H. Sidgwicks ‚Methoden der Ethik' gelten mit Recht als die reflektierteste Darstellung des klassischen Utilitarismus. Aber auch Sidgwick beschränkt seine Ausführungen über die für seine Theorie grundlegenden moralpsychologischen Begriffe auf eine Widerlegung des psychologischen Hedonismus[13] und eine Definition des Lustbegriffs, die ausschließlich an dem Ziel orientiert ist, einen quantitativen Vergleich der Lustempfindungen zu ermöglichen[14]. Bei R. M. Hare

[10] NE 1098 a 7–12; 1107 a 7 f.
[11] Akademie-Ausgabe (im folgenden: AA) VI 409.
[12] The Varieties of Goodness, London 1963, 7.
[13] The Methods of Ethics, London ^{7}1907, 39–56.
[14] Ebd. 125–130.

zeigt schon der sprachliche Befund, daß er die Notwendigkeit differenzierter und analysierter moralphilosophischer Begriffe nicht sieht. Er gebraucht unterschiedslos die Wörter „inclinations", „interests", „likes", „dislikes", „desires"[15]. Bevor eine Moralphilosophie Gefühlen und Neigungen die Aufgabe der Handlungsorientierung oder eines Wahrheitskriteriums moralischer Urteile zuweist, müßte sie u. a. die Frage nach deren kognitiven Status klären: Enthalten Gefühle die Zustimmung zu Propositionen, seien sie deskriptiv oder wertend, die wie alle Propositionen wahr oder falsch sein können, und bedürfen sie folglich der Reflexion? Sie müßte sich mit der Frage auseinandersetzen, ob nicht Neigungen und Gefühle ihrerseits der Beurteilung und Bewertung unterliegen: Kann man von vernünftigen und unvernünftigen Wünschen sprechen? Gibt es pathologische Neigungen? Ist es sinnvoll, zwischen wahren und vermeintlichen Interessen zu unterscheiden? Ich bin der Ansicht, daß wir diese Fragen intuitiv bejahen. Sollte diese Intuition sich als richtig herausstellen, so folgt, daß Gefühle und Neigungen nicht Kriterium der Bewertung und Beurteilung sein können, da sie selbst deren Gegenstand sind.

Wenn wir uns von den Emotionen den Tugenden zuwenden, so legt sich als Ausgangspunkt die bereits von Sidgwick[16] diskutierte Frage nach dem Verhältnis von moralischen Prinzipien (Normen) und Tugenden nahe. Eine in der angelsächsischen Moralphilosophie verbreitete Auffassung sieht in den Tugenden Dispositionen, entsprechend moralischen Prinzipien zu handeln; die verschiedenen moralischen Prinzipien geben dabei die Gesichtspunkte ab, nach denen die einzelnen Tugenden unterschieden werden. So gibt es nach W. K. Frankena „für jedes Prinzip eine entsprechende sittlich gute Eigenschaft (häufig unter demselben Namen), die aus der Disposition oder Neigung besteht, dem Prinzip entsprechend zu handeln; und für jede sittlich gute Eigenschaft gibt es ein Prinzip, das jene Handlungsweise definiert, in der die Eigenschaft Ausdruck findet"[17]. G. J. Warnock unterscheidet vier allgemeine Typen guter Dispositionen: die Disposition, dem anderen nicht zu schaden, die Fairneß, die Wohltätigkeit und die Disposition, den anderen und sich selbst nicht zu täuschen; diesen vier moralischen Tugenden entsprechen vier moralische Normen oder Prinzipien[18]. Die Konsequenz dieser These liegt auf der Hand: Der Tugendbegriff erübrigt sich als Thema der Moralphilosophie. Sie wurde unter Berufung auf die angelsächsische Ethik eindeutig formuliert von B. Schüller. Allen Tugenden sei das Merkmal „freie Entschlossenheit" im Sinne von Grundhaltung gemein-

[15] Freedom and Reason, London 1963, siehe Index.
[16] Ebd. (siehe Anm. 13) 217–221. *Sidgwick* spricht nicht von moralischen Prinzipien, sondern von Pflichten.
[17] Ethics, Englewood Cliffs, N. J. 1963; deutsch: Analytische Ethik, München ^{3}1981, 84.
[18] The Object of Morality, London 1971, 86.

sam. „Was bleibt", so fragt Schüller, „von den nominalen Definitionen der verschiedenen Tugenden noch an Bedeutungselementen, nachdem man das Merkmal ‚freie Entschlossenheit' ... ausgeschieden hat? Es bleiben noch die Kennzeichnungen der verschiedenen für sittlich gut oder richtig gehaltenen Verhaltensmuster: jedem das Seine geben und lassen = Gerechtigkeit; zu seinem Wort stehen = Treue. Und es sind allein solche Verhaltensmuster, die man zu charakterisieren und gegeneinander abzugrenzen hat, wenn man die mannigfaltigen Tugenden und die ihnen jeweils entgegengesetzten Laster inhaltlich bestimmen will. Was sind Verhaltensmuster? Nichts anderes als Handlungsweisen ... Danach ist klar, daß auch eine Tugendlehre, nachdem sie zuvor das eine Phänomen der Grundhaltung erläutert hat, nicht mehr Haltungen, sondern Handlungsweisen zum Gegenstand ihrer Untersuchung hat, nicht anders als eine normative Ethik"[19].

An diese Rekonstruktionen des Tugendbegriffs lassen sich kritische Fragen richten. Das Wort ‚Disposition' ist vieldeutig, vage und daher irreführend. Nach dem gängigen Verständnis äußern Dispositionen sich unter spezifischen Bedingungen in charakteristischen, konstanten, deskriptiv erfaßbaren Verhaltensweisen. Beispiele von Dispositionen sind vormoralische Charakterzüge und Gewohnheiten. Ein Jähzorniger zeigt unter bestimmten Umständen bestimmte Reaktionen; eine Gewohnheit äußert sich darin, daß unter bestimmten Bedingungen ein bestimmtes Tun vollzogen wird. Der Gebrauch von ‚Dispostion' verführt zu dem Mißverständnis, Tugenden seien Gewohnheiten. Im Unterschied zu Gewohnheiten äußern Tugenden sich aber gerade nicht in festgelegten Verhaltensweisen[20]. Wer gefährliche Situationen aufsucht, ist deshalb noch lange nicht tapfer. Sein Verhalten kann ebenso auf Leichtsinn oder Draufgängertum beruhen. Umgekehrt kann Tapferkeit sich auch darin zeigen, daß man eine Gefahr meidet. Lassen sich die Tugenden, so ist weiter zu fragen, als Dispositionen oder freie Entschlossenheiten für bestimmte Handlungsnormen verstehen und entsprechend diesen Normen unterscheiden? Um einem Prinzip, etwa dem, daß einem Menschen in Not zu helfen ist, zu entsprechen, braucht man je nach Situation und Charakteranlage verschiedene Tugenden, z. B. Tapferkeit, wenn mit der Hilfe eine Gefahr für den Helfenden verbunden ist, oder Freigebigkeit, wenn eine finanzielle Hilfe gefragt ist. Umgekehrt kann man fragen, ob sich zu jeder Tugend eine Handlungsnorm formulieren läßt. Wie steht es z. B. mit den Tugenden Hoffnung, Gelassenheit, Geduld? Man könnte als solche Normen vorschlagen: Es sei moralisch geboten, die Hoffnung nicht zu verlieren; sich gelassen zu verhalten; geduldig zu sein. Die Formulierungen zeigen, daß hier die Tugendbegriffe das Primäre sind: Sie

[19] Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ²1980, 300.
[20] Vgl. *von Wright*, Varieties (siehe Anm. 12) 141–143.

müssen verstanden sein, um das Prinzip zu verstehen. Außerdem: Wird durch diese Prinzipien ein bloßes Handeln gefordert oder eine Haltung, die sich nicht in einem Handeln erschöpft? Ist jemand, der nicht übereilt handelt, darum schon geduldig? Die entscheidende Frage ist jedoch, ob der referierte Tugendbegriff den Anliegen und der Leistung des Aristotelischen Begriffs gerecht wird. Aristoteles als Vergleichspunkt und Maßstab heranzuziehen, ist eine methodische Entscheidung, die insofern berechtigt ist, als bei ihm dieser Begriff wohl die differenzierteste Entfaltung gefunden hat. Im wesentlichen ist dem Urteil v. Wrights zuzustimmen, daß die Lehre von der Tugend seit Aristoteles keinen nennenswerten Fortschritt gemacht habe[21]. Zuvor sei jedoch ein kurzer Blick auf Kants Tugendbegriff geworfen, der nicht nur historisch, sondern auch systematisch eine Zwischenstellung einnimmt.

II. Vernunft contra Gefühl

Es läßt sich zunächst eine Gemeinsamkeit des Kantischen mit dem oben skizzierten Tugendbegriff feststellen. Tugend ist für Kant eine „Disposition" oder „freie Entschlossenheit", seine Pflicht zu erfüllen: „Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in der Befolgung seiner Pflicht"[22] oder „die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht"[23]. Dieses Merkmal ist den verschiedenen Tugenden gemeinsam. Gesichtspunkt der Unterscheidung ist die Verschiedenheit der sogenannten Tugendpflichten, d. h. der Zwecke, die zugleich Pflicht sind[24]. Kant führt jedoch insofern einen Schritt zur aristotelischen Tradition zurück und sachlich weiter, als er (über die referierten Autoren hinaus) das Verhältnis von Tugend und Gefühlen thematisiert. Dieses Verhältnis stellt sich zunächst als Widerstreit dar. Tugend ist „moralische Gesinnung im Kampfe"[25]; sie ist moralische Tapferkeit (fortitudo moralis): „das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken aber ungerechten Gegner", dem Gegner der sittlichen Gesinnung in uns, „Widerstand zu tun"[26]. Der Grad der Tugend wird an der Stärke der Hindernisse erkannt. „Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können"[27]. Diese Aussagen lassen zugleich Kants negative Bewertung der Neigungen und Affekte deutlich werden. Ihnen kommt keine kognitive Funktion und positive Bedeutung für die Sittlichkeit zu; sie sind aus-

[21] Ebd. 136.
[22] Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, AA VI 394.
[23] Ebd. 395.
[24] Ebd. 395.
[25] Kritik der praktischen Vernunft (im folgenden: KpV) A 151.
[26] Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, AA VI 380.
[27] Ebd. 394.

schließlich als Hindernisse der reinen praktischen Vernunft gesehen. „Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß ... ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen"[28]. Jeder Affekt ist „blind ..., denn er ist diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, freie Überlegung der Grundsätze anzustellen, um sich darnach zu bestimmen. Also kann er auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen"[29]. Kant urteilt, daß „aller Affekt, als ein solcher, Tadel verdient"[30]. Alle Neigungen sind seiner Ansicht nach egoistisch; sie „zusammen ... machen die Selbstsucht ... aus"[31]. Sie sind „einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nötigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein"[32].

Tugend erschöpft sich nach Kant jedoch nicht in diesem negativen Verhältnis zu den Gefühlen. Die Überschrift zu Kapitel 16 in der ‚Einleitung zur Tugendlehre' der ‚Metaphysik der Sitten' lautet: „Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet) notwendig vorausgesetzt". Der Begriff der moralischen Apathie hebt die positive Bedeutung des Gefühls hervor. Moralische Apathie ist gefordert, damit „die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische ... verlieren". Sie besteht darin, „daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesamt mächtiger wird"[33]. Der entscheidende Terminus des letzten Satzes ist ‚Achtung'. Damit verweist Kants Tugendbegriff auf die Triebfederproblematik, die Frage nach den subjektiven Gründen der Ausführung der sittlichen Handlung (principium executionis). Ihre Bedeutung liegt darin, daß Kant gesehen hat: Die Moralphilosophie kann sich nicht mit der Normenbegründung begnügen; sie muß auch fragen, was den Menschen bewegt, den moralischen Normen entsprechend zu handeln. „Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde, den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen"[34]. Kant hat im Verlauf der Entwicklung seiner Ethik verschiedene Lösungen dieses Problems vertreten[35]. Nach der ‚Kritik der praktischen Vernunft'[36] ist die Achtung

---

[28] KpV A 213. [29] Kritik der Urteilskraft B 121.
[30] Der Streit der Fakultäten, AA VII 86.
[31] KpV A 129. [32] KpV A 212. [33] AA VI 408.
[34] Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von *P. Menzer*, Berlin 1924, 54.
[35] Vgl. *L. W. Beck*, Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, München 1974, 201–203. Von den früheren Lösungsversuchen sei hier nur der der ‚Transzendentalen Methodenlehre' der ‚Kritik der reinen Vernunft' (B 841) zitiert: „Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori und notwendig ist, erfüllen."
[36] A 126–159.

subjektiver Bestimmungsgrund des Willens. Hervorgehoben ist vor allem ihr negativer Charakter. Die Einheit von Vernunft und Gefühl ist auch im Begriff der Achtung zunächst als eine Unterdrückung der Neigungen durch die reine praktische Vernunft gedacht. Der freie Wille wird durch das sittliche Gesetz „nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt“[37]. Das moralische Gesetz übt also durch den Abbruch der Neigungen eine negative Wirkung aufs Gefühl aus, die aber selbst wiederum ein Gefühl, die Achtung, ist. Die Achtung motiviert daher zunächst nur indirekt zur Befolgung des moralischen Gesetzes, insofern sie die Hindernisse der Neigungen beseitigt. Damit ist ihre bewegende Kraft jedoch nicht vollständig charakterisiert. Der Zwang auf die Neigungen wird ausgeübt durch die Gesetzgebung der eigenen praktischen Vernunft. Der Handelnde erkennt, daß er bloß durch das moralische Gesetz bestimmt ist. Dadurch wird er sich eines von den Neigungen verschiedenen und daher freien, ausschließlich von der praktischen Vernunft bewirkten Interesses an der sittlichen Handlung bewußt[38]. Wir können dieses Interesse als Interesse an der eigenen Freiheit interpretieren. Das in der Bestimmung durch das Vernunftgesetz erfahrene Bewußtsein der Unabhängigkeit von den Neigungen kann den Menschen zu einem Handeln gegen die Neigungen motivieren. Kant beschreibt dieses Bewußtsein in einem anderen Zusammenhang[39] als unveränderliche, nicht sinnliche, sondern intellektuelle Zufriedenheit. Mit dem Kantischen Freiheitsbegriff ist aber eine intelligible, metaphysische Wirklichkeit angesprochen. Die positive Triebfeder des sittlichen Handelns ist nach der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ daher das Bewußtsein des Menschen, einer anderen Ordnung anzugehören. Im sittlichen Handeln verwirklicht der Mensch nach Kant sich als metaphysisches Wesen; er erfährt in der intellektuellen Zufriedenheit seine Verankerung in einer metaphysischen Ordnung. Die „echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft ... ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt“[40]. Die Religionsschrift spricht von einer „eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage“ und einem „Gefühl der Erhabenheit“ der „moralischen Bestimmung“, das dahin wirkt, „die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiermit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen“[41]. Um zum Tugendbegriff zurückzukehren: Die ‚Metaphysik der Sitten‘ nimmt auch die positive Komponente der Achtung in den Tugendbegriff auf, wenn sie

[37] KpV A 128.
[38] Vgl. KpV A 143 f.
[39] KpV A 212. [40] KpV A 158.
[41] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI 50.

schreibt, Tugend sei „das Produkt aus der reinen praktischen Vernunft, so fern diese *im Bewußtsein ihrer Überlegenheit* (aus Freiheit) über jene [sc. die Neigungen] die Obermacht gewinnt"[42].

III. Die Integration der Gefühle als sittliche Forderung

Wie bei Kant hat bei Aristoteles der Tugendbegriff seinen Ort zunächst innerhalb der Motivationsproblematik. Auch bei ihm charakterisiert der Begriff ein Verhältnis der Vernunft zu den nichtvernünftigen Empfindungen und Strebungen: zu Lust, Unlust, Begierde und Affekten. Dieses Verhältnis ist bei Aristoteles aber nicht als Widerstreit, sondern als Einheit gedacht. Den Neigungen soll nicht wie bei Kant Abbruch geschehen, sondern sie sollen durch die Vernunft ihre wahre Erfüllung finden. Aristoteles unterscheidet deshalb zwischen Tugend und Beherrschtheit. Der Beherrschte und der Tugendhafte lassen sich in ihren Handlungen und Entscheidungen von sittlichen Normen bestimmen. Aber der Beherrschte muß seinen nichtvernünftigen Antrieben widerstehen, während in der Tugend die volle Integration dieser Antriebe in die Vernunft erreicht ist[43]. Mit der Ordnung der Antriebsstruktur ist die Aufgabe der Tugend nach Aristoteles jedoch nicht erschöpft. Sie ist auch Voraussetzung der sittlichen Erkenntnis, und das ist, soweit ich es beurteilen kann, bei Kant kaum gesehen[44].

Diese Skizze sei nun an einigen Stellen etwas ausgeführt[45]. Tugenden sind für Aristoteles gute Beschaffenheiten oder Vollkommenheiten eines Vermögens. Aus der Unterscheidung zwischen dem Vernunftvermögen und dem nichtvernünftigen Strebevermögen ergibt sich die Unterscheidung zwischen dianoetischen und ethischen Tugenden[46]. Die dianoetischen Tugenden gewährleisten die Erkenntnis der Wahrheit[47]. Für die Ethik ist hier vor allem die Phronesis von Interesse, deren Leistung die praktische Wahrheit, das richtige sittliche Einzelurteil ist[48]. Das nichtvernünftige Strebevermögen ist das Vermögen von Lust, Unlust, Begierden und Affekten. Die Einteilung der ethischen Tugenden beruht auf den verschiedenen Arten der Strebungen, die diesem Vermögen zuzuschreiben sind; jede Tugend leistet die Integration eines dieser Bereiche. So ordnet z. B. die Tapferkeit[49] die Affekte von Furcht und Zuversicht, die Besonnenheit[50] einen bestimmten Bereich körperlicher Begierden und Lustempfindung, die Tugend der πραότης[51], für die wir im Deutschen kei-

---

[42] Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, AA VI 477; Hervorhebung von mir.
[43] NE 1151b3–1152a3; vgl. 1102b25–28; 1119b15–18; EE 1220b18f.
[44] Kants Lehre von dem durch die Neigungen bedingten natürlichen Hang, wider die strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 405), könnte in diesem Sinne interpretiert werden.
[45] Für Einzelh. der Interpretation sei verwiesen auf *Ricken*, Lustbegriff (siehe Anm. 6).
[46] NE I 6; I 13. [47] NE 1139b12f. [48] NE VI 5; VI 8.
[49] NE III 9–12. [50] NE III 13–15. [51] NE IV 11.

nen Namen haben (Dirlmeier[52] übersetzt „vornehme Ruhe"), den Affekt des Zorns, die Gerechtigkeit den egoistischen Trieb des Mehrhabenwollens von den äußeren Gütern des menschlichen Lebens, z. B. Ansehen, Geld, Selbsterhaltung[53]. Besonders am Beispiel der Tapferkeit wird deutlich, daß eine Beziehung zwischen bestimmten Affekten und bestimmten Situationstypen besteht: Der Affekt der Furcht regt sich in der Situation der Gefahr. Die ethischen Tugenden haben daher zugleich die richtige Entscheidung in bestimmten Situationstypen oder Lebensbereichen zum Ziel[54]. Daß die verschiedenen Affekte und Begierden und nicht die moralischen Normen oder Prinzipien Einteilungsgesichtspunkt der Tugenden sind, läßt sich auch am entgegengesetzten Begriff des Lasters zeigen. Die Bezeichnungen der Laster sind Motivwörter. Sie machen keine Aussage darüber, gegen welche Norm der Handelnde verstoßen hat, sondern aus welchem Motiv er gegen eine Norm verstoßen hat. Man kann eine moralisch gebotene Hilfeleistung aus Trägheit, aus Zorn, aus Geiz, aus Feigheit usw. unterlassen oder, um ein Beispiel des Aristoteles anzuführen, einen Ehebruch aus Gewinnsucht oder aus Begierde begehen[55]. Der Mangel an Tugend ist daher vom Verstoß gegen eine Norm zu unterscheiden. In beiden Fällen wird gegen die Norm, die den Ehebruch verbietet, verstoßen; im einen, weil die Tugend der Besonnenheit, im anderen, weil die der Gerechtigkeit fehlt.

Die Leistung der Tugend besteht zunächst darin, daß sie derartige Motive nicht wirksam werden läßt; sie schaltet die Begierden und Affekte, die die richtige Entscheidung verhindern könnten, aus. Damit ist die Aussage des Aristoteles, Gegenstandsbereich (περὶ τί) der Tugenden seien die verschiedenen nichtvernünftigen Regungen, jedoch noch nicht ausreichend interpretiert. Die Integration der Begierden und Affekte ist erst gelungen, wenn diese ihrerseits zur Motivation des sittlichen Handelns beitragen. Tugend besagt für Aristoteles nicht Apathie oder Unterdrückung der Neigungen[56]. Sie ist vielmehr die Verfassung des nichtvernünftigen Seelenvermögens, die bewirkt, daß dessen Regungen mit dem Vernunfturteil in Einklang sind und dadurch ihre Kraft in den Dienst der richtigen Entscheidung und des richtigen Verhaltens stellen. Begierden und Affekte können nicht Kriterien des richtigen Handelns und dürfen nicht Ausgangspunkt der praktischen Überlegung sein. Aber sie sind in dem Sinn potentiell vernünftigt, daß sie mit der Vernunft übereinstimmen und dadurch motivierende Kräfte des Sittlichen werden können[57].

---

[52] Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von *F. Dirlmeier*, Darmstadt [5]1969.

[53] NE 1129a34–b10; V 4.

[54] Vgl. *N. Hartmann*, Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik, in: *ders.*, Kleinere Schriften II, Berlin 1957, 191–214; bes. 196–200.

[55] NE 1130a24–28.

[56] Vgl. NE 1104b24–26.

[57] Zum Zusammenhang von Tugend und Motivation vgl. *Ph. Foot*, Virtues and Vices, in: *dies.*, Virtues and Vices, Oxford 1978, 1–18; bes. 8–14.

Es geht nicht um die Unterdrückung, sondern um die Kultur der Gefühle.

Kann die Moralphilosophie auf den Aristotelischen Tugendbegriff verzichten? Drückt ‚Tugend' in dem Sinn einen normativen Begriff aus, daß man von der sittlichen Notwendigkeit der Tugend sprechen kann? Die Frage läßt sich auf einer ersten Ebene mit einer utilitaristischen Argumentation beantworten. Die Moralphilosophie betont mit Recht die sittliche Bedeutung der Institutionen. Indem sie das Zusammenwirken der Menschen regeln, erweitern sie die Handlungsmöglichkeiten des einzelnen. Ähnlich läßt sich für die Tugend argumentieren: Sie festigt das Verhalten des einzelnen. Auf den Tugendhaften ist Verlaß. Mit ihm kann man rechnen und zusammenarbeiten. Tugend als Stabilität und Konstanz der ausgeglichenen emotionalen Reaktion und des richtigen Handelns ist von hohem sozialem Nutzen. Für eine weiterführende Überlegung sei ausgegangen von der Kantischen Unterscheidung zwischen pflichtmäßigem Handeln und Handeln aus Pflicht[58]. Sie macht deutlich, daß die Ethik sich nicht damit begnügt, bestimmte Handlungen zu fordern; sie verlangt auch eine bestimmte Absicht des Handelnden: daß er das sittlich Richtige um des sittlich Richtigen willen tue[59]. Man kann diese Forderung als Forderung zweiter Ordnung bezeichnen. Eine solche Forderung zweiter Ordnung ist auch die moralische Notwendigkeit der Tugend. Tugend ist eine Radikalisierung der guten Absicht in dem Sinn, daß diese Absicht die verschiedenen Schichten des Strebevermögens bestimmt. Die Forderung der Tugend ist die Forderung einer Entschiedenheit für das sittlich richtige Handeln, die von allen Schichten des Strebevermögens mitgetragen wird, so daß ihr auch keine *unterdrückten* Wünsche, Neigungen, Affekte entgegenstehen. Tugend ist das Ideal der radikalen Widerspruchsfreiheit und Einheit der menschlichen Person. Thomas von Aquin hat es folgendermaßen formuliert: „Es gehört zur Vollkommenheit des menschlich Guten, daß gerade auch die Leidenschaften durch die Vernunft ihr Maß erhalten. Da nämlich das Gut des Menschen wurzelhaft in der Vernunft gründet, wird dieses Gut um so vollkommener sein, je mehr es sich auf alles erstrecken kann, was zum Menschen gehört ... Da nun das sinnliche Strebevermögen der Vernunft gehorchen kann, ... gehört es zur Vollkommenheit des sittlich oder menschlich Guten, daß auch die Leidenschaften der Seele durch die Vernunft gesteuert werden. Wie es also besser ist, daß der Mensch das Gute nicht nur will, sondern es auch durch äußere Handlung vollbringt, so gehört es auch zur Vollkommenheit des sittlich Guten, daß der Mensch nicht nur dem Willen, sondern auch dem sinnlichen Strebevermögen nach zum Guten bewegt wird"[60].

[58] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 397f.
[59] Vgl. NE 1105a31f.
[60] Summa theologiae I II q24 a3.

Es ist immer wieder die Kritik zu hören, in der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion habe der Begriff der Pflichten gegen sich selbst keinen Platz; sie befasse sich ausschließlich mit den Pflichten gegen andere. Es wäre zu überlegen, ob sich vom Tugendbegriff her nicht wieder ein Zugang wenigstens zu einem bestimmten Bereich der Pflichten gegenüber sich selbst gewinnen ließe, ohne daß dabei die wesentlich soziale Dimension der Pflicht vernachlässigt würde. Diese Pflichten gegen sich selbst würden sich dann aus der Forderung zweiter Ordnung ergeben, die Pflichten gegen den anderen ungeteilt zu bejahen und die Gefühle entsprechend zu kultivieren. Der Zusammenhang läßt sich verdeutlichen an einer Forderung, die in der analytischen Ethik immer wieder erhoben wird: Es gelte, die Fähigkeit zu entwickeln, „uns den Mitmenschen als Person zu vergegenwärtigen – als jemanden, der sich so wichtig ist, wie wir uns selbst wichtig sind – und uns von seinen Interessen und den Auswirkungen unseres Handelns auf sein Leben eine lebendige und von Mitgefühl getragene Vorstellung zu machen“[61]. Von einem aristotelischen Ansatz her wäre jetzt weiter zu fragen, welche Gefühlsbereiche geordnet werden müßten, um dieser Forderung zu entsprechen: Angst, Minderwertigkeitsgefühle, Selbstbehauptungstrieb, Ehrgeiz, Neid, Haß, um nur einige Beispiele zu nennen.

Es ist nun kurz auf eine der grundlegenden Voraussetzungen des Aristotelischen Tugendbegriffs einzugehen, und das ist die Lehre des Aristoteles von der Begierde und den Affekten. Diese Voraussetzung kann hier nicht diskutiert werden[62]. Es geht nur darum, sie als solche deutlich zu machen, um anhand des Beispiels einer ethischen Theorie darauf hinzuweisen, daß eine Ethik ebensowenig wie auf eine Handlungstheorie auf die Reflexion ihrer moralpsychologischen Voraussetzungen verzichten kann. Bei den folgenden Bemerkungen zur Moralpsychologie des Aristoteles geht es ausschließlich darum, auf den Vernunftbezug von Begierde und Affekt hinzuweisen. Denn er ist Voraussetzung dafür, daß die Affekte durch die Tugend in die sittliche Entscheidung integriert werden können. Dieser Vernunftbezug zeigt sich auf zweifache Weise: 1. in der Teleologie aller nicht pathologischen oder durch Gewöhnung depravierten nichtvernünftigen Strebungen: sie sind auf ein Gut bezogen. 2. Die Affekte im eigentlichen Sinn, d. h. die nichtvernünftigen Strebungen unter Ausschluß der rein körperlichen Begierden und Lustempfindungen, implizieren Urteile. Sie sind daher in dem Sinn vernunftbezogen, daß die Vernunft die Frage nach der Richtigkeit dieser Urteile stellen kann.

Diese beiden Punkte seien durch zwei Beispiele belegt, differenziert und verdeutlicht. Den teleologischen Charakter der körperlichen Lust und der Begierde, die die körperliche Lust zum Ziel hat, bringt Aristote-

[61] *Frankena*, Ethik (siehe Anm. 17) 83; vgl. *Hare*, Freedom (siehe Anm. 15) § 6.4.
[62] Zur Aristoteles-Interpretation vgl. *Ricken*, Lustbegriff 35–62 (siehe Anm. 6).

les in der Formel zum Ausdruck, das Lustvolle sei das (oder ein) anscheinende(s) Gute(s) (φαινόμενον ἀγαθόν)[63]. Durch Begierde und körperliche Lust bezieht das Lebewesen sich auf ein Gut: die Erhaltung seiner selbst und seiner Art. Die Formel läßt zugleich deutlich werden, daß die Begierde der Lenkung durch die Vernunft bedarf, um das intendierte Gut nicht zu verfehlen. Das Lustvolle ist nicht das Gut selbst, sondern nur dessen Anzeichen, das die Anwesenheit des Gutes auch lediglich vortäuschen kann. Nur die Vernunft kann erkennen, ob das Gut tatsächlich gegeben ist oder ob es sich um einen bloßen Schein handelt. Im 2. Buch der ‚Rhetorik' definiert Aristoteles den Zorn folgendermaßen: „Zorn ist von Schmerz begleitetes Streben nach anscheinender Genugtuung wegen einer anscheinenden Geringschätzung ..., und zwar einer Geringschätzung, die nicht berechtigt ist"[64]. Die teleologische Beziehung besteht im Schmerz über die Geringschätzung. Das Gut, auf das der Affekt aus ist, ist also die Beachtung oder Anerkennung durch die anderen. Der Affekt enthält verschiedene Annahmen: daß das Verhalten des anderen eine Geringschätzung ist; daß diese Geringschätzung nicht berechtigt ist; daß dieses oder jenes eine Genugtuung für die Geringschätzung ist. Die in diesen Annahmen enthaltenen Propositionen werden nicht als wahr erkannt, sondern lediglich für wahr gehalten. Der Zornige glaubt, es liege eine unberechtigte Geringschätzung vor; er erstrebt etwas, das er für eine Genugtuung hält. Die Vernunft kann den Affekt dem von ihm intendierten Ziel zuführen, indem sie nach der Wahrheit dieser Propositionen fragt. Dadurch, daß die Vernunft den teleologischen Bezug einer nichtvernünftigen Strebung sichert, ist die Ebene der sittlichen Entscheidung freilich noch nicht erreicht und die Strebung noch nicht in diese integriert. Dazu muß das einzelne Gut dieser Strebung in Beziehung zu den anderen Gütern des Handelnden und den Gütern der von seiner Handlung Betroffenen gesetzt werden.

Es braucht wohl kaum eigens erwähnt zu werden, daß eine *systematische* Interpretation der Aristotelischen Lehre von der Integration des Affektiven eine Fülle von Fragen aufwirft, von denen hier nur einige angedeutet werden können. Es ist zunächst zu betonen, daß es sich bei dieser Integration nicht um eine voll realisierbare Forderung, sondern um ein Ideal im Sinne eines Ziels handelt, das immer nur in größerer oder geringerer Unvollkommenheit erreicht werden kann. Die Teleologie der Strebungen setzt eine Güterlehre mit allen erkenntnistheoretischen Problemen, die mit dem Begriff des Gutes gegeben sind, voraus. Sind, so ist zu fragen, alle nichtvernünftigen Strebungen, Affekte usw. einer teleologischen Deutung fähig? Gibt es ausschließlich anerzogene und gesellschaftlich bedingte Bedürfnisse, Neigungen usw., oder liegen dem

[63] De motu animalium 700 b 29; EE 1235 b 26 f.
[64] Rhetorik 1378 a 30–32.

gesellschaftlich Bedingten teleologisch zu deutende anthropologische Konstanten zugrunde? Wo ist die Grenze zwischen dem Normalen und dem Pathologischen zu ziehen? Wo sind dem Integrationsbemühen des Menschen Grenzen gesetzt?

Der Aristotelische Tugendbegriff fordert nicht nur, daß die praktische Vernunft den Bereich des Affektiven integriere; Aristoteles behauptet auch, daß sittliche Erkenntnis nur unter Voraussetzung dieser Integration möglich sei. Die dianoetische Arete der Phronesis und die ethische Arete bedingen sich wechselseitig: ohne sittliche Erkenntnis keine ethische Tugend und ohne ethische Tugend keine sittliche Erkenntnis[65]. Der Begriff der ethischen Tugend ist daher auch von Bedeutung für eine Theorie der sittlichen Erkenntnis; er weist auf deren Eigenart und Voraussetzungen hin. Aristoteles will auf den Unterschied von mathematischer und sittlicher Erkenntnis[66] und die Tatsache hinweisen, daß bei moralischen Urteilen mit Fehlerquellen zu rechnen ist, die bei theoretischen Urteilen nicht gegeben sind und die im Charakter des Handelnden liegen. Die Regungen des nichtvernünftigen Strebevermögens können einmal die obersten praktischen Grundsätze pervertieren; das ist das Wesen des Lasters[67]. Aber auch da, wo die richtigen Prinzipien erkannt werden, kann die mangelnde Integration der Begierde und Affekte bewirken, daß die Prinzipien falsch auf den einzelnen Fall angewendet werden[68].

Im Zusammenhang der sittlichen Erkenntnis hat der Begriff der ethischen Tugend eine kritische Funktion. Er weist auf das Phänomen hin, daß Temperament, Gefühle, Antriebsstrukturen, Gewohnheiten usw. einen Einfluß auf unsere praktischen Grundsätze und Einzelentscheidungen haben. Er fordert vom Handelnden eine kritische Distanz gegenüber seinem spontanen Urteil. Der Handelnde soll sich der gefühls- und gewohnheitsbedingten Faktoren, die in sein Urteil eingehen können, bewußt sein und sein Urteil auch unter diesem Gesichtspunkt reflektieren. Er soll wissen, daß die Entschiedenheit, verantwortet handeln zu wollen, die Frage offenläßt, ob das, was er für verantwortbar hält, auch tatsächlich verantwortet werden kann. Der Begriff der ethischen Tugend weist auf eine nicht grundsätzliche, aber für den einzelnen faktisch wohl meistens gegebene Grenze der praktischen Rationalität hin, denn es muß offenbleiben, in welchem Ausmaß der einzelne sich der genannten Faktoren bewußt werden und sie ausschalten kann. Ihr Einfluß gewinnt um so größeren Raum, je mehr die sittliche Überlegung vom Allgemeinen zum konkreten Einzelfall absteigt. Hier sind Einfühlungsvermögen, Sympathie und Antipathie gegenüber den von meiner Handlung Betroffenen, die subjektive Gewichtung meiner Interessen und Bedürfnisse gegenüber denen der anderen, gefühlsmäßige Einflüsse darauf, wel-

[65] NE 1144a36f.b31f.; 1178a17f.
[66] NE 1140b12–20. [67] NE 1146b23f. [68] NE VII 5.

che Umstände ich zur Kenntnis nehme und wie ich sie einschätze, zweifellos von großer Bedeutung. Als Ideal fordert die ethische Tugend, daß die Gefühle nicht Hindernis, sondern Hilfe der sittlichen Erkenntnis seien. Sie lassen, wie z. B. das Gerechtigkeitsempfinden, die Prinzipien deutlicher ins Bewußtsein treten; sie befähigen, sich in den anderen einzufühlen; sie erschließen, wie z. B. die Furcht, die Situation. Als Idealzustand enthebt die Tugend den Menschen der Notwendigkeit, auf seine emotionalen Barrieren zu reflektieren, und befähigt ihn zu einer raschen, sicheren und richtigen sittlichen Entscheidung.

IV. Das Ethische als Einstellung gegenüber der Differenz von Sollen und Sinn

Mit diesen Überlegungen zum Aristotelischen Begriff der ethischen Tugend haben wir jedoch den Ethik-Begriff des frühen Wittgenstein noch nicht erreicht. Bei Aristoteles geht es um die Ordnung der einzelnen nichtvernünftigen Strebungen; sie sind auf *bestimmte* Ziele bezogen und mit *bestimmten* Lebens*bereichen* und Situationstypen verknüpft. Dagegen geht es bei Wittgenstein um eine Stellung zur Welt als *ganzer* oder, wie wir es auch formulieren können, zum Leben als *ganzem*. „Der Wille ist eine Stellungnahme des Subjekts zur Welt"[69]. „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen"[70]. „Die Welt und das Leben sind Eins"[71]. Wie verhalten diese beiden Begriffe des Ethischen sich zueinander? Ich sehe den *sachlichen* Zusammenhang folgendermaßen: Wie der Aristotelische Begriff der Tugend, so hat der Wittgensteinsche Begriff des Ethischen seinen systematischen Ort in der Motivationsproblematik. Mit der moralischen Forderung ist eine Differenz von Sollen und Sinn gegeben. Aus ihr ergibt sich notwendig eine Stellungnahme zur Welt oder zum Leben als ganzen.

Ich erläutere zunächst in Form von zwei Thesen, was ich unter der Differenz von Sollen und Sinn verstehe. Die erste These: Moralische Normen schreiben die Verwirklichung von Zielen vor. Die Gesamtheit dieser Ziele sei im Anschluß an Kant[72] umschrieben mit dem Begriff des Reichs der Zwecke, in dem jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst behandelt wird und in dem die Harmonie der inhaltlichen Zwecke, die die einzelnen verfolgen, verwirklicht ist. In einem solchen Reich der Zwecke wäre die Einheit von Sittlichkeit und Glück, soweit sie vom menschlichen Handeln abhängt, verwirklicht. Das Reich der Zwecke ist ein Ideal, das, soweit es an ihm liegt zu verwirklichen, das moralische Gesetz jedem Menschen vorschreibt. Daß und in welchem Ausmaß das Reich der Zwecke verwirklicht wird, so die zweite These, ist nicht in die

[69] Tagebucheintragung vom 4. 11. 1916, Werke I 180.
[70] Tractatus 6.43. [71] Tractatus 5.621.
[72] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 433; vgl. Kritik der reinen Vernunft B 836 f.

Hand des einzelnen sittlich Handelnden allein gegeben. Er allein kann es nicht verwirklichen; er ist auf die Mitwirkung aller anderen angewiesen. Die Geltung der sittlichen Forderung ist aber von der tatsächlichen Realisierung des Reichs der Zwecke unabhängig. Nur wenn alle entsprechend dem moralischen Gesetz handelten, würde das Reich der Zwecke verwirklicht. Dadurch, daß andere nicht nach der sittlichen Forderung handeln, wird aber deren Geltung für mich nicht aufgehoben. Sittliches Handeln schließt einen Vertrauensvorschuß und Vorleistungen ein. Das Reich der Zwecke kann niemals realisiert werden, wenn jeder zunächst abwartet, wie der andere sich verhält. Die Rede von einer Differenz zwischen Sollen und Sinn will also besagen: Das moralische Gesetz fordert, daß ich den mir möglichen Beitrag zur Verwirklichung eines Ideals leiste, von dem ich (wegen der Freiheit der anderen) nicht wissen kann, ob es jemals verwirklicht wird. Wenn wir folgenden Sinnbegriff verwenden: Ein Handeln hat für einen Handelnden in dem Ausmaß einen Sinn, als er über eine Gewißheit verfügt, daß das intendierte Ziel erreicht wird, so fordert das moralische Gesetz Sinnloses. Die Ungewißheit, ob das sittlich gebotene Ziel erreicht wird, hebt aber die sittliche Verpflichtung, sich im Rahmen der eigenen Möglichkeiten für die Verwirklichung des Ziels einzusetzen, nicht auf. Je umfassender das sittliche Ziel ist, je größer der Verzicht ist, den es erfordert, und je selbstloser der persönliche Einsatz ist, um so mehr wird diese Differenz erfahren.

Gegenüber dieser Differenz sind verschiedene Einstellungen oder gefühlsmäßige Antworten denkbar, z. B.: die Resignation, die an der Verwirklichung sittlicher Ziele verzweifeln läßt; das Pathos des Dennoch, das das anscheinend Sinnlose trotzdem tut; ein angeborener Optimismus; die Freude am Risiko. Die Stellungnahme zur Differenz wird verschieden sein, aber, und das ist entscheidend, sie ist unausweichlich. *Eine* Einstellung *muß* der Handelnde beziehen; sie mag mehr oder weniger reflektiert, mehr oder weniger gefühlsmäßig oder vom Willen bestimmt sein. Damit haben wir die Dimension erreicht, die nach meiner Interpretation mit Wittgensteins Begriff des Ethischen angesprochen ist. Kann die Moralphilosophie diesen Bereich des Ethischen aus ihrer Fragestellung ausklammern? Kann sie diese Einstellung zum Ganzen des sittlichen Handelns dem zufälligen Temperament und der zufälligen Stimmungslage des einzelnen überlassen? Aus den Überlegungen zum Aristotelischen Tugendbegriff ergibt sich, daß sie es nicht kann. Die sittliche Forderung verlangt ihre volle Bejahung. Wenn sie eine Ordnung der Gefühle fordert, dann kann sie den Bereich nicht ignorieren, in dem es um die Einstellung zum Ganzen des sittlichen Handelns geht. Wenn es in den Tugenden um den Aufbau der Motivation geht, die unbedingte moralische Forderung zu erfüllen, dann kann die Moralphilosophie sich nicht auf Tugenden beschränken, die partikuläre Strebungen und Gefühle ordnen; sie muß sich auch und vor allem mit den Tugenden befas-

sen, die die Einstellung zum Sinn der sittlichen Pflicht als solcher bestimmen.

Wie aber sind solche Tugenden möglich? Welche Annahmen muß der Handelnde machen, damit die vom moralischen Gesetz geforderte Einstellung möglich ist? Wie können solche Annahmen gerechtfertigt werden? Ist die geforderte Einstellung möglich, ohne eine Ziel- und Sinndimension anzunehmen, die die Dimension der realisierbaren Ziele übersteigt? Wittgenstein hat darauf mit dem Hinweis auf das Mystische[73] geantwortet, Kant mit dem Begriff der Achtung, die den Menschen sich als einer anderen Seinsordnung zugehörig bewußt werden läßt, und mit der Forderung eines reinen praktischen Vernunftglaubens[74]. Diese und andere Antworten sollen hier nicht geprüft werden. Worauf es ankam, war, daß die Moralphilosophie die Frage nach dem Ethischen im Sinne des frühen Wittgenstein *thematisieren* muß. Ob sie sie auch beantworten kann und welche Grenzen der Philosophie überhaupt dabei gesetzt sind, ist ein weiteres Problem.

[73] Tractatus 6.44; 6.45; 6.522; vgl. die Tagebucheintragungen 11. 6. bis 8. 7. 1916, Werke I 165–167.

[74] KpV A 227.

ThPh 59 (1984) 178–190

Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage*

Von Wolfhart Pannenberg

Ein sinnvolles Leben erscheint dem heutigen Menschen nicht mehr als selbstverständlich. Die Angst vor Sinnleere und Sinnverlust ist zusammen mit dem Fragen und Suchen nach Sinn zu einem Lebensthema des Menschen unserer Zeit geworden. Paul Tillich hat seit 1924 die These vertreten, daß die Sinnfrage für das Selbstverständnis des modernen Menschen so fundamentale Bedeutung erlangt hat wie für den antiken Menschen die Frage nach Überwindung der Vergänglichkeit und für den mittelalterlichen Menschen das Streben nach Vergebung der Schuld. Dabei ist nach Tillich aller Einzelsinn abhängig von einem unbedingten „Sinngrund", der die Totalität der einzelnen Sinngehalte zugleich „überragt" und begründet[1]. In weitgehend ähnlicher Weise hat nach dem zweiten Weltkrieg Viktor Frankl von dem „Über-Sinn" gesprochen, der den Daseinssinn begründet, ohne den Menschen nicht existieren können. Frankl ist sich dabei wie Tillich darüber im klaren, daß es hier letztlich um das religiöse Lebensthema des Menschen geht. In der Erfahrung des „Sinnmangels" tritt demgegenüber jene Zeitkrankheit in Erscheinung, die aus der Gottvergessenheit unserer säkularen Lebenswelt erwächst, und auf die, nach Frankl, das sprunghafte Ansteigen der Zahl neurotischer Erkrankungen und vor allem der Selbstmorde letztlich zurückgeht.

In solchem Fragen nach Sinn geht es um Sinnerfülltheit, um die Möglichkeit eines Lebens, das sogar im Leiden noch als sinnvoll erfahren und bejaht werden kann. Solche Sinnerfülltheit des Lebens scheint nicht immer schon gegeben zu sein. Das scheinen die Erfahrungen der Sinnlosigkeit und Sinnleere deutlich genug zu demonstrieren. Es ist dann kein weiter Schritt zu der These, daß der Mensch selbst der von sich aus sinnlosen Wirklichkeit einen Sinn geben, Sinn stiften müsse. Das ist die in der heutigen Wissenssoziologie unter dem Einfluß von Husserl, Alfred Schütz und Theodor Lessing vorherrschende Sicht des Sinnproblems. So stellt sich für Peter Berger menschliche Kulturbildung in den tragenden Grundlagen als Sinnstiftung dar, und bei Niklas Luhmann gilt „Kontingenzbewältigung" als grundlegende Leistung der sozialen Systeme. Es liegt dann nahe, auch im *individuellen* Leben die Bewältigung erfahrener Sinnlosigkeit als Aufgabe menschlicher Sinnstiftung zu begreifen. Es käme dann nur darauf an, die Kraft zur Sinngebung für das eigene Leben zu finden, um sich herauszuarbeiten aus der Lähmung durch das Medusenantlitz der Sinnlosigkeit.

---

* Der Vortrag wurde am 8. 3. 1983 in München im Rahmen des Philosophischen Seminars der Katholischen Akademie in Bayern gehalten.

[1] *P. Tillich*, Religionsphilosophie (1925) Urban-Reihe 63, 1962, 42, 44ff.

Ist Sinnfindung wirklich Sache einer Sinnstiftung oder nicht vielleicht doch eher auf die *Wahrnehmung* gegebenen Sinnes angewiesen? Um dieser Frage nachzugehen, muß man zunächst einen weiteren, sozusagen formalen Sinnbegriff von dem des sinnerfüllten Lebens abheben. Der Umkreis des Sinnhaften ist umfassender als der des positiv Sinnvollen. Sinnhaft strukturiert ist noch die Erfahrung des Sinn*mangels*, sowie die nihilistische Verneinung der Sinnerfüllung. Nur dank der sinnhaften Struktur der Sprache, vermag sich sogar die Überzeugung von der Sinnlosigkeit des Lebens noch zu artikulieren. Zur Unterscheidung eines formalen Begriffs der Sinnhaftigkeit von inhaltlicher Sinnerfülltheit (G. Sauter) nötigt denn auch das Phänomen des sprachlich gefaßten Sinnes, der in Sätzen einer Rede oder eines Textes enthalten ist. Es handelt sich dabei um die Bedeutung der Wörter im Satz und der Sätze im Zusammenhang der Rede. Die einzelnen Wörter haben Bedeutung nicht nur als Bezeichnung von Gegenständen und Sachverhalten, sondern zugleich auch durch ihre Stellung im Satz. Man hat versucht, die beiden Begriffe „Bedeutung" und „Sinn" säuberlich zu trennen. So hat G. Frege von der „Bedeutung" der Wörter als Namen für Gegenstände gesprochen und dem den „Sinn" des Satzes gegenübergestellt. „Sinn" hätte es danach mit dem Ganzen zu tun, in welches die Wörter eingeordnet sind, insofern sie Glieder eines Satzes werden. Es mag in der Tat so sein, daß der Begriff „Sinn" in erster Linie am Satz, der der „Bedeutung" an den Wörtern hängt. Aber die Wörter haben ihre Bedeutung ursprünglich innerhalb von Sätzen. Ihre Bedeutung ist nicht völlig ablösbar vom Zusammenhang des jeweiligen Satzes. Der Satz ist nicht nur eine mechanische Zusammensetzung aus vorgegebenen Wortbedeutungen. Das Einzelwort, isoliert für sich, hat vielmehr stets ein gewisses Maß an Unbestimmtheit: Nicht umsonst geben die Lexika verschiedene Bedeutungsnuancen der Wörter an, und diese sind wieder abstrahiert aus der tatsächlichen Verwendung in Sätzen. Im Satz gewinnt das Einzelwort ein höheres Maß an Bestimmtheit seiner Bedeutung. Das geht zusammen damit, daß es durch seine Stellung im Satz Bedeutung in einem anderen Sinne hat, als Glied des Satzes. Hier sprechen wir auch vom „Sinn" des Wortes im Satzzusammenhang. Nicht nur der Satz als ganzer hat Sinn, sondern auch seine einzelnen Glieder, die einzelnen Wörter: In den Wörtern artikuliert sich der Sinn des Satzes. So gehören Sinn und Bedeutung zusammen. Sie lassen sich nicht reinlich aufteilen auf Wörter und Satz. Vor allem aber muß man beim Begriff der Wortbedeutung selbst zwei Aspekte unterscheiden: den Gegenstandsbezug und die Stellung des Einzelwortes im Satz. Insofern „Bedeutung" es zu tun hat mit der Stellung eines einzelnen im Zusammenhang eines Ganzen, läßt sich dann auch von der Bedeutung des einzelnen Satzes im weiteren Zusammenhang einer Rede oder eines Textes sprechen.

Sprachlicher Sinn hat es also mit den Verhältnissen von Teilen und

Ganzem im Zusammenhang der Rede zu tun. Zugleich aber geht es dabei um die Sache, von der die Rede ist und die durch Vermittlung der Wortbedeutungen im Satz zur „Darstellung" kommt. Gewiß hat die Sprache nicht nur darstellende, sondern auch expressive und kommunikative Funktion. Es gibt Formen sprachlicher Äußerung, in denen jene anderen Funktionen im Vordergrund stehen. Doch die Darstellungsfunktion ist immer mitbeteiligt, und sie kann ihrerseits im Vordergrund stehen. Das ist der Fall im Behauptungssatz. Behauptungen beanspruchen Wahrheit in dem Sinne, daß der Sinn des Satzes einen objektiv gegebenen Sinn, einen Sachverhalt, zur Darstellung bringt. In solchem Anspruch besteht der Sinn des Satzes als Behauptungssatz. Diese Einsicht ist ein Ausgangspunkt der modernen Sprachanalyse gewesen, und wenngleich die Entwicklung der Sprachanalyse später auf andere Formen sprachlicher Äußerung ausgedehnt worden ist, die mit anderen Ansprüchen verbunden sind, gilt doch für *Behauptungen* nach wie vor, daß sie den Sinn der Darstellung von Gegebenem haben und also Wahrheitsansprüche involvieren.

Verdankt sich nun der Sinn sprachlicher Äußerungen menschlicher Sinngebung? Auf den ersten Blick scheint das in der Tat der Fall zu sein. Sätze werden ja von *uns* gesprochen. Daher scheint auch der Sinn der Sätze von uns hervorgebracht, und da Sinn gar nicht anders als sprachlich erfaßbar ist, legt die Auffassung der Sprache als Produkt menschlicher Tätigkeit es nahe, allen Sinn als Produkt menschlicher Sinngebung zu betrachten. Aber dabei fallen zwei für die Sinnstruktur sprachlicher Äußerungen wichtige Sachverhalte unter den Tisch.

Zunächst bleibt unberücksichtigt, daß es zur Sprache selber gehört, eine der Sprache vorgegebene Wirklichkeit darzustellen, wie das besonders in Behauptungssätzen der Fall ist. Wenn auch nur einige Behauptungen „wahr" sind, dann kann nicht aller behauptete Sinn lediglich Ausdruck menschlicher Sinngebung sein. Wahre Behauptungen sind gerade dadurch wahr, daß ihr Inhalt dem behaupteten Sachverhalt selber entspricht. Mag der gesprochene oder geschriebene Satz auch Ausdruck einer menschlichen Tätigkeit sein, so ist doch gerade der *wahre* Satz, die *wahre* Behauptung, auf die Wirklichkeit des behaupteten Sachverhalts nicht in der Weise der Sinn*gebung* bezogen, sondern eher in der Weise der Sinn*findung*.

Hinzu kommt ein Zweites: Das ist die Mehrschichtigkeit des Sinnes sprachlicher Äußerungen. Das Gesprochene bringt häufig (und eigentlich immer) noch anderes zum Ausdruck als den vom Sprecher vermeinten, intendierten Sinn. Es passiert uns häufig, daß wir faktisch etwas anderes sagen als was wir eigentlich sagen wollten. Das ist nur darum möglich, weil der Sinn des Satzes, nachdem er einmal ausgesprochen ist, aus der Verknüpfung der Wörter selber hervorgeht, unabhängig von den Absichten, die der Redner dabei hatte. Ein Satz kann mehr besagen als

der Redner eigentlich sagen wollte. Er kann auch zurückbleiben hinter dem Gedanken, den der Redner ausdrücken wollte und der sich aus dem Zusammenhang seiner Rede erschließen läßt. Er kann schließlich überhaupt etwas anderes sagen als beabsichtigt wurde. All das ist dann Sache der Interpretation des Gesagten, und jede sprachliche Äußerung bedarf der Interpretation durch den Hörer oder Leser. Solche Interpretation wiederum kann den Sinn des Gesagten verfehlen. Sowohl der vom Autor intendierte Sinn seiner Äußerungen als auch der aus dem Gesagten zu erhebende tatsächliche Sinn der Äußerung kann von der Interpretation verfehlt werden. Das fällt schwer ins Gewicht gegen die Auffassung von Interpretationen bloß als Sinngebungen. Wenn die Interpretation den Sinn ihres Gegenstandes verfehlen kann, dann hängt es offenbar nicht nur vom Interpreten ab, welchen Sinn ein Satz, eine Rede oder ein Text haben. Es hängt aber auch nicht nur vom Sprecher oder Autor des Textes ab. Also scheint die Sinnstruktur eines zu interpretierenden Textes eine selbständige Größe zu sein, und im Verhältnis zu ihr sind Angemessenheit oder Unangemessenheit der Interpretationen zu beurteilen, obwohl der Sinn des Textes selber der Interpretation bedarf, die ihn ausdrücklich herausarbeitet. Der Sinngehalt von Texten läßt sich weder auf die Intentionen des Sprechers oder Autors reduzieren, noch auf Sinngebung durch Interpretation. Die Differenz des Gemeinten und des tatsächlich Gesagten weckt das Bedürfnis nach Interpretation, aber der in dieser Spannung aufzufindende Sinngehalt ist der Interpretation immer schon vorgegeben als Thema und Gegenstand, die von ihr verfehlt werden können.

In analoger Weise wie die Interpretation von Gesprochenem oder Geschriebenem dessen Sinngehalt schon voraussetzt und nicht erst erschafft, wird in Behauptungen, sofern sie Wahrheit beanspruchen, der Sinn des Sachverhaltes vorausgesetzt und nicht erst hervorgebracht. Behauptungssätze rechnen unvermeidlich mit Sinnstrukturen der Sachverhalte selbst, die der menschlichen Wahrnehmung und ihrer sprachlichen Artikulation vorausgehen. Sinn ist durch Sprache zugänglich, aber nicht erst Produkt der Sprache. Sonst wäre alles Reden in Behauptungssätzen abwegig. Wenn aber der Gebrauch von Behauptungssätzen sinnvoll ist – d. h., wenn darin die Eigenart menschlicher Erfahrung und erfahrener Wirklichkeit zum Ausdruck kommt – dann ist es nötig, eine irgendwie sinnhafte Strukturiertheit des Wirklichen schon vor seiner sprachlichen Erfassung zu unterstellen, wenn wir auch erst durch Sprache diese Sinnstruktur artikulieren. Dabei kann die Sprache die Sinnstruktur des Wirklichen erfassen oder auch verfehlen. Jedenfalls aber wird sie nicht erst durch Sprache geschaffen. Die Reduktion von Sinn auf Sprache ist der erste Schritt auf dem Wege, der damit endet, daß aller Sinn als Schöpfung durch menschliches Handeln hingestellt wird, nämlich als Produkt einer Sinngebung. Damit wird der tatsächliche Sachverhalt verfälscht und ge-

radezu auf den Kopf gestellt. Denn es verhält sich vielmehr umgekehrt so, daß Handeln selber abhängig ist von Sinnwahrnehmungen. Es gibt kein Handeln ohne Zielsetzung, und damit ist die Wahl der zum Ziele verbundenen Mittel verbunden. Dazu sind Weltorientierung und Erfassung von Sinngehalten immer schon vorausgesetzt. Die wahrnehmende Erfassung von Sinngehalten aber ist zwar eine Tätigkeit, aber noch kein Handeln, das selbstgesetzte Zwecke durch Gebrauch von Mitteln realisiert. Auch das Sprechen und die sprachliche Erfassung von Wirklichkeit ist entgegen den Vorurteilen heutiger Sprechakttheorien nicht immer schon ein Handeln. Erst sekundär werden sprachliche Äußerungen auch als Mittel menschlicher Zwecksetzungen einsetzbar oder als Selbstzweck bewußt vollzogen, werden sie also Momente eines Handelns.

Diese Erwägungen zur Kritik an der Zurückführung sprachlich erfaßten Sinnes auf Akte menschlicher Sinngebung, also auf menschliches Handeln, sind für unser Thema deshalb fundamental, weil der Zusammenhang von Sinnerfahrung und Religion nur dann angemessen bedacht werden kann, wenn erfahrener Sinn der Erfassung durch den Menschen vorausgeht und nicht lediglich als Produkt menschlicher Sinn*gebung* zu verstehen ist. Wäre letzteres der Fall, dann wäre Religion bloße Projektion des Menschen ohne einen das menschliche Bewußtsein übersteigenden Wahrheitsgehalt. Wir haben aber gesehen, daß die Reduktion von Sinnwahrnehmung und Sinnerfassung auf Sinngebung dem Gedanken der Wahrheit von Behauptungssätzen überhaupt den Boden entzieht und nicht nur dem Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen.

Der Zusammenhang von Sinnerfahrung und Religion kommt in den Blick, wenn wir uns von den Sinnstrukturen sprachlicher Äußerungen hinwenden zur sinnhaften Struktur menschlichen Erlebens. Es handelt sich hierbei um einen Sonderfall der sinnhaften Strukturiertheit des Wirklichen, die wir als seiner sprachlichen Vorstellung schon vorgegeben zu betrachten haben. Beim Erleben handelt es sich um die Seinsstruktur des sprachfähigen Wesens selber, also um den Lebenszusammenhang, in welchem Sprache entwickelt und gebraucht wird. Die Einbettung sprachlich artikulierten Sinnes in vorsprachlich begründete Sinnstrukturen ist hier in besonderer Weise zugänglich. Die ersten grundlegenden Analysen dieses Sachbereiches verdanken wir Wilhelm Dilthey, der sich in seinen späten Notizen und Entwürfen zur hermeneutischen Erfahrung, von denen dann Heideggers Daseinsanalyse ausging, mit den Sinnstrukturen des Erlebens befaßte. Dilthey übertrug den Gesichtspunkt der Bedingtheit des einzelnen durch das Ganze, nämlich der Wortbedeutung durch Satz und Redezusammenhang, von der Analyse sprachlicher Texte auf die Untersuchung der Struktur des Erlebens. Diese Übertragung wurde ihm allerdings nicht ausdrücklich zum Problem, weil er annahm, daß die Sinnstrukturen sprachlicher Gebilde selber nur Ausdruck der Sinnhaftigkeit des seelischen Lebens sind. Daher glaubte Dilthey auch nur im Be-

reich des *Seelischen* von Sinn und Sinnbeziehungen sprechen zu können. Für uns hingegen bedarf der Übergang von der Beobachtung der Sinnstruktur sprachlicher Gebilde zur Annahme einer sinnhaften Strukturiertheit schon der vorsprachlichen Wirklichkeit einer Rechtfertigung, die nur durch Beobachtungen an der Sprache selbst gewonnen werden kann. Uns hat sich die Berechtigung zur Annahme von sinnhaften Strukturen über den Umkreis von sprachlichen Gebilden hinaus aus der darstellenden Funktion der Sprache ergeben, besonders aus der Struktur von Behauptungen. Damit ist dann allerdings eine viel weitergehende Annahme von sinnhaften Strukturen begründet als bei Dilthey: Das Auftreten von Sinnstrukturen ist nicht beschränkt, wie bei Dilthey, auf den Bereich des seelischen Lebens, sondern in allen Bereichen der Wirklichkeit läßt sich nun erwarten, daß die Einzelerscheinungen nur als Teile von ganzheitlichen Sinngestalten zu verstehen sind, daß also überall Sinnzusammenhänge im Sinne Diltheys bestehen, auch jenseits des Bereiches der Lebenserscheinungen. Dennoch kommt dem Sonderfall des menschlichen Lebenszusammenhanges besondere Bedeutung für die Sinnwahrnehmung zu, weil dem Menschen in jedem Augenblick mit den jeweiligen Einzelheiten des Erlebens zugleich das Ganze seines Lebens gegenwärtig ist. So hat es Dilthey jedenfalls durch seinen Begriff des Erlebens ausgedrückt. Die einzelne Erfahrung hat insofern den Charakter des Erlebnisses in der präzisen Bedeutung dieses Begriffs bei Dilthey, als die Einzelerfahrung als eine bestimmte Artikulation des ganzen Lebens erfaßt wird. Vielleicht hat Dilthey den Begriff des Erlebens zu eng gefaßt, indem er ihn auf das Ganze nur des *eigenen* Lebens bezog. Daran krankt auch noch die Daseinsanalyse Heideggers in „Sein und Zeit". Von der Ganzheit des eigenen Lebens in seinem Unterschied von allem anderen haben wir kein spezifisches Bewußtsein im Augenblick unmittelbaren Erlebens. Vielmehr ist uns im Gefühl das Ganze von Wirklichkeit überhaupt gegenwärtig, nicht nur das Ganze des eigenen Lebens: Dazu ist jene gefühlsmäßige Gegenwart von Wirklichkeit überhaupt als Horizont unseres Erlebens viel zu vage. In solcher vagen Gegenwart von Wirklichkeit überhaupt sind Welt, Selbst und Gott noch ungeschieden. Dieses Ganze hat Bestimmtheit nur im einzelnen Erlebnis. Aber das einzelne Erlebnis ist eben nicht nur etwas Partikulares. In ihm tritt das Ganze der Wirklichkeit in Erscheinung so, wie der Sinnzusammenhang der Rede in den einzelnen Wörtern und Sätzen. Dabei geht schon im Moment des Erlebens das Ganze der Wirklichkeit nicht auf in dem jeweiligen Einzelerlebnis. Es bleibt ein vages Darüberhinaus, das zugleich den Raum bildet, in welchem das einzelne Erlebnis erst das ist, was es ist. Es ist – wie die moderne Philosophie seit Descartes es gesehen hat, wie aber auch die mittelalterliche Scholastik schon wußte, – ein vages Gewahrsein eines unbestimmt Unendlichen, eines Darüberhinaus, das aller Auffassung von irgend etwas Endlichem, Bestimmtem immer schon vorausgeht. Das Endli-

che wird, wie Descartes sagte, nur als Einschränkung dieses Unendlichen erfaßbar.

Das ist der Hintergrund von Diltheys Erlebnisbegriff. Für Dilthey selbst mag er sich mehr mit den Namen Schleiermacher und Spinoza verbunden haben als mit Descartes, aber Spinoza ist hierin nur Schüler von Descartes gewesen. Dilthey hat den Horizont des unbestimmt Unendlichen und Ganzen, dessen wir im Gefühl gewärtig sind, als Horizont der Einzelerlebnisse, eingeschränkt auf die Ganzheit des Lebens, und zwar zunächst des *eigenen* Lebens. Damit gewann er die Basis seiner Lebensphilosophie und seiner Beschreibungen der Seinsstruktur des Erlebens, und daraus erwuchs seine Beschreibung der Selbsterfahrung des Menschen als eines Prozesses der Selbstinterpretation. Im Fortgang der Lebensgeschichte nämlich verschieben sich die Bedeutungsstrukturen früheren Erlebens, weil das Ganze des Lebens immer wieder in neuer Perspektive, aus dem Blickpunkt neuer Erlebnisse, erscheint: Früher als wichtig Erlebtes wird unwichtig, und andere, zunächst kaum beachtete Momente früheren Erlebens können an Bedeutsamkeit gewinnen. Daher sagt Dilthey: „Erst im letzten Augenblick eines Lebens kann der Überschlag über seine Bedeutung gemacht werden ..." (VIII, 237). Bis dahin verschiebt sich die Bedeutung der Einzelmomente des Erlebens, aber auch die des individuellen Lebensganzen. Darin besteht die Endlichkeit unseres Wissens vom Ganzen unseres Lebens. Wir können den Gesamtsinn unseres Lebens nie zusammenfassend überschauen, nicht, weil wir überhaupt kein Verhältnis zum Ganzen unseres Lebens hätten, sondern, weil wir ein solches Verhältnis zu unserem eigenen Leben und zum Leben überhaupt immer nur aus dem begrenzten Blickpunkt eines besonderen Erlebens haben, von dem aus wir uns an Früheres erinnern und Künftiges erwarten. Der Blickpunkt ändert sich im geschichtlichen Fortgang unseres Lebenslaufes. Daher haben wir das Ganze, den Gesamtsinn unseres Lebens nur so, wie er sich im jeweiligen einzelnen Erlebnis darstellt.

Es ist überraschend, wie eng diese Beschreibung der Sinnstruktur des Erlebens sich bei Dilthey mit Schleiermachers Beschreibung der religiösen Erfahrung in der zweiten seiner „Reden über die Religion" von 1799 berührt. Da wird die religiöse Erfahrung dargestellt als Anschauung des Universums, d. h. des Unendlichen und Ganzen in einem einzelnen, endlichen Inhalt. Zu solcher Anschauung des Universums kommt es nach Schleiermacher, wenn wir dessen innewerden, daß das einzelne und Endliche nicht für sich selbst besteht, sondern mit seinen Grenzen, die seine Bestimmtheit ausmachen, gleichsam „herausgeschnitten" ist aus dem Unendlichen und Ganzen. Es ist in der Sache derselbe Gedanke wie schon bei Descartes, daß wir die endlichen Gegenstände nur durch Einschränkung des Unendlichen erfassen können. Aber wir sind uns dessen, so meint Schleiermacher, im Alltagsleben gewöhnlich nicht bewußt. Wir gehen mit den endlichen Dingen und Sachverhalten so um, als ob sie aus

und in sich selber Bestand hätten. Die eigentliche, tiefere Wirklichkeit der Dinge, daß sie nämlich konstituiert sind durch das „Universum", das Unendliche und Ganze, das geht uns nur auf in der höheren Bewußtheit der religiösen Erfahrung. Solche höhere Bewußtheit der Wahrnehmung macht nach Schleiermacher das eigentümliche Wesen der religiösen Erfahrung aus. Aber auch sie hat das Universum nur in den Anschauungen der endlichen Dinge und Sachverhalte. Darum kennt Schleiermacher eine unbestimmte Vielzahl unterschiedlicher Formen religiösen Bewußtseins, je nach der Eigenart der Einzelanschauung, in der das Universum erfahren wird, indem sie als Teil des Ganzen und so als Offenbarung des Ganzen angeschaut wird.

Hier liegt der Berührungspunkt mit Dilthey. Wir haben das Ganze des Lebens, seinen Gesamtsinn, nur im einzelnen und besonderen, in welchem sich das Ganze manifestiert. Zwar gewinnt das menschliche Erleben, durch die Vielheit der Eindrücke und Anschauungen hindurch, Einheit durch eine herrschende Anschauung, auf die alles andere bezogen wird. Aber auch das Hervortreten einer solchen, die übrige Erfahrung integrierende Anschauung, das nach Schleiermacher die Wurzel sowohl der individuellen religiösen Lebensgeschichte als auch der Entstehung und Entwicklung positiver Religionen bildet, ist wieder an einen besonderen Blickpunkt gebunden, ähnlich wie das bei Dilthey im Hinblick auf die Erfahrung der Bedeutung oder des Sinnes des eigenen Lebens der Fall ist. Vielleicht hat Dilthey die Geschichtlichkeit dieses Prozesses stärker als Schleiermacher herausgearbeitet. So spricht er ja auch von der Möglichkeit einer endgültigen Erkenntnis des Sinnes unseres Daseins am Ende unseres Lebens, bzw. im Blick auf die Geschichte der Menschheit am Ende der Geschichte überhaupt. Aber diese eschatologische Möglichkeit der endgültigen Entscheidung über die Bedeutung unseres Lebens und seiner Einzelmomente liegt eigentlich in einem Jenseits des Lebens, weil dieses ja in seinem „letzten Augenblick" selber am Ende ist. Bei Dilthey haben diese gelegentlichen Bemerkungen nur die Funktion, die Unerreichbarkeit eines endgültigen Wissens vom Gesamtsinn unseres Lebens zu unterstreichen. Und darin ist er mit Schleiermacher ganz einig. Diese Nähe zu Schleiermacher ist bei Dilthey nicht zufällig, weil er sich durch Jahrzehnte hindurch intensiv mit Schleiermacher beschäftigt hat: Eine große Schleiermacherbiographie gehört ja zu den Hauptwerken Diltheys. Darum ist es nicht überraschend, daß Dilthey auch in seinem systematischen Denken von Schleiermacher beeinflußt wurde. Dabei folgte er Schleiermachers Auffassung von der Endlichkeit, der Partikularität unseres Bewußtseins vom Lebensganzen und seiner Relativität auf jeweils geschichtlich besondere Erfahrungen im Gegensatz zu Hegel, der das unendliche Ganze als Idee ungebrochen erfassen zu können glaubte. Wir haben das Ganze nur im Fragment: das Bewußtsein davon verbindet Dilthey mit Schleiermacher. Aber bei Dilthey ist das Ganze selber nun

anders gedacht als bei Schleiermacher: nicht mehr als das Universum der Wirklichkeit überhaupt, sondern als das Ganze des „Lebens" im Gange seiner Geschichte. Das ist in Diltheys Einschränkung des Sinnbegriffs auf das Leben begründet, von der schon die Rede war. Damit hängt auch zusammen, daß Dilthey nicht mehr explizit religiös von der Gegenwart des Ganzen im Erleben sprach, sondern diesen Sachverhalt nur auf das Thema der Selbsterfahrung bezog.

Ich habe darum so ausführlich von Dilthey gesprochen, weil seine Analysen der Sinnstruktur des menschlichen Erlebens im Hinblick auf die Bedeutung der Einzelmomente im Zusammenhang des Ganzen, und zwar eines im Prozeß seiner Geschichte für den Erlebenden selber immer noch unabgeschlossenen Ganzen, besonders tief reichen und für die gegenwärtige Diskussionslage grundlegend sind. Überall wo, wie etwa bei Tillich, die Frage nach Sinn auf das Ganze des Lebens und der erlebten Wirklichkeit bezogen wird, so daß jeder Einzelsinn erst von solchem umfassenden Sinnzusammenhang her seine Bedeutung hat, da stehen die Analysen Diltheys im Hintergrund. Auch in der Psychologie Frankls treffen wir auf dieses Sinnverständnis, bei dem es um das Verhältnis der Teile des Lebens zum Ganzen und um die Gegenwart des Ganzen im einzelnen Erlebnis geht. Anders als Dilthey will Frankl allerdings auf diesem Wege nicht nur die sinnhafte Struktur des Erlebens beschreiben, bei der noch offen bleibt, ob das Leben als positiv sinnvoll oder als sinnlos erfahren wird. Frankl will gerade auch das Sinnvertrauen auf einen das Leben im ganzen umgreifenden Gesamtsinn vermitteln, wenngleich solcher Gesamtsinn auch nach Frankl nur indirekt, durch Vermittlung der konkreten Lebenssituation und an ihr faßbar wird[2]. Die Formalität der sinnhaften Struktur des Erlebens verbindet sich hier wieder mit der religiösen Thematik.

Bevor wir aber der Frage nach dem Besonderen des religiösen Sinnbewußtseins im Verhältnis zur sinnhaften Strukturiertheit menschlichen Erlebens überhaupt nachgehen, soll zunächst noch der Punkt hervorgehoben werden, der das vielleicht wichtigste Verdienst der Diltheyschen Analysen von Sinn und Bedeutung im Zusammenhang des Erlebens ausmacht. Das ist der Umstand, daß Diltheys Beschreibungen ein Verständnis von Sinn und Bedeutung vermitteln, wonach diese sich nicht erst einer Sinngebung durch das menschliche Subjekt verdanken, sondern aus den Verhältnissen des Lebens selber hervorgehen, aus den Verhältnissen seiner Teilmomente zum Ganzen des Lebenszusammenhangs. Die Ereignisse des Lebens haben, so betrachtet, schon als solche Sinn und Bedeutung. Das gilt auch für die Ereignisse der Geschichte. Ein Sinn braucht ihnen nicht erst durch menschliche Deutung sekundär beigelegt zu werden. Sie haben von sich aus Sinn und Bedeutung, je nach ihrem

[2] *V. E. Frankl,* Der Wille zum Sinn, 1972, 117.

Beitrag für das Ganze des Lebenszusammenhanges, dem sie zugehören. Worin Sinn und Bedeutung der einzelnen Ereignisse allerdings besteht, das läßt sich wieder nur relativ auf den Standort des geschichtlichen Bewußtseins bestimmen. Durch die Reflexion auf die Geschichtlichkeit des historischen Bewußtseins selber vermag Dilthey also, der Vielfalt der Sinndeutungen historischer Begebenheiten ebenso Rechnung zu tragen wie der Einheit der ihnen eigentümlichen, aber vor dem Ende der Geschichte nicht ein für allemal schon abschließend bestimmbaren Bedeutung. Die Lebensmomente haben für sich selbst *Bedeutung;* aber wir können diese ihre Bedeutung immer nur erfassen im Medium einer *Deutung,* die ihrerseits durch die Perspektive eines bestimmten geschichtlichen Standorts bedingt ist. Das gilt für die Lebenserfahrung des einzelnen ebenso wie für die Geschichte im großen. Erst vom Ende der Geschichte her könnten wir nach Dilthey die den Ereignissen und Gestalten der Geschichte eigene Bedeutung voll und ganz erfassen. Erst am Ende der Geschichte also wird endgültig entschieden sein über Wahrheit oder Unwahrheit unseres Sinnbewußtseins. Die Evidenzen gegenwärtigen Sinnerlebens haben die Form des Glaubens und der Vorwegdarstellung eines Sinnes, der erst noch endgültig in Erscheinung treten wird.

Das Verhältnis zwischen dem von Dilthey beschriebenen Sinnerleben im alltäglichen Lebenszusammenhang der Menschen und im geschichtlichen Verlauf ihres Lebens einerseits, und dem spezifisch religiösen Sinnbewußtsein andererseits ist im Prinzip schon von Schleiermacher angegeben worden, indem dieser das Alltagsbewußtsein als orientiert an den endlichen Gegenständen und Verhältnissen beschrieb, während das religiöse Bewußtsein die endlichen Gegebenheiten als gegründet im Unendlichen und Ganzen erfaßt und so das Unendliche selber in den endlichen Dingen anschaut. Paul Tillich schrieb 1925 in seiner Religionsphilosophie, aller einzelne Sinn sei durch einen Sinnzusammenhang bedingt, der seinerseits auf einem unbedingten Sinngrund beruhe. Aber nur dem religiösen Bewußtsein werde dieser unbedingte Sinngrund zum Thema. Das am Einzelsinn orientierte kulturelle Bewußtsein setze jenen unbedingten Sinn zwar voraus, richte sich aber nicht ausdrücklich auf ihn: „Jeder kulturelle Akt enthält den unbedingten Sinn; er ruht auf dem Sinngrund; er ist, insofern er ein Sinnakt ist, substantiell religiös". Aber er ist nicht ausdrücklich religiös: „Religion ist Richtung auf das Unbedingte, Kultur ist Richtung auf die bedingten Formen und ihre Einheit".[3] Eine ähnliche Bestimmung des Verhältnisses des religiösen Bewußtseins zur Sinnstruktur alltäglicher Erfahrung habe ich 1973 in meinem Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie" vorgetragen, mich dabei aber enger als Tillich an die hermeneutischen Sinnanalysen Diltheys angeschlossen: Religiöses Bewußtsein macht die Sinnganzheit ausdrücklich zum Thema, die in aller

[3] *Tillich l.c.* 44.

alltäglichen, an einzelnen Bedeutungserlebnissen orientierten Sinnerfahrung implizit vorausgesetzt ist. Dabei hat es Religion vor allem mit der die Sinnganzheit der natürlichen und sozialen Welt begründenden und vollendenden göttlichen Wirklichkeit zu tun, und so nur indirekt mit der Sinnganzheit der Welt selber. Aber der Wahrheitsanspruch religiösen Bewußtseins muß sich daran bewähren, daß der behauptete Gott – bzw. die behaupteten Götter – tatsächlich als Schöpfer und Vollender der Welt und des Menschen, so wie sie faktisch erfahren werden, verstanden werden kann. Die Behauptungen religiöser Überlieferungen, die sich über die formale Sinnhaftigkeit hinaus nun in der Tat auf eine positive Sinnerfüllung des menschlichen Lebens richten, müssen sich bewähren durch ihre Fähigkeit zur Integration der in aller alltäglichen Sinnerfahrung implizit mitgesetzten Beziehungen auf einen umfassenden Sinnzusammenhang, der allen Einzelsinn begründet. Die Erfahrungen des Sinnlosen, des Leidens und des Bösen gehören dabei selber, und zwar vordringlich zu den Lebenserfahrungen, um deren Integration es im religiösen Sinnbewußtsein geht. Vermag die religiöse Überlieferung der Erfahrung der Menschen nicht in solcher Weise Rechnung zu tragen, dann wird es zu einer Krise des Wahrheitsbewußtseins der betreffenden Überlieferung kommen; denn dann wird fraglich, ob der Gott, den diese Überlieferung verkündet, tatsächlich als Schöpfer und Vollender der von den Menschen faktisch erfahrenen Welt verstanden und geglaubt werden kann.

Auch der Wahrheitsanspruch der christlichen Überlieferung und ihres Redens von Gott ist der Frage nach einer solchen Bewährung an der Sinnerfahrung der Menschen, bzw. an ihren Implikationen für das Verständnis der Wirklichkeit im ganzen ausgesetzt. Das heute verbreitete Gefühl einer alles durchdringenden Sinnlosigkeit und das damit verbundene Fragen nach Sinn zeigen an, daß für viele Menschen und für weite Teile des öffentlichen Bewußtseins unserer säkularen Kultur die überlieferten Antworten des Christentums diese Funktion einer zusammenfassenden Auslegung der Erfahrung der Weltwirklichkeit und der Lebensprobleme des Menschen derzeit nicht besonders gut erfüllen. Woran das im einzelnen liegt, kann hier nicht untersucht werden. Aber die aus der Erfahrung eines Mangels an Sinn hervorgehende Sinnfrage der Gegenwart sollte von der christlichen Theologie auch nicht einfach als eine „Götzenfrage" abqualifiziert werden[4]. Gewiß muß die Theologie die verbreitete Tendenz, Sinn auf Handeln zu reduzieren, als selbstzerstörerisch kritisieren[5]. Richtig ist auch, daß Sinn und Wahrheit nicht dasselbe sind[6]. Die Bilder der Verführung können auch als sehr sinnvoll erlebt werden. Darauf beruht geradezu die Verführung: Nur so wirken sie ja als

[4] *G. Sauter*, Was heißt nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, 1982, 145, 163.

[5] Ebd. 39ff., 46ff., 56ff., 130f.

[6] Ebd. 61f., vgl. 88.

verführerisch. Der Hinweis auf das Leiden an der Sinnlosigkeit kann den falschen Eindruck erwecken, es komme nur darauf an, dem Menschen irgendein Bewußtsein von positiver Sinnerfüllung zu vermitteln, als wäre der Inhalt nebensächlich, die Frage nach seiner Wahrheit oder Unwahrheit überflüssig und störend[7]. Doch wenn die Sinnfrage, die sich aus dem Erlebnis der Sinnlosigkeit erhebt, bloß als Verlangen nach Betäubung der nihilistischen Erfahrung aufgefaßt würde, wäre sie mißverstanden. Jedem, der ernsthaft nach Sinn fragt, geht es um eine *adäquate* Antwort auf die Probleme, die zum Verlust des Sinnbewußtseins geführt haben. So ist die Sinnfrage, recht verstanden, nicht ablösbar von der Wahrheitsfrage. Das zeigt sich nicht zuletzt an dem Verlangen nach einem alles umfassenden Sinn. Denn auch zum Begriff der Wahrheit gehört die Einheit alles Wahren, das widerspruchslose Zusammenbestehen jeder Einzelwahrheit mit aller anderen Wahrheit. Schon darum sollte die Frage nach dem Sinnzusammenhang der Wirklichkeit im ganzen nicht als theologisch illegitim hingestellt werden[8]. Nicht schon das Fragen nach dem Gesamtsinn der Wirklichkeit ist Ausdruck der Vermessenheit des Menschen. Tatsächlich ist ja das einzelne überall durch das Ganze bedingt, und das Bewußtsein dieser Sachlage gehört wesentlich zum Menschsein des Menschen. Dazu gehört allerdings auch das gleichzeitige Bewußtsein davon, daß wir das Ganze der Wirklichkeit nie schon definitiv überschauen. Erst wo das vergessen wird, ist es berechtigt, von Vermessenheit zu sprechen. Das Wissen um ein Ganzes der Wirklichkeit überhaupt und der Frage nach seinem Grunde darf mit solcher Vermessenheit nicht verwechselt werden. Die Vermessenheit besteht in einer vermeintlich definitiven Überschau über das Ganze, in der der Mensch seine eigene Endlichkeit vergißt und sich an die Stelle Gottes setzt. Dasjenige Wissen um das Ganze der Wirklichkeit jedoch, das sich zugleich der eigenen Endlichkeit bewußt bleibt, vollendet sich in einem Wissen von Gott als unterschieden von der Subjektivität des Menschen. Der Gottesgedanke als solcher ist immer schon eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit im ganzen, und wer den Menschen diese Frage verbieten wollte, müßte ihm auch dieses Bewußtsein von Gott, durch das der Mensch Gott als den Schöpfer seiner selbst und der Welt ehrt, verbieten. Zum rechten Wissen von Gott gehört sicherlich auch der Hinweis auf seine Unerforschlichkeit. Aber dieser Hinweis darf gerade nicht als Verweigerung einer Antwort auf die Frage nach dem Sinnzusammenhang der Wirklichkeit im ganzen aufgefaßt werden, sondern stellt seinerseits ein Moment einer solchen Antwort

[7] Zur Kritik daran vgl. *Sauter* 107f. und 105.

[8] *Sauter* kommt einer solchen These zumindest sehr nahe, indem er die Sinnfrage (als Frage nach absolutem Sinn) rundweg als „maßlos und vermessen" bezeichnet (167) und den angeblichen Verzicht auf sie bei Hiob und Kohelet mit dem alttestamentlichen Verbot des Gottesbildes in Zusammenhang bringt. Immerhin sagt Sauter auch, daß die Sinnfrage zum Leben selber gehört (128f.), und spricht von einem „im Kreuz Christi mitgeteilten Sinn" (152ff.).

dar, indem er die Überlegenheit des in Gott begründeten Sinnes der Lebenswelt im ganzen über die Schranken menschlichen Verstehens betont. Auch die negative Theologie, die beim Gedanken des unbekannten Gottes stehenbleibt, ist insofern eine Antwort auf die Sinnfrage des Menschen. Sie ist freilich nicht schon die christliche Antwort. Denn das Christentum bekennt sich dazu, daß in Jesus von Nazareth der göttliche Logos Mensch geworden sei, in welchem alle Dinge ihren Bestand haben. Logos heißt ebenso „Sinn" wie „Wort", und die Verbindung des alttestamentlichen Gedankens des göttlichen Wortes mit dem griechischen Logosbegriff besagt nichts Geringeres als daß der die ganze Schöpfung und ihre Geschichte bis hin zur eschatologischen Vollendung umspannende Sinnzusammenhang in Jesus Christus in Erscheinung getreten ist.

ThPh 59 (1984) 191–234

Analogie und Person

Zur Trinitätsspekulation Richards von St.-Victor

Von Peter Hofmann

Die Tradition kennt zwei antinomische und einander dennoch nicht ausschließende Schemata der Trinitätsspekulation: den psychologischen Entwurf Augustins, der unter dem Autoritätsgewicht des Kirchenvaters in die paradigmatische Trinitätslehre des Aquinaten einfloß, und den trinitarischen Personalismus des Victorinertheologen Richard[1]. Sein Entwurf – der in jüngster Zeit verstärkt Beachtung findet[2] – konstruiert durchaus originell das Mysterium der Trinität nach den zwischenmenschlichen Verhältnissen mit Hilfe des caritas-Begriffes – aber erliegt er nicht eben damit der latenten Gefahr des Tritheismus? Begnügt er sich mit einer unkritisch-anthropomorphen Konstruktion, ohne das entscheidende Korrektiv der Analogie terminologisch bzw. sachlich überhaupt zu

[1] Richard von St.-Victor, De Trinitate (Hg. J. Ribaillier), Paris 1958, TPMA VI, ferner: Richard de Saint-Victor, La Trinité (ed. *G. Salet*), Paris 1959; dtsch. Ausg.: Die Dreieinigkeit (hg. u. übersetzt v. *H. U. v. Balthasar*), Einsiedeln 1980.

[2] So bei *H. Mühlen*, Der Heilige Geist als Person. Ein Beitrag zur Frage nach der dem Heiligem Geist eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund, Münster 1964; *J. Moltmann*, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980; *H. U. v. Balthasar*, Theodramatik Bd. II–IV, Einsiedeln 1976–1983; *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982. Wichtigste Lit.: *J. Hugonin*, Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris, Paris 1854 (PL 175, XIII–C); *Th. de Régnon*, La Sainte Trinité. Etudes de théologie positive II, Paris 1892; *F. Bonnard*, Histoire de l'Abbaye royale et de l'Ordre des Chanoines Régulieres de St.-Victor de Paris I, Paris o.J. (1908); *J. Ebner*, Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor, Münster 1917 (BGPhMa 19, Heft 4); *A. Stohr*, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. Eine systematische Darstellung und historische Würdigung, I. Teil: Die wissenschaftliche Trinitätslehre, Münster 1923, – (MBTh 3); *E. Kulesza*, La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor, Fribourg 1924; *C. Ottaviano*, Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero, in: Memorie della Reale Academia nazionale dei Lincei, ser. VI, v. 4, fasc. 5, Roma 1933, 411–543; *P. Wolff*, Die Viktoriner. Mystische Schriften, Wien 1936; *G. Fritz*, Art. „Richard de Saint-Victor", in: DThC XIII, Paris 1937, 2676–2695; L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktoriner-Kreises, Münster 1937 (BGPhMA 39); *T.-L. Penido*, Gloses sur les processions d'amour dans la trinité, in: EThL 14 (1937) 33–68; *A. M. Ethier*, Le „De Trinitate" de Richard de Saint-Victor, Paris-Ottawa 1939; *F. Guimet*, „Caritas ordinata" et „amor discretus" dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor, in: RMAL 4 (1948) 225–236; *G. Dumeige*, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952; *J. Beumer*, Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker, in: Schol. 31 (1956) 213–238; *ders.*, Zum Einteilungsprinzip in der frühscholastischen Literatur, in: ThPh 40 (1965) 537–557; *H. R. Schlette*, Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor, in: Miscellanea Grabmann, München 1959, 55–72: *J. Bligh*, Richard of St. Victor's „De Trinitate": Augustinian or Abaelardian?, in: HeyJ 1 (1960) 118–139; *E. Baron*, Hugues et Richard de Saint-Victor, Paris 1962; *J. Chattillon*, Art. „Richard de St.-Victor", in: LThK VII, Freiburg ²1963, 1293 ff.; *W. Simonis*, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer, Frankfurt/M. 1972 (FTS 12); *H. Wipfler*, Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor. Ein Vergleich, Münster 1965; *ders.*, Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie, Regensburg 1977.

kennen? Richard bricht allerdings mit der von Boethius überkommenen Persondefinition – ein Indiz zumindest dafür, daß ihm die Problematik seines Ansatzes durchaus bewußt ist. Ob er diesen Ansatz mit der nötigen spekulativen Schärfe durchzuhalten vermag, mithin seine Trinitätsspekulation korrekt in das von den Schlüsselbegriffen „Analogie" und „Person" eröffnete Koordinatenkreuz einträgt, soll in den folgenden Überlegungen geprüft werden. In einem ersten Schritt werden der Stellenwert seines Trinitätstraktates im Gesamtwerk sowie der Aufbau des Traktates selbst zu bestimmen sein. Zweitens bedürfen Ansatz und Methode seiner trinitarischen Spekulation einer gründlichen Klärung, bevor in einem dritten Schritt sowohl der sachliche als auch der terminologische Aspekt seines Analogiedenkens geklärt werden kann (Teil I). Diese Grundlegung erlaubt es, den eigentlichen Trinitätsaufweis unverkürzt nachzuvollziehen und den von Richard entwickelten analogen Persongegriff verantwortlich zu rezipieren, der eine korrekte Rede über die Trias der göttlichen Personen in der Tat zuläßt (Teil II).

I. Das Analogiedenken

1. Werk und Quellen

Wilhelm von Champeaux gründete das Kloster und die Schule der Regularchorherren von St.-Victor. Das war ein Rückzug aus den Streitigkeiten mit seinem Schüler Abaelard und aus der auch an der Pariser Kathedralschule wildwachsenden Dialektik, zugleich und vor allem aber ein Neubeginn im Geiste der Regula Sancti Augustini und der Spiritualität Bernhards von Clairvaux, mit dem Wilhelm freundschaftlich verbunden war[3]. Theologie und Spiritualität der Victoriner orientierten sich, ebenso wie die zisterziensische Reform, insbesondere an den griechischen Vätern; das Chorherrenstift von St.-Victor trug das Gepräge eines strengen kontemplativen Klosters[4], dessen unter dem ersten Abt Gilduin (1135–1153) verfaßter Liber ordinis direkte Übernahmen aus der charta caritatis des Stephan Harding von Cîteaux enthält[5]. Darüber hinaus bestanden bis in die Zeit Richards rege geistige und geistliche Beziehungen zwischen St.-Victor und Clairvaux bzw. dessen Tochterklöstern[6], die

[3] Vgl. *Bonnard* 141; *Hugonin* XIV–XCIX, bes. XXIV C/D; *Ott* 556 f.; *G. Laehr*, Aus den Briefsammlungen von St.-Victor, in: Fs. Albert Brackmann, Weimar 1931, 402–421, 416 f.

[4] Zur rechtlichen Verfassung s. *Ch. Giroud*, L'Ordre des Chanoines Régulieres de Saint-Augustin et ses diverses formes de régimes interne. Essai de synthèse historico-juridique, Martigny 1961, 96–99.

[5] *Bonnard*, Histoire ebd.; vgl. *Hugonin* XXIV–XL; ferner *L. J. Lekai* S. O. Cist., Geschichte und Wirken der weißen Mönche, Köln 1958, 27–46; *B. Schellenberger* O. Cist. s. o., Die Spiritualität der Zisterzienser I, Abtei Mariawald 1979, 177–225 (Priv.-Ms.masch.).

[6] *Ott* 554; *Hugonin* XXIV. Richards Briefe an einen „magister Bernhardus" haben nach *Ott* (ebd. 567 ff.) nicht Bernhard von Clairvaux zum Adressaten (wie Johannes von Toulouse, Antiquitates Ecclesiae Sancti Victoris, lib. V, cap. 55, in: PL 196, IX–XIV, meint und noch *Bonnard* 118, und *Ottaviano* 444 f., annehmen), da der Briefkomplex ab 1162 und damit

den Stiftsherren und Theologen Richard weniger in die Nähe der städtischen Kathedralschulen als vielmehr der Klosterschulen rücken[7] und es empfehlen, sein theologisches Werk der monatischen Theologie (im weiteren Sinne) zuzurechnen[8]. Da streng genommen alle Werke des Victoriners spirituelle Schriften sind, legt sich vorab die folgende Zuordnung nahe: a) die exegetischen Schriften im engeren Sinne (u. a. die Kommentare und Sermones, die auch einen entscheidenden Anteil in seinem Liber exceptionum[9] ausmachen) und im weiteren Sinne (u. a. die beiden „Benjamin"-Schriften als exegetisch orientierte Kontemplationslehren); b) mystagogische Schriften (u. a. „De quattuor gradibus caritatis" sowie ein der Verfasserschaft nach umstrittener Hohelied-Kommentar[10]); c) spekulative Schriften, die methodisch von der Schrift- bzw. Väterautorität absehen. Die Elemente der seit Kulesza[11] üblichen Einteilung sind damit beibehalten, aber nach dem Maßstab der Schriftnähe geordnet und präzisiert, da die sonst geläufigen Kriterien „Spiritualität" und „Theologie" nur sehr unscharfe Unterscheidungen zulassen.

Die Eigenart monastischer Theologie und auch der Theologie Richards entspringt den praktischen Fragen des geistlichen Lebens, nämlich der Suche nach Gott und sonst nichts: „Das entscheidende Wort ist nicht mehr quaeritur, sondern desideratur, nicht mehr sciendum, sondern experimendum".[12] Sowohl die exegetischen Schriften als auch die biblisch orientierten Mystagogien Richards verfolgen als letztes Ziel die contem-

---

neun Jahre nach Bernhards Tod zu datieren ist. Der Richard zugeschriebene Hohelied-Kommentar (In cantica canticorum explicatio: PL 196, 405–524) dürfte aufgrund stilkritischer Überlegungen nicht von seiner Hand stammen, auch wenn er den Einfluß der Zisterziensermystik auf St.-Victor dokumentiert; vgl. *F. Ohly*, Geist und Form der Hoheliedauslegung im 12. Jahrhundert, in: ZDA 85 (1954) 192; ferner *H. Riedlinger*, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters, Münster 1958, 183–186 (BGPhMA 38, Heft 3). Immerhin eröffnet Richard den Kerntext seines Trinitätstraktates mit einem signifikanten Hoheliedzitat (Hl 5,6), das seine Vertrautheit mit der Hohelied-Mystik beweist (III, 1: 135).

[7] Zur Biographie verweise ich auf die Darstellung von *Ottaviano* 411–543. Ottaviano vermutet 1123 als Geburtsjahr des Schotten Richard; den Eintritt in St.-Victor setzt er für das Jahr 1139 an, so daß die Wahrscheinlichkeit groß ist, Richard habe Hugo noch persönlich, wenn wohl auch nicht als Lehrer, gekannt. Hingegen befremden Ottavianos Zweifel, ob Richard die theologische Konzeption Hugos gekannt habe, aus mehreren Gründen: 1. vermeidet es Richard stets, namentlich auf die Positionen zeitgenössischer Autoren einzugehen. 2. bringt Richard in seinem „Tractatus de spiritu blasphemiae" (PL 196, 1185–1192) zur Appropriationenfrage (des Ternars potentia-sapientia-benignitas) „nichts anderes als eine getreue, in einzelnen charakteristischen Wendungen sogar wörtliche Reproduktion der Gedanken Hugos" (*Ott* 636) unter Rückgriff auf Hugos Hauptwerk „De Sacramentis" I 2,6 (PL 176, 208).

[8] Vgl. zum Begriff „monastische Theologie" *J. Léclercq*, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters (L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris 1957), Düsseldorf 1963, 14, 125 sowie 216; ferner *Beumer*, Einteilungsprinzip 537 ff.

[9] Vgl. die kritische Ausgabe von *J. Chatillon*, Paris 1958.

[10] Wenn auch Richard selbst als Verfasser kaum in Frage kommt (s. Anm. 6), so dürfte das Werk doch während seiner Lehrtätigkeit entstanden und in diesem Kontext zu beurteilen sein.

[11] La doctrine mystique; entspr. *Fritz* (Anm. 2).

[12] *Leclercq*, Wissenschaft 14.

platio Dei; sie sind Unterweisungen über die Liebe, dem Leitbegriff der mit zisterziensischem Geist belebten Regel von St.-Victor, und ihre Grade bzw. Erkenntnisstufen.

Im Trinitätstraktat bleibt Richard allerdings nicht bei der Auskunft der Väterautorität stehen, – ohne dabei aber ihre unbedingte Gültigkeit anzuzweifeln[13], die er bewußt gegen dialektische Vernünfteleien mit schlüssigen Argumenten stützen will[14]: „Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide"[15]. Die ratio deduziert den Glaubensinhalt nicht, sondern weist seine innere Schlüssigkeit auf: „Nisi credideritis, non intelligetis" (Jes 7, 9)[16]. Darüber hinaus will Richard die seiner ausdrücklichen Überzeugung nach geistinspirierte Väterlehre von der Dreieinigkeit ihrem authentischen Sinne nach klären und nicht der spekulativen Willkür preisgeben, was er in der täglichen Rezitation des „Symbolum Athanasianum" in der Prim bekennt. Durch einen eigenen Entwurf will Richard die dialektischen Spekulationen seiner Zeitgenossen überwinden und eine rational verantwortbare Rezeption der Schrift- und Väterautorität ermöglichen[17].

Drei Argumente sollen diese Hypothese erhärten, bevor sie in der Entfaltung seiner Erkenntnistheorie und Analogielehre Schritt um Schritt verifiziert wird.

a) Zwischen Prolog und Büchern des Trinitätstraktates besteht bezüglich des Stils und der Argumentationstechnik ein beträchtliches Gefälle: nahezu die Hälfte aller Schriftzitate des Werkes erscheinen im Prolog bzw. den ersten fünf Kapiteln von Buch I, die den Prolog methodologisch entfalten. Der dann folgende Traktatstext enthält sich bezeichnenderweise methodisch aller Berufung auf Schriftzitate (z. B. 1 Joh 4, 14.16, das für den Beweisgang des dritten Buches über den Begriff der caritas geradezu prädestiniert wäre) und folgt darin der von Anselm erstmals in seinen Schriften („Monologion"

---

[13] Was die Trinitätslehre angeht, schreibt er: ...abundant in his omnibus auctoritates, sed non eque et argumentationes (I, 5: 91). Ähnlich die Prologe zu „De Tabern. foederis" (PL 196, 211) und „In visionem Ezech." (PL 196, 527 C). Daß Richard den Vätern natürlich nicht widersprechen will, betont er öfters, z. B. in den Prologen zum „Comm. in Apocalypsim" (PL 196, 683B) und „De verbis Apostoli" (PL 196, 668D).

[14] Hec propter eos dicta sint, qui altitudinem divinorum secretorum nituntur diffinire vel determinare juxta capacitatis sue modum, non juxta traditionem sanctorum Patrum, quos constat didicisse et docuisse per Spiritum sanctum (III, 10: 145).

[15] Prolog zu „De Trinitate" (81).

[16] I, 1: 87. Vgl. *A. Lang*, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, Freiburg 1964, 68 ff.

[17] Sed quoniam ex his que jam diximus ad horum indagationem pervium iter extruximus, hec diligentioribus perscrutatoribus plenius discutienda reliquimus (V, 21: 219). Richards Polemik gegen den Lombarden erklärt sich aus dessen Ablehnung des Terminus „substantia genuit" (vgl. Sent. I, dist. 5, 1), der aufgrund seiner Aufnahme in das Symbolum Athanasianum (als liturgischer Primtext) für Richard ein unaufgebbares Stück Vätertradition darstellt – wobei allerdings (was ihm durchaus bewußt ist: vgl. IV, 20) der Substanz-Begriff hier im Sinne von „hypostasis" (persona) zu verstehen ist (vgl. VI, 22; zum Ganzen vgl. *Ott* 647–657). Der vom 4. Lateranense verurteilte Wortgebrauch (DS 804) trifft allerdings nur den Sinn, den Joachim von Floris mit dem Zeugungsbegriff verband. Daß Richard dem Sentenzenmeister auch sonst entgegentrat, beweist seine Lösung der (auf Augustinus zurückgehenden) Frage „Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii" (PL 196, 1011–1012), die der Lombarde ratlos offenließ (Sent. I 32, 1–6); vgl. *Ott* 624–631. Albertus Magnus hat sich die Lösung Richards zu eigen gemacht (Sent. I, d. 32 a. 1 arg. 2: Op. omn. VI, Ed. A. Borgnet, Paris 1892, 122).

und „Proslogion") angewandten Methode, ausschließlich mit „notwendigen Gründen" (rationes necessariae) zu operieren[18]. Richard tut dies ganz in monastischem Geist, wenn er – darin bis in die Begrifflichkeit Bernhard von Clairvaux verpflichtet – das bereits im Prolog eingeführte ascensio-Motiv in Analogie zur ascensio corporalis (Christi) als eine geistliche ascensio präzisiert[19].

b) Treibendes Motiv ist nicht die scientia, sondern die desideratio Deum[20], die er ganz im Sinne der zisterziensischen Hohelied-Mystik begreift[21]. Steht Anselm noch auf der Grenzlinie zur Scholastik, stets bereit, sie gerne zu überschreiten, so bleibt Richard doch in seiner Trinitätsspekulation ein mystischer Theologe monastischer Prägung, der das quaerere dem intellegere voranstellt[22] und im Anfangskapitel des dritten Buches geistvoll auf die Eselin Balaams (Bileam: Num 22, 21–35) anspielt, die in ihrer Torheit klüger ist als der Prophet bzw. der Trinitätstheologe in seinem kühnen Vorhaben („ad temptandi ausum").

c) Die (früh-)scholastischen Autoren pflegen die theologische Fachsprache als präzises Begriffsinstrument; Kunstprosa und Rhetorik finden sich bei ihnen nicht („littera sordescit, logica sola placet"). Richard dagegen liebt es, „durch eine symmetrische Entsprechung der einzelnen Glieder, die oft noch durch Assonanzen und andere sprachliche Mittel hervorgehoben wird, seiner Rede einen vollklingenden Numerus zu geben. Diese Symmetrie in zweigliedrigem oder dreigliedrigem Aufbau führt dann nicht selten auch zu einer gezwungenen Systematik der Begriffe, die manchmal mehr rhetorisch als logisch begründet ist".[23] Ein poetischer Zug zeichnet sich in Bildern, Beispielen und Metaphern ab, die häufig der Schrift bzw. den Vätern entnommen sind. Ein Hinweis auf die entscheidende Rolle der Kunstprosa im monastischen Schrifttum („Grammatik"), wie sie J. Léclercq[24] deutlich heraushebt, muß hier genügen. So verrät auch der Stil den monastischen Autor, dem wenig an einer restlosen terminologischen Präzision liegt[25].

Im Unterschied zu Richards sonstigen dogmatisch ausgerichteten Schriften ist kein Adressat bekannt oder wahrscheinlich, dessen Anfrage den (wenigstens fiktiven) Anlaß zur Abfassung gegeben hätte. Datieren läßt sich das Werk kaum, da ein unmittelbar aktueller Anlaß aus dem Text nicht hervorgeht und überdies die biographischen Daten über Richard derart spärlich bleiben, daß sein Werk insgesamt nur schwer chro-

[18] De fide Trin. 4 (PL 158, 272).

[19] Prolog (80; 82). Vgl. Bernhard von Clairvaux, Sermo in ascensione IV, 4–11 (PL 183, 311A–315A); im selben Sinne auch Wilhelm von St. Thierry, De contemplando Dei (PL 184, 366–380).

[20] ... quesivi et non inveni illum, vocavi et non respondit michi (III, 1: 135).

[21] Man beachte den völlig unscholastischen Duktus: Gaudebo tamen in querendo faciem Domini mei ... (ebd.).

[22] Si potest intellegere, Deo gratias agit; si non potest, non immitat corona ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum (De fide Trinitatis: PL 158, 263).

[23] *Ebner* 7; ein Beispiel: Ex ista omnis virtus, ex illa veritas omnis (PL 196, 3C). „Veritas" umschreibt dabei das Erkenntnisvermögen; daß Richard den Ausdruck dennoch hier benützt, hat stilistische Gründe: so kann er die Satzglieder chiastisch mit Alliteration anordnen.

[24] Kap. 7 „Das Studium der freien Künste im Mittelalter" (128–168).

[25] Daher trifft *M. Grabmanns* Erklärung der sprachlichen Eigenheiten Richards nicht ganz zu: „Bei dieser mystischen und originellen Stimmung von Richards Spekulation ... ist es begreiflich, und unvermeidlich, daß die sprachlichen Wendungen der streng logischen Präzisierung entbehren" (Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg i. Br. 1911, 317). Von einem Mangel könnte nur die Rede sein, falls Richard der Frühscholastik zuzurechnen wäre; als einem Vertreter der monastischen Theologie (im weiteren Sinne, da die Victoriner kirchenrechtlich gesehen keine Mönche waren) stellt ihm seine Kunstprosa im Gegenteil ein gutes Zeugnis aus.

nologisch geordnet werden kann[26]. Allerdings läßt sich eine Abfolge der Hauptschriften nach inhaltlichen Kriterien erschließen: De Trinitate entstand sicherlich spät[27] und im Verlauf eines längeren Zeitraumes (das sechste Buch dürfte sehr spät ergänzt sein), während die beiden Benjamin-Schriften sowie De quattuor gradibus violentae caritatae erheblich früher angesetzt werden müssen, da sich die dort vertretenen Positionen zur Trinitätsspekulation Zug um Zug auf den Trinitätstraktat hin entwikkeln.

De Trinitate gliedert sich in sechs Bücher samt Prolog. Die Authentizität der Komposition unterliegt keinem Zweifel, wenn auch das sechste Buch Rätsel aufgibt: Buch V endet mit einer deutlichen Schlußformel, der zufolge der anschließende Teil nicht zur ursprünglichen Gesamtkonzeption gezählt werden kann[28]. Die Vermutung von J. Bligh, Walther von St.-Victor habe als Nachfolger Richards im Amt des Priors das nachgearbeitete (und möglicherweise nach Vorlesungsnotizen zusammengestellte) sechste Buch polemisierend überarbeitet, könnte den befremdlichen Tonfall insbesondere des 22. Kapitels erklären helfen[29]. Weitere Zweifel an der Echtheit des Textes dürften grundlos sein[30].

Einen zusätzlichen Grund für die Annahme, die ursprüngliche Konzeption des Traktates enthalte nur die ersten fünf Bücher, liefert die „idée esthetique" (G. Salet), die sich in Richards Schriften immer wieder in harmonisch ausgewogenen Proportionen der Komposition verwirklicht. So mag Richard zunächst fünf Bücher zu je fünfundzwanzig (fünf mal fünf!) Kapiteln geplant haben, und der originelle Hauptgedanke des dritten Buches, der Beweis der Personendreiheit aus dem Begriff der Liebe, bildet dann gleichsam den Mittel- und Drehpunkt des gesamten Traktates. Gewisse Wiederholungen und Weitschweifigkeiten, auch predigtartige Einschübe, deuten auf eine spätere Entstehung des sechsten

---

[26] Der biographischen Skizze des Johannes von Toulouse (s. Anm. 6) kann wohl nichts hinzugefügt werden; die von ihm ausgewerteten Quellen finden sich verzeichnet bei *G. Dumeige* 165 f. Eine aufschlußreiche Ergänzung hat *Ott* 549–651 vorgelegt; er wertet Richards Briefe als „ein beredtes Zeugnis für das hohe Ansehen, das er wegen seines edlen Charakters und wegen seiner schriftstellerischen Tätigkeit allenthalben genoß" (554).

[27] Vgl. *Dumeige* 168–170, und *Ribaillier* 11–13.

[28] Vgl. *Ribaillier* 8–11. Außerdem enthält Buch VI eine dem Werk Richards fremde Polemik in Kap. 22, die sich gegen den Lombarden, seinen Schüler und Nachfolger Petrus von Poitiers, Gilbert von Poitiers und Abaelard richtet und die „Quicumque"-Formel „substantia gignit substantiam" verteidigt. Der letztere Umstand spräche stark für Richards Autorschaft, wenn nicht bereits *Ethier* auf den Zusammenhang mit der Schrift „De superexcellenti baptismo Christi" (PL 196, 1011–1016) hingewiesen hätte (Le „De Trinitate" 28 f.), deren Verfasser (nach *J. Chatillon*) jedoch Walther von St. Victor ist. Beide Texte bekämpfen denselben Gegner, denn alle, die die strittige Formel ablehnen, vertreten auch den von Walther heftigst angegriffenen christologischen Nihilianismus (vgl. seine Schrift „Contra quatuor labyrinthios Franciae" – s. dazu *Simonis* 94, 97).

[29] Vgl. *Ribaillier* 11 (s. Anm. 1), *Simonis* 97.

[30] VI, 15 greift zudem auf das zweite Kapitel von „De tribus appropriatis personis in Trinitate" (PL 196, 991–994) zurück.

Buches hin, das so möglicherweise, auch im Blick auf seine geistliche Tiefe, die letzte Arbeit des Victoriners ist.[31]

Im Unterschied zu den übrigen Schriften, in denen sich Richard als eigenwilliger allegorischer Exeget zeigt[32], folgt er in De Trinitate Anselms methodischem Verzicht auf Schrift- und Väterautorität.[33] Als ausdrückliche regulae seiner Spekulation (und daher mehrfach zitiert) erscheinen Röm 1,17–21 (neunmal: als Legitimation „natürlicher Theologie") und vor allem Jes 7,9 („Nisi credideritis, non intelligetis") als Richards eigene schriftnahe Variante des anselmischen fides quaerens intellectum (viermal, davon drei Zitate in den methodologischen Klärungen von Buch I, Kap. 1 und 3). An dieser regula fällt der (stark an Bernhard von Clairvaux erinnernde) appellative Gebrauch auf, der sich als rhetorisches Mittel des Predigers deutlich von dem abstrakten, „wissenschaftlichen" Kürzel des Gedankens bei Anselm abhebt.

Schwierig ist es, darüber hinaus die von Richard sehr frei benutzten Quellen festzustellen: er bezieht sie nahtlos und selbständig in den Argumentationsgang ein und nennt, wo er kontroverse Theorien sondiert, niemals die Namen seiner Opponenten[34]. Gerade der Abstand zu den terminologischen Grabenkämpfen der Kathedralschulen scheint ihm den unverstellten Blick auf die Sache selbst zu öffnen. Theodor de Régnons These, Richard greife auf die griechischen Väter zurück, blieb unzulänglich belegt[35]; zu häufig spricht Richard sich ausdrücklich gegen Gedanken griechischer Provenienz aus (vgl. IV, 4). Einzig dem Pseud-Areopagiten weiß er sich, wie schon Bonaventura anzumerken weiß („Richard sequitur Dionysium"), verpflichtet: er folgt ihm in der theologia negativa

---

[31] Möglicherweise dürfte die lockere Komposition auch in der Schwierigkeit für Richard bzw. Walther (als Redaktor) gründen, die vorliegenden Notizen bzw. hinterlassenen Manuskripte analog zu den vorhergehenden Büchern in fünfundzwanzig Kapitel aufzugliedern.

[32] *S. A. Smalley*, The study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952, 86f. Smalley arbeitet insbes. den wichtigen Beitrag zur mittelalterlichen Exegese heraus, den Richards kaum beachteter Schüler Andreas leistete.

[33] Rechnet man mit *Ribaillier* (vgl. seine Tabelle, 268) zu den wenigen exakten Schriftzitaten eine Anzahl von Reminiszenzen hinzu und berücksichtigt deren Mehrdeutigkeit (z. B. das Hl-Zitat in III, 2), so kann man auf etwa siebzig beigebrachte Schriftstellen kommen – davon fast die Hälfte allein im Prolog.

[34] So geht er sachlich (in I, 16) auf die von Gilbert de la Porrée aufgeworfenen sprachlogischen Fragen nach der „Göttlichkeit Gottes" ein und zitiert (in IV, 24) dessen Personbegriff („existens per se solum": In librum Boethii de duabus naturis et una persona Christi [PL 164, 372A]). Vgl. *Ethier* 25ff., 96.

[35] *Régnon* 237, 240f., 309. Vgl. *O. Gonzalez*, Sobre la fuentes de Ricardo de San Victor y su influyo en San Buenaventura, in: CDios 176 (1963) 567–602. Im übrigen lehnt Richard die menschlichen Verwandtschaftsverhältnisse als „imago Trinitatis" ab, obwohl er eine „similitudo nonnulla" zugesteht: der gesuchte Ternar würde hier nämlich schon im Ansatz zum Quaternar erweitert (V, 6). Auch will er den Hl. Geist weder als Ebenbild des Vaters noch des Sohnes bezeichnen, worin er (mindestens) von den griechischen Vätern abweicht (Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Johannes Damascenus; s. VI, 11.12.19). Allerdings dürfte sich seine Distinktion zwischen unmittelbarem (immediata) und mittelbarem (mediata) Hervorgang mit der Begrifflichkeit des Nysseners (Quod non sint tres dii: PG 45, 133) vergleichen lassen (*Régnon* 240).

bis zur Entwicklung präziser Analogieformeln[36]. Zweifellos geht Richards Vertrautheit mit dem Denken des Areopagiten – ungeachtet der Schule von Chartres bzw. Achards von St.-Victor, deren Zahlenspekulationen er kennt und nutzt[37] – auf Hugos Kommentar zur „Hierarchia caelestis" zurück, ohne daß man deshalb die neuplatonischen Quellen seines Denkens überschätzen sollte[38]. Wichtiger scheint eine Anregung Gregors des Großen zu sein, der eine Mehrheit der Personen im Begriff der caritas impliziert sieht[39]. Diesen Gedanken, den auch Abaelard verfremdend aufgriff[40], entwickelt Richard ungeachtet der ihm sicher bekannten Trinitätslehre Augustins. Wenn er schreibt, es gebe eine Menge Autoritäten, nicht aber ebenso viele Erweise für die Lehre von der Dreieinigkeit (I, 6), so spricht daraus weniger Unkenntnis des augustinischen Entwurfes als vielmehr offene Ablehnung[41]. Der methodische Verzicht auf Schrift- und Väterautorität und die verwendeten rationes necessariae deuten auf seine Kenntnis der Schriften Anselms hin, deren Einfluß darüber hinaus allerdings nicht zu spüren ist[42]. Auch Hugo dürfte Richards Denken kaum geprägt haben, wenn auch seine erkenntnistheoretischen Distinktionen[43] im Benjamin minor nachklingen wie auch seine weitverbreitete Glaubensdefinition[44]. Das rein augustinische Trinitätsmodell

---

[36] Die prägnante Formel in V, 6: 202 ist kein Einzelfall; *Beumers* Vorwurf (Richard v. St. V. 221), von *Simonis* aufgegriffen (99), von einer Reflexion auf die Analogiefrage bzw. einer theologia negativa sei bei Richard nichts zu spüren, trifft sicher nicht: vgl. zu Richards Formulierung Ps.-Dionysius, De divin. nom. IX, 7 (PG 3, 916A).

[37] Vgl. seine Überlegungen zur geometrischen und harmonischen Proportion (V, 14: 212).

[38] Das neuplatonische „egressus-regressus"-Schema spielt für Richard keine Rolle (was *R. Roques*, L'universe dionysien, Paris 1954, 74 f., nahezulegen scheint); vgl. *Dumeige*, Art. „Denys l'Aréopagite" in: DSp III, Paris 1957, 324–329, 328; ferner *Ribaillier* (24 ff.), *Ottaviano* (531) und *Ethier* (87). Richard verwendet aber den Gedanken der concordia und der hierarchia ordinata, demzufolge alles Sein sich in Triaden von Begriffen äußert: die Welt aus Engeln, Menschen und Tieren (IV, 16); die Erkenntnis des Menschen, des Engels und Gottes (Prol.); die drei doppelten Stufen der Kontemplation (Benj. maj.: PL 196, 61D). Wenn man auch nicht von einem direkten neuplatonischen Ursprung reden kann (vgl. *Beumer*, Richard v. St. V. 228, Anm. 62), so ist doch „das den sechs contemplationes zugrunde liegende Schema ... ganz das des Plotin und Proklus" (*H. Köster*, Die Heilslehre des Hugo von St.-Victor. Grundlagen und Grundzüge, Emsdetten 1940, 86, Anm. 158). Vgl. ferner *Simonis* 98 f.; *Ott* 601.

[39] Hom. 17, 1 in Evang. (PL 76, 1139A): minus quam inter duos charitas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit. Vgl. *F. Lieblang*, Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregor, Freiburg i. Br. 1934, 34–43 (FThSt 37).

[40] Theologia Christiana IV, 117–118: CChr. CM 12, 323 f.

[41] Es ist kaum anzunehmen, Richard habe für die spekulative Hauptfrage seines Traktates lediglich Florilegiensammlungen und nicht Augustins Schriften benutzt. Daß überdies der geläufige Gebrauch augustinischer Begriffe in De Trinitate auf die Kenntnis der Hauptschriften Augustins verweist, hat *Ribaillier* (23) herausgearbeitet.

[42] Anselm vermochte die Proprietät der dritten göttlichen Person nicht hinreichend von der Bestimmung der substantia divina zu unterscheiden (s. *Simonis* 34). Ich vermute, das Scheitern gerade dieses Entwurfes könnte Richard dazu bewegt haben, einen völlig anderen Weg einzuschlagen.

[43] De Sacr. 1, 3, 30 (PL 176, 231D–232B).

[44] Sie lautet: certitudo quaedam supra opinionem et infra scientiam constituta (Sent. I 1: PL 176, 43B) und findet sich wörtlich in Richards „Declarationes nonnullarum difficultatem

(mens, intellectus, amor)[45] bzw. der Appropiationen-Ternar (potentia, sapientia, voluntas)[46] sowie beider eigenwillige Verknüpfung[47] kommen als Anregung für Richard nicht in Frage. In der formalen Gestaltung des Traktates lehnt er sich an das Vorbild seines Lehrers und Abtes (bis 1161) Achard von St.-Victor an, wenn er auch dessen neuplatonisch-pythagoreische Zahlenspekulation nur nebenher (V, 14) aufgreift und folgerichtig den Leitbegriff der pulchritudo durch den Begriff der caritas ersetzt[48]: Richard denkt mehr an sittlich-personale Qualitäten und bekundet damit angesichts der Zahlenspiele Achards ein praktisches Interesse, das sowohl den verantwortungsvollen Prior als auch den monastischen Theologen ausweist. Es scheint, als sei Richard eine tatsächlich einzigartige Theologengestalt, der gegenüber eine quellenkritische Annäherung kaum weiterhilft; daher sollen im folgenden Ansatz und Methode seines Traktates anhand seiner eigenen programmatischen Texte, insbesondere des Prologs, untersucht werden[49].

2. *Ansatz und Methode*

Der Prolog von De Trinitate legt fest, von woher für Richard alle Erkenntnis ihren Ausgang nimmt: „Justus meus ex fide vivit". Diese Ausgangsformel schließt eine rationalistische Fehldeutung von Richards Spekulation prinzipiell aus[50]; nicht nur geht es ihm um den Glauben als Erkenntnisquelle, sondern um das Leben aus dem Glauben bis hin zu der Erkenntnis Jesu Christi, die das wahre Leben ist[51]. Die Trias fides-spes-

---

scripturae" (PL 196, 266), sowie bei Petrus von Poitiers (Sent. III 21: PL 211, 1091B), Johannes von Salesbury (Metalogus IV 13: PL 199, 924B) und Thomas von Aquin (S.Th. II–II, q.4, a. 1c).

[45] Hugo, Trib. dieb. (PL 176, 831C).

[46] De Sacr. 1, 2, 5ff. (PL 176, 208ff.) sowie Trib. Dieb. (PL 176, 811 C; 834 C); 838 C), Hierarch. 7,7 (PL 176, 1062 D).

[47] De Sacr. 1, 3, 27 (PL 176, 228D–230A). Vgl. *Simonis* 83–87.

[48] ... Sed ne hec quam proposimus ratio alicui forte probabilis magis quam necessari videatur, hoc ipsum quod dicimus altiori adhuc ratione investigetur (V, 2: 197). Mit dieser sanften Kritik nimmt er das Anliegen seines Lehrers positiv auf, ohne das Ungenügen der Konzeption zu verschweigen. Dennoch folgt Richard im Aufbau seines Traktates dem Vorbild Achards (vgl. *M. Th. Alverny*, Achard de Saint-Victor, De Trinitate, de unitate et de pluralitate creaturarum, in: RThAM 21 (1954) 299–306, 305; *Ribaillier* 27ff.; *Simonis* 99ff.). Aufgrund der desolaten Quellenlage (der einzige bekannte Text von Achards Traktat ist unvollständig und fehlerhaft) läßt sich nur Vorläufiges sagen, wenngleich sich die Grundzüge klar abzeichnen (für Einzelheiten s. *Ribaillier* 29f., 31f.).

[49] Dabei scheint mir die Frage sekundär, „ob Richards Stellung zum Dogma der Trinität genau jenen Vorstellungen entspricht, welche die spätere scholastische Theologie als einzig berechtigte anzusehen pflegt" (*Simonis* 101). Daß die Mehrzahl der Autoren in Richard den „korrekten kirchlichen Theologen" sieht, hat *Simonis* (ebd.) genügend belegt.

[50] Vgl. den von *J. Pohle* erhobenen Vorwurf, daß Richard „in verdächtiger Prahlerei statt bloßer Wahrscheinlichkeitsbeweise für die Trinität ‚rationes necessariae' gefunden zu haben sich rühmt" (Dogmatik I, Paderborn ⁴1908 321). Pohle scheint diesen Grundbegriff Richards nicht untersucht zu haben, desgl. *Th. Heitz*, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérengar de Tours à St. Thomas d'Aquin, Paris 1909, 72, 80f.

[51] *Ethier* bemerkt treffend: „Ni artiste, ni poète, ni historien, ni philosophe, notre Victorin est exclusivement, et tout d'un pièce, un théologien de la vie spirituelle" (8).

caritas situiert die Erkenntnis als Frucht der Liebe zu Christus, der göttlichen veritas, denn „ex dilectione itaque manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio" (80). Ein rein apologetisches Anliegen ist damit ausgeschlossen[52]; auch dann spricht Richard als Glaubender zu Glaubenden, wenn er in Anlehnung an 1 Petr 3,15 die Notwendigkeit hervorhebt, jedem Rechenschaft über den Glauben ablegen zu können[53]. Die unaufgebbar inchoative Funktion des Glaubens[54] trennt Richards Denkstil vom anselmischen fidens quaerens intellectum, das von der Offenbarung (manifestatio) methodisch absieht (sine scripturae auctoritate probari), und nicht nur das quo der Erkenntnis unterscheidet ihn von Anselm: es geht Richard um die Sprossen (gradus) der Erkenntnisleiter (scala), auf der sich jeder Erkenntnisaufstieg (ascensio) vollzieht. Im Begriff der „scala contemplationis" (82) zeigt sich der Mystiker, dem der Glaube nicht bloße affektive Befindlichkeit bedeutet, die als solche aus einer rational verantworteten Theologie auszuscheiden wäre, sondern eben inchoative Erkenntnis (Bernhard von Clairvaux: „Crede et invenisti. Nam credere invenisse est"[55]). In diesem Sinne gilt es zu verstehen, was „intelligere" bzw. „comprehendere ratione" bei Richard heißt[56]. In der Erkenntnis vollendet sich der Glaube selbst; eine Konkurrenz verschiedener Zugangsweisen zur Wirklichkeit oder gar die neuzeitliche Dichotomie von Glauben und Wissen dürfte für Richard undenkbar sein. Aber auch der Vollendung des Glaubens sind menschliche Grenzen gesetzt, denn Richard betont mehrmals als Korrektiv das „in quantum fas est vel fieri potest" (81). Welches Licht von hier auf die Termini „ratio" bzw. „rationes necessariae" fällt, erhellt aus deren doppelter Verwendung einmal für die Entfaltung des Glaubens und andererseits für die innere Notwendigkeit, über das Geglaubte Aufschluß zu geben („rationem reddere").

Der mystagogische Begriff der ascensio meint die geistige Himmelfahrt des Menschen[57], „... Ascendamus igitur spiritualiter, ascendamus intellectualiter, quo interim non licet corporaliter" (82). Der Text läßt aufhorchen: Stil und ascensio-Motiv scheinen unmittelbar von der vier-

[52] Vgl. *Simonis* 95, 102.

[53] Cogitet qui hec legit quam magnum et utile sit promtum et familiare habere ad hec omnia ex una speculatione omni poscenti rationem reddere (V,21: 220).

[54] Fides itaque totius boni initium est, atque fundamentum (Pr. 80).

[55] In Cant. 76, 6 (Op. omnia Vol. I, Ed. J. Léclercq/C. H. Talbot/H. M. Rochais, Rom: Ed. Cisterc. 1957, 258).

[56] Feramur itaque ad perfectionem, et quibus profectum gradibus possumus, properemus de fide ad cognitionem; satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus (Pr. 80/81).

[57] Christus ascendit, et Spiritus Christi descendit. Ad hoc Christus misit nobis Spiritum suum, ut spiritum nostrum levaret post ipsum; Christus ascendit corpore, nos ascendamus mente. Ascensio itaque illius fuit corporalis, nostra autem sit spiritualis.... Nam ad corporalem ascensionem illam que futura est in nobis, veniet ipse corporaliter, in ea carne quam assumpsit pro nobis, secundum illud: Sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in celum (cf. Eph 4,8–16) (Pr. 82).

ten ascensio-Predigt Bernhards von Clairvaux inspiriert zu sein[58], und wenn Richard weiter eine „triplex regio" des Aufstiegs entfaltet, so meldet sich deutlich die Lehre von den drei doppelten Stufen der Kontemplation im Benjamin minor zu Wort[59]. Auf der ersten Stufe (Aufstieg zum ersten Himmel) beginnt die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes („ad primum celum ascendere quam ad semetipsum redire": 83), auf der zweiten Stufe bereitet sich der Geist durch Tugendverdienst („virtutum merito") für die unverwesliche Herrlichkeit, die den Engelgeistern vorweg eignet, und auf der dritten Stufe wird dem Geist das einzigartige Gnadengeschenk zuteil, „usque ad hoc celum penna contemplatione volare et intellectuales oculos ejus (– i.d. Dei –) radiis infigere" (83). „Actualiter" ist die sichtbare Welt („sensibilia"), „virtualiter" die geistige Welt in ihrem Gottbezug („intelligibilia", „ratione comprehensibilia") zugänglich. „Intellectualiter" aber schenkt sich Gott gnadenhaft („contemplationis gratiam") durch den Geist Christi („humana ratione incomprehensibilia")[60]. Das bloße Für-wahr-Halten als inchoative Stufe des Glaubens (der „fides informis" scholastischer Terminologie vergleichbar) soll sich daher in die mystische „Einsicht" gnadenhaft vollenden[61]. In diesem Licht muß die „attestatio rationis" gesehen werden, die den inchoativen Glauben erst innerlich erfüllt. Die Termini „fides" und „ratio" verstehen sich also innerhalb der Grenzen des neuzeitlichen Glaubensbegriffes, so daß die Annahme verfehlt wäre, Richard wolle den „Glauben" durch die „Vernunft" überbieten[62].

In den ersten Kapiteln von Buch I gibt Richard klare Auskunft über Methode und Gegenstand des Traktates. Nochmals schärft er die Zugangsweisen zur Wirklichkeit ein: „nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo assurgimus. ... ad eternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus" (I, 1:87). Nun scheinen jedoch bestimmte Glaubensgegenstände nicht nur die menschliche Vernunft zu übersteigen („supra rationem"), sondern ihr sogar zu widersprechen, weshalb meist Spekulation und Argumentation hinter den Glauben und die Autorität zurücktreten müssen. Richard bedient sich der neuen Regularmethode, die bereits bei Petrus

[58] *Ribaillier* führt im Apparat seiner kritischen Ausgabe keine Parallelstelle an.

[59] Vgl. *Ethier* 173.

[60] Vgl. die Lehre von den drei sensus des Menschen (Benj. major: PL 196, 53C/67A): Nec aliqua humana ratio plene persuadet. ... Nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa (PL 196, 136B).

[61] Totiens enim ad hoc celum spiritu sublevante attolimur, quotiens per contemplationis gratiam ad eternorum intelligentiam promovemur (Pr. 83/84).

[62] *Grabmann* erklärt: „Weiterhin darf nicht übersehen werden, daß Richard stets das Fundament des Glaubens betont und der Spekulation nur dann, wenn sie auf unerschütterlicher Glaubensfestigkeit beruht, Erfolg verheißt" (Scholast. Meth. II, 317). – „Fides" meint bei Richard etwa notitia als gewissermaßen inchoativer Glaube; „Glauben" im neueren theologischen Sprachgebrauch umschreibt er mit der Gerundivform von credere, während die diskursive Vernunft stets „ratiocinatio" heißt.

von Poitiers Verwendung findet.[63] Solche regulae sind „knappe, allgemeine Sätze über metaphysische Gesetze, die ihrem Inhalt und ihrer sprachlichen Form nach den regulae der Porretaner ganz ähnlich waren"[64] und als Basissätze der Spekulation zugrunde liegen. Richard formuliert „juxta illud Prophete: Nisi credideritis, non intelligetis" (I, 1:87) und bemerkt, diese regula spreche dem Menschen die Einsicht nicht „generaliter", sondern „conditionaliter" ab, so daß die angezielten Wahrheiten für den erreichbar seien, der sich im Glauben stark und standhaft wisse. Ein weiteres Schriftwort, das seit jeher als Kronzeuge für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer „natürlichen Theologie" angeführt wird, kann (mehr oder weniger vollständig neunmal im Traktat zitiert!) ebenfalls als regula gelten: die bekannte Römerbriefstelle 1,17–21, die den denkenden Aufstieg vom Ausgangspunkt der Erfahrung her rechtfertigt – für sich genommen ist die experientia ohne jeden Erkenntnisbelang für Richard. Die Beschäftigung mit den zeitlichen Dingen als Gegenständen positiven Wissens soll nur einen Zugang zum Ewigen – „ad eternorum investigationem necessariam vel utilem" (I, 10:95) – eröffnen[65]. Mit seinem umfassenden Ansatz bei der Erfahrung löst sich Richard nun vom Ontologismus Anselms und beschreitet mit seinem konzis geführten Kontingenzbeweis einen folgenreichen Weg (vgl. I, 7), den er abermals durch eine schriftbezogene regula legitimiert. Er präzisiert als den Gegenstand seines Traktates die „modi essendi ab eterno" (I, 16:95)[66]. Auch hier berührt sich sein Denkstil wieder eng mit dem Bernhards, für den diese Art des Schauens allen offensteht, insofern jeder, der das Unsichtbare Gottes an seinen Wirkungen denkend wahrnimmt, im

[63] Petrus entlehnt zwei regulae aus dem Trinitätstraktat Augustins (Sententiae Pictavienses I 12: PL 211, 795B).

[64] *Lang*, Entfaltung 68. Als Beispiel gelte der Satz: omne quod est vel esse potest, aut ab eterno habet esse, aut esse cepit ex tempore; item omne quod est vel esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio quam a semetipso (I, 6: 91). Daß Richard die regulae als solche kennt, kann wohl kaum bestritten werden. Lang stellt fest: „er legt die anselmische Gottesauffassung als ‚communis animi conceptio" zugrunde und spielt auf eine Unterscheidung zwischen ‚communis regula omnium' und der ‚regula doctorum' an" (69). Der erste Teil dieser Behauptung ist nach dem bisher ausgeführten wenig wahrscheinlich, zumal die in Frage kommenden schmalen Belegtexte (I, 6.7.11.12) für Langs These nicht sonderlich ergiebig sind: die alltäglichen Erfahrungen („de quibus nullo modo dubitare possumus": I, 7: 92) als Ausgangspunkt für Richards ersten Gottesbeweis lassen keine Rückschlüsse auf eine anselmianische Anregung zu, von terminologischen Ähnlichkeiten einmal abgesehen (vgl. I, 11: 95).

[65] Das gilt auch für Richards großangelegte Enzyklopädie „Liber exceptionum", so daß *R. Roques* zu Recht sagt, „Richard s'y révèle homme d'enseignement et d'information positive" (Une encyclopédie du savoir médieval: Le ‚Liber exceptionum' de Richard de Saint-Victor, in: Structures Théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques, Paris 1962, 365–374, 365). Richards Schrift führt von den positiven Wissensgegenständen geradlinig zu einer Betrachtung über das Evangelium; das neugierig erfahrungswissenschaftliche Interesse („curiositas"), das die monastischen Theologen so sehr an den Magistern der Kathedralschulen tadeln, fehlt ihm völlig (vgl. Lib. except. II 10,27).

[66] Die philosophiegeschichtliche Bedeutung dieses Schrittes verdient eine eigene Untersuchung (die herkömmlichen Handbücher erwähnen sie erstaunlicherweise gar nicht).

Suchen fortschreiten muß zur völligen Klarheit, die in der Schau von Angesicht zu Angesicht das zukünftige Leben ist[67].

Richard unterscheidet für sein Kontingenzargument drei modi essendi: a) ab eterno et a semetipso, b) nec ab eterno nec a semetipso, c) (mediate inter hec duo) ab eterno quidem nec tamen a semetipso. Nur den erst- und letztgenannten modus will er in De Trinitate behandeln und erschließt zunächst aus der Erfahrung der Veränderlichkeit des Seienden ein ewiges, aus sich her seiendes Sein, dessen nähere Erforschung Gegenstand der in den beiden ersten Büchern entfalteten Gotteslehre ist. Das Ergebnis braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden[68]. Indes scheint die Spekulation, die bei der Erfahrung der geschaffenen Dinge ansetzt, für Richard mehr leisten zu können (vgl. I, 9:94). Er rechnet die immanente Trinität („Personalität") zum dritten modus essendi ab eterno, der, wie auch der erste („Substantialität"), durch die geschaffenen Dinge für die Erkenntnis zugänglich ist. Denn wenn die innergöttlichen Prozessionen als „Naturtätigkeit" („Natur" im Sinne des göttlichen Wesens, das in sich ewig und unveränderlich ist) zu verstehen sind, so liegt die Erkenntnis eines solchen naturnotwendigen Prozesses durchaus im Bereich des dritten modus essendi, der für den menschlichen Geist zugänglich ist[69]. Die Frage nach der immanenten Trinität darf somit im Rahmen einer spekulativen Gotteslehre gestellt werden, und nichts anderes beabsichtigt Richard in De Trinitate[70]. Im Ansatz seines Trinitätsaufweises zeigt Richard, daß er präzise die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität kennt, um in der Reflexion die Freiheit des dreieinen Gottes zum Schöpfungs- bzw. Erlösungswerk zu wahren: in der wahren Göttlichkeit darf eine Personenmehrheit nicht fehlen, wenn nicht Gott, dessen Wesen Liebe ist, eine „charitas inordinata" zur Welt unterstellt werden soll (vgl. III, 2:136/137).

Damit besitzt Richard zwei stichhaltige Argumente sowohl für die

---

[67] In Cant. 31,5 (Op. Vol. I, 222). Die Ähnlichkeit von Gedankenführung und Terminologie läßt vermuten, Richard habe Bernhards Text gekannt; auch dessen Bild vom Sonnenstrahl findet sich in gleicher Verwendung in De Trin. (I, 99: 94). Vgl. auch den aufschlußreichen Text in „De quibusdam dubiis in Apostolo", in dem Richard seiner Erkenntnissehnsucht mit einem Paulus-Wort (1 Kor 8,2) die Richtung weist (PL 196, 682D). Das sichere Bewußtsein, mit dem er die Grenze seiner Einsicht ganz im Geist der Schrift benennt, unterscheidet ihn von den Theologen seiner Zeit, denen Bernhard den schlimmen Titel eines „effractor" oder „scrutator majestatis" verleiht (De consid. V, 6: Op. omnia Vol. III, Ed. J. Leclercq / H. M. Rochais, Rom 1963, 471).

[68] Vgl. die Darstellung bei *Simonis* 106–109.

[69] In divina autem natura nichil est vel esse potest ex operante gratia (VI, 1: 228) – Gottes Sein darf nicht mit seinem Gnadenhandeln gleichgesetzt werden. Richard kann sich auf Athanasius (C. Arian. 3,61: Pg 26, 452) und Augustinus (Contra serm. Arian. I: PL 42,684–685; De Trin XV, 20: CChr.SL 50A, 515) berufen. Auch Robert von Melun folgt Augustin in diesem Punkt: Naturaliter enim Pater filium genuit (Sent. I, IV, 17, ed. Martin/Gallet, Löwen 1952 [SSL 25]).

[70] Nam de redemptionis nostre sacramentis ex tempore factis, que credere jubemur et credimus, nichil in hoc opere intendimus. Nam agendi modus alius in his, alius vero in illis (I, 3: 89).

Möglichkeit als auch die Notwendigkeit einer „rationalen" Trinitätsspekulation („rational" im bisher geklärten spezifischen Sinne): möglich ist sie, sofern der dritte modus essendi prinzipiell der Erkenntnis zugänglich ist, und notwendig, sofern der Schöpfer in der Fülle seines Seins keinen Mangel oder eine Unvollkommenheit leiden kann, wie es eine „charitas inordinata" als Liebe zu einem nicht gleichwürdigen Partner oder Gegenstand wäre[71].

Von dieser Ausgangsposition her lassen sich Richards Begriffe von specula, speculum und speculatio verhältnismäßig leicht klären. Augustinus lehnt einen „Beobachtungsposten" (specula) für die Erkenntnis der Trinität ausdrücklich ab und läßt gemäß 1 Kor 13 nur einen Spiegel (speculum) der Erkenntnis zu[72]. Begreiflicherweise folgt ihm Richard ausdrücklich nicht (unter Berufung auf seine regula Röm 1,20: V, 6:201). Die geschaffene Wirklichkeit ist Spiegel des Schöpfers; ihre reflexe Erfahrung verhilft zu einem zuverlässigen Ausgangspunkt und Beobachtungsposten, von dem aus die Leiter (scala) der Erkenntnis bestiegen werden kann. Verständlich erscheint Richards Betonung der specula gerade auch deshalb, weil er in seiner Gotteslehre erstmalig bei der Kontingenzerfahrung ansetzt (I, 7.8) und sie mit Hilfe der modi essendi als Unterscheidungskriterium für einen Gottesbeweis auswerten kann, wie er vor Richard noch nicht geführt worden ist. Daß im Rahmen solcher speculatio, die in ihrer Verwandtschaft mit der contemplatio als ascensio mentis die Möglichkeiten der specula schlicht auswertet, ein Zugang zum Mysterium der Trinität mitgegeben ist, ergibt sich für Richard geradezu zwingend (vgl. V, 21:219). Er gibt den Vorteil zu bedenken, „ex una speculatione omni poscenti rationem reddere" (1 Petr 3,15) (V, 21:220). Auch hier wendet sich Richard als Glaubender an Glaubende und betreibt keine rationalistische Apologetik (vgl. VI, 23:261), die man zunächst aufgrund seiner unermüdlichen Betonung der rationes necessariae vermuten könnte. „Mag auch dieser Begriff für sich genommen noch nicht ganz eindeutig sein, so läßt der Kontext bei Richard doch schwerlich einen Zweifel daran, daß er nach einer höchstmöglichen erkenntnismäßigen Sicherheit strebt, die überhaupt im Bereich der ‚invisibilia' erreicht werden kann. Er hat auch einen recht einsichtigen Grund hierfür: die Sache ... verdient nämlich auch einen höheren Grad an Sicherheit und Gewißheit der Erkenntnis. Denn es geht ja um Gott, so wie er

[71] Richard folgt mit dem Begriff der „charitas ordinata" einer Anregung Augustins; De doctr. christ. I,27: CChr.SL 32,21; vgl. *J. Chatillon*, Au dossier de la caritas ordinata, in: RMAL 4 (1948) 65–66. Möglicherweise geht der eigentliche Anstoß auf Bernhard von Clairvaux zurück: Lex est ergo, et lex Domini, charitas, quae Trinitatem in unitate quodammodo cohibet (Epist. XI,4: PL 182, 111C). Die Liebe bezieht sich dabei auf die Einheit der Substanz, nicht auf die Proprietät des Hl. Geistes.Wahrscheinlich übernimmt Richard auch die Termini „amor gratuitus" und „amor debitus" in der Bestimmung der Personalprozessionen von Bernhard (De diligendo Deo VI,16: PL 182, 974) und wendet sie an entscheidender Stelle an (III,3: 138).

[72] De Trin. XV, 14: CChr.SL 50A, 479f.

von Ewigkeit her und aus Notwendigkeit in sich selber ist."[73] Die Frage nach der Heilsökonomie hat Richard unmißverständlich von der Behandlung in seinem Traktat ausgeschlossen; eine heilsgeschichtliche Theologie wird nicht mit rationes necessariae operieren können („nam agendi modus alius his, alius vero in illis": I, 3:89): das willentlich-freie Gnadenhandeln Gottes steht über jeder Einsicht, die aus einer philosophischen Theologie zu gewinnen wäre.

Daß Richard mit seinen notwendigen Gründen keinesfalls nur Konvenienzargumente beibringen will, erläutert der Kontext hinreichend und weist verkürzende Interpretationen (wie bereits die Kritik Alberts des Großen[74]) von vornherein ab. Schon bei Anselm bezieht sich die Notwendigkeit der rationes nicht etwa auf die innere Schlußkraft eines Beweises, der damit zum zwingenden Argument in einem neuzeitlichen Verständnis umgedeutet wäre, sondern auf die innere Notwendigkeit des Gegenstandes, auf den das Argument abzielt: im Rahmen von Richards Kontingenzargument sind damit die notwendigen, jeder Kontingenz überhobenen Zusammenhänge gemeint, die für die modi essendi ab eterno gelten[75]. Der wahrscheinlich von Cicero (De inv. II, 79) in die Sprache der Rhetoren und Dialektiker eingeführte Begriff verliert schon

---

[73] *Simonis* 104/105. Er ergänzt (ebd., Anm. 85): „Die Überlegung Richards hat nichts zu tun mit Anselms Beweis der ‚Notwendigkeit' der Menschwerdung Gottes, wie *Salet* (38) meint, sondern sie zeigt gerade im Gegenteil, daß Richard, hier in den Spuren Hugos wandelnd, besser noch als Anselm begriffen hat, daß man sehr genau zu unterscheiden hat zwischen dem absoluten, notwendigen Sein Gottes und seinem freien Wirken nach außen". Der Bonaventuraschüler Kardinal Matthäus von Aquasparta beruft sich in seinen „Quaestiones de fide" mehrfach auf Richard und verwendet in seiner Trinitätslehre ebenfalls „rationes necessariae", „die freilich über das Können der natürlichen Vernunft hinauslägen, in welche aber der durch den Glauben gereinigte und durch das donum intellectus erhobene Menschengeist sich versenken möchte" (*Grabmann*, Schol. Meth. II, 318; vgl. *ders.*, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals, Matthäus vonAquasparta, Wien 1906, 155 f.). Nach *Heitz* (79) und *Simonis* (76 ff.) hat auch Hugo entschieden eine rationale Erkennbarkeit der Trinität vertreten, die er dem „opus conditionis", nicht aber dem „opus restaurationis" (der Heilsökonomie) zuordnet. Wie Richard reflektiert er auf die geschichtliche, „erbsündige" Situation des Menschen und weiß um die „Triefäugigkeit" menschlicher Vernunft (Hierarch. 1, 1: PL 175, 923B–928B); vgl. Richards Wort über die verletzte Integrität der menschlichen Natur (VI, 18: 253).

[74] Albertus Magnus, Summa I, tr. VII, q. 31, cap. 1 (Op. omnia Tom. XXXIV, Ed. D. Siedler, Münster 1978, 240 ff.): Ad primum ... rationes convenientiae multas ponit Richard. Die Gegenargumentation wirkt auffällig flüchtig: es sei nicht einsichtig, warum sich das innergöttliche Verströmen (diffusio) der Liebe mit einer zahlenmäßigen Dreiheit erschöpfe; ferner sei es falsch, die Liebe als „amor communis" zu begreifen, da sie (unter Berufung auf Mt 12, 39) auch in einer Person allein sein könne. Insgesamt befremdet seine Kritik: Si divine essentia intelligatur absque (–!–) personis, adhuc diliget seipsam caritate et summe et summa caritate diliget seipsam, et sic summa caritas non exigit pluralitatem personarum.

[75] „Der Festigkeit dieser objektiven Wahrheitsverankerung darf aber nicht die Helligkeit ihres Widerscheins in der subjektiven Wahrheitserkenntnis des Menschen gleichgesetzt werden" (*Lang*, Entfaltung 31). Vgl. *B. Geyer*, Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo, in: ThGl 34 (1942) 7; *M. Jaquin*, Les „rationes necessariae" de Saint Anselme, in: Mélanges Mandonnet, Paris 1930 (BiblThom XIV), 67–78; *A. Kolping*, Anselms Proslogionsbeweis der Existenz Gottes, Bonn 1939, 1–12; *Ebner* 90; *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg i. Br. 1909, 279.

bei der Übernahme durch Marius Victorinus[76] und Cassiodor[77] viel von seiner Stringenz. Seine Verwendung im Bereich der monastischen Theologie legt sich zwanglos nahe – sind es doch stets die Mönche gewesen, die sich dem Studium klassischer Rhetorik und Dialektik widmeten und dabei sicher auf die beiden letztgenannten Autoren zurückgriffen. Von daher läßt sich nun aber nicht mit Sicherheit aus der Verwendung des Terminus auf Richards „tiefe Abhängigkeit von Anselm von Canterbury"[78] schließen, zumal Richard in seinen regulae sowie in seinem Ansatz bei der Kontingenzerfahrung ein ganz eigenes von Anselm klar unterschiedenes Profil zeigt und auch in der Trinitätsspekulation einen originellen Weg beschreitet.

Das innergöttliche Leben vollzieht sich für Richard nach notwendigen Gründen, die er spekulativ und mystisch erfassen will. Daher meint er, für die Glaubensinhalte (soweit sie sich nicht auf die Heilsökonomie beziehen) nicht nur wahrscheinliche, sondern notwendige Begründungen beibringen zu können, allerdings mit der (wiederholten) wichtigen Einschränkung „in quantum Dominus dederit". Während die zeitlichen Dinge durch Erfahrung erwiesen werden und als kontingente Seiende nicht wesensnotwendig existieren, ist es für Richard natürlich undenkbar, daß notwendig Seiendes notwendiger Gründe entbehren solle. Damit ist nicht schon gesagt, diese Gründe seien prinzipiell bzw. jedermann faktisch als zwingende Gründe einsichtig. Denn einmal sind sie in dem Maße zugänglich, wie Gott sie gibt oder einstweilen verbirgt („quamvis illa interim contingat nostram industriam latere"). Die Schöpfungsordnung scheint überdies für Richard eine ständige Erleuchtung von Gott her zu implizieren[79], so daß sich die ascensio mentis als die sich entfaltende Glaubensvernunft ganz im „natürlichen" Bereich der rationalen Schöpfungswirklichkeit bewegt. Andererseits ist es aus verschiedenen Gründen[80] nicht jedermanns Sache, den schwierigen Weg dieser rationa-

[76] De rhetoricae cognatione 10 (PL 8, 1221B).

[77] De art. et disc. lib. art. III (PL 70, 177).

[78] So *v. Balthasar* Einleitung (Die Dreieinigkeit 36, Anm. 2).

[79] In diesem Sinne auch *Ethier* 38 ff. Diese Deutung dürfte den Erkenntnisaufstieg durch „rationes necessariae" besser treffen als der erklärende Hinweis auf neuplatonische Einflüsse (Erleuchtung durch die Urquelle: *Heitz* 73 f.; *Ribaillier* 26 f.; *Wipfler*, Trinitätsspekulation 14 f.), der den rationalen Aspekt zu wenig berücksichtigt. Die entsprechenden Passagen u. a. im Benj. major (2, 13) mögen Anlaß zu dieser Erklärung gegeben haben. Vgl. eine Stelle in den „Adnotationes mysticae in psalmos" (PL 196, 397D): Lucerna cordis judicium discretionis, haec cordis nostri lucerna toties a Domino illuminatur, quoties ex illuminante gratia intelligentia nostra illustratur et ad veritatis judicium, nisi illo illustrata lumine, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Richard betont auch – ganz im Sinne monastischer Theologie – die Reinheit des Herzens (Mt 5, 8): Quanto perfectius cordis oculos quisque mundaverit, tanto plenius Deum videre poterit (In cantica canticorum explicatio 17: PL 196, 456D); zu dieser Stelle (der umstrittenen Verfasserschaft halber, wenn auch vielleicht von einer geistigen Urheberschaft Richards gesprochen werden kann) vgl. Benj. min. 72 (PL 196, 51D).

[80] Es sei nicht jedermanns Sache, hier weiterzudenken: multi ad hoc minus digni, multi ad hoc minus idonei, multi in hoc minus studiosi (I, 4: 90). Vgl. auch IV, 4: 166.

len Erkenntnis konsequent zu verfolgen, so daß der Prior Richard hier auch als verantwortlicher Seelenführer spricht, wenn er durch seine spekulativen Entwürfe dem Denken aufhelfen bzw. zu eifrigem Studium anstiften will[81].

Die notwendigen Gründe, mit deren Hilfe Richard in der Erkenntnis fortschreiten will, sind also keine äußerlich beigebrachten Gründe, sondern entfalten sich aus dem reflexen Glaubensverständnis selbst heraus. Nichts liegt Richard ferner als Rationalismus. Das gesteht auch Thomas von Aquin zu, wenn er Richards Begriff der rationes necessariae auf die mögliche, nicht aber schon auf die faktisch gegebene Erkenntnis bezogen wissen will – eine korrekte Unterscheidung, die aber bereits den Geist einer ganz anderen Theologie verrät[82]. Richard setzt allerdings bei einer ständigen Erleuchtung des menschlichen Verstandes durch die rationale Schöpfungswirklichkeit an und kann so im Bereich seiner mehrschichtigen Erkenntnisdimension auch die Trinitätslehre durch ausdrückliche Inspiration des Heiligen Geistes ansiedeln (wiederum bei methodischem Ausschluß einer Reflexion auf die Heilsökonomie)[83]. So wirken – nur auf den ersten Blick befremdlich – die rationes necessariae aufs engste mit der inspiratio zusammen (vgl. IV, 5:167). Die Erkenntnislehre des Victoriners gipfelt in einer Art Evidenzmystik; die ratio kann sich nur dann zum dialektisch geschärften Instrument der Wahrheitsbemächtigung entwickeln, wenn sie das mystagogische Konstitutiv der Theologie aus dem Blick verliert.

Richard kennt auch eine credibilitas externa: unbedenklich nimmt er die Wunderzeichen dafür in Anspruch, da er sie, ganz im Sinne der von Hugo geprägten Formel, als „opus Creatoris manifestatum divinae virtutis" versteht (vgl. I, 2:88)[84]. Aus den Worten Richards spricht ein großes Vertrauen auf die Glaubwürdigkeit der Offenbarung, die sich eben auch in Wundern bezeugt; ein anderes Interesse an den Wunderzeichen, etwa im Sinne der frühmittelalterlichen Mirakelbücher, hat er als „Schüler" des diesbezüglich recht kritischen Hugo ohnehin nicht (vgl. I, 2:88)[85]. Hier klingt nun der Sache nach die Frage der Autorität an, die für Richard unabdingbar zur credibilitas gehört (IV, 20:186); tatsächlich ist De Trinitate nichts anderes als ein großangelegtes Plädoyer für das Symbolum Athanasianum („Quicumque"), das Richard bis in die einzelnen Formulierungen hinein verteidigt[86]. Nicht zuletzt dürfte es die Gewißheit sein, im Sinne dieses lehramtlichen und liturgischen Textes Theologie zu

[81] Richards Absicht: ... mentes studiosas in hujusmodi negotio vel in modico adjuvare, et ad tale studium tepidas mentes meo studio provocare (ebd.).

[82] Unde rationes credibilium sunt ignotae nobis, sed Deo notae et beatis qui de his non fidem, sed visionem habent (De Ver. q. 14, a. 9, ad 1). *Salet* schließt sich dem an, hält aber Richards Terminus nicht für glücklich gewählt (l.c. 38 ff.). Der Einwand des Aquinaten trifft m. E. nur den ontologischen Beweisgang, wie ihn Anselm im Proslogion unternimmt. Richard setzt jedoch bei der Kontingenzerfahrung an und schließt von hier auf das notwendige Sein bzw. seine rationes. Ebenso verfährt Johannes von Salesbury, wenn er: non modo veritatem, sed ipsius necessitatis penetrare arcana (Metalog. I, 13: PL 199, 871B) will.

[83] Auch Johannes von Salesbury kennt sieben Erkenntnisstufen von der mediatio bis zu inspiratio (De septem septenis sect. 6: PL 199, 955B–960A). Vgl. Benj. maj. III, 8–9 (PL 196, 118 f.). Vermutlich nimmt diese Denkweise ihren Ausgang bei Augustinus (De civ. Dei VIII, 1: CChr.SL 47, 216 f.).

[84] Zit. nach *A. van Hove*, La doctrine du miracle chez Saint Thomas, Paris 1927, 40. Vgl. *A. Lang*, Entfaltung 80.

[85] Zur apologetischen Würdigung des Wunderbeweises s. *Lang*, Entfaltung 141–153.

[86] S. Anm. 17.

treiben, die ihn fest auf die Tragfähigkeit seiner Spekulation und ihrer Rationalität im Dienst des kirchlichen Glaubens vertrauen läßt.

3. Analogie – Begrifflichkeit und Gehalt

Nachdem Richard im fünften Buch seines Traktates die innergöttlichen Personalprozessionen präzisiert hat, betrachtet er das fast vollendete Werk in einer knappen Rückschau, die alle Demut und allen Witz (im eigentlichen Wortsinn) des monastischen Theologen zu Wort bringt. Er weiß, wie sehr es (nicht nur ihm) an den nötigen „verba idonea" fehlt, und beschränkt sich darauf, die empfangene Wahrheit gleichsam in die Windeln der Sprache („verborum panniculis") zu wickeln (V, 22:221). Richard kennt das Problem einer angemessenen Begrifflichkeit nur zu gut (V, 24:224) und verurteilt die ungebrochene Übertragung menschlicher Vorstellungsgehalte auf Gott als Träumereien („fantasie"), die zu Widersprüchen führen müssen. Dennoch bleibt es bei den „Windeln" der Sprache, soll sie nicht gänzlich verstummen. Eindringlich betont er die Unbegreiflichkeit Gottes[87]: Gottes Ewigkeit kann weder begriffen noch vernünftig bezweifelt werden, und vieles, was die menschliche Vernunft nicht versteht, ist doch dem menschlichen Geist nicht verborgen (IV, 2:164). Wie sehr es an den verba idonea mangelt, deren eine Trinitätstheologie in besonderem Maße bedarf, zeigt er im Vergleich der trinitarischen Formeln lateinischer und griechischer Herkunft; in der Vielfalt widersprüchlich klingender Formeln eint letztlich allein zum Zusammenklang, „quod ubique terrarum Christi Ecclesia psallit" (IV, 20:184). Hierin sieht Richard den tiefsten Grund, bestimmte Nennungen aus dem menschlichen Vorstellungsbereich auf den göttlichen Bereich letztverbindlich zu übertragen („similitudinis gratia, juxta id quod in Apostolo legitur": VI, 17:251; vgl. I, 8:93), ohne dabei je die prinzipielle Spannung zwischen negativer und positiver Theologie zu vernachlässigen, die ihn zwingt, angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes seine Über-Unbegreiflichkeit („incomprehensibilitas supereminens") festzuhalten (vgl. II, 22:129). So ist es nötig, im Herzen zu höherer Einsicht aufzusteigen (ascendere), „et de tante profunditatis misterio nil temere secundum hominem judicare" (VI, 4:232).

Natürlich wird man von Richard keinen im scholastischen Sinne ausgefeilten Analogiebegriff erwarten, wie er in klassischer Ausprägung ja erstmalig auf dem IV. Lateranense erscheint. Allerdings läßt sich zeigen,

[87] Einige charakteristische Wendungen: incomprehensibilis et omnino inestimabilis simplicitas (II, 20: 127); nam que humana vel angelica intelligentia poterit unquam, ut de ceteris taceam, ipsam divinitatis immensitatem comprehendere? (III, 25: 159). Es geht darum: de supereminenti incomprehensibilitate sentire, per speculum videre (II, 21: 127): im Spiegel des geschöpflichen Seins weist Richard das ganze Kap. 21 von Buch II hindurch auf, wie jedes konkrete Teil der Schöpfungswirklichkeit letztlich unbegreiflich ist – um wieviel mehr die Ursache selbst dieser Wirklichkeit. Inkomprehensibilität mindert jedoch nicht die Glaubwürdigkeit (IV, 2–3).

daß Richard der Sache und Form nach die definitive Reflexionshöhe des Lateranense erreicht. Aus drei einander ergänzenden Perspektiven läßt sich sein Analogiebegriff (re-)konstruieren:

a) sachlich wird noch einmal dem Ansatz des Victoriners zu folgen sein: er reflektiert auf die Erfahrung der Schöpfungswirklichkeit (aposteriorisch) anhand seines Modells der drei modi essendi, von denen hier die beiden modi essendi ab eterno (apriorisch) zur Frage stehen.

b) Terminologisch operiert Richard mit dem Begriffsverhältnis similitudo-dissimilitudo, dessen Reflexion er regularmethodisch zur Grundlage seiner Spekulation nimmt und damit zu Formen einer attributiven Proportionalitätsanalogie vorstößt.

c) Außerdem gebraucht er den Terminus „Äquivozität", mit dem er die Uneindeutigkeit des Analogons (im Unterschied zum später üblichen Wortgebrauch) kennzeichnet.

Daß Richard als Mystiker mehr Wert auf die Ähnlichkeit als die Unähnlichkeit lege[88], dürfte keine ausreichende Erklärung für seine Erkenntniszuversicht sein; er bezieht vielmehr die Sicherheit seiner Aussagen aus dem Vertrauen auf die Inspiration der biblischen, liturgischen und lehramtlichen Texte (vgl. III, 10; IV, 5). Außerdem trennt ihn die Evidenzmystik seiner Theologie deutlich von den aristotelischen Strömungen, die sich bereits bei seinen Zeitgenossen melden und eine ausdrückliche Betonung der theologia negativa geradezu erzwingen (wie z. B. bei Thomas von Aquin). Unter dieser Rücksicht gilt, „daß der Theologe späterer Zeiten, der bereits vom Baum der Erkenntnis kritischer Philosophie gegessen hat, nicht mehr so unbeschwert und in so selbstverständlich-unschuldiger Weise von den göttlichen Dingen zu sprechen wagen kann"[89]. Doch hat Richard das notwendige Korrektiv einer theologia negativa im Rahmen seines Ansatzes vollständig ausgebildet und bewußt gehandhabt; Bonaventuras lapidares Urteil „Richard sequitur Dionysium" darf als früheste Bezeugung der Deutung genannt werden, die nun durchzuführen ist.

Zu a): Richards via ordinaria zur Gotteserkenntnis bildet der Vernunftschluß vom Sichtbaren (Schöpfung) auf das Unsichtbare[90] (Schöpfer), wenn „Vernunft" (ratio) im dargelegten Sinne verstanden wird als der sich im Schauen per speculum (reflexiv) vollziehende Glaube selbst. Die Schau hingegen ist bildlos und unmittelbar „quasi facie ad faciem"[91]; sie vollendet sich in der visio beatifica[92]. Dabei denkt Richard den Begriff der Wahrheit durchaus augustinisch (II, 2), die als solche weder durch

[88] So *Beumer*, Richard von St. V. 221.

[89] *Simonis* 114.

[90] Vgl. *Ebner* 78; „die mystische Erkenntnis dagegen faßt er stets als etwas Außerordentliches auf, dessen Eintritt von der Gnade abhängt, die Gott zuteilt, wem er will" (ebd.).

[91] Benj. min. 65 (PL 196, 147B).

[92] Vgl. Adnotationes mysticae in Psalmos (Adn. in Ps. 25: PL 196, 279A); Prolog zu De Trin., 84.

die Annahme eingeborener Ideen[93] noch durch ein subjektives Erzeugen des menschlichen Geistes in ihrer Objektivität relativiert wird; das Überstrahlen der göttlichen Wahrheit erleuchtet die Seele, die diese Wahrheit denkend aus der Erfahrung der Schöpfungswirklichkeit wahr-nimmt. Das Sichtbare vermittelt sich in der Erfahrung als Analogie des Unsichtbaren („per speculum videre": V, 6:201).

Allerdings sind dem Vernunftschluß anhand der vorgestellten „scala" echte sachliche und sprachliche Grenzen gesetzt, denn er vermittelt zwischen zwei prinzipiell unterschiedenen modi essendi: „ex tempore" aus der erfahrungshaft zugänglichen Wirklichkeit, und „ab eterno" aus dem aller Kontingenz überhobenen Sein, das Richard in drei Beweisgängen (aus der Kontingenzerfahrung, aus den Graduntersch ieden des Seienden und aus der Possibilität: I, 8–12) aufzeigt.

Der Schluß von einem Modus auf den anderen impliziert das Spannungsgefüge von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit auch in sprachlicher Hinsicht, insofern das (dreifach aufgewiesene) Unbedingt-Unendliche prinzipiell nicht adäquat ausgesagt werden kann („procul dubio quod infinitum est, digne diffiniri non potest": IV, 22:187). Richards Wortspiel „infinitum – diffinire" sowie die Präzisierung des Gedankenganges dahingehend, daß ein beide modi essendi übergreifender univoker Gattungsbegriff nicht gegeben sei[94], zeigen deutlich, daß sich Richard über die Tragweite seiner Feststellung völlig im klaren ist. Nennungen aus dem geschöpflichen Bereich können weder strikt einsinnig (univok) noch in beliebiger Verwendung (äquivok) auf den göttlichen Bereich übertragen werden. Die praktische Auswertung dieser Einsicht erzwingt daher für seine Trinitätsspekulation einen eigenen, analogen Personbegriff, für den die klassische Definition des Boethius („rationalis naturae individua substantia") untauglich ist. Sonst behielte der Vorwurf des „Anthropomorphismus" recht: der personalistische Ansatz Richards müßte unweigerlich am Widerspruch der Substanzenmehrheit in Gott scheitern, da er ja die Substanzkategorie bereits für die Definition der Person in Anspruch nähme.

Zu b): Das unmittelbare Erkennen schreitet diskursiv (ratiocinando) vom Sichtbaren zum Unsichtbaren durch kausales bzw. analoges Schließen und entdeckt dabei die „proportio similitudinis vel dissimilitudinis" zwischen beiden Erkenntnisbereichen (vgl. V, 6:202). Mit dieser proportio bringt Richard die analogia entis zur Sprache. „Die Ähnlichkeit zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren ist nicht zu denken wie diejenige zwischen Dingen, die ihrer Natur nach einander nahekommen; sie ist vielmehr eine solche wie diejenige zwischen Bild und Wirklichkeit."[95] Das Sichtbare faßt Richard nicht bloß als Spur (vestigium), sondern als Abbild (imago bzw. pictura) des Unsichtbaren auf. Allerdings lassen die schattenhaften Bilder nur eine schattenhafte Erkenntnis zu[96]. Möglich sind der Schluß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare bzw. die Übertragung (translatio) einer Bezeichnung (descriptio) nach einem fünffachen Betrachtungsmodus, den er im Benjamin minor entwickelt[97], aber im Trinitätstraktat nicht wieder aufgreift.

[93] Benj. major 3,14 (PL 196, 123D).

[94] Vgl. IV,22: 187: Sed hujusmodi omnes excluduntur in eo quod existentie significatio restringitur et divine nature additione determinatur.

[95] *Ebner* 62 (zu Benj. major 2,18: PL 196,99AB).

[96] S. Benj. major 2,14 (PL 196,92C).

[97] 1. nach der Eigentümlichkeit der Materie; 2. und 3. nach der Qualität; 4. „secundum motum naturalem"; 5. „secundum motum artificialem" (Benj. major: PL 196,93Aff., 96A).

Besonders reiche Ausführungen zur Analogiefrage bietet das sechste Buch des Traktates, in dem es ja um die Namen der göttlichen Personen geht. Daß Richard diese schwierige Materie[98] unüblicherweise ganz an den Schluß des Werkes stellt, unterstreicht noch einmal die konsequente Durchführung seines Entwurfes: Buch I und II behandeln Dasein und Eigenschaften Gottes, Buch III direkt anschließend seine Dreipersönlichkeit, die ein gesondertes Neudurchdenken des Personbegriffes erfordert (Buch IV) und so die Darstellung der Personalproprietäten und -prozessionen erst ermöglicht (Buch V). Daher kann eine Behandlung der göttlichen Namen erst nach der Klärung der Personalproprietäten ihren angemessenen Ort finden. Richard hütet sich, die Behandlung der Formalitäten der innergöttlichen Hervorgänge mit der Frage der Namen zu vermischen und damit zu verunklären – eine notwendige Unterscheidung, die Augustinus, Anselm, Hugo und Abaelard in ihren Traktaten zu ihrem Nachteil nicht vorgenommen haben[99]. Die Frage der göttlichen Namen dürfte Richard zur Auseinandersetzung mit dem Areopagiten genötigt haben[100], und so beginnt denn auch das letzte Buch des Traktates mit einer Analogieformel, die zu den unmittelbaren Vorläufern der lateranensischen Formel gerechnet werden darf (VI, 1:228). Richards „proportio similitudinis et dissimilitudinis" gibt einen prägnanten Begriff der Analogie, und so kann er ungefährdet analoge Strukturen aus dem menschlichen Bereich in die Dimension der göttlichen Namen übertragen („juxta theologice discipline morem, pro similitudinis ratione de humanis ad divina proprietatum nomina transsumere": VI, 2:229). Der Begriff der similitudo hat dabei seine eigene Berechtigung – besagt er doch mehr als bloße Ähnlichkeit: der inneren Attributionsanalogie entsprechend bezeichnet er eine dem zweiten Analogat durch das erste mitgeteilte Eigenschaft und nennt eine unterscheidende Ordnung im Ähnlichkeitsgefüge. So verbietet es sich für Richard, Namen auf den göttlichen Bereich zu übertragen (transsumere), wenn keine übereinstimmende Proportionalität herrscht („ubi proportionalitatis congruentia nulla occurrit": VI, 4:232). Wenn Richard daher im Bereich der Trinitätsspekulation eine proportionalitatis congruentia fordert, entwickelt er sachlich eine attributive Proportionalitätsanalogie[101]: die similitudo betrachtet er als eine der menschlichen Natur durch das göttliche Sein mitgeteilte Eigenschaft als Analogon, wobei die Entsprechung zwischen den innergöttlichen und den zwischenmenschlichen Proportionen („Dreiheit" der Personen in der

[98] Er verweist am Ende des Buches darauf, seine Meinung darüber nicht veröffentlichen und die Fragen „tieferen Geistern" überlassen zu wollen (V, 25: 225).

[99] Eben so mag der Eindruck entstehen, sie erschlössen die Personalproprietäten bzw. -prozessionen aus den vorgegebenen göttlichen Namen, statt mit „notwendigen Gründen" bzw. den reinen Formalitäten der Hervorgänge zu operieren.

[100] Vgl. VI, 5 mit Ps.-Dionysius, De div. nom. IX, 7 (PG 3, 916A).

[101] Vgl. zu dieser Begrifflichkeit *G. Siewerth*, Analogie des Seienden, Einsiedeln 1965, 31–40.

einen und gemeinsamen Liebe) waltet. Diese strenge Proportionalitätsanalogie[102] liegt seinem Trinitätsaufweis im dritten Buch des Traktates zugrunde; eben dort findet sich ja der Kerngedanke seiner trinitarischen Theologie, der anläßlich der Frage nach den göttlichen Namen noch einmal ausdrücklich auf die Analogiefrage hin präzisiert wird (VI, 17:251). Richard weiß um das prinzipielle Ungenügen aller Namen. Als Vertreter auch der negativen Theologie stellt er selbst in der Schrift viele uneigentliche Ausdrücke fest („minus proprie dicuntur": VI, 20:256), die allerdings pädagogisch gemeint seien („ut ab exiguitate nostra facilius capiantur": ibd.) und oft durch einleuchtendere Ausdrücke korrigiert würden. Als Beispiel zitiert er auch das Symbolum Athanasianum, dem sich der ganze Traktat verpflichtet weiß, und deckt terminologische Unschärfen auch dieser lehramtlichen Auskunft auf. Die Einschränkung bleibt bestehen: „et vix vel numquam ab nullo homine verbis idoneis explicari potest" (V, 22:221), und so bleibt er dabei, nach dem Vorbild der jungfräulichen Mutter weiterhin die empfangene Wahrheit bei ihrer Geburt in die Windeln der Sprache zu wickeln (III, 18:153).

Zu c): Richard nähert sich noch auf andere Weise dem Analogieproblem[103]: eine univoke Anwendung der Worte „potestas" und „sapientia" auf Gott lehnt er als Mißbrauch ab, da sie in ihrer Anwendung Verschiedenes bezeichnen („ratio nominis diversa" im heute üblichen Sinn von Äquivokation). Daher gebraucht er „equivocatio" deutlich im Sinne von „analogia", wenn es zwischen nichtgöttlicher und göttlicher Substanz begrifflich zu vermitteln gilt[104]. Gottes Macht und Weisheit sind aber unmitteilbar (incommunicabiles), da zum göttlichen Wesen gehörig, und daher auch nicht mit univoken Begriffen aussagbar („simile nomen non habemus": II, 13:120), sondern können allenfalls mit „sapientia ipsa" bzw. „plenitudo sapientiae" wiedergegeben werden. Richards Umschreibungen bewegen sich damit auf der via eminentiae und nennen ausdrücklich das „supersubstantiale esse" (IV, 16:179), das höchst einfach („summe simplex") und kein Tragegrund für Akzidentien ist (IV, 19:183). Er hat allerdings – eine Indiz für sein terminologisch nicht fixiertes Denken – den Begriff der „equivocatio" nicht wieder verwendet und beschränkt sich in allen weiteren Ausführungen zur Analogiefrage auf die proportio similitudinis et dissimilitudinis.

In sachlicher und terminologischer Hinsicht also handhabt Richard die Analogie als Denkmodell reflektiert und zielstrebig. Er zeigt ein ausgeprägtes Bewußtsein für deren grundlegende Bedeutung und Problematik im Bereich seiner eigenen Trinitätsspekulation, die mit der Analogie

---

[102] Diese Proportionalitätsanalogie bezieht sich ausdrücklich nicht auf einen Vergleich aus dem Bereich menschlicher Verwandtschaft (vgl. Augustinus, De Trin. XII 4, 5: CChr.SL 50A, 358 f.), den Richard als undurchführbar verwirft (VI, 6 ff.).

[103] Der einzige Anhaltspunkt, den Beumer in seiner Studie nennt (Richard v. St. V. 221). Weitere Belegtexte im Benj. major 4, 20 (PL 196, 162), in denen die Überlegungen des Trinitätstraktates vorweggenommen sind.

[104] ... ut non tam unicam quam equivocam redicationem fecisse videamur. ... utrobique dictio una, sed ratio nominis diversa. Si equivocatio est, ubi nomen unum sub diversa significatione designat substantiam diversam, quanto magis cum unum nomen distrahitur ad designandum et id quod negamus, et id quod dicimus substantiam (II, 13: 120). Vgl. auch Boethius, In Porphyr. dialog. (PL 64, 22); In Categ. Arist. I (PL 64, 164).

der Freundschaftsliebe arbeitet und damit in besonderem Maße einen Tritheismusverdacht nähren könnte. Unbeirrt hält er am Personbegriff fest und lehnt die Ausdrücke „Hypostase" oder „Subsistenz" ab; sie seien im allgemeinen nicht geläufig und verschöben das sachliche Problem durch einen terminologischen Kunstgriff („Alioquin, queso, quid prodest michi ignotum per ignotius ostendi?": IV, 4:166). Der kaum bekannte und noch weniger geklärte Subsistenzbegriff[105] scheint ihm nicht geeigneter, die Einheit der (göttlichen) Substanz deutlich zu wahren („Quomodo, queso, illa doctrina satisfacere poterit, que litem lite resolvit?": ibd.). Dagegen führt er den Personbegriff auf Inspiration zurück (IV, 5:167) und rekurriert in einer Art deskriptiver Analyse auf das allgemeinste Verständnis des menschlichen Geistes, der den Personbegriff mit vorreflexer Sicherheit handhabe[106]. Kritisch wendet er sich gegen Theologen, denen zufolge sich die Bedeutung von „Person" je nach Anwendung ändere und sowohl die Substanz als auch die „Subsistenzen" Gottes oder auch deren Personalproprietäten bezeichnen könne. Deutlich spielt er auf die Unschärfen und Gefahren an, die durch den äquivoken Gebrauch des Ausdrucks bei Gilbert de la Porrée und Abaelard bzw. Wilhelm von Conches in die Trinitätsspekulation hineingetragen worden sind[107] und sich durch ein Hieronymus-Wort legitimieren wollen[108]. Ohne jede Polemik verweist er auf das sachliche Problem und betont die Notwendigkeit, einen klaren und analogen Personbegriff zu entwickeln, der die Substanzeinheit in der Personenmehrheit wahrt und so auch im Sinne der lateinischen Kirche rezipiert werden kann (IV, 5:167). Es geht ihm um eine verstandene, kritische und kirchliche Rezeption des Begriffes, für die er den eigenen, im dritten Buch seines Traktates geführten Trinitätsbeweis voraussetzt. Beides – Personbegriff und Beweisführung – bedarf nun eingehender Prüfung angesichts des öfter zu lesenden Vorwurfes, Richard neige aufgrund seines „anthropromorphen" Ansatzes zu einem „schlechten Tritheismus"[109].

II. Der analoge Personbegriff

Im ursprünglich auf fünf Bücher konzipierten Traktat Richards nimmt das dritte Buch mit dem Trinitätsaufweis die Mitte des Werkes ein. Nicht zufällig ist es wohl Buch III, das die Dreieinigkeit behandelt, und die übrigen Bücher sind deutlich auf diesen Höhepunkt hingeordnet: Buch I

[105] Quidam personas quidam subsistentias esse exponunt, et tres subsistentas et unam substantiam in una deitate dicunt magis quam ostendunt ... (IV, 4: 166).

[106] Nulla autem sententia certior redditur quam que ex communi animi conceptione formatur (V, 5: 107–108).

[107] Gilbert de la Porrée, In librum de Trin. (PL 164, 1282); Abaelard, Theolog. Christ. III 164ff.: CChr. CM 12, 255ff.

[108] Hieronymus, Ep. 16 (PL 30, 176) ; wahrscheinlich handelt es sich bei diesem Text um ein Glaubensbekenntnis des Pelagius (vgl. bei Augustinus, De gratia Christi: PL 39, 2182).

[109] *Simonis* (112–114) schließt sich dem ablehnenden Urteil Penidos (Gloses, 67f.) an.

und II weisen das Dasein Gottes und seine Eigenschaften auf, von denen die caritas als Tiefe des innergöttlichen Lebens gesondert in Buch III untersucht wird, während die Bücher IV und V auf der Grundlage des neudefinierten Personbegriffes die Personalprozessionen präzisieren. Die Harmonie bzw. innere Symmetrie der Gesamtanlage bleibt kein bloßes Ziel der Spekulation, sondern durchformt und harmonisiert diese selbst in Angleichung der Erkenntnis an das Erkannte (vgl. III, 9; IV, 25)[110].

Buch II behandelt im einzelnen die Wesenseigenschaften Gottes: seine Ewigkeit und Unendlichkeit, seine Weisheit und Macht, die mit ihm substantiell identisch und daher von den Eigenschaften eines geschaffenen Dinges prinzipiell unterschieden sind. Richard spricht von einer „supersubstantialis essentia" statt von einer Substanz (II, 22:129)[111] und unterstreicht ihre Unfaßlichkeit, wenn er Gottes räumlich-zeitliche Allgegenwart eigens betont. Wiederholt erklärt er, ausschließlich die immanente Wirklichkeit Gottes in sich zu behandeln („a semetipso, et eo ipso ab eterno": II, 25:132). Nahtlos fügt sich das dritte Buch hier ein: gibt es, so fragt Richard, eine widerspruchsfreie Vielheit in der Einheit als Dreipersönlichkeit, können unterscheidende Personalkonstitutive festgestellt werden?

1. Dreieinigkeit und Liebe

Offensichtlich setzt Richard beim vorgegebenen Trinitätsdogma an, weiß die dogmatische Fragestellung aber geschickt mit der konsequenten Untersuchung der Eigenschaften Gottes zu verbinden, denn die personale Vielheit in substantieller Einheit gilt ihm als die tiefste Wesenseigenschaft Gottes: die Fülle seines innergöttlichen Lebens. Aus welcher Eigenschaft Gottes, der ja das summum bonum et universaliter perfectum ist, kann er nun einen rationalen Zugang zum Trinitätsmysterium finden? Richard beginnt mit dem Begriff der Liebe, denn in der höchsten Vollkommenheit könnte die Liebe nicht fehlen, da nichts besser und vollkommener als die Liebe sei (III, 2:136). Er beruft sich nicht auf die Schriftautorität, sondern auf den consensus omnium, der die Liebe als höchstes Gut schätze („Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia": III, 3:138). In Gott als der Fülle der Gutheit und Vollkommenheit kann nicht fehlen, was Natur und Erfahrung als das Beste ausweisen, und Richard findet kräftige Worte für alle, die hier noch Zweifel oder Widerspruch vorbringen möchten (sie seien mehr oder weniger kranken Geistes – „insanie morbo laborans": III, 5:140). Die von Gregor dem Großen inspirierte Überlegung[112] mag in ihrer apodiktischen Art an

[110] Auch dies ein Gedanke, der in der Zisterzienserliteratur dominiert (vgl. u. a. Bernhard von Clairvaux, In Cant., Sermo 31 [Op. I, 219–226]).

[111] „Supersubstantialis" weist zurück auf „ὑπερούσιος" (Lk 11,3).

[112] ... dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit: Hom. 17,1 in Evang. (PL 76, 1139A).

Anselms Proslogion-Beweis erinnern, setzt aber – wie stets bei Richard – aus der Erfahrung an. Die Franziskanerschule hat sich der Schlagkraft des Argumentes bekanntlich nicht entziehen können[113]; wieweit diesbezüglich Beziehungen zur Zisterzienserschule bestehen, ist noch nicht untersucht worden[114].

Auch Abaelard greift den Gedanken Gregors in seiner „Theologia christiana" auf: „charitas autem, teste Gregorio, minus quam inter duos haberi non potest". Er wendet ihn aber in gefährlicher Weise auf dem Gebiet der Heilsökonomie an, so daß Gott nun als Trinität Liebe wäre, insofern er das Geschöpf liebte[115]. Daran ist soviel richtig, daß Liebe sich nicht unter Ausschluß eines Gegenübers vollzieht, wie Richard betont (III, 2:136) und damit auf eine notwendige Personenmehrheit schließt. Doch läßt der Victoriner den Einwand nicht gelten, Gott könne, als einzelne Person gedacht (Identität von göttlicher Substanz und Person!), dem Geschöpf höchste Liebe (summa caritas) zuwenden, ohne bereits in sich selbst der interpersonale Prozeß dieser Liebe zu sein (damit wendet er sich unausdrücklich gegen Abaelard). Diese höchste Liebe komme nur einem „summe diligendus" zu, der das Geschöpf gerade nicht sein könne, ohne gewissermaßen zur Bedingung der Möglichkeit des göttlichen Selbstvollzuges der Liebe mißdeutet zu werden. Die geordnete Liebe (caritas ordinata) verlangt notwendig eine gleichwürdige Person (persona condigna), die wiederum nur Gott selbst sein kann. Bedürfte er des Geschöpfes zu seiner Vollkommenheit, so hätte er sich seiner freien Göttlichkeit je schon begeben. Allerdings verwirklicht eine nur selbstbezogene Liebe nicht den höchsten Grad ihrer Möglichkeit, ja sie ist, wenn Gott sich selbst ein gleichwürdiges Gegenüber seiner Liebe sein soll,

---

[113] Vgl. *E. Schlenker,* Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe des Alexander von Hales. Ihre Prinzipien und ihre Methode, Freiburg i. Br. 1938, 369 (FThSt 46); *Stohr* 62–65, 88; *Grabmann,* Matthäus von Aquasparta 155 f.

[114] Es scheint, als habe der Vollender von Bernhards Hoheliedkommentar, Abt Johannes von Ford, in seinen (erstmals 1971 gedruckten) Hoheliedpredigten von Richard Notiz genommen (Super extremam partem cantici canticorum sermones CXX [CChr.CM 18, 19]): neben Bernhard von Clairvaux, Guerric von Igny und Gilbert von Hoyland (der den Hoheliedkommentar Bernhards von V. 3,1 bis V. 5,10 fortführte, von wo ab das Werk des Johannes von Ford einsetzt) nennt er Richard ebenso wie die „honorabiles sponsi amicos, sponsae duces" (Sermo 24,2 [Vol. XIX, 203]) seines eigenen Ordens und bezieht sich dabei sicher auf den Richard zugeschriebenen Hoheliedkommentar, was, wenn nicht für die Authentizität des Werkes, so doch jedenfalls für die geistige Urheberschaft Richards spricht. Aus der 14. Hoheliedpredigt des Abtes Johannes läßt sich wohl ein Nachklang von Richards De Trinitate heraushören: Aut in quo miraculum caritatis in beata Trinitate prae ceteris virtutibus quas passim in creatura rationabili operatur poterit demonstrari, nisi ut in eius virtute mirabili atque supereminenti una sit beatae Trinitatis essentia ...? In aliis denique unio, hic unitas est (Sermo 14,7, a. a. O. 130). Wieweit Verbindungen zu Aelred von Rieval (De spirituale amicitia: PL 195, 659A–702B; Speculum caritatis: ebd. 505A–620D) bestehen, wäre im einzelnen zu untersuchen. Daß Richards Werke jedenfalls zu seinen Lebzeiten schon in England Verbreitung fanden, ist vielfach bezeugt (vgl. die diesbezügl. Kap. bei *Ott,* Briefliteratur).

[115] Procedere itaque Dei est sese ad aliquam rem per affectum charitatis quodammodo extendere (Theol. Christ. IV, 117: CChr.CM 12, 323).

nicht ohne eine reale Differenz personaler Art in ihm selbst denkbar (III, 2:137).

Mit dieser straff durchgeführten Überlegung ist zweierlei gewonnen: einmal bleibt der Gnadencharakter der Heilsökonomie (als der freien ungeschuldeten Zuwendung Gottes zum Geschöpf) vollkommen gewahrt, denn Gott bedarf nichts, was nicht Gott ist. Richard vermeidet so eine in der Konsequenz tragizistische Trinitätstheologie, die Gott im Welt- und Kreuzesgeschehen untergehen läßt, schon im Ansatz und unterscheidet der Sache nach mit klarem Argument zwischen immanenter und ökonomischer Trinität. Diese Unterscheidung ist also notwendig, um die Freiheit Gottes adäquat zu umschreiben. Andererseits eröffnet sie den Ansatz für Richards Trinitätsaufweis: die Notwendigkeit des condignus als eines summus diligendus begründet die Behauptung der Personenmehrheit in Gott, die er aus dem Begriff der caritas aufweist[116]. Die caritas als Wesenseigenschaft Gottes bzw. als Tiefe seiner Wesenseigenschaften ist dabei mit der göttlichen Substanz identisch und nur mit ihr. Die von Augustinus in die Trinitätsspekulation hineingetragene Identifizierung des Heiligen Geistes mit der caritas, „und zwar der Tugend der caritas der heutigen Theologie"[117], übernimmt Richard natürlich an keiner Stelle und vermeidet damit die verhängnisvollen Aporien, denen sich insbesondere Anselm in seinem Monologion bei der Bestimmung der Personalproprietät des Heiligen Geistes ratlos gegenüber sieht[118].

Anregungen für die Verwendung des caritas-Begriffes in der Trinitätsspekulation mag Richard von Augustinus empfangen haben[119]. Die gele-

[116] Der möglicherweise von Augustinus beeinflußte Begriff der dilectio (De doctr. christ. I, 27: CChr.SL 32, 21 f.]). läßt sich in seiner trinitätstheologischen Anwendung von Richard nicht nachweisen, was den eigentlichen Beweisgang angeht.

[117] *A. M. Landgraf,* Dogmengeschichte der Frühscholastik I. Die Gnadenlehre, Regensburg 1952, 220. Ausgangspunkt ist Röm 5, 5 („Dilectio Dei ... per Spiritum Sanctum"); vgl. Alkuin, Commentarii in Joannem I, 2, 33 (PL 100, 758); Rhabanus Maurus, De clericorum institutione I, 30 (PL 107, 315); Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate 3, 1 (PL 120, 1459 ff.); Ps.-Bernhardus, Liber de modo benevivendi VI (PL 184, 1208); Wilhelm von St.-Thierry, Liber de contemplando Deo 7, Ed. J. Hourlier, Paris 1959, 83–86 [SC 61]). Der Lombarde notiert: Quod fraterna dilectio est Deus, non Pater nec Filius, sed tantum Spiritus Sanctus (Sent. I d. 17, c.2). Eine vorläufige Stellungnahme Richards zum angeschnittenen Problem enthält seine kleine Studie zum Augustinuswort „Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii" (PL 196, 1011–1012) die allerdings nicht die Personalproprietät des Hl. Geistes mit dem Begriff der Liebe bestimmt (vgl. *Ott,* Briefliteratur 626 f.). Auch Augustin entdeckte in der caritas eine Analogie zur göttlichen Trinität. „Nur gelang es ihm nicht, mit dem Begriffe der Liebe allein über die Dyas zur Trias fortzuschreiten, und zwar deshalb, weil er die Liebe, die er für seine Spekulation verwendet, als Selbstliebe charakterisiert" (*M. Schmaus,* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, 229). Thomas greift in seiner synthetisierenden Art beide konkurrierenden Modelle auf und bringt einen wohlwollenden und treffenden Abriß von Richards Entwurf (De pot. 9, 9, sed contra II, 2): Iudicium namque magnae infirmitatis est non posse pati consortium amoris; posse vero pati, signum magnae perfectionis ... Oportet ergo, si sit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis et gloriae, quod sit in divinis ternarius personarum numerus.

[118] Monologion 50–52 (FlorPatr 20, 48 f.). Vgl. *Simonis* 34.

[119] Liebe verlangt einen Liebenden, einen Geliebten und ein „Band" zwischen ihnen; vgl. In Joannem 39.5: CChr.SL 36, 347–348. S. dazu *M. Nedoncelle,* L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité?, in: AugM (1954), 595–602.

gentlichen Anklänge im Trinitätstraktat seines Mitbruders Achard beruhen teils auf direkter Zitation von Richards De Trinitate[120], so wie Richard seinerseits den achardischen Gedanken der pulchritudo als zusätzlichen Aspekt in seine Spekulation einbezieht (vgl. V, 2). Der Einfluß der Zisterziensermystik mag entscheidend dazu beigetragen haben, daß Richard mit letzter Entschiedenheit seine Trinitätstheologie auf die Reflexion der Freundschaftsliebe abstellt[121].

In Gott, der das summum bonum ist, kann nur der summus gradus der Liebe verwirklicht sein: im höchsten Sein vollzieht sich das Geschehen der Liebe als interpersonaler Prozeß (im universaliter perfectum ist eine pluralitas personarum erforderlich: II, 2:136).

Richard führt diesen Beweisgang aufgrund der plenitudo bonitatis in zwei Varianten weiter: a) Auch die plenitudo felicitatis verlangt entsprechend (simili ratione) eine Personenmehrheit, denn in der Glückseligkeit kann die Liebe nicht fehlen („In amore autem mutuo oportet omnino ut sit et qui amorem impendat, et qui amorem rependat": ibd.). In der wahren Vielheit der Personen wird also ungeschuldete Liebe (gratuitus) geschenkt und mit geschuldeter Liebe (debitus) erwidert[122]. b) Die plenitudo divinae gloriae, Gottes vollkommene Herrlichkeit, verlangt nun ebenfalls seine innergöttliche Selbstmitteilung, wenn anders ihm nicht ein unmöglicher Mangel an Macht und Freigebigkeit unterstellt werden sollte. Richard prägt den schönen Satz: „Quid autem gloriosius, quid vero magnificentius quam nichil habere quod nolit communicare?" (III, 4:139). „Aperta ratione" ist damit die Personenmehrheit in Gott erwiesen, und nach Richards Auffassung könne nur ein Geistesgestörter („mentis inops") hier noch Zweifel anmelden[123].

Richard geht nun einen Schritt weiter: die höchste Liebe verlange die Gleichheit der Personen (III, 7:141), da sie sich im Rahmen der caritas ordinata nur auf eine gleichwürdige göttliche Person richten kann. Diese Gleichwürdigkeit erstreckt sich auf alle Eigenschaften der göttlichen Personen, so daß ihnen potentia, sapientia und bonitas (bzw. benignitas) ununterscheidbar gemeinsam sind; sonst wäre mit der Einheit der Substanz auch die restlose innergöttliche Gemeinschaft (communicatio) der göttlichen Personen aufgesprengt. Allerdings räumt Richard die Möglichkeit ein, den genannten klassischen Ternar appropriativ anzuwenden; eine Gleichsetzung mit den innergöttlichen Personalprozessionen schließt er grundsätzlich aus[124].

---

[120] Vgl. *Ribaillier* 29–31.

[121] Balduin von Ford, als Abt Vorgänger des genannten Hoheliedkommentators Johannes, kommt wohl in erster Linie in Frage, vor allem ein Abschnitt seines 15. Traktates (PL 204, 547D–548B), der die Gemeinschaft in der Liebe behandelt. Vgl. Richard, De Trin. III, 14, ff.

[122] Richard scheint hier auf Begriffe Bernhards von Clairvaux zurückzugreifen; vgl. De dilig. Deo VI, 16 (Op. Vol. III, 132f.).

[123] Die Formulierung ist für Richard ungewöhnlich heftig: Ecce funiculus triplex qui difficile rumpitur, unde freneticus quivis fide nostre impugnator, donante Dei sapientia, fortiter alligetur (III, 5: 140). Sie dürfte einen aktuellen Anlaß bzw. Adressaten haben und vielleicht einen polemischen Einschub (Walthers von St.-Victor?) darstellen.

[124] Nicht so Abaelard, auf den er hier anzuspielen scheint (Introductio ad Theol. I, 9: PL 178, 990). Das Konzil von Sens (DS 734) schloß sich der Kritik Bernhards an (Tract. de error. Abael. 3: PL 182, 1058f.). Über die appropriative Anwendung des Ternars handelt Richard in VI, 15 seines Traktates.

Am Ende dieser prinzipiellen Überlegungen zur Personenmehrheit kann er triumphierend auf die spekulativ nachvollzogene Präfation der Dreifaltigkeitsmesse verweisen[125] und überdies die harmonische Entsprechung der göttlichen und der menschlichen Natur hervorheben: in Gott herrscht substantielle Einheit bei personaler Vielheit, beim Menschen substantielle Vielheit (der Teilsubstanzen Leib und Seele) bei personaler Einheit[126].

2. Existenz und Kommunikation

Die bloße Vielheit, der ja schon eine Zweiheit genügt, muß im Hinblick auf die allseitige Vollkommenheit Gottes noch näher bestimmt werden (III, 11:146). Eine Liebe, die ihr Genügen in bloßer Gegenseitigkeit fände, vollzöge sich als gleichsam gedoppelter Egoismus und als eine subtilere Form des amor privatus, wenn sie die Weitervermittlung der Liebe in rest- und vorbehaltloser Offenheit ihrer communicatio nicht wünschte. Gottes Liebe kann nicht auf solche Weise privativ sein (vgl. III, 11:147). Das höchste Wesen kann nur das Beste wollen, nämlich einen Mitgenossen der beiden innergöttlichen Personen zuteil werdenden Liebe (und damit die prinzipielle Offenheit ihrer communicatio), die sich numerisch in der dritten innergöttlichen Person des „condilectus" bestätigt. Mit dem neu eingeführten Begriff des „condilectus", der jede aus dem Begriff der caritas entwickelte Konzeption der communicatio auf die Unerschöpflichkeit der Liebe zwischen erster und zweiter göttlicher Person hin bestimmt, erreicht Richards spekulative Originalität ihren Höhepunkt: er kann – wie im einzelnen noch zu zeigen sein wird – dieser Unerschöpflichkeit der Liebe, in der sich das Zueinander von erster und zweiter Person überbietend eröffnet, eine eigene personale Qualität zusprechen, sobald er die Formalitäten der Personalprozessionen zur Bestimmung der Personalproprietäten heranzieht.

Analog zum Aufweis der pluralitas wandelt er diesen Gedanken unter dem Aspekt der plenitudo felicitatis bzw. der plenitudo gloriae nochmals ab und bestätigt das Ergebnis: „consequens est ut fateri oporteat divinarum personarum Trinitatem non posse deesse" (III, 14:149).

Diese dreieinige Gemeinschaft bezeichnet Richard als „communio amoris", während die hinführende Stufe der innergöttlichen bloßen pluralitas „ad honoris sui magnificentiam" (III, 14:150) notwendig sei; im selben Sinne spricht er später von der „communio majestatis", die in Gott einen Gleichwürdigen (condignus) der Personenmehrheit wegen erfor-

---

[125] Nämlich: in personis proprietas et in substantia unitas et in majestate equalitas.

[126] Vgl. III, 9: 144 ... Potest itaque homo discere ex semetipso quid, quasi ex opposito, estimare debeat de his que sibi credenda propununtur de Deo suc. Eine polemische Spitze gegen Gilbert de la Porrée und Abaelard gestattet er sich auch (III, 10: 145). So sehr sich im übrigen die personale Einheit des Menschen – die doch Erfahrungstatsache ist – dem Begreifen entzieht, so unbegreiflich ist im Gegenwurf auch die Personvielheit Gottes in seiner substantialen Einheit.

dert, und der „communio amoris", die einen Mitgeliebten (condilectus) als dritte Person in die innergöttliche Liebe je schon einbezogen sein läßt. Richard kostet den Gedanken noch unter einem anderen Aspekt aus: zwar könne eine einzige Person die Fülle der Macht und der Weisheit besitzen, doch den Überschwang der Seligkeit müsse, wer liebt, aus dem fremden Herzen schöpfen: „non tam de proprio quam de alieno corde hauriri" (III, 17:152). Das vollkommene Gutsein erfüllt sich jedoch erst in der Gemeinschaft, die ihre Liebe einem Dritten weiterschenkt und so die „melliflua illa dilectionis oblectamenta" (III, 18:153) nicht in selbstgenügsamer Zweisamkeit zurückbehält. Diese condilectio der Dreieinigkeit gleiche einem dreifach geschlungenen Seil der Liebe, und Richard variiert das „con-" unermüdlich: „confederatio", „consodalitas", „concordialis", „consocialis".

Wer an Richards Beweisführung zweifeln mag, kann mit dem bereits gewohnten Urteil („mente captus") rechnen. Er hat sein Ziel erreicht, spekulativ zu bestätigen, was das tägliche Bekenntnis des christlichen Glaubens lehrt (III, 21:155; gemeint ist wiederum die tägliche Rezitation des „Quicumque" in der Prim). Um jeden Verdacht des Tritheismus auszuräumen, präzisiert er die Gleichheit der drei göttlichen Personen als die in ihnen waltende Einheit der Substanz („una eademque substantia": III, 24:158). Diese Gleichheit könne nicht etwa nach dem Beispiel dreier goldener Statuen gedacht werden, die nach Metall, Gewicht und Gestalt einander völlig gleichen [127]; sie könne auch nicht konzipiert werden in bezug auf das, was von allen übrigen (menschlichen) Personen gilt, die stets veränderlich und damit sich selbst gegenüber zugleich unähnlich und ähnlich sind (vgl. III, 25:159). Die wahre Einfachheit (simplicitas im Sinne von equalitas) kann nur von der göttlichen Substanz ausgesagt werden, die sich als personale Dreieinigkeit vollzieht. „Richard ist sich der Gefahr eines Tritheismus so klar bewußt, daß er ihm jeden Riegel vorschiebt" [128]; eine anthropomorphe Konstruktion der Trinität (im schlechten Sinne) liegt ihm fern, wie sich in seiner Ableitung der Personalprozessionen noch zeigen wird, deren Formalitäten er zur Bestimmung der Personalkonstitutive heranzieht. Dennoch werden seit jeher an diesem Punkt seiner Spekulation Bedenken angemeldet: „ein solch personaler, im eigentlichen Sinne des Wortes anthropomorpher Ansatz kann natürlich nicht wirklich durchgehalten werden. Sobald bei dieser Konstruktion die Korrekturen angesetzt werden, die von der Einfachheit und Einheit des göttlichen Wesens her gefordert sind, und sobald der Personbegriff entsprechend modifiziert wird, bleibt von dem ursprünglichen Bild, das diesem Begriff der Liebe mehr oder weniger deutlich zugrunde lag, nämlich dem Zueinander und Miteinander von menschlichen Personen,

[127] Vgl. Augustinus, De Trin. VII, 6, 11: CChr.SL 50, 261 ff., Petrus Lombardus, Sent. I, 19, 8 (Spicileg. Bonavent. IV, Grottaferrata 1971, 166).

[128] *v. Balthasar,* Einleitung 19.

nichts mehr übrig."[129] Sicher kann das endgültige Urteil über Richards Beweisgang nicht anhand des dritten Buches von De Trinitate gefällt werden. Den „Geruch des Anthropomorphismus" (Simonis) bestreitet Richard selbst ausdrücklich, und im folgenden wird die These zu erhärten sein, er selbst bringe die geforderten Korrekturen an seiner Konstruktion an, indem er einen eigenen analogen Personbegriff entwickelt. Der kritischen Analyse entginge gerade die Pointe von Richards Ansatz, wenn sie sich auf das dritte Buch seines Traktates beschränkte: der dort nur in den Umrissen explizierte Ansatz wird erst in den folgenden beiden Büchern definitiv entfaltet. Wieweit der trinitarische Personalismus Richards wirklich durchgehalten werden kann, hängt nun einzig von seinem in Buch IV entwickelten Personbegriff ab und den in Buch V gezogenen Konsequenzen, die sich von daher für die Formalitäten der innergöttlichen Personalprozessionen ergeben.

Richard beginnt mit der häresiologisch belegten Schwierigkeit (Arianer und Sabellianer), Substanzeinheit und Personenmehrheit zusammenzudenken (vgl. IV, 1:163). Wer mit einem äquivoken Personbegriff hantiere, solle sich nicht einbilden, er könne den Gedanken der Personenmehrheit in der Substanzeinheit durchhalten; es gehe nicht an, den Singular von Person auf die Substanz, den Plural auf die Personalproprietäten anzuwenden. Einen bloß terminologischen Trick läßt Richard nicht gelten: den Ausdruck „hypostasis" („in quo secundum Ieronimum veneni suspicio est": IV, 4:165[130]) will er als Nichtgrieche auf sich beruhen lassen, nicht so den Terminus „subsistentia", den er jedoch im üblichen Gebrauch für unzureichend geklärt hält. Während „Person" allgemein gebraucht werde (auf den Begriffsgehalt im Bereich der Christologie geht Richard nicht ein), kennten nicht einmal alle Gebildeten den Terminus „subsistentia" bzw. erklärten ihn meist nicht (IV, 4:166)[131]. Daher kann Richard unter Berufung auf die Inspiration des Heiligen Geistes und das kirchliche Lehramt den Ausdruck „Person" ruhig beibehalten, ohne ihn ausgiebig etymologisch bzw. dogmengeschichtlich klären zu müssen (IV, 5:167). Er sieht seine Aufgabe darin, in einer deskriptiven Analyse das einfache und allgemeine Verständnis („communis animi conceptio") des Ausdrucks „Person" zu untersuchen. Sein Definitionsversuch bleibt bewußt nahe am umgangssprachlichen Gebrauch des Ausdrucks, dessen Legitimität ihm durch Geistinspiration und Lehramt ohnehin hinreichend verbürgt scheint.

---

[129] *Simonis* (114) beschränkt sich im wesentlichen auf die Analyse der ersten drei Bücher von Richards Traktat, ohne dessen neu entwickelten analogen Personbegriff zu berücksichtigen, mit dem das angeschnittene Problem in der Tat positiv aufgelöst werden kann.

[130] Hieronymus, Ep. 16 (PL 30, 176). Vgl. Anm. 108.

[131] Vgl. Marius Victorinus, Adv. Arium II. 4: SC 68, 404–408.

a) In Anlehnung an Augustinus[132], Boethius[133] und Anselm[134] betont Richard zunächst das Element der Substantialität im Personbegriff („persona secundum substantia dicitur": IV, 6:168). Der Ausdruck „animal" besagt dann ebenfalls Substantialität bei spezifischer Differenz im Blick auf „persona". Beim Menschen als dem „animal rationale mortale" treten noch die Elemente der Rationalität und Singularität hinzu (selbst das existentielle Moment der Sterblichkeit ist angedeutet)[135], wobei die Singularität, insofern sie als Proprietät nur jeweils einem Einzigen zukommt, um das entscheidende Moment der Inkommunikabilität (das unmitteilbare Selbersein) ergänzt werden muß. Im Ausdruck „animal" ist eine gattungshafte, im Ausdruck „homo" eine arthafte, im Ausdruck „persona" jedoch eine individuelle, singuläre und inkommunikable Proprietät[136] miteinbegriffen („proprietas personalis omnino sit incommunicabilis": IV, 17:180).

In dieser besonderen Weise zielt der Ausdruck „persona" auf Substantialität, und eben darin differieren die Bezeichnungen für „substantia" und „persona" (IV, 6:169). Diese Distinktion führt Richard anhand der unterschiedlichen Fragerichtungen von quod und quis durch: quod fragt nach einer gemeinsamen gattungs- oder arthaften Proprietät und damit nach der „qualitas" einer Substanz, während quis eine singuläre Proprietät anzielt, die mit dem „nomen proprium"(!) oder einem gleichwertigen Ausdruck wiedergegeben werden muß. Für die menschliche Natur gilt demnach die Regel „quot persone, tot substantie" (IV, 8:170), und die Alltagserfahrung neigt nun dazu, diese Regel auf die innergöttlichen Personen korrekturlos zu übertragen, während es doch an der Proprietät der Person nichts ändert, ob mehr als eine oder alle eine einzige Substanz haben (ebd.). Als Begründung hat Richard die aufgezeigte Differenz von Substanz und Person angeführt, wie sie sich in den unterschiedlichen Fragerichtungen von quod und quis abzeichnet, und kann so den naheliegenden Fehlschluß abweisen, die aufgezeigte Personenmehrheit in Gott impliziere notwendig die Substanzenmehrheit und zerreiße so die Einheit der Substanz.

Wie das zu denken ist, näherhin: was für ein Sein die Person ist und woher sie ihr Sein hat, klärt Richard in einem weiteren Schritt, der ihn zum Schlüsselbegriff der „existentia" führt. Zuvor scheint es jedoch sinnvoll, seine Kritik an der boethianischen Definition zu untersuchen, um

[132] De Trin. VII, 6,11: CChr.SL 50, 261 ff.

[133] De Trin. cap. IV (The Theological Tractates, Ed. H. F. Steward/E. K. Rand, London 1953, 16–24).

[134] Monologion 78 (FlorPatr 20, 63). Bei Hugo findet sich keine eigentliche Definition (De Sacr. I, 4, 31: PL 176, 233A).

[135] Richard betont das Personsein des Menschen bei zwei (Teil-)Substanzen, die die Vollsubstanz oder menschliche Natur bilden; vgl. *Wipfler*, Trinitätsspekulation 54; *Schlette*, Personverständnis 65.

[136] Die Termini „individualis" und „incommunicabilis" unterscheidet Richard vorläufig noch nicht.

seiner originellen Neuinterpretation und -definition einigermaßen gerecht werden zu können.

b) Während noch Augustinus eine philosophische Durchklärung des Personbegriffes vermissen läßt[137], hat nach ihm Boethius eine folgenreiche Definition der Person als „naturae rationa(bi)lis individua substantia"[138] eingeführt, deren Schwierigkeit in der trinitätstheologischen Anwendung spätestens von Anselm klar erkannt wird, wenn er formuliert: „una Trinitas, sive trina unitas, dici una essentia, et tres personae, sive tres substantiae"[139]. Anselm flüchtet in diesen terminologischen Ausweg, um der tritheistischen Konsequenz des „tot substantiae, quot personae"[140] zu entgehen, die sich aus einer unkritischen Übertragung der boethianischen Definition unmittelbar ergäbe.

Erste kritische Ansätze, den Personbegriff trinitätstheologisch zu bewältigen, finden sich bei Robert von Melun[141] und Abaelard[142]; „die scharfsinnigste Kritik hat Richard von St.-Victor geboten"[143], dessen prinzipiellen und besonderen Ansprüchen an eine solche Definition die boethianische Formel nicht genügt. „Diffinitio autem, ut perfecta sit, oportet ut totum et solum diffiniende rei esse comprehendat" (II, 21: 186) – ein Satz, der recht anschaulich ein verbreitetes Vorurteil gegen den terminologisch unpräzisen Mystiker Richard widerlegt. Eine Definition muß ein umkehrbarer Satz sein („et possit in seipsa converti": ebd.), und eben dies ist bei der boethianischen Persondefinition nicht der Fall, wenn sie in der trinitätstheologischen Spekulation verwendet wird: jede ungeteilte Substanz der rationalen Natur müßte Person und umgekehrt jede Person ungeteilte Substanz einer rationalen Natur sein (vgl. IV, 21:187). Dann trifft allerdings die Definition der Person nicht allein auf die Person zu, denn die Trinität als Eine und Ganze kann nicht selber Person genannt werden (obwohl ungeteilte Substanz), und die innergöttlichen Personen sind nicht jede für sich eine ungeteilte Substanz. Die Definition des Boethius bleibt hier unbrauchbar, denn zur Bestimmung der göttlichen Personen reichen die Elemente der singulären und individuellen Substantialität nicht. Die für den analogen Gebrauch des Personbegriffs

---

[137] Vgl. *Schmaus*, Trinitätslehre 146.

[138] Liber de persona et duabus naturis 3 (PL 64, 1343).

[139] S. Anm. 134.

[140] Non enim putandae sunt tres personae; quia omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse ubstantias, quot sunt personae: quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur. Quare in summa essentia, sicut non sunt plures substantiae; ita nec plures personae. ... quia persona non dicitur, nisi de individua rationali natura (Monologion 78 [FlorPatr. 20, 63]). Mit dem gewählten Ausweg (der keine direkte Kritik am boethianischen Begriff enthält) berührt sich Anselm mit Petavius (vgl. *J. Kleutgen*, Die Theologie der Vorzeit I, Münster ²1867, 374–379; *L. Janssens*, Summa theologiae III, Tract. de Deo trino, Freiburg i. Br. 1900, 297).

[141] Sent. I, 3, 13 (SSL 25).

[142] Theol. Christ. III, 178: CChr.CM 12, 262ff.

[143] *U. Horst*, Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun, Mainz 1964, 117f. (WSAMA.T I).

hinreichende Bestimmung der Personalproprietät – und das ist das grundlegende Problem – hat Boethius nicht gefunden; von ihrer Bestimmung hängt es ab, ob Richards personalistischer Ansatz durchgehalten werden kann.

c) Richard nähert sich dem gesuchten Begriff auf zweifache Weise. Einmal gilt es, die Qualität des personhaft Seienden zu bestimmen, nämlich was ihm gattungshaft, arthaft und eigentümlich zukommt im Sinne einer konstitutiven Eigenschaft, die eine Definition ermöglicht[144]. Zum anderen fragt Richard nach der faktischen Bestimmung der Person aufgrund ihrer Herkunft, die den Aspekt des Wesensgehaltes um den Aspekt des innergöttlichen „Naturvorganges", d. h. der Ursprungsbeziehungen der Personen in Gott, ergänzt und vertieft („opus est ..., ut sciamus videlicet et quale quid sit et unde habeat esse": IV, 11:173). Richard unterscheidet demgemäß modus essendi und modus obtinendi, wobei „obtinentia" die Weise bezeichnet, wie eine Person erwirbt bzw. innehat, was sie substantiell und naturhaft besitzt[145]. Richard trägt damit sowohl dem konstitutiven als auch dem faktisch-notionalen Aspekt des Personseins Rechnung.

Wenn Richard nun den Terminus „existentia" in die Trinitätsspekulation einführt, steht er – von der Radikalität seiner Neuerung einmal abgesehen[146] – nicht ohne Tradition da, die er allerdings erstmalig zu systematisieren beginnt. Marius Victorinus gebraucht den Ausdruck ebenfalls im trinitätstheologischen Kontext („existens a se, existens infinitus")[147]; auch Anselm[148] und Abaelard[149] umschreiben die Personalprozessionen mit „existere", ohne jedoch diesen kaum reflektierten Wortgebrauch näher zu erklären bzw. zu einer Definition auszubauen. „Existentia" bei Richard soll von den genannten Aspekten her geklärt werden, wobei der Stamm „-sistere" auf den modus essendi, die Präposition „ex-" auf den modus obtinendi verweist. „Sistieren" darf dabei als durchaus analoger Begriff gelten, der sowohl auf die natura creata ange-

[144] Damit fragt er nach dem Formalkonstitutiv der Person als Ursache der personalen Unterschiedenheit, bevor er die faktischen Unterscheidungsmerkmale anhand der origines der Personen feststellt. Das scheint *Wipfler* zu vernachlässigen, wenn er schreibt, Richard verstehe „in Wirklichkeit ... unter seiner proprietas personalis immer nur die origo, aber keine wirklich determinative und konstitutive Proprietät. ... Damit ist der Charakter der Personalproprietät als Formalkonstitutiv der Person faktisch aufgegeben" (Trinitätsspekulation 60–61). Richard bleibe auch in der Bestimmung der Personalprozessionen bei der bloß notionalen Unterscheidung der Personalproprietäten stehen.

[145] *v. Balthasar* übersetzt „obtinentia" mit „Erwerbungsart" (Dreieinigkeit 125).

[146] „Wir haben nicht einen Umbau, sondern einen völligen Neubau vor uns, was freilich Bonaventura und Alexander nicht zum Bewußtsein gekommen ist" (*Stohr*, Trinitätslehre 88); die beiden letztgenannten Theologen sprechen, wie übrigens auch Thomas (S.Th. I q. 29, a. 3, ad 4), nur von „corrigere et exponere" (*Stohr* 88, Anm. 4).

[147] Adv. Arium 1,33 (l.c. 286–288), auch 1,50 (l.c. 344–346) und 4,26 (l.c. 578–580); Hymn. 3 (l.c. 636).

[148] De processione Spiritus Sancti III (PL 158, 289C).

[149] Theol. Christ. I, 113 (l.c. 119); auch Achard v. St.-Victor greift den Ausdruck auf (De unitate et pluralitate, I, 15, l.c.).

wendet wird, die Subjekt für anderes (Akzidentelles) ist, wie auf die natura increata, die in sich ruht, ohne dabei „Tragegrund" für Akzidentelles zu sein. Das präpositionale „ex-" ergänzt das „sistere" und meint so das substantielle Von-Einem-her-Sein. Die „existentia" wandelt sich den drei möglichen Grundmodi entsprechend dreifach ab: „secundum solam rei qualitatem, aut secundum solam rei originem, aut secundum utriusque concursionem" (IV, 13:175). Der letztgenannte Modus gilt für die menschliche Natur und schließt die Substanzenmehrheit („tot substantie, quot persone") sowie die unterschiedliche Herkunft ein. Die Engelnatur kennt, da das Moment der Herkunft (Fortpflanzung) ausfällt, nur den qualitativen Unterschied. Der modus secundum solam rei originem unterscheidet Existenzen im Sinne einer inkommunikablen Proprietät, wenn Personen ein und dasselbe Sein in je eigener und nicht mitteilbarer Weise besitzen, jedoch faktisch unterscheidbarer Herkunft sind[150]. Dieser Modus der Existenz kommt ausschließlich den göttlichen Personen zu.

Die Einheit der göttlichen Substanz läßt keine qualitative Differenz der göttlichen Personen zu; erst der modus obtinendi secundum solam rei originem ermöglicht die innergöttlich-dreipersönliche Entfaltung der substantia divina (IV, 15: 177). Der Terminus „existentia" kann daher in einem ersten Schritt auf den Personbegriff hin präzisiert werden: „Nomine existentie ... intellegitur quod habeat substantiale esse ex aliqua proprietate" (IV, 16: 178); so kann die Existenz zunächst mehreren gemeinsam oder unmitteilbar sein. Im ersten Fall meint dann die existentia communis das den göttlichen Personen gemeinsame substantiale esse als vollkommene Gleichheit der Personen der Substanz nach[151]; unmitteilbar (incommunicabilis) ist die Existenz, soweit sie nur jeweils einer Per-

[150] Vgl. IV, 15: 177; auch hier deckt Richard eine triadische und harmonische Struktur in der Ordnung der personhaft Existierenden auf, in der die Engelnatur eine Mittelstellung beansprucht. Ein gleiches gilt für das proportionale Zueinander von göttlicher, engelischer und menschlicher Natur unter dem Aspekt der Substanz: göttliche Natur (Substanzeinheit/Personvielheit). Engelnatur (Person- und Substanzeinheit) und menschliche Natur (Teilsubstanzenvielheit/Personeinheit) bilden eine ausgewogene Entsprechung, die durch die Engelnatur vermittelt wird (angelica proprietas ... alternantium dissonantiam in unam armoniam componit: IV, 25: 190). Auf schöne Weise gestaltet sich so Richards Neigung zur triadischen Konzeption (Setzung/Gegensetzung/Verbindung beider) zu einem durchaus neuplatonisch gestimmten Bild der harmonischen Beziehung von Schöpfer und Geschöpf. Es besiegelt die Evidenz der Konzeption als ganzer und betont zugleich Richards bejahendes Verhältnis zur Schöpfung, die ja in umgekehrter Entsprechung die Fülle ihres Schöpfers widerspiegelt (Quis tibi, queso, videtur ordo decentior quis summe Sapientis dispositioni convenientior ...: ebd.). Anklänge an das z. B. von Hugo breit ausgeführte Thema der „vanitas mundi" sind nirgends herauszuhören (vgl. *H. R. Schlette*, Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor, München 1961), weder in einer der Analogia entis gemäßen Betonung einer für sich genommen „nichtigen" Welt noch gar im Sinne einer negativen Qualifikation der Schöpfung.

[151] *Ribaillier* merkt dazu an: Extendendo vocem existentia ad substantiam divinam. Ric. vid. contradicere quod superius dixit de substantia a semetipsa (l.c. 179); „existentia communis" bezeichnet nun aber nicht synonym (und damit uneigentlich) die Substanz, sondern das den göttlichen Personen gemeinsame substantiale esse.

son zukommt und zukommen kann. Die Anzahl der Weisen, unmitteilbar zu sein, zeigt sich mit den jeweils eigentümlichen Formalitäten der Hervorgänge (origines), so daß Richard das Prinzip formulieren kann: „tot personales proprietates quot persone" (IV, 17: 180)[152]. Sowohl Person als auch Existenz haben das supersubstantiale Sein und differenzieren sich der inkommunikablen (Personal-)Proprietät nach. Damit nun erreicht Richard die angezielte Persondefinition: „nichil aliud est persona divina quam *incommunicabilis existentia*" (IV, 18: 181).

Diese Definition birgt allerdings einige Probleme, und in der Tat entschlossen sich – von Alexander von Hales und Bonaventura einmal abgesehen – nur wenige Theologen (wie z. B. Duns Scotus[153]) zur vollständigen Anerkennung dieses Personbegriffes, der ja den bald nach Richard unvermeidbar gewordenen Terminus „relatio" nicht berücksichtigt.[154] Der Eindruck allerdings, „daß für Richard in diesem göttlichen Bereich substantiale und personale Einheit ziemlich unverbunden nebeneinanderbestehen"[155], täuscht: Richards definitorische Klärungen des Personbegriffs bzw. der Personalprozessionen sind konsequent in seinen Aufweis der Trinitas personarum aus dem Begriff der caritas eingezeichnet. Die göttlichen Personen unterscheiden sich der Herkunft nach: der Begriff der origo gibt Richard ein sicheres Unterscheidungsprinzip der Personen an die Hand[156] und notiert damit die (zunächst) faktische Unterschiedenheit der Personen, also durchaus Proprietäten im Sinne der Inkommunikabilität. H. Wipfler will ihnen allerdings nicht den Rang von Personalproprietäten zuerkennen, die als Formalkonstitutive die Personalität der Personen auch innerlich begründen können; mit der bloßen Verwendung des origo-Begriffes sei „die proprietas personalis ihres ureigensten Charakters beraubt, indem sie für den göttlichen Bereich ihre konstitutive Funktion verloren hat"[157]. Wipfler vermißt für die Bestimmung der Personalkonstitutive die von Richard tatsächlich nicht gebrauchten Termini „paternitas", „filiatio" und „spiratio", während er jedoch zur Bezeichnung der individuellen Substantialität eine entsprechende Begrifflichkeit ausbildet. Zwar gibt es laut Richard dafür kein Wort (vgl. II, 12: 119), doch will er der größeren Klarheit halber eines erfinden, indem er es vom Eigennamen her bildet und beispeilsweise die Substantialität für „Daniel" als „danielitas" bestimmt (ebd.). Da hier aber mit „danielitas" etc. weder ein Gattungs- noch ein Artbegriff gebildet wird, insofern die unmitteilbare individuelle Substantialität ei-

---

[152] Oportet autem ut sit incommunicabilis existentia cui est incommunicabilis differentia (ebd.).

[153] Ord. I, 23 n.4, (Op. omn. V, ed. C. Balić, Vatikanstadt 1959, 360).

[154] *Stohr* nennt „die Unterscheidung per originem oder relationem eine Vexierfrage nicht nur für spitzfindige Disputatoren" (Trinitätslehre 96).

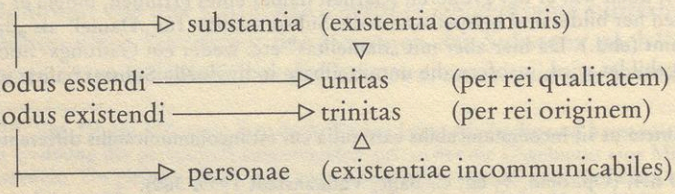
[155] *Wipfler,* Trinitätsspekulation 60. „Ihr Zusammenbestehen mutet nach seinen Darlegungen an wie ein Faktum, das zwar als Selbstverständlichkeit hingenommen wird, dem aber die adäquate innere Begründung fehlt" (ebd.). *Wipfler* meint, in der Unterscheidung von quid und quis (Substanz und Kompositum) den Angelpunkt von Richards Trinitätslehre sehen zu müssen, die allerdings lediglich eine definitorische Nachklärung der in Buch III entwickelten Beweisgänge ist. Wipflers terminologiekritische Analysen scheinen dieses Proprium von Richards Ansatz zu überspringen, nämlich die personalistische Entfaltung des caritas-Begriffes, wenn er resümiert: „Die Richard'schen origines setzen selbst das Faktum dieser Dreipersonalität bereits voraus, geschweige denn, daß sie es innerlich begründen könnten" (l.c. 62–63).

[156] Das bestätigt auch *Wipfler* ausdrücklich (Trinitätsspekulation 74).

[157] Ebd. 64. Auch hält er das Unterscheidungsprinzip per originem für unzulässig, „denn nach ihm wäre die natura Christi humana, insofern sie eine substantia singularis et propria ist, ebenfalls eine Person" (l.c. 69). Den Terminus „substantia" eliminiert Richard jedoch aus dem Personbegriff. Andererseits wäre hier die bei Richard terminologisch nicht geklärte (wenn auch sachlich vorhandene) Unterscheidung von Teil- bzw. Vollsubstanz zu berücksichtigen – damit ließe sich das Problem wohl auflösen.

nes Einzigen benannt sein soll, kommt eine derartige Begriffskonstruktion über eine Tautologie wohl kaum hinaus und kann allenfalls die Inkommunikabilität der Person umschreiben helfen. Daß für Richards Verständnis eine solche Begrifflichkeit nicht „in usu" ist und er sie später auch nicht wieder aufgreift, wundert nicht, zumal die Termini „paternitas" etc. gerade die Namen implizieren, deren Übertragung er bewußt unabhängig von den Beweisgängen für die Personalkonstitutive bzw. -prozessionen untersucht (Buch VI). Ihm können die Begriffe der obtinentia und der origo vollauf zur Klärung der Personalkonstitutive genügen. Obtinentia meint dabei nämlich die aktivische-passivische Vollzugsweise des personhaften Existierens; der zugehörige Begriff der origo als faktischer Aspekt an der obtinentia der göttlichen Personen besagt daher mehr als nur die faktisch unterschiedene Herkunft, und zwar den aktiven-passiven Selbstvollzug der in diesem Selbstvollzug sich konstituierenden Person. Im Blick auf den modus obtinendi muß die origo als Personalkonstitutiv aufgefaßt werden, das eine konstitutive Unterscheidung der göttlichen Personen aus den Formalitäten der Hervorgänge allererst ermöglicht. Das Moment des „Faktisch-Notionalen" ist dabei inbegriffen als sekundärer Aspekt des von Richard angezielten Personalkonstitutivs[158].

Vorwegnehmend sei auf eine Präzisierung Richards hingewiesen, die am Ende seiner Analyse des Personbegriffs steht und den einmalig unmitteilbaren Selbstvollzug der Person als vernunfthafte Existenz thematisiert: er bezeichnet die Person als „existens per se solum" („juxta singularem quemdam rationalis existentie modum": IV,24: 189)[159]. Damit sind die definitorischen Annäherungen an den analogen Personbegriff auf eine Kurzformel gebracht, die den Gedankengang summierend abschließt. Die göttliche Person ist eine inkommunikable Existenz; im Blick auf die göttliche Substanz haben die göttlichen Personen denselben modus essendi und unterschiedene modi existendi: „Unitas itaque ibi est juxta modum essendi, pluralitas juxta modum existendi" (IV,19: 183).



Vom Personbegriff läßt sich leichter die innergöttliche Vielheit einsehen, denn der „Ek-Sistenz"-Begriff verweist zugleich auf die Substanz. Gemäß seiner Forderung, eine Definition müsse ein umkehrbarer Satz sein (IV,21: 186), kann Richard beide Termini nach ihrer Durchklärung als korrespondierende Begriffe gebrauchen, und darüber hinaus sei keine Klärung mehr zu erwarten (IV,19: 183). Der Sache nach liege seine Deutung den verschiedenen trinitarischen Formeln der Lateiner und Grie-

[158] Auch nach *Salet* laufen Richards origines nicht Gefahr, die Personen bloß „extrinsecus affixarum rerum oppositione" zu unterscheiden, und können als Äquivalent für den vermißten Begriff der relatio gelten (vgl. Richard de Saint-Victor 489).

[159] Das „per se solum" mag auf die in der Porretanerschule übliche Etymologie von „persona" als „per-se-una" zurückgehen. *Wipflers* Vermutung, die Etymologie von „existentia" (als „ek-sisentia") greife ebenfalls diese Anregung auf, klingt m.E. nicht sehr überzeugend (vgl. *J. Schneider,* Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus, München 1961, 126/128).

chen zugrunde, wobei für den Glaubenden nichts für authentischer gelten dürfe, als was in aller Mund ertöne und die katholische Autorität bestätige (vgl. IV, 20).

Wipfler hat in seiner Untersuchung vier verschiedene Fassungen von Richards Persondefinition aufgelistet, in denen sich zeige, „wie weit und offen Richard die einzelnen Begriffe seiner Persondefinition“[160] fasse bzw. doch wieder auf die kritisierte boethianische Definition zurückgreife. Für die göttliche Person gilt: „persona divina (est) nature divine incommunicabilis existentia“ (vgl. IV, 22: 188); für die menschliche Person akzeptiert Richard weiterhin die boethianische Definition, die ja in ihrem Bereich durchaus zutrifft (IV, 23: 188). Es handelt sich hier also offensichtlich nicht um eine Variante seines eigenen Personbegriffes; damit läßt sie aber auch nicht den Rückschluß Wipflers zu, Richard handhabe seine Definition „weit und offen“. Dasselbe gilt von der dritten Formel, die Wipfler anführt: „quelibet (–!–) persona est rationalis nature individua existentia“ (ebd.), die einen analogen, sowohl für die natura creata als auch für die natura increata gültigen Personbegriff prägt. „Individua“ steht hier für „incommunicabilis“ – ein synonymer Wortgebrauch, der nach den Ausführungen von cap. 21 durchaus korrekt und konsequent ist, denn die Deutung von „individua“ (in der Definition des Boethius) als „incommunicabilis“ lehnt Richard für die substantia divina ab, nicht aber für die ungeschaffene oder geschaffene Person, von der er hier spricht (vgl. das obige Schema)[161]. Auch die vierte Formel („ ... existens per se solum juxta singularem rationalis existentie modum“: IV, 24: 189), die den Charakter des Suppositums deutlich hervorhebt und am weitesten vom Muster der boethianischen Definition abweicht, trifft den angezielten Sachverhalt auf andere Weise korrekt. Richard sagt deutlich, warum er diese Variante seiner eigentlichen Definition entwickelt: sie soll lediglich zum besseren Verständnis der eigentlichen, ihrer Terminologie nach vielleicht befremdlichen Formel dienen (IV, 24: 189). Der Zusatz „juxta singularem ...“ verdeutlicht, daß hier nicht die göttliche Substanz als „existens per se solum“ gemeint sein kann. Kurz: die dritte Formel wandelt in Anlehnung an Boethius die Definition zu einem analogen Personbegriff ab, die vierte Formel versucht einfacher und verständlicher zu resümieren, was eigentlich mit „incommunicabilis existentia“ gesagt ist. Von einer unpräzisen Terminologie kann keine Rede sein, sofern die einzelnen Termini im Kontext des Argumentationsganges untersucht werden.

Offensichtlich entwickelt Richard einen Personbegriff, der einem analogen Gebrauch genügt und es ihm erlaubt, seinen personalistischen Ansatz ohne tritheistische Konsequenzen durchzuhalten. Den entscheidenden Fortschritt seines Entwurfs zeigt ein Vergleich mit den Bemühungen Roberts von Melun und Petrus' von Poitiers. Robert versucht „Person“ als „differens proprietate personali“ zu fassen, was wohl nicht gut angeht, da dabei das Definiendum bereits im Definiens enthalten und außerdem nicht geklärt ist, worauf sich „differens“ beziehen soll[162]. Petrus hat seine Schwierigkeit mit der boethianischen Definition, stört sich aber

---

[160] Trinitätsspekulation 79.

[161] Daher dürfte die Kritik *Wipflers* nicht treffen („Richards Vorgehen ist hier offensichtlich inkonsequent. Diese dritte Fassung des Personbegriffes ist genauso zweideutig wie die Definition des Boethius“, Trinitätsspekulation 81). *Wipfler* achtet nicht auf den Gebrauch von „individua“, das sich hier auf persona-existentia bezieht. Von einem „schillernden Begriff ‚individua‘, den er von Boethius übernehmend wirklich unglücklich handhabt“ (l.c. 82), kann man wohl nicht sprechen.

[162] Vgl. *Horst* 117. Dann neigt Robert wieder zur boethianischen Definition (Sent. I, 176 f.), um schließlich die Definition Hugos aufzugreifen (*Horst* 118, Anm. 29). Im ganzen zeigt er sich ratlos und unentschieden.

nicht weiter an ihr, da er Boethius als „magis ... philosophus quam theologicus“ [163] anerkennt und auf den Versuch verzichtet, eigens einen analogen Personbegriff zu entwickeln.

3. Die personalen Strukturen in Gott

Das bisher Gesagte klärt sich im Blick auf die innergöttlichen Hervorgänge, bei deren Untersuchung Richard die mit obtinentia und origo bezeichneten Personalproprietäten der göttlichen Personen präzisiert. Die Notwendigkeit von drei (und nicht mehr als drei) Personen hat sein Trinitätsaufweis erbracht. Den Ausschluß einer Quaternität aufgrund der Regel „tot proprietates, quot personae“ bzw. aufgrund der Verbindungen der göttlichen Personen (conjunctiones) führt er im fünften Buch des Traktates durch und greift dabei ausführlich auf den Begriff der caritas zurück. Er trägt gleichsam die feingezeichneten Profile in das Bild ein, das der spekulative Beweisgang des dritten Buches entworfen hat.

a) Ein Konvenienzgrund, den Richard vermutlich auf Anregung Achards anhand des Begriffes der „pulchritudo“ anführt, weist zu allererst auf die Notwendigkeit einer geordneten Abfolge der innergöttlichen interpersonalen Verbindungen hin: in der höchsten Seligkeit Gottes muß die höchste Schönheit der Verbindungen walten.
Ein zwingender Grund ist jedoch mit der innergöttlichen kausalen Reihe der Personen gegeben, die eines prinzipiierenden Endgliedes bedarf („a semetipso esse“, „a nullo esse“). Im Unterschied zur kausalen Reihe der geschöpflich Seienden, deren ermöglichender Grund supersubstantiell ist und sich damit im modus essendi a semetipso et ab eterno aus der Reihe selbst als Absolutes abhebt, mündet die Reihe der göttlichen Personen (die dritte Person: von zweien; die zweite Person: von einer) in die innaszible erste Person, die durch diesen andersartigen Zugang schon im Unterschied zum „supersubstantiale esse“ des göttlichen Seins bestimmt ist. Hier wie dort ist ein infiniter Regreß nicht zulässig, wenn auch die Beweisstrukturen und das Ergebnis unter formaler Rücksicht voneinander unterschieden sind: in der innergöttlichen relativen Reihe ist die innaszible Person begründendes, aber nicht substantiell unterschiedenes Endglied, was vom supersubstantialen Sein Gottes gegenüber der relativen Reihe geschöpflicher Seiender nicht ausgesagt werden kann („principium, inquam, non tam temporis quam originis vel cujuscumque auctoris“: V, 3: 197) [164]. Für die erste Person, die ein einfaches Sein haben muß, fallen esse und posse ineins, so daß ihrer Allmacht als prinzipiierendes Endglied der göttlichen Personenreihe alle Personen entstammen bzw. sie damit als einzige ursprungslos und als solche eine „incommunicabilis existentia“ ist.
Diese grundsätzliche Bestimmung der Innaszibilität der ersten Person („a semetipso esse“) verrät wohl kaum „das emanistische Gefälle platonischer Prägung“ [165], sondern eher ein vertieftes Verständnis von Innaszibilität, das Richards Zeitgenossen Robert von Melun zu fehlen scheint [166]. Richard trennt – bei analoger Beweisstruktur anhand

---

[163] Sent. I, 22 (PL 211, 923B).

[164] Es stimmt, wenn *Wipfler* anmerkt: „Eine gewisse analoge Ähnlichkeit beider relativer Reihen darf ihn doch nicht zur Identifizierung der Argumente verleiten“ (Trinitätspekulation 174); das tut Richard allerdings auch nicht.

[165] *Wipfler*, Trinitätsspekulation 109.

[166] Vgl. Sent. II, 144; dazu *Horst* 141–143. „Innascibilis“ meint ja bereits nach Hilarius (De Trin. IV, 8: CChr.SL 62, 107), der den Ausdruck als Übersetzung des ἀγέννητος in die lateinische Theologie einführte, durchgängig „ungezeugt“ und niemals „ungeworden“, denn sonst legte sich der auf Sabellianismus hinauslaufende Irrtum nahe, von der Proexistenz des Logos her diesen als ἀγέννητος behaupten zu wollen (vgl. *P. Stiegle*, Der Agennesebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinita-

relativer Reihen – deutlich das „a nulla causatione" der substantia divina von dem „a nulla principatione", der Innaszibilität der ersten Person, die er durch eine rein innergöttliche relative Reihe von Personen erweist[167].

b) In drei Varianten entfaltet Richard zunächst die innergöttliche Reihe der Personen aus dem Begriff der Liebe; nachdem die nötigen terminologischen Korrekturen nachgetragen sind, kann er den Beweisgang des dritten Buches weiterführen. Zwei Aspekte ergänzen die grundsätzliche Überlegung: der Konvenienzgrund der „pulchritudo" (V, 9–14) sowie eine Art Umkehrung des eigentlichen Beweisganges (V, 16–20), wobei Richard nun aus dem Verhältnis der Personen zueinander mit Hilfe des Begriffspaares „amor gratuitus – amor debitus" auf das Wesen der Liebe zurückschließt.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist das aufgewiesene prinzipiierende Endglied der innergöttlichen relativen Reihe, die innaszible erste Person, die Richard allerdings an keiner Stelle als „pater" bezeichnet – getreu seinem Prinzip, die Formalitäten der Hervorgänge als einziges Kriterium zu handhaben und sauber von den Namen zu trennen. Diese behandelt er gesondert im sechsten Buch, ohne sie jedoch in die Untersuchung der Personalprozessionen einzubeziehen. In Unterscheidung von den naturnotwendigen innergöttlichen Prozessen gilt ihm die „transsuntio nominum" als bloßer Brauch (VI, 4: 231), und zwar aufgrund der zwischen der natürlichen Entstehungsart des Menschen (VI, 2: 229) und den innergöttlichen Hervorgängen waltenden Analogie[168]. Für den Beweisgang kann er die Namen nicht brauchen. Darin „ist er sogar radikaler als Thomas, der in Weiterführung des psychologischen Trinitätsschemas Augustins den Sohn aus dem Vater nach der Weise der Einsicht (als ‚Wort'), den Geist aus Vater und Sohn nach der Weise des Willens oder der Liebe hervorgehen läßt".[169]

Die innaszible erste Person kann nicht in monologischer Unmitteilsamkeit verharren und bringt so in einer processio immediata einen Gleichwürdigen (condignus) hervor[170]. In der Ordnung der Verursachung steht diese innergöttliche Zweiheit vor der Dreiheit, denn der erste Hervorgang kann nur unmittelbar sein, während der mittelbare Hervorgang die Zweiheit der Personen voraussetzt, damit in der dritten Person die Vermittlung erfolgen kann.

Diese dritte Person kann nicht die unmitteilbare Innaszibilität der ersten Person besitzen und daher nur entweder von einer der beiden aufgewiesenen Personen oder beiden zugleich hervorgehen. Da aber der ersten und der zweiten Person aufgrund ihrer substantialen Identität die Allmacht gemeinsam ist, lassen sie in gleicher Allmacht die dritte Person als den „condilectus" hervorgehen, indem sich der Überschwang der innergöttlichen Liebe aus der bloßen und noch „privativen" Wechselseitigkeit löst und zu trialogischer Fülle gestaltet (V, 8: 205). So hat der „condilectus" als Unerschöpflichkeit der Liebe zwischen erster und zweiter göttlicher Person, in der sich beider Zueinander überbietend eröffnet, eine eigene personale Qualität.

---

rischen Terminologie, Freiburg i. Br. 1913, 64–68 [FThSt 12]). Richard tut gut daran, die Innaszibilität einzig der ersten Person so deutlich herauszuarbeiten.

[167] Auch *Wipfler* gesteht ihm hier eine im wesentlichen korrekte Position zu, bemängelt aber, Richard würde das suppositale „a semetipso esse" der ersten göttlichen Person auch dann zuschreiben, wenn es keine innergöttliche relative Reihe und nur eine einzige göttliche Person gäbe. Dann wäre gewiß „die ‚innascibilitas' ... nur der suppositale Spezialfall des substantialen ‚a nullo causatione'" (Trinitätsspekulation 177). Nun rechnet Richard jedoch nicht mit einem Offenbarungsdatum zum Erweis der immanenten Trinität, den er ja bereits „rational" erbracht hat. Die von Wipfler angesprochene Schwierigkeit kann nicht auftreten, denn für Richard ist die innergöttliche Reihe der Personen bereits erwiesen; sein Begriff der „innascibilitas" schillert daher nicht zwischen dem „a nullo principatione" und dem „a nullo causatione", wenn man sowohl den eigentlichen Trintitätsaufweis als auch die getrennten Beweisgänge anhand der außergöttlichen Reihe (führt zum „a nullo causatione") bzw. der innergöttlichen Reihe (führt zum „a nullo principatione") berücksichtigt.

[168] Daher kann er die Personalkonstitutive nicht mit „paternitas", „filiatio" und „spiratio" bezeichnen, zumal die Namen ihm eine zu weitgehende Festlegung bedeuten (IV, 6: 168–169).

[169] *v. Balthasar,* Einleitung 20.

[170] Ecce habes personam de persona, existentiam de existentia, unam de una sola, processibilem de improcessibili, nascibilem de innascibili (V, 7: 203).

Richard erspart es sich, auf den ausführlich vorgelegten Beweisgang noch einmal zurückzukommen; lediglich die Frage einer denkbaren Quaternität bleibt noch zu klären, obgleich das Programm des Traktates eigentlich erfüllt ist. Nicht-unmittelbare Bezüge der Personen in Gott kann es nicht geben, denn ohne Bezug auf die innaszible erste Person ist in der relativen Reihe der göttlichen Personen keine Existenz denkbar – sonst fehlte der Reihe ein prinzipiierendes Endglied, oder aber die Realdistinktion der Personen aufgrund der origines wäre nicht gegeben (und damit keine Möglichkeit, überhaupt von innergöttlichen Personen zu sprechen). Eine Person, die nicht unmittelbar die innaszible erste Person schaut und erkennt, besitzt nicht die allseitige Beschauung der Wahrheit, damit aber auch nicht die ganze Fülle und Gottheit überhaupt (V, 9: 206). Die innergöttliche Gemeinschaft kennt nur den Bezug facie ad faciem; jede andere denkbare Möglichkeit des Bezuges stellte eine weitere, vierte göttliche Person außerhalb der göttlichen Gemeinschaft und damit außerhalb der Gottheit selbst. Formal gewendet: ein nur mittelbarer Hervorgang ist nicht denkbar, so daß daher nur zwei Personalprozessionen übrig bleiben, nämlich die nur unmittelbare („tantummodo immediata") und die sowohl unmittelbare als auch mittelbare Prozession („mediata simul et immediata": V, 9: 207). Die konstitutiven Elemente des Beweisganges seien noch kurz benannt. Zunächst rekurriert Richard auf die innergöttliche relative Reihe mit prinzipiierendem Endglied, die erst eine „Zählbarkeit" ermöglicht; ferner die beiden spezifischen Prozessionsmodi, die eine Unterscheidung der Personalproprietäten von zweiter und dritter Person erlauben, sowie übergreifend die „actio-passio-correlatio" von Hervorgehenlassen-Hervorgehen, aufgrund deren Richard „die Grundelemente jeglicher Trinitätsspekulation darzulegen und klar zu umreißen"[171] imstande ist.

Weiter präzisiert er, die Differenz der Proprietäten falle zusammen mit der Zahl der Hervorbringungen, denn die Reihe der Differenzen läuft parallel zur Zahlenreihe der Hervorgänge in der Weise, daß jeder Differenz jeweils nur eine Person entsprechen kann. Dabei läßt die dritte Person aus sich keine weitere Person hervorgehen, die ja dann nicht unmittelbar auf die innaszible erste Person bezogen wäre und damit (aus den genannten Gründen) nicht an der Fülle der Gottheit teilhätte. Diese Proprietät der dritten Person eignet ihr selbstverständlich inkommunikabel, denn käme diese Proprietät mehreren Personen zu, die aus sich keine weiteren Personen hervorgehen lassen, so fehlte ihnen untereinander die notwendige unmittelbare Verbindung. Diese Möglichkeit erübrigt sich außerdem schon deswegen, weil prinzipiell jeder Proprietät jeweils nur eine Person entsprechen kann[172].

[171] *Wipfler*, Trinitätsspekulation 198.

[172] Die von *A. Malet* (Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1956, 39–42 [BiblThom 32]) vorgetragenen Bedenken bezüglich einer Qua-

Diese Feststellungen lassen einen Rückschluß auf die inkommunikable Proprietät der zweiten Person zu, die zugleich hervorgeht und hervorbringt. Sie muß daher einzig sein, soll der Widerspruch zweier paralleler relativer Reihen in Gott, die vom gemeinsamen prinzipiierenden Endglied der ersten Person ausgehen, vermieden werden (V, 13: 211). Damit führt Richard exakt den Aufweis der Dreipersönlichkeit unter formalem Aspekt nochmals durch, den er in seiner Untersuchung der Namen noch einen Schritt weiter bringt, um die Proprietäten des Sohnes und des Heiligen Geistes noch deutlicher zu unterscheiden. Insofern der Sohn nämlich hervorgehen läßt, darf er als „imago Patris" bezeichnet werden, nicht aber der Geist, der nur empfängt und nicht hervorbringt[173]. Die Franziskanerschule schließt sich Richards klarer Handhabung seines Ansatzes auch hierin an[174].

Formal läßt sich zudem die Unterscheidung der Hervorgänge von Sohn und Geist mithilfe der „actio-passio-correlatio", inhaltlich anhand der Verschiedenheit des innergöttlichen „velle" schematisieren: zunächst das väterliche „velle habere condignum", sodann das Vater und Sohn gemeinsame „velle habere condilectum"[175], so daß Richard entsprechend eine „communio majestatis/honoris" im Unterschied zur erfüllten trinitarischen „communio amoris" (VI, 6.17) bestimmt.

Richard schlägt noch zwei weitere Begründungswege ein:
a) Er betrachtet zunächst unter dem Leitbegriff der „summa pulchritudo" die innergöttlichen Bezüge als harmonischen Zusammenklang. Die erste Person ist reines Geben und Verströmen der Fülle, die in das reine Empfangen der dritten Person umschwingt; zwischen ihnen als beider Mitte steht die zweite Person, als „imago Patris" gebend bzw. empfangend in ihrer Nähe zur dritten Person. Diese „differens concordia et concors differentia" (V, 14: 212) muß einzigartig sein, wenn nicht die in der Trinität beobachtete geometrische und harmonische Proportion und damit die „summa pulchritudo" gestört sein soll. Richard greift dabei – wohl angeregt durch den Traktat Achards – noch einmal (unter dem Leitwort „pulchritudo") eine trinitarische Zahlenspekulation im Sinne der alten Arithmetik auf[176]; sie liefert ihm einen zusätzlichen Konvenienzgrund, damit seine eigentliche Beweisführung auch den Liebhabern der Zahlenspekulation einsichtig erscheint.
b) Die „actio-passio-correlatio" läßt eine Quaternität insofern nicht zu, als die doppelte Negation von Hervorgehen und Hervorgehenlassen (Empfangen und Geben) nicht die Proprietät einer weiteren innergöttlichen Person sein kann, die somit in mo-

---

ternität der Personen bzw. der Unterscheidung von zweiter und dritter Person finden in Richards Text keinen Anhalt: er nennt die Schwierigkeiten selber und löst sie in der Durchführung seines Ansatzes. *Mühlen* hat daher Malets Einwände unter Hinweis auf Richards eigene Lösungen entkräftet (Der Heilige Geist als Person 120–122).

[173] Vgl. Salet, Richard de Saint-Victor 503f.

[174] Vgl. Bonaventura, 1 Sent dist. 31, p.2, (Op. omn. Tom. I, ad. B. a Porta Romatino, Quaracchi 1882, 529ff.).

[175] Vgl. *Ethier*, Le „De Trinitate" 114, Anm. 5. Vgl. zum Ganzen auch *Wipfler*, Trinitätsspekulation 225–229. Die von den origines her angezielten Personalkonstitutive lassen sich so schematisieren: 1. Person: a semetipso esse/producere tantum; 2. Person: a uno tantum/accipere et producere; 3. Person: ab utroque/accipere tantum. Die Personen sind damit hinreichend determinativ und konstitutiv bestimmt.

[176] Vgl. Boethius, De Arithmetica I, 43 (PL 63, 1147–1156).

nologischer Einsamkeit bliebe – das aber schließt Richards Ansatz prinzipiell aus. So bleiben zur Bestimmung der Personendreiheit die modi procedendi et producendi bzw. Empfangen und Geben, die aus dem Ursprungsbegriff caritas (amor/dilectio) abgeleitet und formalisiert sind. In erneuter Blickwendung auf den Begriff der Liebe, auf dem Richards Spekulation insgesamt aufruht, kann er die genannten Modi inhaltlich füllen (V, 16: 215)[177]. So besitzt die erste Person alles aus sich selbst und zeigt spontan schenkende Liebe, der sich die übrigen Personen in der innergöttlichen communio verdanken. Umgekehrt antwortet die dritte Person in vollkommener Entsprechung mit geschuldeter Liebe; sie verdankt sich ganz dem „amor gratuitus" der innasziblen ersten Person und erwidert diesen vollkommen im reinen „amor debitus" (V, 18: 216). Die Fülle der beiden modi amoris vereinigt die zweite Person aufgrund ihrer innergöttlichen Mittlerstellung in sich[178] (V, 19: 217). Natürlich lassen die drei unterschiedenen modi amoris/dilectionis erst recht keine Quaternität mehr zu, und auch die vollkommene Gleichheit der Personen im Willen, in der Liebe und Güte kann der communio amoris/dilectionis nicht abgesprochen werden[179].

Damit nun hat Richard das Programm seiner Trinitätsspekulation abgewickelt und resümiert im Schlußkapitel des fünften Buches den endgültigen Ertrag seiner Arbeit. Mit einer streng formalen Bilanz setzt er den erwähnten deutlichen Schlußpunkt; die Behandlung der Namen für die göttlichen Personen schiebt er so einstweilen auf, da sie für den eigentlichen Beweisgang nichts neues beitragen und daher hier auch nicht weiter behandelt zu werden brauchen[180].

Ausblick: die immanente Trinität als „Kommunikationsgemeinschaft".

Weder soll nun längst Gesagtes wiederholt noch der Versuch gewagt werden, den Ansatz des Victoriners spekulativ aufzubereiten (etwa in Richtung auf einen fundamentaltheologischen Ansatz; eine theologische Anthropologie anhand des Personbegriffs einer „existentia ex communicatione"; eine mit diesem Modell einer immanenten Trinität vermittelte soteriologische Christologie etc.). Das wäre unter mancherlei Aspekten möglich, z. B. anhand bestimter Theorien des „kommunikativen Handelns" („communicatio", „communicare" etc. zählen zu den Hauptbegriffen Richards) oder des „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft"

---

[177] Vgl. Summa Halensis I, inq.2, tract. unic., q.1, tit. 2, art. 3 (ed. B. Klumper, Quaracchi 1924, Tom I, 446) Bonaventura, Itinerarium mentis ad Deum VI, 2 (Op. omn. Tom V, ed. A. Parma, Quaracchi 1891, 310ff.).

[178] Es ist nicht klar, wieweit Richard hierbei den soteriologischen Aspekt seiner Trinitätslehre vor Augen hat, der sich nach zwei Richtungen entfalten läßt: einmal entspräche der innergöttlichen Mitteilung des amor gratuitus, dem innergöttlichen Wort (VI, 12), die ökonomische Sendung des Sohnes; sodann wäre kraft seiner innergöttlichen Mittlerfunktion die soteriologische Rolle des Sohnes vorgebildet, der seinen und des Vaters Geist als Gabe vermittelt und schenkt (VI, 14). Die Tatsache, daß in Richards Trinitätstraktat jeder Verweis auf das opus restaurationis (im Sinne Hugos) fehlt, darf man wohl als methodische Abstinenz werten (vgl. I, 3) und annehmen, daß Richard die Tragweite seines Ansatzes einzuschätzen wußte.

[179] Die zahlreichen Varianten des im Grunde einfachen Beweises belegen deutlich, daß Richard sich der Differenz zwischen „nascitur" (zweite Person) und „procedit" (dritte Person) bewußt ist und sie anhand der Formalitäten der Hervorgänge vollständig klärt.

[180] Die prägnanten Analogieformeln des Buches sind an entsprechender Stelle bereits berücksichtigt.

(J. Habermas, K.-O. Apel). Die Möglichkeiten eines Brückenschlages zu bestimmten Philosophien, die sich auf die Reflexion der interpersonalen Erfahrung bzw. der Interkommunikation gründen, dürfte ganz offensichtlich sein. Vor allem aber soll nochmals der interpersonale/interkommunikative Ort von Richards trinitätstheologischer Spekulation zu Wort kommen: „Quid autem gloriosius, quid vero magnificentius quam nichil habere quod nolit communicare?" (III, 4: 139; vgl. 20: 155). Ein exklusives „Wir", das sich in selbstgenügsam-einsamer Zweisamkeit verschlösse, begäbe sich seiner Erfüllung in kommunikativer Offenheit. Zur Struktur-Formel verdichtet: „Jedes Wir ist die höhere Einheit von Ich-Du-Gegenüber der beiden, Wir-Er-Miteins (als Öffnung ihres Gegenüber) und Wir-Du-Bezug (als Erfüllung dieses Miteins-seins – und diese Erfüllung bestätigt nun wieder ihr erstes Ich-Du)"[181]. Mit der Öffnung des Zueinanders von erster und zweiter göttlicher Person zum „condilectus" als dritter Person und mit der substantialen Gleichheit der Personen, die sich in symmetrischen Kommunikationsstrukturen ausprägt, qualifiziert sich Richards Modell der immanenten Trinität als ein Modell der offenen Kommunikationsgemeinschaft, die zugleich Urbild und Ziel jeder menschlichen Kommunikationsgemeinschaft ist. Eben die Reflexion auf die transzendentale Ermöglichung menschlicher Kommunikationsgemeinschaft erlaubt es Richard, gemäß seinem Ansatz bei der Reflexion auf Erfahrung einen Begriff der „Freundschaftsliebe" und mit seiner Hilfe (als deren transzendentale Bedingung der Möglichkeit) den Begriff einer immanenten Trinität zu entwickeln, die mit den Grundbegriffen „Person" und „Kommunikation" operiert und zur Bestimmung eines analogen Personbegriffs („existentia ex communicatione") führt. Damit dürfte in etwa der Ertrag dieser vielleicht mühsamen Rekonstruktion seiner Trinitätsspekulation umrissen sein. Daher ist der Vorwurf einer anthropomorphen Konstruktion ebenso treffend wie unerheblich und überdies verräterisch: treffend – „aber weil Gott sich menschlich zeigt: in der Schöpfung und zuhöchst in seinem Sohn"[182], unerheblich; verräterisch aber, sollte dergestalt die „communio amoris/dilectionis" als bloße menschliche Gestalt im Blick auf die Trinitätstheologie unterlaufen werden[183]. So führt der Ansatz des Victoriners jedoch direkt in die Mitte ei-

---

[181] *J. Splett*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (hg. v. H. Vorgrimler), Freiburg i. Br. 1980, 299–310, 307. Im hier zitierten Schlußteil seiner Abhandlung entfaltet der Autor einen Satz aus dem Trinitätstraktat Richards (III, 18: 154).

[182] *Splett*, Über die Einheit 308.

[183] Wie es in der Trinitätslehre *K. Rahners* der Fall zu sein scheint: „Es gibt deshalb auch ‚innertrinitarisch' nicht ein gegenseitiges ‚Du'. Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als ‚sagend' konzipiert werden darf, der Geist die ‚Gabe', die nicht nochmals gibt" (Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal II [1967] 317–401, 366, Anm. 29). Vgl. dag. *v. Balthasar*, Theodramatik II/2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, 480ff.

ner kirchlichen Theologie, denn im Miteins der drei göttlichen Personen ist jegliche „communio" menschlich-christlich-kirchlicher Gemeinschaft vorgebildet und eine Totale christlich-theologischer Perspektiven eröffnet. „Communio aber ist das Urmysterium, daß Gott aus freier Liebe dem, was nicht Gott ist, an allen Gütern seiner Liebe teilgibt, in einer Gegenseitigkeit, die sich in christlicher Offenbarung nochmals göttlich (trinitarisch) begründen lassen muß, ohne je die Geschöpflichkeit des Geschöpfes aufzuheben."[184]

[184] *v. Balthasar,* Theodramatik II/1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 114.

ThPh 59 (1984) 235–248

Macht und Abstraktion

Sprache und Wahrnehmung vor dem Hintergrund radikal-monotheistischer Theologie[1]

Von Thomas Mooren OFMCap

Et que, les yeux au ciel, je tombe dans des trous.
Mais la voix me console et dit: „Garde tes songes:
les sages n'en ont pas d'aussi beaux que les fous!"
(Baudelaire, Les fleurs du Mal)

Der Begriff ‚sehen' macht einen wirren Eindruck. Nun, so ist er.
Gewisses am Sehen kommt uns rätselhaft vor, weil uns das ganze Sehen nicht rätselhaft genug vorkommt.
(Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, II, XI)

Das Verhältnis Mensch – Natur, Mensch – Technik und dessen Implikationen zu diskutieren, ist schon längst Bestandteil philosophisch-theologischer „Rhetorik" geworden. Aus unterschiedlichen Lagern und mit unterschiedlichem Reflexionsniveau werden Begriffe wie Ökologie, Entfremdung, Ausbeutung, Authentizität etc. ins Feld geführt[2]. Schon vor 10 Jahren verwies G. Krüger auf die zunehmende Technisierung menschlichen Handelns, organisiert nach rein maschinellem Vorbild, und unterstrich die Auffassung, Theologie sei nur möglich in der Wiederentdeckung der Fraglichkeit des Menschen als Subjekt[3].

Die Fragwürdigkeit des Menschen bestimmt auch die Gedanken Jörg Spletts zum Thema Mensch – Technik/Natur, und angesichts der nicht geringer, sondern immer größer werdenden Probleme des Menschen im Umgang mit der Natur und Technik wird man einem „Plädoyer für eine neue Gesinnung"[4] oder einer „radikalen Veränderung des Herzens" (E. Fromm)[5] nur zustimmen. Die Richtung dieser „conversio" wird von Splett auch angegeben, wenn er ausführt: „Und nicht die Ausübung seiner Autorität (gemäß Gen 1,28), sondern deren Verkehrung zu mißtrauischer Absage an Gottes Leitung ... hat zur heutigen Krisis geführt."[6] Diese Aussage stimmt ihrerseits überein mit der zentralen These Spletts: „Hier steht zur Diskussion, ob der maßlose Herrschaftsanspruch der Neuzeit *aus* dem biblisch-christlichen Ethos *entspringt*. Dazu wird im folgenden die Gegenthese vertreten, daß nämlich ... gerade die ‚Emanzipation'

---

[1] Mit „radikal-monotheistischer Theologie" meinen wir an erster Stelle die islamische, in etwas abgemilderter Form die jüdische, aber auch die christliche Theologie, und zwar immer dann, wenn sie nicht entschieden trinitarisch orientiert ist, sowie endlich auch gewisse Strömungen der „philosophischen" Theologie.

[2] S. hierzu u. a. auch den informativen Beitrag *J. Spletts*, in ThPh 57 (1982) 260–274, mit dem bezeichnenden Titel: „Macht euch die Erde untertan"? Zur ethisch-religiösen Begrenzung technischen Zugriffs.

[3] *G. Krüger*, Religiöse und profane Welterfahrung, Frankfurt/M. 1973, 20, 67/8.

[4] *Splett* 269.

[5] *E. Fromm*, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, München 1980, 21.

[6] *Splett* 269.

von diesem Glaubensethos zur (drohenden) Katastrophe geführt hat ..."[7]. In Frage gestellt wird also nicht das christliche Ethos einschließlich seines Gottesbildes, sondern es ist dessen Nicht-Beachtung, die katastrophale Folgen zeitigt.

Nun hängt dies jedoch davon ab, was im einzelnen unter Glaubensethos und biblisch-christlichem Gottesbild verstanden wird; nur so wird klar, wovon man sich „emanzipiert". Wir vertreten deshalb im folgenden die These, daß die von Splett u. a. geforderte „conversio" nur gelingen kann, wenn sie Hand-in-Hand-geht mit der Wiederentdeckung eines Gottesbildes, das auch Kenose und Ohn-Macht sagt, wenn sie eine Abkehr von einem Bild Gottes und entsprechend des Menschen beinhaltet, das einseitig, d. h. durch und durch gesättigt ist mit einer gewissen Idee von „Macht" als der entscheidenden Komponente göttlichen (und menschlichen) Seins[8]. Solange aber von Gott noch in dieser Weise gesprochen wird, scheint uns allerdings das biblisch-christliche Gottesbild und Ethos mitverantwortlich zu sein – im positiven wie im negativen Sinn – für den Zustand, in den die Welt geraten ist.

1. Vatersprache – Muttersprache

Als Einstieg in die Diskussion unserer These soll uns der instruktive Artikel F. K. Mayrs „Ludwig Wittgenstein und das Problem einer philosophischen Anthropologie"[9] dienen. Mayr geht von der Vermutung aus, daß die „anthropologische Fragestellung nach dem Dasein und den Grenzen des Menschen das treibende Grundmotiv der Wittgensteinschen Frage nach dem Wesen und den Grenzen der menschlichen Sprache war"[10].

Wesen und Grenze der Sprache jedoch waren im Tractatus logico-philosophicus (1921) dem Modell einer perfekten Isomorphietheorie (Sprache/Welt) unterworfen[11]. Dieser rein logische Abbild-Charakter der Sprache wird aber in den „Philosophischen Untersuchungen" aufgebrochen zugunsten der Idee des Sprachspiels, nach der der wissenschaftliche Gebrauch der Sprache nur noch als ein „Spiel" unter vielen erscheint (s. z. B.: I, 71). Die damit verbundene Absage an den Puritanismus des logischen Positivismus impliziert eine Hinwendung zum Konkreten, Einmaligen, selbst wenn es auch Unschärfe oder gar Mangel an „Reinheit" bedeutet (I, 426)[12].

In seiner Arbeit geht es Mayr aber weniger darum, das Neue der „Philosophie" des späten Wittgenstein herauszustellen, als vielmehr die Wiederentdeckung der Unschärfendimension von Sprache und Leben in das anthropologische Spannungsfeld Mann/Frau, bzw. Sehen/Hören, zu stellen. Wittgensteins „Entzauberung" des rein wissenschaftlichen Sprachideals wird von Mayr einmal interpretiert als Kritik einer einzig mit den Mitteln des „Sehens" (der abbildenden Logik) vorgehenden Wirklichkeitsbewältigung, die nur auf das Ideale, den „eidos" aus ist. Zum andern versteht Mayr die „Philosophischen Untersuchungen" auch als Versuch, die vor- oder unwissenschaftliche *Mutter*sprache wieder ins Recht zu setzen, womit anerkannt wird, daß sie als Muttersprache auch „der Grund und Boden ... der exakten (künstlichen) ‚Wissenschaftssprache' ist"[13]. Die Wissenschaftssprache ist dann lediglich, anstatt allumfassend zu sein, eine *Vater*sprache.

---

[7] Ebd. 260.

[8] Der Ausdruck „Macht" ist ambivalent. Die hier gemeinte „Macht" ist natürlich die negative, ausbeutende, die nur Beherrschen und Befehlen kennt, bzw. die qua Macht nicht mehr hinterfragbar ist; ein Machtbegriff, wie er weitgehend im modernen Sprachgebrauch erscheint. Daß es auch „Leben" als Macht gibt, Macht über das Böse, Krankheit und Tod, die „Macht" der Liebe etc. liegt auf der Hand, ist aber nicht Thema unserer Diskussion.

[9] In: TFil 32 (1970) 214–289.

[10] Ebd. 215.

[11] *S. L. Wittgenstein*, Schriften (Teilsamml.): „Tractatus Logico-Philosophicus"; Tagebücher 1914–1916; Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1960 u. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1967.

[12] Cf. auch *Mayr* (Anm. 9) 220ff.

[13] Ebd. 223.

Von hier aus ist der Weg nicht mehr weit zu jenem andern Paar, diesmal aus der Götterwelt, nämlich Dionysos und Apollo und den beiden mit ihnen für immer verbundenen Denkern Bachofen und Nietzsche: dem logischen Abbildungscharakter der Sprache (= Sehen), dem rational-diskursiven Verstehen, d.h. nun: dem patriarchalisch-apollinischen Verstehensmodell, stellt sich das intuitive Hören (besonders von Musik) als dionysisches Verstehen entgegen – im Bannkreis des Weiblichen, der Mutter Erde, der Mysterienreligionen, ja selbst noch des pfingstlichen Sprachenwunders[14].

Dionysisches Verstehen impliziert mithin auch ein *Gottes*bild, in dem Gott nicht mehr „eidos", höchste Form, sondern „moira", „tyche", „fatum", das Sich-Selbst-Zusagende wird[15]. In diesem Sinn setzt sich Mayr mit der Tagebuchnotiz Wittgensteins vom 8. 7. 1916 auseinander: „An einen Gott glauben heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen. An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An Gott glauben heißt, daß das Leben einen Sinn hat ... Gott wäre in diesem Sinn einfach Schicksal ..."[16]

Dies ist alles andere als der Gottesbegriff des virilisierten Logos der Vatersprache, der lediglich Verbündeter des glatten Eisbodens der Kristallklarheit der Logik (s. I, 107) ist, deren Werk letztlich Zerstörung heißt. Hier wird angesprochen, daß Leben, als Schicksal, Reibung braucht, aus Umwegen und „Unreinheit"/logischer Unexaktheit (= hyle) besteht[17].

Mayr geht es aber letztlich nicht nur, wie man aus dem bisher Dargestellten schon erahnen kann, um ein Verstehen Wittgensteins, zu dem seine Arbeit einen originellen Beitrag leistet, sondern um mehr: er will der Kultur der „visio", der „aisthesis", den „Prozeß" machen, er will durch Wittgenstein hindurch, die Ursache und die Folgen des abendländischen Kulturkonzepts selbst treffen. Die Folgen meinen die ungezügelte Machtausübung des Menschen über den Gegenstand (Natur/Umwelt), die Ursache, der Ermöglichungsgrund dieses typisch westlichen In-der-Welt-Seins liegt nach Mayr aber im „Sehen" selbst, verstanden als analytisches Zergliedern der Wirklichkeit, bzw. im Primat des Sehens vor anderen Sinnen[18].

2. *Der Speer, Odysseus und die vision quest*

Wir wollen hier nicht im einzelnen auf die philologischen und philosophiegeschichtlichen Argumente eingehen, die Mayr für seine These vorbringt[19] – es liegt auf der Hand, daß das Sehen in der abendländischen Tradition eine hervorragende Rolle als Erkenntnisorgan gespielt hat, ja vielleicht sogar *das* Erkenntnisorgan geworden ist. (Analysen der Wortgruppe idein/eidos/Idee sind hierzu genauso aufschlußreich wie der Begriff „Theorie" oder der Hinweis auf die Lichtmetaphysik u.a.[20].) Statt dessen wollen wir der Frage nachgehen, ob der Grund für die von Mayr und so vielen anderen Autoren festgestellte Verobjektivierung der Welt, ihre Degradierung zum Objekt für

---

[14] Ebd. 256/7. – Daß die Dichotomie Dionysos/Apollo, Klarheit/Rationalität und dunkle Ekstase allerdings eine späte, für unsere Zeit besonders von Nietzsche erstellte Konstruktion ist, die der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit so nicht entspricht, hat überzeugend *G. Colli* nachgewiesen in: Die Geburt der Philosophie, Frankfurt/M. 1981 („... der Bogen Apollos bringt den Tod" 29); s. auch *ders.*, Nach Nietzsche, Frankfurt/M. 1980, über Apollo bes. Kap. II: Der Gott, der von ferne trifft (39–61) s. auch infra Anm. 52.

[15] Cf. *Mayr* 254/55.

[16] S. auch ebd. 255.

[17] Cf. ebd. 286.

[18] Cf. ebd. 234, 243/44.

[19] S. dazu ebd. 229–247.

[20] S. jedoch den Hinweis *W. Doniger O'Flaherty's* zur hinduistischen Kultur, daß nämlich der „Beweis über die eigenen Augen (pratyaksa) ... in der traditionellen indischen Philosophie als bester aller möglichen Beweise erachtet (wird), besser als Hörensagen, Deduktion oder Indizienbeweise etc." (Der wissenschaftliche Beweis mythischer Erfahrung [437] in: H. P. Duerr, Hrsg., Der Wissenschaftler und das Irrationale, I. Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie, Frankfurt/M., 1981 , 430–456).

das zugreifende, ausbeutende Individuum, tatsächlich in der „aisthesis" selbst zu suchen ist, also ein Zustand, aus dem uns hörendes Innewerden, der Gottheit oder des Seins, allein herausführen könnte.

Unser erster Hinweis gilt der schlichten Tatsache, daß das Sehen rein schon aus anthropologischen Gründen der wahrscheinlich wichtigste Sinn für den Menschen ist. Daß er für die Erkenntnis des Menschen eine so hervorragende Rolle spielt, kann daher nicht verwundern. Das Sehen allein reicht natürlich bei weitem noch nicht aus, um das Leben zu bewältigen, aber um z. B. einen Feind zu töten, muß ich ihn sehen. Der Speer muß sitzen. Hören alleine genügt nicht. (Ich muß auch dann noch sehen, wenn ich den Gegner etwa über eine Wachsfigur magisch treffen will[21].)

Ein weiterer wichtiger Hinweis zur Aufschlüsselung des Problems „Sehen" findet sich bei P. Feyerabend. Gegen Ende seines Buches „Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie"[22] diskutiert er mehrere Forschungsbeiträge zum Weltbild der frühen Griechen und unterstreicht dabei besonders das additive Verfahren der frühgriechischen Sehweise[23]. Ziel der Erkenntnis der frühen Griechen war es, viele merkwürdige Dinge zu sammeln, etwa bei Reisebeschreibungen. „Erkenntnis in diesem Sinn erlangt man nicht durch den Versuch, ein Wesen hinter den Sinneserfahrungen zu erfassen"[24], sondern durch richtige Anordnung der Gegenstände, das Einnehmen der richtigen Position, das Beobachten vom passenden Punkt aus. Was für uns perspektivische Verzerrungen sind, kann dabei zur richtigen Anordnung der Bestandteile gehören. Obwohl Sehen natürlich immer „spaltet", weil es mir Dinge als Gegen-Stände zuspielt, die von mir getrennt sind, schließt es eine rezeptive Haltung jedoch nicht aus, die vor allem darin besteht, den Platz, der einem jeden Ding zukommt, zu respektieren und zum Ausgangspunkt seines Handelns zu machen[25].

Von Odysseus sagt B. Snell[26]: „Odysseus hat viel gesehen und viel erfahren ... Das auf dem Sehen beruhende Wissen, die Fülle der Erfahrungen und Kenntnisse hat er nicht eigentlich durch eigene Tätigkeit und Forschung erworben, sondern sie ist ihm, dem Vielumhergetriebenen, eher zugestoßen. Er ist noch kein Solon, von dem Herodot sagt, er sei als erster der Theorie wegen auf Reisen gegangen, aus reinem Forschungsinteresse."

Dieses zugestoßene, auf dem Sehen aufbauende Wissen, dient bei Odysseus nicht der Beherrschung der Welt, sondern ist sozusagen Beigabe zur einen ihn allein beherrschenden Tätigkeit (Praxis), sein eigenes und das Leben seiner Gefährten zu retten, nach Hause zu kommen. Sehen ist hier nicht diskursiv-zergliederndes Ausbeuten, sondern der Verbündete der *List*, der nur momentanen Inanspruchnahme der Welt unter Kenntnis der jedem Ding zukommenden Position.

Zur Stützung seiner These vom verheerenden Einfluß des Sehens setzt sich Mayr ausführlich mit M. McLuhan, „The Gutenberg Galaxy. The Making of typographic Man"[27] auseinander. Für McLuhan gibt es einen Zusammenhang von „tribal culture" und „preliterate man", wobei letzterer den immer durchgreifenderen Erfolgen des „literate man" ausgesetzt ist, der seine Karriere seit dem 8. Jh. v. Chr. etwa in Phönizien mit dem Alphabet beginnt. Pre-literate man meint Stamm, Kollektiv, audio-taktile Wirklichkeitserfahrung, volitiv-emotionales Weltbild[28]. Der literate man hingegen verläßt sich immer ausschließlicher auf sein Auge als Instrument von Teilerfahrungen, Erfahrungen des typischen Spezialisten (species/eidos), wobei die Methode seines Vorgehens durch das Motto „divide-et-impera!" gekennzeichnet ist[29].

---

[21] Die Brutalität des modernen Krieges beruht ja interessanterweise zu einem Großteil auf der Tatsache, daß der Gegner, das Opfer, die Folgen des Angriffs, nicht mehr gesehen werden! Was gesehen wird, ist nur noch der Computer, der Zeiger. Was aber gehört wird, ist der Befehl! – S. auch Anm. 75.

[22] Frankfurt/M. 1976. [23] Cf. ebd. 329–342. [24] Ebd. 399. [25] Cf. ebd. 341.

[26] *B. Snell*, Die alten Griechen und wir, Göttingen 1962, 48.

[27] Toronto 1962; *ders.*, Understanding Media. The Extensions of Man, New York/Toronto/London 1964; s. auch *Mayr* 237–242.

[28] Dabei verweist *Mayr* ausdrücklich auf die religiöse Zuordnung von Glauben und Hören (240) [29] Cf. ebd. 238–242.

So sehr die Thesen McLuhans Mayrs eigenes Konzept bestätigen, so sehr müssen doch vom ethno-anthropologischen Standpunkt aus einige Bedenken angemeldet werden[30], wobei es wohlgemerkt nicht darum gehen kann, die audio-taktile oder ganzheitliche Wirklichkeitserfahrung herunterzuspielen. Jedoch konstituiert sich diese Art Erfahrung von Welt keineswegs gegen oder auf Kosten der „sehenden" Welterfahrung, sondern im Verbund mit ihr. Das Stichwort „vision quest" dürfte genügen, um Zweifel in dieser Hinsicht auszuräumen[31].

Dabei ist das Wichtige an den Visionen, daß sie weder an den Dingen vorbei geschehen, noch sich an ihrer „species", ihrer Oberfläche, aufhalten, sondern es ist ein Durch-sie-Hindurchsehen. Es handelt sich nicht um ein Verkürzen der Sehfähigkeit oder um Unfähigkeit zur exakten Wahrnehmung, sondern um ein Sehen unter bestimmten inneren Bedingungen[32]. Es handelt sich um eine Art Homologie von innen und außen: „Äußerlich findet die Suche auf der horizontalen Ebene der wirklichen Welt statt. Die Tiere sind wirkliche Tiere ..."[33]. Aber es sind die Bedingungen der Innenwelt, die die äußeren Wahrnehmungen formieren: „Seine (des Beavers) Kommunikation mit Tieren in *dieser* Welt trug ihn in die *innere* Welt, in der die Mythen der Schöpfung noch wirklich sind, und wo die riesigen Ur-Tiere, die ‚Herren' ihrer Art, noch immer leben."[34]

Auf Grund dieser Homologie vollziehen sich die Visionen in oder besser an den Dingen dieser Welt, indem sie deren Leuchtkraft entdecken. Visionen verwandeln die Welt wie Feuer Eisen. Sie bewirken, daß das Auge das Nachdenken der Indianer leitet, die, von der Gestalt, der Plastizität der Welt fasziniert, diese sehen, wie wenn sie sich noch im Stande des ersten Schöpfungstages befände[35].

---

[30] S. z. B. auch *W. Müllers* Erörterungen der „optischen" Sprachen (indianisch, chinesisch etc.), die das Konzept des „literate man" erheblich modifizieren. (Indianische Welterfahrung, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1981, 15–31; 95–97). Müller hält gerade den visuellen Qualitäten des Chinesischen zugute, daß sie den Menschen nicht in eine divide-et-impera-Situation Mensch und Welt gegenüber gestürzt haben.

[31] Cf. *M. Eliade*, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich/Stuttgart s. d.; *H. E. Driver*, The vision quest of Sanpoil, 418–424, in: Indians of North America, Chicago ⁵1975. Ob Schamane oder einfaches Stammesmitglied, es geht, mit entsprechenden Nuancen natürlich, darum, seinen Traum, sein Totemtier, sein „alter ego" zu finden. – Aus der zahllosen Literatur zu diesem Thema sei aus dem oben angegebenen Sammelband von Duerr noch erwähnt: *M. Oppitz*, Schamanen, Hexen, Ethnographen, 37–59; ferner *S. A. Metraux*, Religions et magies indiennes, Paris 1967; D. u. B. Tedlock, Hrsg., Über den Rand des tiefen Canyon. Lehren indianischer Schamanen, Düsseldorf/Köln ³1982; *R. Hitzler*, Der „begeisterte" Körper. (Zur persönlichen Identität von Schamanen), in: Unter dem Pflaster liegt der Strand (11) 1982, 53–73; *Müller* 51–75; *W. Neumann*, Der Mensch und sein Doppelgänger. Alter Ego-Vorstellungen in Mesoamerika und im Sufismus des Ibn ᶜ Arabi, Wiesbaden 1981; – zur archaischen Philosophie des Sehens s. auch die zahlreichen Hinweise in *H. P. Duerr*, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt/M ²1978.

[32] „Ebensowenig wie wir betrachtet er (der Ojibwa, Stamm im Nordwesten der Großen Seen) Steine als generell lebendig. Der entscheidende Prüfstein ist die Erfahrung." (*A. I. Hallowell*, Ontologie, Verhalten und Weltbild der Ojibwa, 141, in: Tedlock [Anm. 31] 134–167).

[33] *R. u. T. Ridington*, Das Innere Gesicht von Schamanismus und Totemismus, 177, in: Tedlock 168–182. – Der Art. behandelt die Beaver-Indianer im nordwestlichen British-Columbia.

[34] Ebd. 178. – Als ein Weißer in Süd-Utah von einer Pneumonie durch die sog. „red-ant-ceremony" geheilt worden war, fragte er hinterher ungläubig seinen indianischen Schwiegervater: „Aber du glaubst doch sicher nicht, daß in meinem Körper rote Ameisen waren!" Er erhielt die Antwort: „Not ants, but ants." Und N. S. Momaday, der diese Geschichte berichtet, fügt hinzu: „Unless you understand this distinction, you might have difficulty understanding something about the Indian view of the natural world." (*N. S. Momaday*, Native American Attitudes to the Environment, 85, in: W. H. Capps, Hrsg., Seeing with a Native Eye. Essays on Native American Religion, New York/Hagerstown/San Francisco/London 1976, 79–85).

[35] Cf. *Müller* 57, 71; s. auch *G. Bonnin* (Sioux-Frau 1872–1938), Why I am a Pagan, in: B.

Es ist im übrigen nur natürlich, daß das Staunen-Können zu den inneren Grundbedingungen der Visionen gehört, ohne das es keine „vorsichtig tastende Durchdringung der Geheimnisse“[36] dieser Welt gibt[37]. Das Verhältnis zur Welt, das auf diese Weise entsteht, ist durchaus ein geschwisterhaftes. Das hatte z. B. zur Folge, daß ein Indianer sich weigerte Wild zu erlegen, obwohl seine Familie hungerte, und zwar mit der Begründung: „... it is inappropriate that I should take life just now when I am expecting the gift of life“[38].

Wer auf solche Weise sieht und lebt, hat natürlich auch eine ganz andere Beziehung zum Bereich des Symbolischen[39]: Symbole sind keine unverbindlichen Wie-Vergleiche, sondern Wirklichkeiten, Wirkmächtigkeiten, lebendig vor allem im Ritus. Im Ritus versammelt sich der ganze Kosmos[40], so wie man es gut bei den Hogan(„Urhaus“)-Zeremonien der Navajo studieren kann, wo in anschaulicher Weise der gesamte Makrokosmos nachgebaut wird. Durch Gebete wird dieser symbolische Mikrokosmos dann in die „Alltagswirklichkeit“ überführt[41].

Mit anderen Worten, die Art des Sehens, die wir hier veranschlagen müssen, besitzt eine Qualität, die J. E. Brown mit dem glücklichen Wort „a polysynthetic quality of vision“ umschrieben hat[42]. Nur ein Sehen mit dieser Qualität macht Aussagen der Oglala-Sioux (Mittelwesten) möglich, wie: „Die Erde, die Felsen und die Berge gehören zum Oberwakan. Wir sehen nicht die wirkliche Erde und den wirklichen Felsen, sondern nur ihr tonwanpi.“[43]

Schließlich gehört auch das Sehen der Maske bei den archaischen Völkern hierher. Die Hopis z. B., die zu den Pueblo-Indianern New-Mexicos und Arizonas gehören, verkörpern übernatürliche Wesen, die sog. „katchinas“ durch Masken. Es ist ein harter

---

Peyer, Hrsg., The Elders wrote. An Anthology of Early Prose by North-American Indians 1778–1931, Berlin 1982, 138–141, bes. 141.

[36] *Müller* 72.

[37] Der Struktur nach kann im übrigen die „vision quest“ mit Fasten, innerem Leerwerden und „Hindurchsehen“ (= den Glanz sehen) mit dem Elan gewisser Richtungen der christlichen Mystik verglichen werden, wenn die einzelnen Strukturelemente auch verschieden sind. (S. auch die Betonung der Transzendenz und Vergänglichkeit der Welt als Kontextmaterial). Aber der Kommentar des Origenes zu Mt 12, Transfiguration und Jesus auf dem Berg begegnen, ist durchaus aus dem gleichen Stoff wie das archaische „Auf-die-Suche-Gehen“. Auch ein Indianer muß die Hindernisse, die einer Vision im Wege liegen, übersteigen („hyperbainein“ bei Origenes), muß sein Auge vorbereiten, um die Leuchtkraft an den Dingen dieser Welt zu entdecken (das weiße Gewand Jesu und weiterhin der „Mantel“ der Schrift bei Origenes). Vor allem aber geht es beiden (vgl. zur Leuchtkraft auch die joh. „doxa“) um das Sehen („aisthesis theia“ bei Origenes) als ein wichtiges, wenn auch nicht ausschließliches Mittel – die „vision quest“ hat auch ihre akustischen Komponenten – zum Finden des gesuchten Zieles. – Zu Origenes, Komm. zu Mt 12, s. *F. Bertrand,* Mystique de Jésus chez Origène, Paris 1951, 82–85; zur „aisthesis theia“ bei Origenes s. auch *H. Urs v. Balthasar,* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhethik, I. Schau der Gestalt, Einsiedeln ²1961, 355–357.

[38] *Momaday* 82. – Solch ein Mensch würde nicht verstehen, was *Splett* meint, wenn er ausführt: „doch im Ernst- und Konfliktfall hat der Mensch sie (Leben und Natur, Th. M.) nicht als Naturordnung zu respektieren, sondern erst als Schöpfungsordnung. Denn nur in solchem Respekt wird auch seine Würde gewahrt (derzufolge er ... ‚sein Leben für seine Freunde‘ hingeben soll, nicht aber für ein Tier oder eine Tierspezies)“ 269/70. Für den Indianer sind eben Tiere Freunde des Menschen im Vollsinn (s. auch *Müller* 42–48).

[39] Cf. *Müller* 71.

[40] Ebd. 71.

[41] Cf. *S. D. Dill,* The Shadow of a Vision Yonder, 48, in: Capps, Hrsg. (Anm. 34) 44–57; s. auch *T. Dreier,* Wissen und Welt in den modernen Naturwissenschaften und bei den Navajo, 131ff., in: Duerr, Hrsg. (Anm. 20) 126–142; die Navajo wohnen in den Zentral-USA; zu ähnlichen Zeremonien bei anderen Stämmen s. auch *Müller* 39–41.

[42] *J. E. Brown,* The Roots of Renewal, 30, in: Capps Hrsg., 25–34.

[43] D. h. die Dinge als Geistwesen, wakan: Geist; *J. R. Walker,* Die Metaphysik der Oglala, 185, in: Tedlock, Hrsg. (Anm. 31) 183–197. Diese Aussage, wie jetzt klar geworden sein dürfte, ist natürlich nicht so zu verstehen, als sähe der Oglala nie im „objektiven“ Sinn Berge ...

Schlag für die jungen Erwachsenen, wenn sie im Rahmen der Initiation erfahren, daß die katchinas „nur" Menschen sind. Sie lernen jedoch das „Hindurchsehen", das Relativieren, Überwinden und Verwandeln der „objektiven" Realität Mensch, besonders durch aktive Teilnahme an den Zeremonien, wo sie nun ihrerseits zu katchinas werden[44].

3. Das domestizierte Sehen

Wir brechen hier unsere kurzen, das Thema keineswegs erschöpfenden Erörterungen über Qualitäten und Formen des Sehens ab. Sie dürften aber genügen, um die Vielschichtigkeit des Phänomens „Sehen" anzudeuten – es gibt nicht nur das Sehen der Meßuhr und des Computertextes –, und um berechtigte Zweifel an der These von der kolonisatorischen, Wirklichkeit zersetzenden Funktion der aisthesis qua aisthesis anzumelden. Die von Mayr u. a. so eindringlich beschriebene „Krise" des westlichen Wirklichkeitsverständnisses ist jedoch Faktum, es gibt den Spezialisten, es gibt das extreme Objektivieren und rücksichtslose Zugreifen. Die Gründe dafür liegen jedoch eher in der Art und Weise, wie ein mit der Zeit immer autonomer werdendes Individuum sich des Sehens bemächtigt hat. Nicht das Sehen ist am Untergang der Indianer schuld, sondern die Tatsache, daß ihnen das zivilisierte Auge fehlte[45]. Sonst hätten sie, bei ihrem ersten Zusammentreffen mit den Weißen, nicht jenen „childlike error" begangen, den Kolumbus so beschreibt: „They had no arms like ours, nor knew thereof; for when the Christians showed them a naked sword, they foolishly grapsed it by the blade and cut themselves .."[46]

Erst die Domestizierung des Sehens, die Reduzierung des Auges zum Instrument des abendländischen Szientisten und Kolonialpolitikers, beseelt einzig vom Willen zur

---

[44] S. hierzu: *E. Sekaquaptewa,* Hopi Indian Ceremonies, in: Capps, Hrsg., 35–43, bes.: „The spiritual fullfillment of a man depends on how he is able to project himself into the spiritual world as he performs" (39); ferner *Dill* (Anm. 41) 51–55 u. *J. Cazeneuve,* Les dieux dansent à Cibola. Le Shalako des Indiens Zuñis, Paris 1957. – Der Unterschied zum westlichen Denken und Sehen wird besonders deutlich, wenn wir *H. J. Silvermans* Erläuterungen zu Husserls Transformation des natürlichen Selbst in das transzendentale Selbst dagegenhalten: „... the natural self is different from the transcendental self. The change of form, however, is like a masquerade in which all of a sudden everyone removes his mask. We see everyone as he truly looks and is. Each person is, in fact, the *same* person (Hervorhebung von Th. M.) whether he wears a mask or not. However, with the mask on, others may be deceived. The task of phenomenology is to minimize deception, to see things as they really are." (The Self in Husserl's ‚Crisis', 25, in: Journal of the British Society for Phenomenology 7 [1976] 24–32). Das Abnehmen der Maske, das Die-Dinge-Sehen wie sie „wirklich" sind, ist aber gerade für den Hopi die Maximalisierung der Ent-täuschung. „With the mask on" werden die andern nicht enttäuscht, sondern erfreut, und der Mensch selbst, mit der Maske, ist ein anderer als ohne Maske. – Welch erschreckenden, ja grotesken Inhalt der so angesprochene Begriff von *Verwandlung* aber für unsere Zeit hat, davon zeugt auch die gleichnamige Erzählung Kafkas aus dem Jahre 1915 (s. S. Fischer, Frankfurt/M. 1969, 56–99).

[45] „Die indianischen Völker bedürfen, ihrer eigenen Natur und ihren Bedürfnissen folgend, der Herrschaft von tugendhaften und zivilisierten Prinzen und Nationen, damit sie in die Lage versetzt werden, von der Macht, Weisheit und Gerechtigkeit ihrer Eroberer zu lernen, bessere und edlere Sitten und Gebräuche zu befolgen und sich eine zivilisierte Lebensart anzueignen." So führt es der spanische Hofjurist Juan Gines de Sepúlveda, Gegenspieler von Bartolomé de Las Casas, in seiner Abhandlung „Die gerechten Gründe zum Krieg gegen die Indianer" aus (zit. nach *U. Bitterli,* Der europäisch-indianische Kulturschock auf Hispaniola, 47, in: Unter dem Pflaster [Anm. 31] 35–52).

[46] *B. Keen,* Übersetzung, The Life of the Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand, New Jersey 1959, 61, zit. nach *W. R. Comstock,* On Seeing with the Eye of the Native European, 59, in: Capps, Hrsg., 58–78; und Comstock fährt fort (ebd. 59): „This act of misplaced trust was to occur again and again in the future on an ever larger scale and with ever more fatal consequences."

Macht, kann die katastrophalen Folgen zeitigen, von denen eingangs die Rede war[47]. Dann erst ist es ein Sehen, das, in den Dienst abstrakter Ratio genommen, nur noch an einer Ziel- und Zweck-Welt interessiert und dessen schärfste Waffe der Gedanke der Kausalität ist[48]. Daß der Kausalitätsgedanke aber im Banne des Machtstrebens steht, ist spätestens seit Francis Bacon kein Geheimnis mehr[49].

Die Indienstnahme der Welt der Abstraktion, der „Ideen", durch die Macht[50] datiert aber nicht erst seit Bacon, ja hat ihren Ursprung nicht einmal in der „Verstaatlichung" der Ideen bei Platon[51], sondern geht zurück auf den großen hinterhältigen Pfeileschießer Apollo: „Apollo, der Gott der raffinierten Gewalt, ‚zerstört vollständig', wie sein Name sagt, durch die bewegliche und luftige Natur des Pfeiles und des Wortes ... Das Bewußtsein, daß die Gewalt dort, wo sie die äußerste Spitze erreicht und mit Hinterlist ihre verheerende Wirkung entfaltet – nämlich als abstrakteste, vom sichtbaren Tun am weitesten entfernte, indirekteste und verdeckteste –, ein Produkt des Denkens ist, drückt sich implizit in der Gestalt Apollos aus. Ihm gegenüber präsentiert Ares die brutale ... Gewalt. ... die Welt ist den Griechen eine abgelenkte und verwandelte Gewalt ..."[52]

Griechische Weisheit nimmt nach Colli ihren Ursprung in der „mania", im religiösen Wahnsinn (ein quasi schamanistischer Ursprung?), im Orakel und im Rätsel, das demjenigen, der es nicht zu lösen vermag, den Tod beschert (Fall des Sehers Kalchas, der Mopsos unterlag). Apollo verkörpert den Bruch zwischen Menschen- und Götterwelt. Zwischen beiden vermittelt das Wort. Es kann unerbittliche Prophezeiung, Erkenntnis drohender Zukunft oder auch heitere Offenbarung und Kunst werden, ist somit Bogen und Lyra zugleich[53], bis es schließlich Dialektik, Philosophie, verzögerte Gewalt wird, die den Gegner durch das Wort, den Beweis, das kausale Bezwingen, unschädlich machen will. In der Philosophie, dem Krisenprodukt der Weisheit, wird aus der Mystik die Dialektik, aus dem Logos die Logik. Entscheidend für das abendländische „Ich" wird der Imperativ, nicht zu unterliegen, weder im Angesicht des Rätsels, noch bei der rational-diskursiven Diskussion[54]. Und siegen kann nur dasjenige Ich, welches das Auge, die Sinne überhaupt, in den Dienst dieses Willens zur Macht stellt. Somit war

---

[47] Zu *Wittgensteins* Entdeckung des Hörens (s. z. B. I, 527, 531; und Tagebucheintragungen vom 7. 2. 1915, besonders von Musik, auf die *Mayr* so eindringlich hinweist (225 f.), kann aus dieser Perspektive gesagt werden, daß es wohl kaum W.s Absicht war, Hören gegen Sehen auszuspielen, sondern die szientistische Kurz-Sichtigkeit des in positivistische Ketten gelegten Sehens, mittels der Musik, aufzubrechen. Das war von seinem kulturellen Standort aus wohl die geeignetste Methode. Daß er sich aber der Komplexität des Sehens bewußt war, davon zeugen die „Phil. Untersuchungen", II, XI, Frankfurt/M. 1967, 234 u. 248!

[48] Cf. *Müller* 49, 77; *Feierabend,* Wider den Methodenzwang 341–370; *ders.,* Irrationalität oder: Wer hat Angst vorm schwarzen Mann?, 54, in: Duerr, Hrsg., II. Beiträge aus Philosophie und Psychologie, Frankfurt/M. 1981, 37–59; s. auch Platon, „Phaidon", bes. 65 b. (Platon, œuvres complètes, IV, 1, Text u. Übersetzung: *L. Robin,* Paris 1941).

[49] „Der letzte Zweck der Naturwissenschaft ist Macht über die Natur. Bacon sagt in Novum Organum, Buch 1, Aphorismus 73 und 124: ‚Früchte und Werke sind möglicherweise Garantien und Sicherheiten für die Wahrheit der Philosophen ... Also sind Wahrheit und Nützlichkeit ganz dasselbe: und Werke sind also solche von größerem Wert als Bürgen der Wahrheit denn als Beitrag zu den Annehmlichkeiten des Lebens.'" (*A. C. Crombie,* Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft, Köln/Berlin 1959, 523).

[50] D. i. die nicht-mystische Lektüre des „Schönen", im Gegensatz zu einer solchen, wie wir sie bei Origenes und Mystikern seines Schlages finden.

[51] Aufopferung von Gesundheit und Leben für den Staat, Sterbenlassen derer, deren Körper schlecht konstituiert sind, Elimination der perversen und nicht mehr „korrigierbaren" Seelen („Staat", III, 406–410, Platon, œuvres complètes, VI, Text u. Übersetzung *E. Chambry,* Paris 1943); die wahnsinnsfreie, „vernünftige", geordnet-enthaltsame Liebe im Interesse des Staates (III, 403), Verteidigung von Krieg und Berufsarmee (II, 373d–374d) etc.

[52] *Colli,* Nach Nietzsche, 46/7; Colli geht also noch hinter den ionischen Logos zurück: Geburt des Abendlandes und Geburt der Gewalt fallen zusammen.

[53] Vgl. *Colli,* Die Geburt d. Phil., bes. 37–53.

[54] Cf. ebd. 47 ff. u. 67–106.

der Weg vorgezeichnet, der von Descartes' geometrisch-mechanistischer Sichtweise[55] bis hin zu Hegels „endgültige(r) Absolutsetzung der abendländischen Rationalität durch alle Bereiche der Naturbeherrschung und der Gesellschaftsplanung hindurch"[56] führt.

Wir können diesen Weg der Domestizierung und Verkürzung des Sehens, und damit des Denkens, auch so zusammenfassen: das Korrelat zum Sich-Verfügbarmachen der Welt, ist die dogmatische (= gewaltsame) Ausgrenzung all dessen, was nicht verfügbar gemacht werden kann, das Reduzieren des Seins auf das mathematisch logisch-Sagbare. Doch in dem, was da gesagt wird, kommt die Welt gar nicht mehr vor, obwohl sie, paradoxerweise, in einer bisher noch nie dagewesenen, geradezu entfesselten Weise, verfügbar geworden ist[57]. Was noch abläuft, ist die leere, blindgewordene Maschine von Macht und Gewalt – die verzögerte Agonie, Folge des Pfeils Apollos?[58]

4. Theologie der Macht

Die Kristallreinheit der Sprache, das Abstraktionsvermögen, die Domestizierung des Sehens, d.h. ein Sehen, das nicht mehr anschauen, hindurchsehen, sondern „durch-schauen" (= aberklären) bedeutet, hat aber auch seine theologische Seite. Diese wird deutlich, sobald man den Prozeß verfolgt, der das mythologische Erzählen, das polytheistische Sprechen über die Götter, in die Sprache der (griechischen) monotheistischen Theologie einschmelzt, ein Prozeß, der schon mit Xenophanes beginnt und in Platons „Staat" seinen ersten Höhepunkt findet[59]. Feyerabend schreibt dazu: „... nun geschieht folgendes: Der Begriff der Macht, oder der Begriff des reinen Seins, der nur ein Aspekt der Homerischen Götter war, wird isoliert und zur Definition eines neuen, leeren, groben und vor allem sehr unmenschlichen Gottesbegriff verwendet: Gott ist, was IST; oder Gott ist, was MACHT HAT"[60].

Wer Sprache und Absichten des philosophischen „Dadaisten" Feyerabend nicht

---

[55] S. u. a. *Crombie* 533ff.

[56] *W. Schmied-Korwarzik,* Das spekulative Wissen oder die Ekstasis des Denkens. Eine Verteidigung der Philosophie als Potenz ihrer Überwindung, 136, in Duerr, Hrsg., II (Anm. 48) 112–138.

[57] Diesen Schluß kann man sowohl mit Wittgenstein in bezug auf die tautologische Natur logischer Aussagen („Tractatus" 6. 1.) ziehen: „Logic tells us nothing about the real world; it is concerned merely with the manipulation of symbols" (*D. J. B. Hawkins,* Wittgenstein and the Cult of Language, London 1956, 6, Aquinas Society of London, in: AqP 27), als auch mit Nietzsche, der angesichts aller Formalwissenschaften in der „Götzendämmerung" (die „Vernunft" in der Philosophie 4. u. 3) feststellt: „In ihnen kommt die Wirklichkeit gar nicht mehr vor" (*W. Müller-Lauter,* Welt als Wille zur Macht. Ein Beitrag zum Verständnis von Nietzsches Philosophie, 86, in: TFil 36 [1974] 78–106).

[58] Der in dieser Weise kurz skizzierte „Weg" kennt natürlich auch seine großen Außenseiter. Das fängt schon an mit Kants demütiger Frage: Was darf ich hoffen? – Aber wir denken hier besonders an den großen „Vollender" und Außenseiter zugleich: Schelling, für den der ästhetische Akt der höchste Akt der Vernunft war, d.h. an sein Konzept der intellektualen Anschauung: „Anschauen ist das lebensgesättigte Zentralwort des dem künstlerischen Genius verwandten Schelling gegenüber Fichtes sittlich betontem Handeln". (*M. Schröter,* Kritische Studien. Über Schelling und zur Kulturphilosophie, München 1971, 62).

[59] S. dazu *Feyerabend,* Irrationalität 47; ferner Platon, „Staat" *(Chambry),* II, 376ff.; Metamorphosen, Platzwechsel, Erscheinungen etc. werden in bezug auf die Gottheit nicht zugelassen: „Gott ist absolut einfach und wahr in Tat und Wort; er verändert sich nicht und täuscht nicht die andern, weder durch Geister (phantasía), noch durch Diskurse (logos), noch durch von ihm geschickte Zeichen im Wachzustand oder in den Träumen" (382d). Das alles gehört in den Bereich der „Fabeln" (mythología), cf. „Staat", II, 379a.

[60] *Feyerabend,* Irrationalität 47. Zur „Menschlichkeit" der griechischen Götter s. auch *W. Kranz,* Geschichte der griechischen Literatur, Leipzig 1949, 23ff.

kennt, wird von solch einem Text vielleicht schockiert sein[61]. Aber es lohnt sich, auf Feyerabends Argument zu achten, besonders auf die Beziehung, die er zwischen Macht und Abstraktion herstellt.

Das gilt noch mehr, wenn Feyerabend die eben vorgestellte theologische Methode an Beispielen exemplifiziert, etwa in bezug auf die Frage, ob es einen Gott oder mehrere gibt. „Antwort: Wäre er viele, dann wären einige der vielen weniger mächtig, andere mächtiger; die weniger mächtigen aber sind sicher nicht göttlich (Gott = Macht!) – also ist Gott einer."[62] Oder ob Gott entstanden sei. „Antwort: Wäre er entstanden, dann aus einem Stärkeren, oder einem Schwächeren. Aus einem Schwächeren kann das Stärkere nicht kommen, wenn es aus einem Stärkeren kommt, ist es nicht göttlich (Gott = Macht!) – also ist Gott nicht entstanden."[63]

Das Verblüffende an dieser Argumentationsweise ist nun aber, daß sie ihrer Art nach genau derjenigen der islamischen, also radikal-monotheistischen Scholastik entspricht[64]. Wir können uns an dieser Stelle, was das Problem „Macht" angeht, damit begnügen, auf die islamisch-scholastischen Argumente hinzuweisen, die wir ausführlich in „Mythos, Monotheismus und Spekulation. Zur Rolle der Vernunft angesichts göttlicher Macht unter besonderer Berücksichtigung des Islam" dargestellt haben[65]. Zum ersten Beispiel Feyerabends sei lediglich noch auf Sure 23, 91 verwiesen, die so ziemlich in die gleiche Richtung zielt, nämlich Polytheismus = göttliches Chaos, vorausgesetzt daß mehrere Götter, sprich: mehrere Schöpfer, über das von ihnen Geschaffene jeweils ihr Recht gültig machen könnten (auf arabisch: dhahaba bî = mit sich fortnehmen): „Allâh hat sich keinen Sohn zugesellt, noch ist irgend ein Gott neben ihm: sonst würde jeder Gott mit sich „fortgenommen" haben, was er erschaffen hat, und die einen von ihnen hätten sich sicherlich gegen die anderen erhoben. Gepriesen sei Allâh über all das, was sie behaupten!"[66]

---

[61] Zu *Feyerabend* s. H. P. Duerr, Hrsg., Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends I., Frankfurt/M. 1980. Die m. E. beste Kritik F.s hat der Rumäne *C. Noica*, Réflexions d'un paysan du Danube über Paul Feyerabend oder Ama et fac quod vis, geliefert – als augustinische Abwandlung des Feyerabendschen „anything goes" – in: Duerr, Hrsg., Der Wissenschaftler, II., 60–68. – S. auch mit Bezug auf Xenophanes (Fragmente, 23–26); *H. Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker (W. Kranz, Hrsg.), Berlin 1951/52: „Gehen tut dieser Gott nicht, fühlen tut er natürlich auch nicht, keine Sinne hat er, natürlich auch kein Herz – aber denken tut das Monstrum – ist das nicht ein perfektes Ebenbild des Intellektuellen, so wie man sich ihn heute vorstellt? Und nimmt es darum wunder, wenn moderne Intellektuelle die Idee des Xenophanes eine ‚erhabene und geläuterte Gottesauffassung' nennen?" (*Feyerabend*, Irrationalität 58, Anm. 10) – Die Intellektuellen gehören also in eine Reihe mit den von Xenophanes (Fragmente 15/16) erwähnten Rossen und Rindern, die Gott auch nach ihrem Bild gestalten! [62] *Feyerabend*, Irrationalität 47.

[63] Ebd. 47. Dazu *Feyerabend:* „Ich weiß, viele Philosophen, Logiker, Physiker etc. verweisen vor Erregung auf die neuen Argumentationsformen, die hier vorliegen (reductio ad absurdum) sowie auf den Umstand, daß im zweiten Argument eine Art Erhaltungssatz (Erhaltung der Macht) zur Anwendung kommt ..." (ebd. 47).

[64] Ob und wie weit das daran liegt, daß die islamische Theologie, vermittelt durch Juden und Christen, bei den Griechen in die Schule gegangen ist, um dort zumindest deren Denkstil zu erlernen, kann hier nicht erörtert werden. (Cf. *A. Abel*, La polémique damasciénne et son influence sur les origines de la théologie musulmane, in: L'Elaboration de l'Islam, Colloque de Straßbourg, 12.–14. Juni 1959, Paris 1961, 61–85; *A. Ducellier*, Le Miroir de l'Islam. Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen Age (VII^{e}–XI^{e} siècle), Paris 1971, bes. 153.

[65] S. ThPh 57 (1982) 192–201; s. dort auch Anm. 68, 197: Beweis, daß es keine zwei Götter geben kann und Anm. 69, 197/8: das Attribut „Mächtigsein" und die Unmöglichkeit eines regressus ad infinitum. Umgekehrt findet sich das in unserem Art. ebenfalls diskutierte Problem der islamischen Theologie, Gott von Unrecht freizuhalten, in derselben Form auch bei Platon: „Gott, weil er gut ist, kann nicht, wie man gemeinhin sagt, Ursache (aítios) von allem sein („Staat", *Chambry* II, 379c).

[66] Zu diesem Thema s. auch unsere Darlegungen in Monothéisme coranique et anthropologie, in: Anthr. 76 (1981) 529–561, bes. 550/51. – S. auch Sure 21, 22: „Gäbe es in ihnen (Himmel und Erde) Götter außer Allâh, dann wären wahrlich beide zerrüttet ..." auf Grund der Konkurrenzsituation.

Wir finden in beiden Theologien, der griechischen wie der islamischen, denselben abstrakt-rationalistischen Ton, in Harmonie mit der Körperlosigkeit (= Unsichtbarkeit) Gottes, aber voller Respekt vor seiner Macht[67].

Aufs Ganze gesehen ist jedoch im Islam dieses rationalistische Programm kompromißlos nicht durchführbar, erst recht nicht, wenn man die Mystik miteinbezieht[68]. Der Islam kann als geoffenbarte Religion keineswegs das platonische Verbot akzeptieren, Gott dürfe nicht in Träumen und Visionen etc. erscheinen[69]. Auch hat sich die Mu'tazilitentheologie, die wohl konsequenteste aller islamischen Denkrichtungen in bezug auf den Monotheismus, nicht gesamtislamisch durchgesetzt[70].

Trotzdem dürfen wir aus unseren kurzen Hinweisen auf die islamische Theologie wohl folgenden Schluß ziehen: die koranische Offenbarung scheint in einer auf Abstraktion und Ratio aufgebauten Theologie ihren natürlichen Verbündeten zu besitzen[71]. Das kann aber nur daran liegen – und nur solange gut gehen –, wie für beide, Koran und Theologie, Macht der gemeinsame Nenner ist. (Sie ist gewissermaßen das dem Menschen zugekehrte Gesicht absoluter Transzendenz.)

Und in der Tat: es liegt ein Bündnis vor zwischen der Macht der Abstraktion, der Durchschlagskraft der rational-diskursiven Elemente, die im Gefolge der Domestizierung des Sehens möglich wurde – und jener anderen Macht, nämlich der prophetischen, inspiriert von der Schöpferkraft Gottes[72], die auch wiederum das Sehen nicht nur domestiziert (auf die „Zeichen" Gottes einschränkt), sondern sogar strikt für unmöglich erklärt, gar verbietet: „Blicke können ihn nicht erreichen. Er aber erreicht die Blicke (Sure 6, 103)[73].

---

[67] Vgl. hierzu *M. Sheshdîv,* Sharḥ al-uṣûl al-khamsa (= Erklärung der Fünf Prinzipien) in: A. K. 'Uthmân (Hrsg.), Kairo 1965, 232ff., bes. 232, wo dargelegt wird, daß Gott, wenn er einen Körper hätte, sichtbar sein müßte (law kâna jism la-ṣaḥḥa an yurâ), daß es aber, um einen Weltschöpfer denkerisch zu erschließen, nicht nötig ist, ihn auch zu sehen. (So die Mu'tazilitentheologie. Zu den Mu'taziliten s. *Mooren,* Mythos 19, Anm. 60 u. 193ff.)

[68] Hier ist besonders, gleich zu Anfang, die erste große Mystikerin des Islam überhaupt zu nennen: Râbi 'a al-Qaysîya al-'Adawîya († gegen 801 in Baṣra). Von ihr ist überliefert: „Die Krankheit, über die ich mich beklage, ist nicht von der Art, die ein Arzt heilen könnte. Ihr einziges Heilmittel ist: Gott sehen. Das, was mir hilft, diese Krankheit zu ertragen, ist die Hoffnung, das Ziel meines Verlangens im andern Leben zu erreichen" (*R. Caspar,* Cours de soufisme [Mystique musulmane], Institut Pontificial d'Etudes Arabes, Rom 1968, 37). – Daß auch griech. Theologie ihre ‚mystische" Komponente hat, wird als bekannt vorausgesetzt.

[69] S. supra Anm. 59. Vollends gilt das jedoch nur für das Christentum, die Theologie der Inkarnation, denn der offizielle Islam läßt Gabriel z. B. die „Bewegung" Gottes als Offenbarungsbringer übernehmen.

[70] Das theologische Feld – ganz zu schweigen von der „Volksreligion" – wurde (und wird) immer auch zu einem Großteil von den sog. „Anthropomorphisten" besetzt. (Die Gruppe der „Mujassama", der „Verkörperlichung" Gottes.) S. hierzu *F. M. Pareja* in Zusammenarbeit mit a., Islamologie, Beirut 1957, 704. Diese Gruppe fand in einer wörtlichen Koranexegese genügend Stoff für einen Gott mit wohldefiniertem Körper, mit Länge, Breite und Höhe, leuchtend wie eine Perle von unvergleichlicher Farbe, ein Gott, der sowohl ruhen wie sich bewegen, aufstehen und setzen kann. (Gemilderte Formen bei al-Ash'arî und seiner Schule und bei Ibn Ḥanbal: Körper ja, aber anders als beim Menschen, das „Wie" können wir nicht ergründen – bi-lâ-kayf. S. ebd. 706.) – Die Macht Gottes steht aber auch im Zentrum dieser Theologien.

[71] S. dazu auch *Mooren,* Beobachtungen zum Islam in Indonesien, 42/3, in: ZM 66 (1982) 35–57; u. *ders.,* Einige Hinweise zum apologetischen Schrifttum des Islam in Indonesien, bes. 170–181 (Ablehnung der Trinität), in: ZM 66 (1982) 163–182.

[72] S. *Mooren,* Mythos 184–192.

[73] Nun könnte man einwenden, daß dieses als „Unsichtbarkeitsaxiom" auch für andere Hochgötter oder Große Geister gälte. Dagegen ist aber zu stellen, daß Sure 6 von einem Hochgott gilt, der Manifestationen, Metamorphosen u. a. vor allem alle anderen Götter (die evtl. die Manifestation übernehmen könnten) als Konkurrenten eliminiert hat, so daß es nichts mehr zu sehen gibt, da nichts mehr übrig geblieben ist. Wo es aber nichts zu sehen gibt, da gibt es auch nichts zu erzählen. (Cf. *Mooren,* Mythos 179–185). Daß es im übrigen auch bei Hochgöttern etwas zu sehen geben kann, dazu *Müller* (Anm. 57) 63/4.

Beide sich so verbündenden Mächte bauen also auf der Bezwingung oder gar Eliminierung des Sehens auf, und beide wiederum, das ist ein weiterer entscheidender Gesichtspunkt, haben eine verstärkte Affinität zum Hören. Koran (Qur'ân) bedeutet ursprünglich rezitieren (nicht lesen) und Theologie Diskussion (nicht schreiben)[74]. Hören aber, da Wille und Macht untrennbar sind, ist im Feld der Religion, und nicht nur dort[75], allzuleicht Hören des Befehls, was wiederum heißt, daß es als ein Organ der Macht funktioniert[76].

Natürlich ist hier die Parallele zur anderen großen monotheistischen Religion, dem Judentum, unverkennbar[77]. Was das Sehen, oder besser das Verbot hinzusehen, angeht, so mögen Hinweise auf Ex 20,4 und Dt 5,8 genügen[78]. In bezug auf das Hören sei auf das aus dem Deuteronomium allgemein bekannte „Höre (Šmʿ) Israel!" hingewiesen. Der intime Zusammenhang von Eid-Wort, Bund, Recht und Hören liegt auf der Hand, ebenso wie die Verbindung von Macht und (zu befolgendem) Wort[79].

Das Bündnis, das wir hier angesprochen haben, besonders sichtbar in den scholastischen Ausformungen der monotheistischen Theologien, und das man auch ein Bündnis von Rationalität (Logik) und Prophetismus bezeichnen könnte, hergestellt unter dem Banner der Macht mit dem Effekt ihrer noch größeren Potenzierung und schließlich maximalen Rentabilisierung im Feld von Wissenschaft und Technik[80] ist nun auch der christlichen Theologie nicht fremd, und zwar immer dann, wenn sie nicht entschieden genug in Trinität und Inkarnation verwurzelt ist[81].

Dann aber bekommt der alte Satz, das Abendland sei auf Jerusalem und Athen aufgebaut[82], im Lichte des hier Dargestellten eine vielleicht ungewohnte, aber erschreckende Nuance: sowohl Apollos hinterhältige Gewalt als auch die Machtansprüche des alttestamentlichen Gottes (des Deus unus) wären aus diesem Blickwinkel nämlich mitverantwortlich – das will nicht heißen: alleinverantwortlich – für die Ausformung des auch hier zur Sprache gebrachten typisch gewalttätigen Charakters des (christlichen) Abendländers, nämlich als Doppelquelle von Macht, die auf ihm lastet und die er sich zu appropiieren sucht; und das selbst dann noch, wenn man zugute hält, daß es im AT

---

[74] Cf. *Mooren*, Mythos 196.

[75] S. das Beispiel des modernen Krieges; cf. supra Anm. 21.

[76] Zum Zusammenhang von Wille und Monotheismus vgl. auch *Mooren*, Abstammung und Heiliges Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus, in: ZM 65 (1981) 14–39, hier: 31, 34. – Der soeben angesprochene Sachverhalt hat seine sinnvolle, positive Seite nur dort, wo der Befehl ausdrücklich im Recht verankert ist, z. B. im Recht, das Yahwe Witwen und Waisen schaffen will.

[77] Zur Art des Mächtigseins durch Schöpfertum und Geschichte-Machen in bezug auf Yahwe s. z. B. auch *Mooren*, Mythos 187, 190/90.

[78] Wir können das hier nicht im einzelnen ausführen – manche Nuancen wären noch hinzuzufügen: s. z. B. Ex 24,9–11, gründlich korrigiert jedoch durch Ex 33,20–23 ...

[79] S. u. a. Dt 26,16–19.

[80] Die Schuld am Niedergang muslimischer Wissenschaft liegt sicherlich nicht an einer „inneren Unfähigkeit" des Islam zu Rationalität und Technik, sondern eher in äußeren Umständen, wie z. B. der Vernichtung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258 bis hin zum Kolonialismus der jüngsten Zeit.

[81] Zwar hat je niemand Gott gesehen (Jo 1,18), doch Jo 14,8: „Wer mich sah, hat den Vater gesehen" ist der endgültige Bruch mit jeder Art „unsinnlicher" Deduktionstheologie, die zu nichts anderem führen kann als Deismus und dem Zwillingspaar Theismus/Atheismus. – In diesem Zusammenhang sei schließlich auch darauf hingewiesen, daß Schöpfung ihrem eigentlichen Sinn nach christlicherseits, ja in gewisser Weise auch von seiten des AT, immer auch schon „Heilszeichen", nie nur Machterweis ist, es sei denn, erst recht aus trinitarischer Sicht, ein Erweis der „Macht der Liebe" (zugrunde gelegt schon im „Gott sah, daß es gut war" der Genesis).

[82] Ähnlich wie man sagen könnte, die islamische Scholastik sei auf Mekka/Medina und Athen gegründet, wobei Athen in früher Zeit allerdings nicht unbedingt Platon bedeutet (cf. Mooren, *Mythos*, Anm. 67, 196).

nicht nur den völkervernichtenden, im Feld der Geschichte mächtig handelnden Einen Gott gibt[83].

Kehren wir angesichts dieser Perspektive noch einmal zu Mayr zurück. Kann das rücksichtslos zugreifende, weil auf das Sehen fixierte Individuum, durch das Hören in Schranken gewiesen werden? Wenn Mayr unter Zuhilfenahme von Heideggers „Sein und Zeit" die Qualitäten des Hörens herausstreicht, so sollte zu denken geben, was Heidegger, für den das Hören die „primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen"[84] darstellt, unter anderm hört: „... den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind ..."[85]. Gehört wurden bisher in der Geschichte unzählige Marschkolonnen, die auszogen im Namen des monotheistischen Gottes[86]. Hören dürfen Platons Staatswächter Lügen im Interesse des Staates[87] und Schönfärbereien in bezug auf den Hades, um Kampfgeist und Todesverachtung zu stärken[88], aber sehen können sie die, weil zur Metamorphose unfähigen, Götter nicht[89].

Mit andern Worten: Hören qua Hören dürfte kaum in der Lage sein, die gerade auch von Mayr geforderte Wiedereinsetzung der Muttersprache, der weiblichen Dimension, anders: die Verwandlung des logisch-weltzerstörerischen Sprachspiels in ein „Liebesspiel" zu realisieren[90].

Es kann aber auch nicht darum gehen, das Hören zu eliminieren. Es kommt schließlich darauf an, was gehört wird. Ex 20,13 verkündet: „Du sollst nicht töten!" Simon Petrus antwortete Jesus: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens! (Jo 6,68)" Um diese Worte zur Geltung zu bringen, Worte, wie sie z.B. im Gleichnis des verlorenen Sohnes und der Bergpredigt zu finden sind, Worte, durch die Sprache tatsächlich wieder die Möglichkeiten menschlichen Sein-Könnens offenlegen könnte, ist aber eines vonnöten: ihre Entschränkung aus dem Sprach-Denk-und Vorstellungskomplex der Macht, jener Macht, die sich einseitig von Denken und Verküm-

---

[83] Hier ist eben wichtig, was man aus dem AT hat machen können, bzw., was schon die Juden aus Yahwe gemacht haben. Als modernes Beispiel s. *E. Levinas:* „I think, that (the Jews's) role in this (‚supranatural') history has above all consisted in creating a kind of man who lives in a demystified, disenchanted univers, a kind of man to whom, as they say a bit vulgary, one doesn't tell any more stories." Dieses vielsagende, ins Englische übersetzte Zitat aus „L'Arche et la momie" (78) ist dem Art. von *P. N. Lawton* jr. entnommen: A difficult Freedom: Levinas' Judaism, in: TFil 37 (1975), 681–691, hier: 686.

[84] Sein und Zeit, Tübingen [9]1960, 163.

[85] Ebd. 163.

[86] Ein Blick auf die Karte, die die Verbreitung des Islam anzeigt, genügt. Ferner: der große Stein, der nach Abschluß des „sakral-kolonialistischen" Unternehmens „Landnahme" von Josua bei Sichem, aus Anlaß des Bundesschlusses, errichtet wird, „hörte alle Worte des Herrn, die er zu uns geredet hat" (Jos 14,27).

[87] Cf. „Staat", *Chambry* III, 389b.

[88] Ebd. III, 386b ff.

[89] Ebd. II, 380d ff.

[90] Cf. *Mayr* 261, mit Blick auf die Alltagssprache und den religiös-dichterischen Diskurs: „Die jeweiligen ‚Sprach-Spiele' sind hier wie Liebesspiele, sie nehmen ihr Maß nicht von einem außerhalb ihrer anzustrebenden eidos ..." (Zum „echten Blick der Liebe" vgl. auch Phil. Untersuchungen, II, XI und *Mayr* 276/77). – Es ist uns schwer verständlich, wie Mayr, gerade angesichts des Sprachspiels als Liebesspiel, noch in seinem exklusiven Hörmodell befangen bleiben kann, da doch nicht zuletzt der abendländische Rationalismus und Puritanismus vom vernommenen Befehl: schau da nicht hin!, Wissenschaft vom enterotisierten Blick lebt (vgl. dazu u.a. *G. Bart,* Die Götter der Interpreten. Ein Dialog, in Duerr (Hrsg.) Anm. 48, II. 446–456). Und wenn *Mayr* Wittgensteins lebensnahe, weil konkret unscharfe Sprachspiele, Ausdrücke der „Mutter"sprache, mit der „Großen Mutter" in Zusammenhang setzt (256 ff.), so sei darauf hingewiesen, daß Demeter alljährlich durch Baubos *Zurschaustellen* der Vulva getröstet und erheitert wurde, weil sie das daran erinnerte, daß sie, „da sie eine Vulva besitzt, andere Kinder empfangen kann, welche die in die Unterwelt hinabgestiegene Persephone ersetzen werden." *(G. Devereux,* Baubo. Die mythische Vulva, Frankfurt/M. 1981, 32).

merung des Sehens, Abstraktion und Verarmung der Sprache nährt[91], wo der einzige Platz, der Gott häufig nur noch übrig bleibt, Kausalität heißt[92], und die nur allzuoft ein leichtfertiges Bündnis mit der oboedientia christiana und ihrer Theologie eingegangen ist. Hören im Horizont der Inkarnation, des sichtbargewordenen Gottes und des Gebotes von Jo 15,12, wenn die Macht überwunden und das Joch leicht geworden ist (Mt 11,28–30)[93], könnte dann jenes scheinbar Unmögliche zustande bringen, das H. Urs v. Balthasar einmal so umschreibt: die Versöhnung von Gehorsam und Schönheit[94].

[91] S. auch die Verteidigung des „typisch-christlich" Konkreten bei *v. Balthasar:* „Das entscheidend Christliche ist, daß man vom Leiblich-Sinnenhaften nicht nur ‚ausgeht' als von einem religiösen Material, an dem man die nötigen Abstraktionen vornehmen kann, sondern beim Sehen, Hören, Betasten und schmeckenden Essen dieses Fleisches und Blutes bleibt, das die Sünde der Welt getragen und hinweggenommen hat" (Herrlichkeit 302).

[92] Das dürfte jedoch nach Nietzsche und Wittgenstein immer schwerer zu denken sein, Nietzsche: „Psychologisch nachgerechnet, kommt uns der ganze Begriff (Kausalität) aus der subjektiven Überzeugung, daß wir Ursache sind, nämlich daß der Arm sich bewegt ... wir unterscheiden uns die Thäter, vom Thun und von diesem Schema machen wir überall Gebrauch ... der Begriff der Causalität (ist) unbrauchbar ... Es gibt weder Ursache noch Wirkungen. *Sprachlich* (Hervorhebung von Th. M.) wissen wir davon nicht loszukommen." (Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [98], zit. nach *Müller-Lauter,* Welt als Wille 99). Und nach Wittgenstein (Tractatus 5. 1361) ist der Glaube an den Kausalnexus Aberglaube.

[93] Vgl. auch Ps. 81,6–7: „Eine unbekannte (weil selten in Heils- und Weltgeschichte vernommene, Th. M.) Sprache vernahm ich: ‚Ich habe seine Schulter von der Last befreit, seine Hände sind vom Tragkorb gelöst!'"

[94] Cf. *v. Balthasar* 213.

ThPh 59 (1984) 249–264

Intentionalität *contra* Intuition

Von Giovanni B. Sala S.J.

I. Intuitionismus: Erkennen ist Anschauen

In meiner Abhandlung über die Kritik der reinen Vernunft[1] habe ich die These vertreten, die Erkenntnislehre des Hauptwerkes Kants bestehe in einem Intuitionismus sensualistischer Prägung. Die freundliche Stellungnahme von Pater Josef de Vries zu meinen Ausführungen, in: ThPh 58 (1983) 566–569, bietet mir die Gelegenheit, nochmals zu erläutern, was ich unter Intuitionismus verstehe, und warum ich ihn für eine unzutreffende Deutung der menschlichen Erkenntnis halte.

Die Reflexion über die menschliche Erkenntnis wird spontan – und sie wurde in der Geschichte des philosophischen Denkens meistens so angestellt – durch die Frage eingeleitet: Wieso vermag der Mensch mit einer zugestandenermaßen immanenten Handlung (der Erkenntnishandlung) etwas zu erkennen, das ihn transzendiert, von ihm unabhängig ist? Wieso vermag der Erkennende mit seiner immanenten Vorstellung etwas zu erkennen, dessen Sein nicht im Vorgestelltsein besteht? Wodurch vermag der Erkennende sich selbst zu transzendieren? Auf diese Frage antwortet der Intuitionismus: Weil die Erkenntnis letzten Endes eine Art Sehen ist – und sein muß. Für den Intuitionismus liegt das Wesen der Erkenntnis überhaupt in einer Art Anschauung (lateinisch „intuitio"). Denn es ist offenkundig, daß das Sehen im ersten und eigentlichen Sinne des Wortes eine transzendenzfähige Handlung ist. Meine Augen liegen im Kopf, das Sehen ist eine Handlung der Augen, und dennoch erreiche ich mit meinem Sehen etwas, das außer mir liegt: die materiellen Gegenstände, die sich in verschiedenen Entfernungen von mir befinden. Der Intuitionismus beruht also auf folgendem Prinzip: Eine anschauungsmäßige Handlung ist die transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Objektivität (im Sinne von Transzendenz) der Erkenntnis. Dieses Prinzip habe ich Prinzip Anschauung genannt.

Diese Grundthese impliziert keineswegs notwendigerweise eine sensualistische oder materialistische Erkenntnislehre. Das *princeps analogatum*, die sinnliche Anschauung, ist nur der Ausgangspunkt – allerdings ein für uns Menschen unabdingbarer Ausgangspunkt. Von ihm aus kann man zu einer intellektuellen Anschauung aufsteigen bzw. sie postulieren: wie das Sehvermögen sieht und damit das Subjekt transzendiert, so sieht auf seine (und bessere) Weise auch der Verstand. Und während das Auge lediglich die sinnlichen Aspekte der Wirklichkeit erfaßt (oder sogar, wie Kant mit vielen anderen sagt, bloß die Erscheinungen im Sinne von Nicht-Wirklichkeiten), sieht der Verstand tiefer, nämlich die Wirklichkeit, das Sein.

Ich halte diese Analogie von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zunächst einmal für neutral[2]. Sie ist eine naheliegende Analogie. „Omnis cognitio incipit

---

[1] *G. B. Sala*, Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus. Historische Untersuchung und systematische Überlegungen zum zweihundertjährigen Jubiläum der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft, in: ThPh 57 (1982) 202–224, 321–347. Das Problem des Intuitionismus kommt vor allem an folgenden Stellen zur Sprache: 208–212, 321–326, 331–337.

[2] Ich finde den Satz: „cognitio debet esse originarie visio" gar nicht anstößig, wie de Vries in seiner Erwiderung meint. Anstoß nehme ich an der Erkenntnislehre, die daraus gefolgert wird. Eine solche Erkenntnislehre erweist sich als intuitionistisch, insofern sie *zur Begründung der Wahrheit* des Urteils letzten Endes eine unmittelbare *Anschauung* oder Erfahrung des Sachverhaltes in sich selbst fordert, *die* nicht identisch ist mit dem ganzen Prozeß der Aufmerksamkeit auf die Daten, der Einsicht in dieselben Daten, des Nachprüfens der Einsicht auf die Daten hin, um den genügenden Grund (das virtuell Unbedingte) zu finden, der die absolute Setzung der Interpretation, also das Urteil, begründet. Es geht mir einzig und allein um die Gesamtstruktur, die hier durch den Relativsatz: „die nicht identisch ist..." eingeleitet wurde. Bilder und Wörter sind nicht das Entscheidende.

a sensu". Dies gilt auch für jene Erkenntnis, die die Erkenntnislehre selbst ist. Von der Erkenntnis als einer Art Anschauung zu sprechen, bedeutet bildlich oder metaphorisch zu sprechen. Quintilian bemerkt dazu: „paene jam, quidquid loquimur, figura est"[3]. Kein Wunder also, daß diese Analogie und die entsprechende Terminologie bei so vielen Erkenntnistheoretikern vorkommt. Aber diese Analogie ist m. E. nicht vielsagend; mehr noch, wie sie *de facto* gehandelt wird, erweist sie sich vielfach als irreführend. Denn sie verleitet dazu, einerseits die menschliche, intellektuelle Erkenntnis als ein (höheres) Duplikat der sinnlichen Anschauung aufzufassen, andererseits und vor allem das zu übersehen, was das Eigentliche, Eigentümliche und Exklusive der *menschlichen* Erkenntnis ist. Es steht ja nicht von vornherein fest, daß die menschliche Erkenntnis in dem Akt (oder in den Akten), durch den sie das Sein erkennt, eine Ähnlichkeit mit dem sinnlichen Sehen haben muß.

II. Die Introspektion als Methode für die Erkenntnis der Erkenntnis

Erkennen ist eine bewußte Handlung, d. h. eine Handlung, in der und durch die das Subjekt sich seiner bewußt ist, sich selbst als Subjekt gegenwärtig ist. Genauer gesagt: Menschliches Erkennen im vollen Sinne des Wortes ist ein bewußter, sich selbst aus mehreren, verschiedenen Handlungen zusammensetzender Prozeß. Da nun diese verschiedenen Handlungen bewußt sind, können sie als Daten genommen werden, um zur Erkenntnis dessen zu gelangen, was Erkennen ist. Denn wie wir die Daten der äußeren Sinne befragen, um die Wirklichkeit zu erkennen, deren Daten sie sind, so können wir die Daten des Bewußtseins – in unserem Falle die Erkenntnishandlungen – befragen, um jene Wirklichkeit zu erkennen, die die menschliche Erkenntnis ist. Die sachgemäße Methode, um eine Erkenntnislehre auszuarbeiten, ist also die introspektive Methode. Durch die Thematisierung einer jeden Phase des ganzen Prozesses soll jede Handlung *in ihrer Eigenart* erfaßt werden. Es könnte nun sein, daß durch die Thematisierung dessen, was ein Erwachsener spontan, aber intelligent und rational tut, wenn er erkennt, Bestandteile und Eigenschaften an den Tag gebracht werden, die wesentlich zum *menschlichen* Erkennen gehören, die aber in einer Erkenntnislehre nach dem Modell der (sinnlichen) Anschauung unberücksichtigt bleiben, weil diese Eigenschaften die sinnliche Anschauung gar nicht auszeichnen, und deswegen nicht in den Blick kommen, auch wenn diese Anschauung zu einer intellektuellen Anschauung gesteigert wird, die bis zum Sein schaut.

Tatsächlich ist es so. Wenn wir den ganzen Erkenntnisprozeß analysieren, finden wir die verschiedenen Handlungen der Sinne, das Staunen über die Daten der Sinne (oder des Bewußtseins), das Fragen als Ausdruck des Staunens, den Antrieb zum Verstehen (*Was* ist das, was gegeben wurde?), das beglückende Moment der Einsicht in die Daten, die Begriffsbildung als inneres Wort, mit dem wir ein Etwas aussagen (das Intelligible und die zu ihm gehörige materielle Komponente), das bohrende Weiterfragen unserer Intentionalität (*Ist* es so?), die sich nicht mit irgendeiner, bloß brillanten Interpretation der Daten zufrieden gibt, sondern das Solide, Unbestreitbare dessen verlangt, was schlechthin ist, bis diese Rationalität nach Abwägen des *pro* und *contra* sich vor dem De-facto-Absoluten einer Interpretation beugen muß, die in den Daten ihr Gegenstück hat und die von keinem vorliegenden Datum in Frage gestellt wird. In diesem inneren Zwang unserer Rationalität, d. h. in der begründeten Bejahung bzw. Verneinung (est, non est) erkennen wir das, wonach wir von Anfang an fragten: das Sein, die Wirklichkeit.

III. Grundthesen einer introspektiv ausgearbeiteten Erkenntnislehre

Ich habe rein phänomenologisch die verschiedenen Etappen des menschlichen Erkenntnisprozesses angedeutet, ohne irgendeine erkenntnistheoretische These aufzustellen. Es kann unmöglich Aufgabe dieser kurzen Replik sein, genau zu ermitteln, welche Momente in diesem Prozeß vorkommen, wie sie miteinander verbunden sind,

[3] Quintilian, Institutio oratoria Buch IX, Kap. 3, Nr. 1.

wie die eine Phase die nächste hervorruft, nach welchen immanenten, operativen Gesetzen (den sog. ersten Prinzipien) sich dieser Prozeß entfaltet usw. Ich kann nur stichwortartig drei Lehrstücke herausgreifen, die für eine nicht-intuitionistische Erkenntnistheorie fundamental sind.

1. Der Erkenntnisprozeß im Menschen ist von einer Intentionalität getragen, d. h. von einer Dynamik, die von Anfang an auf der Suche nach dem Sein ist, indem sie die Fragen: quid sit, an sit, stellt, bis sie zur Antwort im Urteil gelangt. Der Prozeß, der bei den Daten der Sinnlichkeit (bzw. des Bewußtseins) ansetzt, erweist sich als ein intentionaler Prozeß. Dabei ist Intentionalität nichts anderes als unsere spontane, intelligente und vernünftige Fähigkeit, Fragen zu stellen, die nach einer intelligiblen Komponente in den Daten suchen (Was ist das?), und dann Fragen, die diese Komponente einer Überprüfung unterziehen (Ist es so?).

Das erkenntnistheoretische Lehrstück, das sich daraus ergibt, ist: Daß die Brücke, die Erkennenden und Erkanntes, Subjekt und Objekt (im Sinne von Wirklichkeit) verbindet, die Intentionalität selbst ist, eben unser Fragen nach dem Sein. Wir fragen nach dem Transzendenten, wir sind auf der Suche nach dem, was „ist" und in seinem „ist" nicht qualifiziert, restringiert ist. Wir fragen nach dem, was schlechthin „ist" – nicht nach dem, was unter dem oder dem Gesichtspunkt ist, nach dem, was für mich oder für irgendeinen anderen ist. Wir fragen nach dem, was „ist" – und damit basta.

Um diese fundamentale These aufzustellen, habe ich gar nicht zum Bild einer Anschauung gegriffen. In der Tat hilft hier die genannte Analogie, wenn überhaupt, sehr wenig. Wir haben etwas Wesentliches für die menschliche Erkenntnis an den Tag gebracht, das durch die Verwertung der Metapher des Sehens vielfach übersehen wird und dann durch ein postuliertes höheres Sehen des Verstandes ersetzt wird, das diejenige Transzendenz im erkenntnismäßigen Sinne ermöglichen soll, die tatsächlich die Tragweite der Intentionalität als eines unbegrenzten Dynamismus auszeichnet (es gibt nichts, wonach wir nicht fragen können). Das ist der Fall bei der Erkenntnistheorie, die ich eine intellektuelle Version des Intuitionismus genannt habe.

2. Eine genaue Analyse des Erkenntnisprozesses würde drei wesentlich verschiedene und deshalb nicht weiter reduzierbare Phasen in ihm unterscheiden. Deswegen lautet die zusammenfassende Alternative zum Intuitionismus: Die menschliche Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes, d. h. als Erkenntnis des Seins, ist eine dreigliedrige Struktur[4]. a) Die Phase der bloßen Vorstellung der Daten, der Erfahrung – sei es der äußeren, sei es der inneren, nämlich des Bewußtseins. Durch diese Phase erhalten wir das Material für die Fragen. b) Die Phase der Einsicht, die durch die Frage nach dem Intelligiblen (Was ist das?) hervorgerufen und geleitet wird und in der Begriffsbildung endet. c) Die Phase des Urteils, die von der kritischen Frage (Ist es so?) hervorgerufen und geleitet wird und im rationalen Urteil endet.

Wenn oben herausgestellt wurde, daß die Intentionalität die Wirklichkeit sucht, so machen die genannten drei Phasen die drei Bögen der Brücke vom Subjekt zum Objekt aus. Über diese von ihm selbst Stück für Stück geschlagene Brücke findet das Subjekt das, was es sucht: das Sein.

Wiederum haben wir ein wesentliches Lehrstück, das der Intuitionismus mit dem Bild einer auf nichts Weiteres zurückführbaren Anschauung nicht in den Griff bekommt. Oder, falls er doch von verschiedenen Momenten der Erkenntnis spricht, sieht der Intuitionismus nicht in ihnen allein die gesuchte transzendenzfähige Handlung, sondern, über sie hinaus, in einer von der Logik der Metapher nahegelegten, aber introspektiv kaum verifizierbaren Intuition des Seins. Der Intuitionismus würde sagen, daß Erfahrung, Einsicht, Urteil (oder etwas Ähnliches) im Dienst der intellektuellen Anschauung stehen, ohne allerdings näher sagen zu können, worin eigentlich diese Dienstfunktion besteht und was die verschiedenen Handlungen noch zu leisten haben, wenn unser Verstand das Sein in der postulierten Intuition schon erreicht hat.

3. Die letzte These lautet: Die Wirklichkeit wird *erst* im Urteil erkannt, nämlich in

[4] In einem abgeleiteten, weiteren Sinne kann man dann Erkenntnis auch ein jedes Glied dieser Struktur nennen: Erfahrung, Einsicht, Urteil in ihren verschiedenen Ausformungen und Momenten sind Erkenntnisse.

der absoluten Bejahung oder Setzung (est) der mentalen Synthesis. Dieses dritte Lehrstück ist die Konsequenz aus den zwei vorhergehenden. Wenn das Sein das Korrelat zu unserer Intentionalität ist, nämlich zu unseren Fragen, und wenn die Intentionalität durch zwei verschiedene Arten von Fragen hindurch die Antwort auf ihre Suche nach dem Sein erreicht, dann wird das Sein erst im Urteil erkannt.

Das Urteil ist also kein bloßer Ausdruck, kein bloßes Zur-Sprache-Bringen einer schon vorhandenen Erkenntnis der Wirklichkeit, kein Aussagen einer schon gesehenen (mittels welchen Aktes?) Wirklichkeit, sondern die Handlung, in der, als Abschluß und Rekapitulation des ganzen vorhergehenden Prozesses, allererst die Wirklichkeit erkannt wird. Erst im Urteil ereignet sich die Transzendenz der *menschlichen* Erkenntnis, von der ich in der Fragestellung am Anfang dieses Aufsatzes sprach. Diese Transzendenz besteht nicht darin, daß das Subjekt ein „schon-draußen-jetzt-dort-Reales" erreicht, sondern darin, daß es ein Seiendes erkennt: Etwas, das „ist". Wenn das erkannte Seiende ein materielles ist (das *obiectum proprium* des Menschen als „Geist in Welt"), nimmt dies selbstverständlich eine Extraposition dem ebenfalls materiellen Subjekt gegenüber ein.

Es ist vor allem diese Lehre vom Urteil – ens iudicio rationali cognoscitur –, die der Intuitionismus infolge seines zugrundeliegenden Modells nicht zur Geltung bringt. Tatsächlich habe ich sie nie in den Schriften von de Vries getroffen. Aus dem letzten Teil der Stellungnahme von de Vries (in ThPh 4/1983) geht hervor, daß für ihn nach wie vor gilt: „*praeter* ipsum iudicium, quo esse rei *tantum* dicitur, ... *alius* actus *postulari* videtur, quo ens reale non tantum dicitur, sed in seipso attingitur seu percipitur"[5].

Es ist freilich nicht verboten, das Bild des Sehens zu gebrauchen: Unser Verstand sieht das Sein, die Wirklichkeit, wie sie ist. Oder auch andere Metaphern: wir erfahren das Sein, wir begegnen dem Sein usw. Man muß sich dabei aber im klaren sein, daß das Sehen, das Erfahren, das Begegnen des Seins unser rationales Urteil ist, sonst nichts! Solange man sich nicht mit einem bloßen (!) rationalen Urteil zufriedengibt[6], sondern etwas „mehr" verlangt, steckt man immer noch im *picture thinking*, für das das Selbstverständliche, das Naheliegende in der Erkenntnis – und dies ist zweifellos das Sehen – das ist, was selbstverständlich die menschliche Erkenntnis ist.

Deshalb sagte ich, daß das Bild der Anschauung und mit ihm der Intuitionismus zunächst einmal neutral sind. Man könnte, nachdem man auf einer introspektiven Basis die oben skizzierte Erkenntnislehre ausgearbeitet hat, zum Bild zurückkehren und die These aufstellen: Wir erkennen das Sein durch eine intellektuelle Anschauung. Dabei wäre unter Anschauung der dreigliedrige Vollzug unserer Intentionalität zu verstehen, so daß die These von einer (äußeren oder inneren) Seinsintuition der These gleichkommen würde: Wir erkennen das Sein im und durch das Urteil. Meinerseits möchte ich aber hinzufügen: Für die realen erkenntnistheoretischen Probleme ist der Gewinn durch den Rekurs auf diese Metapher gleich Null.

IV. Die Selbsterkenntnis – ein Sonderfall?

Was ich bisher in Auseinandersetzung mit dem Intuitionismus intellektualistischer Prägung dargelegt habe, gilt für die menschliche Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt. Falls meine Analyse zutrifft, sehe ich keinen Grund, warum ich einige oder auch nur einen besonderen Fall[7] postulieren soll, in dem der Intuitionismus doch sein Recht bekommt – etwa den Fall der Selbsterkenntnis, oder ganz allgemein die sog. Bewußtseinsurteile, auf die zahlreiche neuscholastische Denker so großen Wert legen.

Auch in seinem neuesten Buch plädiert de Vries für den Sonderstatus der Be-

[5] *J. de Vries,* Critica, Barcinone, Friburgi/Brisgoviae ³1964, Nr. 8.

[6] *B. Lonergan* spricht geradewegs vom „impalpable act of rational assent" als der notwendigen und hinreichenden Bedingung für die Erkenntnis der Wirklichkeit. Vgl. Insight. A Study of Human Understanding, London 1957, 538. Die Seitenangabe in meinem Aufsatz, 336, Anm. 68 ist entsprechend zu korrigieren.

[7] *de Vries* spricht von einem „casus privilegiatus immediatae perceptionis ipsius esse realis", Critica Nr. 8.

wußtseinsurteile[8]. Zunächst fordert er dort den Vergleich zwischen der Aussage (nicht im Sinne des Aktes, sondern im Sinne des Urteils*inhaltes*) und der gemeinten Wirklichkeit selbst, damit wir überhaupt um die Wahrheit der Aussage wissen können. Dann fragt er, ob es einen besonderen Erkenntnisakt gibt, der nicht wie der erstere noch zu prüfen ist, sondern ein Akt „von anderer Art"[9]: ein Sehen oder Wahrnehmen, in dem der Sachverhalt, der Gegenstand, das Sein selbst sich uns zeigt. „Wenn es ein Sehen in diesem Sinne nicht gibt, dann besteht keine Hoffnung, daß jemals die Wahrheit offenbar werden kann. Die Frage ist also: Wo haben wir ein solches Sehen?"[10] Die Untersuchung der Bewußtseinsurteile, d. h. der Urteile, die „nicht mehr sagen, als das, was wir unmittelbar erleben"[11] – etwa: „Ich sehe einen Tisch", egal ob ich träume, ob der Tisch nicht existiert usw. – ist glücklicherweise imstande, diesen archimedischen Punkt zu orten. Der im Bewußtsein gegenwärtige Akt ist der gesuchte Sachverhalt, der sich uns zeigt und den wir sehen bzw. wahrnehmen. Damit haben wir den transzendenten Vergleichspunkt; infolgedessen ist der Vergleich möglich, und Gewißheit und Wahrheit sind gewährleistet. „In solchen Urteilen ist es nun aber möglich, das im Urteil Gedachte und Ausgesagte mit dem wirklichen Sein des Sachverhaltes unmittelbar zu vergleichen, weil beides, das Urteil und das, worüber ich urteile, mir im Bewußtsein gegenwärtig ist."[12] Haben wir einmal das entscheidende „Sehen" entdeckt, so ist die Wahrheit unserer Erkenntnis im Prinzip gesichert. Bevor der Autor den Sprung nach außen unternimmt, faßt er auf S. 73f. nochmals seine Lehre vom Kriterium der Wahrheit zusammen: Sich-Zeigen des Sachverhaltes, Sehen desselben und Vergleich von Aussage und Sachverhalt.

Zum angeblich privilegierten Fall der Bewußtseinsurteile stellt sich die Frage: Wieso wird das Objekt *als Sein* einmal (in einem oder in wenigen Fällen) durch eine unmittelbare Intuition oder Erfahrung erkannt, ein anderes Mal (in den meisten Fällen) auf eine ganz verschiedene Weise etwa auf dem Weg des Vollzugs der Intentionalität? Daß dieser Vollzug sehr verschiedene Ausformungen aufweist (in den verschiedenen Bereichen der Wissenschaft, in der Alltagserkenntnis usw.) ist klar. Aber daß im Falle der Erkenntnis seiner selbst *als Wirklichkeit*[13] die Betätigung der Intelligenz und der Vernunft ausgeschaltet wird, weist auf eine so merkwürdige Spaltung in unserem Erkenntnisvermögen hin, daß ein besonderer Nachweis dafür nötig ist. Einen solchen vermisse ich bei den Intuitionisten. Haben wir zwei verschiedene Vermögen für die Erkenntnis des Seins: den Verstand mit seiner, wie Thomas von Aquin immer wieder sagt, „duplex mentis operatio", die sich an die vorhergehende Erfahrung anschließt, und ... Was wäre das andere Vermögen, das ohne Verstehen und Urteilen zur Erkenntnis des Seins gelangt?

Wir haben nur einen Kopf, und alles spricht dafür, daß unser Erkenntnisvermögen in allen Fällen die Wirklichkeit (sei es die äußere, sei es die innere) als solche erkennt, weil es einsichtig und vernünftig handelt, weil es Fragen hinsichtlich der Daten stellt und sie dann auch beantwortet. Aus der These, dergemäß die Erkenntnis der Wirklichkeit eine Leistung des Vollzugs unserer Intentionalität ist, folgt, daß wir um so mehr von der Wirklichkeit erkennen, je mehr wir aufmerksam, einsichtig, ausgewogen sind. Die Erfahrung bestätigt offensichtlich eine solche Erkenntnislehre.

Daß zwischen dem direkten Erkenntnisprozeß, der in einem Urteil über die Außenwelt endet („der Liebfrauen Dom zu München ist"), und dem introspektiven Erkenntnisprozeß, der in einem Urteil über das Ich endet („ich bin", „ich war darüber sehr verärgert", „ich sehe eine gelbe Fläche", usw.), Unterschiede bestehen, ist offenkundig[14]. Der eine fängt von den Daten der äußeren Sinne an, der andere von den Daten

[8] *J. de Vries*, Grundfragen der Erkenntnis, München, 1980, 21–28.
[9] Ebd. 21f. [10] Ebd. 22. [11] Ebd. 25. [12] Ebd. 26.

[13] Nicht im Falle des Bewußtseins, das eine Erkenntnis seiner selbst als bloß Erfahrenes, als bloß Gegebenes, nicht als Seiendes ist. Vgl. Anm. 4 über die Erkenntnis im weiteren Sinne des Wortes.

[14] In meiner Abhandlung: „Seinserfahrung und Seinshorizont nach E. Coreth und B. Lonergan", in ZkTh 89 (1967) 294–338 habe ich versucht, die Unterschiede zwischen den sog. Bewußtseinsurteilen und den Urteilen über die Außenwelt herauszustellen. Siehe insbes. 328–332.

des Bewußtseins. Daß eine an sich einfache erkenntnistheoretische Überlegung Fälle aufzeigen kann, in denen bestimmte Bewußtseinsurteile einen Widerspruch im Vollzug enthalten, soll ebenfalls weder bestritten noch unterschätzt werden. So z. B. das Urteil: „Wir erkennen die Wirklichkeit nicht." Daß das introspektive Urteil: „Ich bin" ebenfalls sicher und für eine Erkenntnistheorie wichtig ist, braucht auch nicht unterschlagen zu werden. Allerdings ist mit dem letzten Urteil allein, so sicher es auch sein mag, noch nichts erreicht, weder in der Erkenntnislehre noch in der Metaphysik. Denn alles hängt davon ab, was man unter „bin", d. h. unter „sein", versteht.

Der Göttinger Rezensent der Kritik der reinen Vernunft hat dem transzendentalen Idealismus Kants vorgeworfen, er verwandle „die Welt *und uns selbst* in Vorstellungen"[15], obwohl Kant die Gewißheit der Selbsterkenntnis gar nicht in Frage gestellt hatte und der Rezensent diese Lehre Kants kannte. Für diesen allumfassenden Idealismus, unter den auch das Ich fällt, findet man in der „Kritik des vierten Paralogismus der transzendentalen Psychologie" nach der Auflage A der KrV so viele und so unmißverständliche Belege, wie man sich nur wünschen kann. Freilich steht der Idealismus Kants unter der Restriktion, daß allen Erscheinungen (des Ich und der Außenwelt) als bloßen Vorstellungen Dinge an sich zugrunde liegen. Aber in einer kritischen Erkenntnistheorie können wir ein transzendentes Sein, das wir zugestandenermaßen gar nicht erkennen, auf sich beruhen lassen.

Dieses historische Beispiel scheint mir auch deswegen aufschlußreich, weil eine Erkenntnistheorie wie die von de Vries geistesgeschichtlich zu den zahlreichen Versuchen gehört, den Phänomenismus und mit ihm den Immanentismus der Transzendentalphilosophie Kants zu überwinden. Wenn man aber auf den Bewußtseinsurteilen besteht als Fällen, in denen ein Zweifel daran, ob der Sachverhalt wirklich so ist, wie er im Urteil ausgesprochen wird, ausgeschlossen ist, da hier ein unmittelbares Sich-Zeigen des Sachverhaltes selbst im Bereich des Bewußtseins stattfindet, so hat man in Kant nicht einen Gegner, sondern einen Kampfgenossen. Kant geht sogar noch weiter. Für ihn „existieren ebensowohl äußere Dinge, als ich Selbst existiere, und zwar beide auf das *unmittelbare Zeugnis* meines Selbstbewußtseins"[16]. De Vries hält deshalb den Vergleich, der ihm als der entscheidende Prüfstein der Wahrheit gilt, für möglich, weil der fragliche Sachverhalt im Bewußtsein sich zeigt. Nun können wir, nach Kant, um die Existenz der Außenwelt wissen, „ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen"[17]. Die zweite Auflage der KrV hat, in der „Widerlegung des Idealismus", diese Lehre noch weiter radikalisiert: nur aufgrund des unmittelbaren Bewußtseins der Gegenstände außer mir ist das Bewußtsein meines eigenen Daseins als in der Zeit bestimmt möglich.

Es ist nicht Aufgabe dieser Erwiderung, sich mit dieser Lehre Kants auseinanderzusetzen. Hier will ich nur darauf hinweisen, daß nach Kant eine Erkenntnis unmittelbar, gewiß und wahr sein kann und dennoch keine Erkenntnis im Sinne dessen ist, was Kant „transzendentalen Realismus" nennt. Denn für Kant ist die sich im Bewußtsein unmittelbar zeigende Wirklichkeit nichts anderes als eine Erscheinungswirklichkeit, deren Konstitutionsbedingungen a priori im transzendentalen Subjekt liegen. Damit bestätigt sich, was ich auf S. 334, Anm. 65 meines Jubiläumsartikels schrieb, daß nämlich die entscheidende erkenntnistheoretische Frage nicht die ist, *ob* wir die Wirklichkeit erkennen (worauf die Antwort dann im unbestreitbaren Faktum der „inneren" Sachverhalte liegen würde), sondern die Frage, *was* Erkennen ist. Die Antwort auf letztere besteht nun in der Erhellung des Erkenntnisprozesses und in der Definition der Wirklichkeit als des Korrelats zu den einsichtigen und vernünftigen Erkenntnishandlungen, die wir tatsächlich ausüben. Damit wird die intuitionistische Lehre aus den Angeln gehoben. Denn diese postuliert eine anschauungsmäßige Handlung als Vermittlerin zwischen Erkennendem und Wirklichkeit, weil sie eine solche Funktion den introspektiv verifizierbaren Verstandeshandlungen abgesprochen hat, d. h., weil sie eine Disparatheit

[15] Der Text dieser ersten Besprechung der KrV ist abgedruckt in den Prolegomena Kants, hrsg. von *Karl Vorländer*, in: PhB, Bd 40, Aufl. 1965, 167–174.

[16] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, A 371.

[17] Ebd. 370.

zwischen Verstehen und Urteilen einerseits und Wirklichkeit andererseits hergestellt hat.

Meine Frage an den Intuitionismus ist also die, ob diese sog. Bewußtseinsurteile dadurch entstehen, daß wir die nötigen Daten haben und sie verstehen (unter einem bestimmten, wohl sehr einfachen Gesichtspunkt), und zwar richtig, so daß wir das Urteil: Ich bin, ich sehe eine gelbe Fläche usw., rational fällen[18]. Wenn dem so ist, dann ist der leidige Terminus „Intuition" nur eine Abbreviatur für den dreistufigen Vollzug der Intentionalität. Wir sehen das Sein unmittelbar, wir nehmen unser Sein unmittelbar wahr, bedeutet: Wir haben unsere Intelligenz und unsere Vernunft geübt und haben dadurch das Sein (unser Ich) erkannt. Somit reduziert die ganze Kontroverse sich auf eine „quaestio de verbis". Den Eindruck aber, daß es in der Tat so ist, habe ich leider nicht. M. E. ist der Unterschied zwischen der hier besprochenen intellektualistischen Version des Intuitionismus in der Neuscholastik, die eine lange und ehrwürdige Tradition hat, und der Lehre von der Erkenntnis als Vollzug der Intentionalität ein realer, und zwar ein wesentlicher.

Eine deutliche Bestätigung, daß der Unterschied zwischen dem Intuitionismus, so wie de Vries ihn vertritt, und der Lehre von der menschlichen Erkenntnis als einer dreigliedrigen Struktur wesentlich ist, findet sich im „mittelbaren Realismus" von de Vries. Auch in seiner jetzigen Stellungnahme bekennt de Vries sich zu dieser Theorie von der Erkenntnis der Außenwelt, die er ausführlich in all seinen Büchern über Erkenntnislehre entwickelt hat.

Am Ende seiner Erwiderung schreibt er: die Bewußtseinsurteile sind „*die einzigen unmittelbaren* Existenzaussagen". Sie allein, unter den Existenzaussagen, „beruhen auf unmittelbarem Sehen". Alle anderen Existenzaussagen, und dies bedeutet: alle anderen Erkenntnisse der Wirklichkeit, können wir (nur) durch kausale Schlußfolgerungen erreichen, nämlich vom *fundamentum inconcussum* her, das unsere Erkenntnis der „Innenwelt" bietet, zur Erkenntnis einer wirklichen Außenwelt als der einzigen adäquaten Erklärung der komplexen, beständigen, kohärenten und allen Menschen gemeinsamen Vorstellung einer Welt im Raum, die wir haben. Eine Schlußfolgerung, die allerdings nach de Vries, keine „absolute Gewißheit" gewährleistet – worauf später einzugehen sein wird.

Diese Lehre bedeutet, daß ich, wenn ich z. B. einen Raum betrete, in dem im Kamin ein Feuer brennt, so daß ich sofort die Flammen sehe und den typischen Geruch des brennenden Holzes wahrnehme, weiß, daß ein Feuer da *ist*, weil ich von diesen „Erscheinungen", wie de Vries sie kurz vorher genannt hat, schließe, daß es eine hinreichende Ursache geben muß – und die kann keine andere sein als ein wirkliches Feuer.

Der unmittelbare Realismus ist offensichtlich die Folge des Prinzips Anschauung, das aus Sicherheitsgründen auf den „Innenraum" des Bewußtseins beschränkt wurde. Wenn die letzte und eigentliche Begründung der Wahrheit eines Urteils das vorhergehende Sich-Zeigen des Gegenstandes selbst und das entsprechende Sehen von seiten des Subjektes ist, und wenn andererseits dieses unmittelbare Sich-Zeigen im Falle der

---

[18] Das Musterbeispiel eines Bewußtseinsurteils, nämlich das „Ich bin", wie es von Augustinus bis Descartes und den hier anvisierten Neuscholastikern begründet wird (aber auch bei vielen modernen Denkern anderer Herkunft), kann als ein besonders geeigneter Fall genommen werden, um die Erkenntnisstruktur an den Tag zu bringen. *De Vries* faßt diese herkömmliche Lehre, wie folgt, zusammen: „Wir haben also ein sicheres Wissen darüber, daß uns etwas erscheint, daß wir denken, daß wir wollen, und in alledem, daß wir leben, daß wir sind" (Grundfragen, 27). Was mir immer erscheinen mag, Wahres oder Falsches, wie sehr ich mich auch immer täuschen kann, wie tief ich mich auch in einem Traum befinde, ich sehe dennoch mit völliger Klarheit ein, daß all dies nicht möglich ist, ohne daß ich bin. Dies bedeutet, daß ich die Daten des Bewußtseins – des Denkens, des Zweifelns, des Träumens usw. – als eine zugrundeliegende Einheit erfaßt habe (abgesehen von allen weiteren Fragen über das Ich als beharrliches Subjekt, als Substanz usw.), die in diesen selben Daten ihre notwendigen und hinreichenden Bedingungen hat, wie immer ich diese Daten der Selbstgegenwart auch variieren mag. Wegen dieses von mir erfaßten genügenden Grundes urteile ich rational: „Ich bin."

Objekte außerhalb unseres Bewußtseins nicht stattfindet, dann bleibt kein anderer Weg übrig, um den engen Bereich eines solchen Innenraumes zu sprengen, als den Hebel des Kausalprinzips auf die „wirklichen Akte" des Ich mit ihren Vorstellungen anzusetzen.

Nach der Lehre von der Erkenntnis als Intentionalität stellt sich das Problem, wie wir den Innenraum des Bewußtseins überschreiten können, gar nicht. Denn es gibt keinen Innenraum der Subjektivität, da das Subjekt mit einer uneingeschränkten Dynamik nach dem Intelligiblen, dem Wahren, dem Sein (und dem Guten) ausgestattet ist[19]. Das Sein ist das Korrelat zu dieser Dynamik, insofern sie intelligent und rational ist. Aus dieser rationalen Auffassung der Wirklichkeit ergibt sich, daß das Sein durch intelligente und vernünftige Antworten erkannt wird. Ob nun diese Intentionalität die Daten[20] des Bewußtseins oder die der äußeren Erfahrung befragt, macht keinen wesentlichen Unterschied im Vollzug derselben Intentionalität aus. In allen Fällen entfaltet sich der Erkenntnisprozeß von der Erfahrung zur Einsicht, um schließlich zur Wahrheit des Urteils zu gelangen und durch die Wahrheit das Sein zu erkennen. In allen Fällen ist die Erkenntnis der Wirklichkeit im vollen Sinne des Wortes eine Struktur.

Was für eine Frage nach Einsicht an die Daten jeweils gestellt wird, ist sehr verschieden je nach den vorliegenden Daten und je nach der Erkenntnisart, die angestrebt wird. Nicht in allen Fällen geht es um die Frage nach der Wirkursache. Im vorhin gebrachten Beispiel des Feuers ist das sicher nicht der Fall, und dasselbe gilt normalerweise für unsere Erkenntnis der Außenwelt. Die Erkenntnis, daß hier in diesem Raum ein Feuer brennt, daß dort vor mir der Wendelstein ragt, ist keine mittelbare Erkenntnis, keine Endstation eines Schlußverfahrens, das von meinen Vorstellungen als Erscheinungen ausgeht, sondern das Resultat daraus, daß ich die direkten Daten der in Frage stehenden Wirklichkeit habe und sie auch richtig verstehe. Unmittelbare Erkenntnis der Wirklichkeit ist, wie überhaupt unsere Erkenntnis der Wirklichkeit, eine strukturierte Erkenntnis. Im Gegensatz zum Tier, das wohl ungefähr dieselben Sinnesdaten wie wir wahrnimmt, erkennen wir, daß das Feuer „ist", daß der Wendelstein „ist", weil unsere Einsicht und unsere Vernunft diese Daten befragt. Natürlich gibt es auch mittelbare Erkenntnisse der Wirklichkeit. Ich bin draußen und sehe den Schornstein rauchen. Ich schließe aus dieser unmittelbaren Erkenntnis der Wirklichkeit Rauch, daß da unten im Zimmer ein Feuer brennt, obwohl ich das Feuer weder sehe noch rieche. Dies ist offensichtlich eine Schlußfolgerung, eine „cognitio mediata", die freilich ebenfalls eine dreigliedrige Struktur aufweist und in der die entscheidende Einsicht die des Verhältnisses Wirkung/Ursache ist.

Für keinen stichhaltigen Einwand gegen die Interpretation der menschlichen Erkenntnis als Vollzug der Intelligenz und der Vernunft halte ich die Bemerkung, daß doch Urteile wie: „ich bin", „ich sehe rot", in einem Nu entstehen, ohne daß wir vom Fragen, Untersuchen, Abwägen des *pro* und *contra* etwas bemerken. Der Einwand wiegt kaum schwerer als die Bemerkung, daß in den Bereichen der Wirklichkeit, in denen wir völlig zu Hause sind, die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht weniger „in instanti" und mühelos stattfindet. Etwa wenn ich unter strömendem Regen auf der Straße weiß, daß es regnet ... Wie es im Bereich des Wollens nicht nur eine freie Entscheidung gibt, sondern als Folge davon, auch einen Zustand freier Entschiedenheit, in

---

[19] Auf Grund seiner Analyse der Frage und der daraus gewonnenen Einsicht, daß unser Fragen durch ein reines Wissen um das Sein (= Intentionalität) ermöglicht und getragen wird, schreibt *E. Coreth:* „Daraus folgt, daß es einen geschlossenen ‚Innenraum' der transzendentalen Subjektivität niemals gibt noch geben kann; da die Subjektivität in ihrem Vollzug immer schon ‚draußen' ist beim An-sich-Sein überhaupt, das sie selbst übersteigt. Der Vollzug ist in seinem Wesen und seiner Möglichkeit konstituiert durch seinen Horizont; der Horizont aber, in dem die Subjektivität sich vollzieht, ist immer schon der Horizont des An-sich-Seins überhaupt" (Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck 1961, 193).

[20] Unser geistiger Dynamismus braucht Daten, um überhaupt Fragen zu stellen und zu verstehen. Dies ist der Sinn der thomanischen Lehre von der „conversio intellectus ad phantasma". Dazu *B. Lonergan,* Verbum. Word and Idea in Aquinas, Notre Dame Indiana 1967, 159–162.

die sich die Wahlfreiheit aufhebt, so gibt es im Bereich des Erkennens nicht nur den Akt der Erkenntnis, sondern auch den darauf folgenden Zustand des Wissens als *habitus*. Wir haben lange gebraucht, bis wir zur Erkenntnis unserer Selbst als Seiende gekommen sind (ein Kleinkind, in dem die Intentionalität noch nicht zum Tragen gelangt ist, weiß nichts davon); es hat ebenfalls lange gedauert, bis wir uns mit unserer Alltagswelt oder mit einem besonderen Bereich der Wissenschaft vertraut gemacht haben. Sind wir aber so weit, dann brauchen wir nur in einem wachen Zustand zu sein und die entsprechenden Daten zu haben oder abzurufen und schon ist ihr richtiges Verständnis und damit die Erkenntnis der Wirklichkeit gegeben, ohne daß wir den Lernprozeß durch Fragen, Suchen, Antworten aufs neue aufrollen müssen.

V. Das Bewußtsein ist (nur) Erfahrung seiner Selbst als Subjekt

Für den neuscholastischen Intuitionismus spielt, infolge seines Ausgangpunktes von den „iudicia conscientiae" her, der Begriff des Bewußtseins eine wichtige Rolle. In seiner Stellungnahme kommt de Vries mehrmals darauf zu sprechen. Auch dieses Problem kann ich hier nur kurz berühren. Aus der These, daß die menschliche Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes (Erkenntnis der Wirklichkeit als solcher) eine Struktur ist, ergibt sich, daß das Bewußtsein keine Erkenntnis ist, auch nicht eine Erkenntnis seiner Selbst. Wir erkennen uns selbst als Seiende durch das rationale Urteil: „Ich bin", das den introspektiven Erkenntnisprozeß abschließt, so wie wir die Außenwelt durch das Urteil erkennen, das den direkten Erkenntnisprozeß vollendet.

Das Bewußtsein liefert Daten, insofern es Erfahrung seiner Selbst ist. Erfahrung ist aber keine Erkenntnis des Seins; sie ist Erkenntnis des Gegenstandes als Gegebenem. Zur Erfahrung muß eine Einsicht in das Gegebene hinzukommen und weiterhin die unbedingte Setzung der mentalen Synthesis, bevor die Wirklichkeit des Ich (und seiner Akte) erkannt wird, das zunächst nur als Gegenstand der Selbsterfahrung erkannt war. Es gibt kein „percipere se *esse*" sowie wir auch nicht „percipimus", daß Dinge in Raum und Zeit existieren – es sei denn, daß man mit „percipere" den Vollzug der Rationalität im Urteil meint.

Der Ausdruck „begleitendes Bewußtsein", den auch de Vries verwendet, ist genau genommen eine Verdoppelung[21] – und öfters eine irreführende. Das Bewußtsein ist im-

[21] So wie die Redewendung „*Selbst*bewußtsein" eine Verdoppelung ist. Gibt es ein Bewußtsein, das nicht „seiner selbst" ist? Man wird vielleicht die Frage stellen: „Was ist nun mit den Tieren?" Die hier angedeutete These, der gemäß das Bewußtsein Erfahrung und nur Erfahrung seiner selbst ist, gilt für das Bewußtsein überhaupt – also, beim Menschen, für das empirische, einsichtige, rationale, moralische Bewußtsein, je nach der Ebene der vollzogenen psychischen Akte. Im Text spreche ich von einer *qualitativen* Verschiedenheit des Bewußtseins, die der Verschiedenheit des psychischen Subjektes als solchem entspricht. Anders ist ein Subjekt, das bloß erfährt, anders, wenn in ihm der Geist der Forschung wach wird, anders, wenn die Rationalität am Werk ist, und wieder anders, wenn es unter der Forderung des sittlichen Anspruches steht. Aber dieses qualitativ verschiedene Bewußtsein ist eben Bewußtsein, d. h. immer Erfahrung seiner selbst oder Selbstgegenwart. Aus dem Gesagten erhellt, daß das Tier zwar bewußt ist, aber nur nach dem sinnlichen Bewußtsein. Ein höheres Bewußtsein hat es nicht, so wie es keine höheren psychischen Handlungen als die der Sinnlichkeit hat. Aber auch beim Tier ist das Bewußtsein ein Bewußtsein *seiner selbst* oder *Selbst*gegenwart – sonst ist es überhaupt kein Bewußtsein. Gerade darin liegt der Unterschied zwischen der Handlung eines Tieres, das sieht, fühlt, begehrt usw., und der Bewegung einer Maschine. Es gibt keinen Grund, um den Unterschied zwischen Mensch und Tier bezüglich des Bewußtseins etwa durch den Unterschied zwischen Selbstbewußtsein und Bewußtsein zu bezeichnen. Was das Tier im Gegensatz zum Menschen nicht kann, ist die Thematisierung der Selbstgegenwart in den psychischen Akten, d. h. die Thematisierung des Bewußtseins. Nur der Mensch kann das, und deshalb kann nur der Mensch vom Bewußtsein zur Erkenntnis seiner selbst übergehen. Eine solche Thematisierung schließt freilich einen *reditus ad seipsum* mit ein; aber dieser *reditus* ist gar nicht nötig, um seiner selbst bewußt zu werden, sondern um sich selbst unter der Rücksicht des Intelligiblen, des Wahren und des Seins zu erkennen.

mer und nur „concomitans". Jeder psychische Akt hat nämlich zwei Richtungen: die eine Richtung geht auf das Objekt hin als das, was erfahren, verstanden, erkannt (im vollen Sinne des Wortes), begehrt, gewollt wird, je nach den verschiedenen psychischen Akten; die andere Richtung desselben Aktes geht auf das Subjekt hin als dasjenige, das erfährt, versteht, urteilt, begehrt, will. Deshalb ist das Bewußtsein die Erfahrung seiner Selbst *als Subjekt.* Wenn ich auf einer Tribüne sitze und die vorbeimarschierenden Soldaten anschaue, sehe ich die Soldaten: sie sind das Objekt des Sehaktes. Aber ich kann die Soldaten nicht sehen, wenn ich nicht durch denselben Akt mir gegenwärtig bin, und zwar nicht als ein weiteres Objekt neben den Soldaten, sondern als derjenige, der die Soldaten (die Objekte) sieht – eben als Subjekt. Eine Erkenntnis des Objektes ohne die entgegengesetzte, komplementäre Selbstgegenwart des Subjektes (d. h. ohne Bewußtsein) ist unmöglich. Sie wäre eine Erkenntnis, durch die niemand erkennt.

Aus dem Beispiel erhellt, daß das Bewußtsein kein besonderer, zusätzlicher psychischer Akt ist, sondern derselbe Akt des Erkennens, des sinnlichen Strebens, des Wollens, des Fühlens in seiner Richtung auf das Subjekt hin, wodurch das Subjekt sich selbst gegenwärtig, selbstgelichtet ist. Die qualitative Verschiedenheit des Bewußtseins – das sinnliche, das intelligente, das rationale und das moralische – entspricht der qualitativen Verschiedenheit der psychischen Akte, durch die das Bewußtsein zustande kommt. Das Bewußtsein ist keine Reflexion auf sich selbst. Der Zuschauer braucht ja nicht auf sich selbst zu reflektieren; er schaut einfach die Soldaten an, und schon deswegen ist er sich seiner bewußt. Außerdem: worauf sollte er reflektieren? Auf sich selbst! Wenn er sich aber nicht seiner schon bewußt ist, dann nimmt er sich selbst durch die Reflexion als ein unbewußtes Subjekt wahr und wird dadurch nicht zu einem bewußten Subjekt.

Das Bewußtsein ist *per definitionem* „begleitend": es begleitet nämlich die auf das Objekt hin gerichtete Dimension ein und desselben Aktes. Gewiß kann das Bewußtsein als Erfahrung seiner Selbst, wie alle Erfahrungen, Objekt unseres Erkenntnisstrebens werden. Die Befragung des Bewußtseins und der damit eingeleitete introspektive Erkenntnisprozeß kann sachgemäß Reflexion genannt werden. Damit aber geht das Subjekt über die bloße Erfahrung seiner Selbst als Subjekt hinaus, um sich selbst *als Objekt* zu verstehen und zu erkennen, genauso wie es auch andere Objekte versteht und erkennt. Natürlich sind diese Handlungen des introspektiven Erkenntnisprozesses ihrerseits wiederum bewußte Handlungen. Und eine Thematisierung derselben würde nochmals durch andere bewußte Handlungen stattfinden usw. M. a. W., das Bewußtsein ist immer und *nur* Erfahrung. Die einzige Erkenntnis, die wir von uns selbst *als Subjekten* haben, ist das Bewußtsein, und die ist nur Erfahrung seiner Selbst. Die sog. „conscientia subsequens" oder „reflexa" ist kein Bewußtsein mehr, sondern Erkenntnis seiner Selbst unter der Rücksicht zunächst des Intelligiblen und dann des Wahren und des Seins. Der Versuch, die Selbsterfahrung oder Selbstgegenwart, in der das Bewußtsein besteht, auf die Ebene des Intelligiblen und des Wahren und damit des Seins zu erhöhen, findet nur das Subjekt *als Objekt.* Das Subjekt *als Subjekt* ist dasjenige, das diesen vergeblichen Versuch macht, seine eigene Subjektivität gleichsam von rückwärts her zu erreichen. Summa summarum: Es muß zwischen Bewußtsein und Selbsterkenntnis unterschieden werden. Der Unterschied liegt darin, daß die Erkenntnis seiner Selbst, wie alle Erkenntnisse im eigentlichen Sinne des Wortes, aus der Zusammensetzung von Erfahrung, Einsicht und Urteil entsteht, während das Bewußtsein nur die erste Komponente, nämlich die Erfahrung, besagt.

Nach dieser Analyse des Bewußtseins kann meine Erwiderung auf die These, die de Vries gegen Ende seines Aufsatzes aufstellt: „Das Selbstbewußtsein liefert nicht bloß Erscheinungen, sondern auch wirkliche Seiende" keine andere sein als die: das Bewußtsein liefert weder Erscheinungen noch wirkliche Seiende, sondern Daten, die der introspektive Erkenntnisprozeß befragt, falls das Subjekt diese Selbsterfahrung thematisiert. Das viel gebrauchte Wort „Erscheinung" ist ein irreführendes Wort. Zwischen Wahrem und Nicht-Wahrem, zwischen Sein und Nicht-Sein befindet das rationale Urteil. Vor den Fragen und den entsprechenden Antworten liegt keine Erscheinung (als Gegensatz zum Wahren oder zum Sein) vor, sondern Daten, von denen noch auszumachen ist, was sie sind und ob dieses „Was" zutrifft. Das gilt auf gleiche Weise für die

Daten der inneren Erfahrung (Bewußtsein) wie der äußeren Erfahrung. Das Beispiel vom Läuten, das ich auf S. 340 meines Aufsatzes gebracht habe, dürfte den hier vertretenen Sinn von Datum genügend erläutert haben. Dem dort Gesagten füge ich hier hinzu: Nicht nur das Urteil „Jemand hat geläutet" bzw. das Urteil „Ich leide an Halluzinationen" ist Sache des Verstandes, sondern auch schon das Urteil „Ich habe etwas gehört" als Urteil über einen wirklichen Akt.

Damit wird natürlich nicht in Abrede gestellt, daß es Daten gibt, die uns zu einem falschen Urteil verleiten können. Man denke an die bekannten Beispiele von optischen Täuschungen. Aber es dürfte dem Leser auch klar sein, daß das falsche Urteil „Der ins Wasser getauchte schräge Stab ist gebrochen" auf das Konto des Vollzugs der Intentionalität geht, die von denselben Daten her auch zum richtigen Urteil über das Brechungsgesetz des Lichtes kommen kann. Wenn also das Datum als Ausgangspunkt eines wahren Urteils gelten kann, gibt es keinen Grund, es „Erscheinung" im Gegensatz zum wirklich Seienden zu nennen.

VI. Das virtuell Unbedingte als Begründung des rationalen Urteils

Im Grunde ist ein Intuitionist bereit, das anzuerkennen, was ich summarisch über die Struktur der menschlichen Erkenntnis ausgeführt habe. Da aber ein Urteil aufs Geratewohl für die Wahrheit und damit die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht ausreicht, verlangt er *vor* dem Urteil eine unmittelbare Wahrnehmung des Sachverhaltes in sich selbst[22], so daß das Urteil begründet und somit wahr sein kann. Hier liegt der eigentliche Kontroverspunkt. Man vergleiche die deutlichen Aussagen in diesem Sinne, die ich auf S. 326 meines Aufsatzes über die KrV angeführt habe. Es wird dort z. B. gefordert, daß „ipsa res per se ipsam se manifestat, ita ut in se percipiatur". Noch entschiedener ist folgende Aussage: „Iudicium tamquam expressio conceptualis rei numquam sufficit per se solum, ut tamquam verum innotescat, sed (saltem natura) *prius* ad iudicium certum necessaria est perceptio seu visio rei.[23]" Gegen Ende seiner jetzigen Stellungnahme hat de Vries nochmals die gleiche Forderung erhoben. Er spricht vom „gesehenen Sachverhalt", der den unmittelbaren Vergleich des Gegenstandes in sich selbst und des Urteilsinhaltes (als „enuntiabile") ermöglichen soll. In meiner Abhandlung (326) habe ich die treffende Bezeichnung O. Mucks zitiert, der von einem „Blick auf die Sache" spricht.

Natürlich ist ein Urteil nur dann rational, wenn es begründet ist, wenn es, um die hergebrachte Terminologie zu benutzen, auf einer „evidentia sufficiens" beruht. Die Frage ist jedoch: Worin genau besteht sie? Müssen wir uns mit der Auskunft zufriedengeben, die in der metaphorischen Redewendung „evidentia sufficiens" oder „perceptio seu visio rei" enthalten ist, oder läßt sich etwas Genaueres und introspektiv Nachprüfbares angeben? De Vries optiert, gemäß seinem Prinzip Anschauung, für den ersten Fall. Er schreibt, bezüglich der Begründung der Bewußtseinsurteile (die für ihn die einzigen unmittelbaren Existenzaussagen sind), daß in ihnen „der Sachverhalt an sich selbst und durch sich selbst dem erkennenden Subjekt ... gegenwärtig ist, ... Bei diesem Gegenwärtig-Sein handelt es sich um eine weiter nicht zurückführbare oder definierbare ursprüngliche Gegebenheit ..."[24]. Meinerseits würde ich für den oben genannten zweiten Fall optieren.

Das Stichwort, unter dem Lonergan seine Lehre von der „evidentia sufficiens" zusammenfaßt, ist das „virtuell Unbedingte". Dafür verweise ich auf die auführliche Anmerkung 79 in meiner Abhandlung, S. 343. In *Insight* findet der Leser ein ganzes Kapitel (Kap. X: Reflective Understanding), in dem zunächst das allgemeine Schema angegeben wird und dann die verschiedenen Ausformungen untersucht werden, in denen wir bezüglich der verschiedenen Arten von Urteilen zu dem genügenden Grund kommen, der die unbedingte Setzung des Urteils ermöglicht.

---

[22] Oder, wie es oben in Auseinandersetzung mit de Vries festgestellt wurde, eine Beziehung – etwa die Kausalbeziehung – des zu fällenden Urteils mit einem anderen Urteil, das schon als wahr wegen eines vorhergehenden, unmittelbaren Sehens des Sachverhaltes erkannt wurde.

[23] *de Vries*, Critica Nr. 156. [24] *de Vries*, Grundfragen 73 f.

Sowohl die kritische Forderung unserer Intentionalität nach Gründen, bevor sie sich dem „Zwang" der Zustimmung unterwirft, als auch der komplexe und differenzierte Weg bis dahin lassen sich überzeugender ermitteln und genauer angeben als durch das postulierte „Sich-Zeigen" des Sachverhaltes in sich selbst, wobei mir nicht klar ist, was unsere Intentionalität, d. h. wir als intelligente und rationale Subjekte tun sollen, ja überhaupt tun können, wenn es ein solches Sich-Zeigen wirklich gibt. Nach den metaphorischen Beschreibungen, die in den Schriften von de Vries zu finden sind, scheint es, daß der einzig Handelnde dabei die Sache selbst ist, die sich eben zeigt. Auf diese Weise (und auf diese Weise allein) ist das Sich-Zeigen des Sachverhaltes *in sich selbst* ein zuverlässiger, ja unfehlbarer Bezugspunkt für den Vergleich, nachdem unsere fehlbare Intentionalität ausgeschaltet wurde.

Ein in Aussicht gestelltes Urteil ist zunächst ein Bedingtes. Es besteht darin, daß wir infolge einer direkten Einsicht in die Daten etwas denken, betrachten, annehmen, auf den Begriff bringen, ohne noch um die Wahrheit dieses mentalen Inhaltes zu wissen. Deswegen stellen wir die kritische Frage: Ist es so? Weil das Urteil noch Gründe braucht, um rational gefällt zu werden, deshalb ist es zunächst ein Bedingtes. Es hängt von Bedingungen ab. Diese Gründe sind dann gegeben, wenn die reflexive Phase der Intentionalität dahin gelangt, das fragliche Urteil als ein „virtuell Unbedingtes" zu erfassen. Die genügende Evidenz für ein rationales Urteil umfaßt somit: (1) eine Verbindung des Bedingten mit seinen Bedingungen und (2) die Erfüllung dieser Bedingungen. Verschieden sind die Wege, auf denen wir diese zwei Elemente finden, je nach der Art von Urteilen, um die es sich handelt.

Nehmen wir ein konkretes Tatsachenurteil, da ja in dieser Art von Urteilen unser Zugang zur Wirklichkeit liegt; z. B.: „Der Wagen unseres Hausmeisters ist gerade angekommen." In einem Tatsachenurteil wird die Verbindung zwischen Bedingtem und Bedingungen durch die direkte Einsicht hergestellt, die den Übergang von den Daten zum Begriff (d. h. zur Interpretation der Daten) bewirkt. Genauer: durch die korrekte oder richtige Einsicht, da es ja auf alle Fälle die Einsicht ist, aus der die mentale Synthesis hervorgeht. Hat nun die Einsicht alle relevanten Daten (relevant für den bestimmten, partikulären Gesichtspunkt, unter den die Suche nach der Wirklichkeit gestellt wurde) berücksichtigt, so daß kein Datum mehr vorliegt, das diese Interpretation, diesen Begriff in Frage stellen könnte? Wenn ja, dann besteht die Erfüllung der Bedingungen in den tatsächlich gegebenen Daten der Sinnlichkeit, wie in unserem Beispiel, oder des Bewußtseins, falls es sich um ein Tatsachenurteil über das Ich handelt. Wie wissen wir aber um die Korrektheit der Einsicht? Die Einsicht ist korrekt, wenn sie unanfechtbar ist, d. h. wenn keine relevanten Fragen mehr übrigbleiben, die sie in Frage stellen könnten. Dies kann aus zwei zusammengehörenden Gründen eintreten: a) Einerseits durch die Begrenzung der Fragestellung und damit des in Aussicht gestellten Urteils. Wir fragen nicht nach allem unter allen Gesichtspunkten! Wenn ich das Urteil fälle: „Dies ist eine elektrische Schreibmaschine", bleiben gewiß noch viele Aspekte dieser konkreten Wirklichkeit unberücksichtigt und somit bleiben noch viele Fragen offen. Aber ich habe meine Suche nach der Wirklichkeit so angesetzt, daß ich zu einer unanfechtbaren Einsicht gelangen kann und so zu einem rationalen Urteil und durch es zur Erkenntnis der Wirklichkeit, noch bevor ich eine erschöpfende Einsicht in das Ganze der Wirklichkeit erreicht habe. Weit entfernt davon, dieses Urteil in Frage zu stellen, setzen vielmehr die weiteren Fragen seine Wahrheit voraus. b) Andererseits durch den Lernprozeß, d. h. durch die allmähliche Erwerbung und Ansammlung der Einsichten, die für einen bestimmten Bereich relevant sind. Dieser Lernprozeß erweist sich vielfach als ein selbstkorrigierender Lernprozeß, in dem die Unzulänglichkeiten einer Einsicht weitere Fragen hervorrufen und so zu weiteren, ergänzenden Einsichten führen, bis wir mit dem einschlägigen Bereich vertraut sind. Dies gilt, auf seine Weise, für alle Sparten des Wissens, einschließlich des elementaren Bereichs des Alltagslebens. Sind wir so weit gekommen, dann sind wir der richtigen Interpretation der jeweiligen Daten fähig und wissen, ob die Bedingungen des Bedingten *de facto* erfüllt sind.

Damit habe ich auf eine Begründung des Urteils hingewiesen, die im Erkenntnisprozeß selbst liegt und sämtliche vorhergehenden Momente umfaßt. Eine solche Begründung ist die Leistung des Subjektes, das die Daten beobachtet, sich Mühe gibt zu

verstehen und durch eine Art intellektuelle Moralität allem Für und Wider die Chancen gibt, aufzukommen und in ihrem eigenen Gewicht erwogen zu werden. Ich halte die These des Sich-Zeigens des Objektes, dem gegenüber das Subjekt nichts anderes zu tun hätte als „sehen", für einen Mythos. Man wird sagen: das Subjekt muß die Augen öffnen. Gewiß. Das genügt jedoch nicht, um die Wirklichkeit als solche zu sehen. Es muß dabei auch eine Intelligibilität in den Daten erfassen, sei sie auch die elementarste. Es muß außerdem wissen, daß das, was es wahrnimmt, genau zu dieser Intelligibilität paßt. Das Sich-Zeigen des Sachverhaltes entpuppt sich als nichts anderes als die Errungenschaft des aufmerksamen, intelligenten und ausgewogenen Subjektes.

Nach der hier durchgeführten Analyse ist also das Wahrheitskriterium das virtuell Unbedingte, d. h. ein Bedingtes, das zwar Bedingungen hat, die aber *de facto* erfüllt sind, so daß es einem Unbedingten gleichkommt[25]. Und weil es unbedingt ist, kann es die unbedingte Setzung des Urteils „est" begründen. Da es nun nicht mehr als ein Faktum ist, daß wir zur Vertrautheit gelangt sind, die uns eine korrekte Einsicht in die Daten ermöglicht, und da es nicht mehr als ein Faktum ist, daß *hic et nunc* die Bedingungen auf der Ebene der bloßen Daten erfüllt sind, so ist es auch nicht mehr als ein Faktum, daß dieses Urteil wahr ist, genauso wie ein Faktum ist, daß andere Urteile falsch sind.

M. a. W.: wenn die Wahrheit durch den Vollzug einer Intentionalität zustande kommt, die evidentermaßen keine unfehlbare Intentionalität ist, dann haben wir wohl ein Wahrheitskriterium, aber kein Unfehlbarkeitskriterium. Wir haben nämlich keine zweite Instanz, außerhalb der Intentionalität, die das korrekte Funktionieren der letzteren garantieren könnte – und wer würde die Aufsichtsfunktion über die zweite Instanz übernehmen, um ihr richtiges Funktionieren zu garantieren? Dieses Problem habe ich in meiner früheren Abhandlung in der Anm. 66, 335 f. behandelt.

Das Sich-Zeigen des Sachverhaltes selbst (so daß das Subjekt dabei eigentlich nichts zu tun hat), das für den Intuitionisten die Garantie für die Wahrheit des Urteils liefert, ist in der Tat der Versuch, diesem *regressus in infinitum* der kontrollierten Kontrolleure zu entgehen. Der Preis dafür ist die Eliminierung der ersten Instanz selbst, nämlich unserer fehlbaren Intentionalität. Zugleich verrät dieselbe Lehre, daß der Intuitionist nicht mit unserem Kriterium der Wahrheit zufrieden ist, sondern ein Kriterium der Unfehlbarkeit fordert. Er fordert nicht nur, daß der Vollzug der Intentionalität *de facto* korrekt ist, sondern daß er korrekt sein muß, daß er nicht anders als korrekt stattfinden kann. Und dafür braucht er eine Evidenz, die völlig auf das Konto des Objektes geht. Ich kann die Lehre über dieses Sich-Zeigen des Sachverhaltes auch in der neuesten Ausgabe der Erkenntnislehre von de Vries nur so verstehen. Dort heißt es u. a.: „Wenn wir nun dieses klare Sich-Zeigen des Sachverhaltes Evidenz nennen, so verstehen wir den Sinn der herkömmlichen These, die Evidenz des Sachverhaltes sei das Kriterium der Wahrheit. Ihr Sinn ist: Die Aussage wird dadurch als wahr erkannt, daß der in ihr ausgedrückte Sachverhalt sich uns klar zeigt, so daß wir die Aussage durch *Vergleich mit ihm als mit dem Sein* übereinstimmend, das heißt als wahr, feststellen können"[26].

Wenn dann de Vries in bezug auf die „Außenwelt", um deren Existenz wir via Schlußfolgerung mittels des auf die Konvergenz vieler Einzelheiten angewandten Kausalprinzips wissen, behauptet, daß wir auf diesem Weg zu einer begründeten Gewißheit kommen, „wenn auch nicht [zu einer] absoluten Gewißheit", wie er in seiner Erwiderung schreibt, scheint es mir klar, daß er in der Tat etwas mehr als ein *de facto* wahres Urteil verlangt. Er denkt an ein Urteil, das auf Grund einer nicht irren könnenden Instanz wahr sein muß. Er stellt somit die Forderung nach einem Unfehlbarkeitskriterium. Denn wenn ich behaupte: „Der Wendelstein liegt in Oberbayern bei Bayrischzell", sehe ich nicht ein, was diesem Urteil noch fehlt bezüglich seiner Wahrheit und Gewißheit. Da nun das Urteil wahr ist, schließt es *absolut* das Gegenteil aus. Der Einwand, ich hätte mich doch in vielen von mir als wahr gefällten Urteilen geirrt, rüttelt an

[25] Ein formell Unbedingtes ist dagegen ein solches, das überhaupt keine Bedingungen hat. Solcherart ist nur Gott.

[26] *de Vries*, Grundfragen 73.

der Wahrheit und Gewißheit *dieses* Urteils nichts – und noch weniger an der Wahrheit des Urteils: „Ich habe mich oft geirrt." Wahrheit besagt schon Absolutheit. Und die Steigerung des Absoluten hat keinen Sinn. Unfehlbarkeit besagt keine höhere Wahrheit, keine Steigerung der Absolutheit des Wahren und damit des Seins, sondern eine andere Erkenntnisweise, die uns Menschen nicht vergönnt ist. Der richtige Vollzug der Intentionalität ist ein kontingentes Faktum nicht weniger als der falsche Vollzug derselben Intentionalität. Die Folge daraus ist kein Skeptizismus, sondern eine Herausforderung an jeden einzelnen Menschen. Die Wahrheit ist der Ertrag eines persönlichen Engagements, das uns keine Methode, kein formalisiertes Verfahren und auch keine Instanz im Bereich unserer natürlichen Erkenntnis abnehmen kann.

Wie verhalten sich „wahr" und „unfehlbar" zur Erkenntnis? Das Prädikat „wahr" betrifft das Urteil zunächst als *verbum mentis* (Vollzug der Intentionalität) und dann, konsequenterweise, als *verbum oris* oder Proposition. Die Wahrheit ist eine *Eigenschaft des Urteils.* Daß ein Urteil wahr ist, bedeutet, daß es den gemeinten Sachverhalt trifft im Sinne der herkömmlichen Korrespondenztheorie der Wahrheit. Gerade wegen dieser Übereinstimmung mit dem Sein genießt das wahre Urteil dieselbe Absolutheit wie das Sein selbst. Daß Cäsar den Rubicon überschritten hat, war zwar ein kontingentes Ereignis. Aber die Behauptung dieses Ereignisses, zu der die Historiker aufgrund der Dokumente gelangt sind, genießt eine ewige, unabänderliche, definitive Gültigkeit. Wenn es nämlich wahr ist, daß Cäsar den Rubicon überschritt, dann kann niemand an keinem Ort und zu keiner Zeit mit Wahrheit bestreiten, daß Cäsar dies getan hat. In diesem Sinne sage ich, daß die Wahrheit keine innere Steigerung mehr verträgt. Es hat keinen Sinn zu sagen, dasselbe Urteil könne bei einem anderen Urteilenden wahrer ausfallen.

Unfehlbar ist dagegen die *Eigenschaft eines Subjektes,* kraft derer es überhaupt oder in einem bestimmten Bereich bzw. in bestimmten Fällen nur wahre Urteile fällen kann. In diesem Fall wäre zwar das Urteil nicht wahrer als dasselbe von einem fehlbaren Subjekt gefällte Urteil, aber das unfehlbare Subjekt wüßte um die prinzipielle und deshalb notwendige Wahrheit seines Urteils. Dies bedeutet eine ganz andere Beziehung zur Wahrheit als die Beziehung eines Subjektes, das über keine andere Instanz verfügt als seine fehlbare Intentionalität und für das das wahre Urteil keine Notwendigkeit ist. Es leuchtet ein, daß im letzteren Fall eine unabdingbare Spannung vorliegt zwischen der Absolutheit des wahren Urteils einerseits und der bloßen Faktizität, daß *hic et nunc* die Bedingung des Bedingten erfüllt sind, so daß tatsächlich das Urteil aus einem virtuell Unbedingten hervorgeht. Die Absolutheit des wahren Urteils (die der absoluten Setzung des rationalen Urteils entspricht) ist nicht durch eine andere, verschiedene Absolutheit garantiert, sondern wird von Fall zu Fall erreicht. Das wahre Urteil hängt von der Erreichung eines virtuell Unbedingten ab, für die es kein Kriterium außerhalb des persönlichen Engagements im Erkenntnisprozeß gibt. Der Hinweis darauf, daß wir uns in nicht wenigen Fällen über die Begründetheit eines Urteils getäuscht haben, ist kein stichhaltiges Argument dafür, daß wir letzten Endes über kein Wahrheitskriterium verfügen. Der Einwand stammt im Grunde aus derselben Abstraktion wie die Forderung nach einem äußeren Maßstab, der eine Aufsichtsfunktion über die vollzogene und gelebte Rationalität ausüben sollte. Die Wahrheit und mit ihr die Objektivität der menschlichen Erkenntnis ist immer und nur die Leistung eines konkreten Subjektes in einem konkreten Vollzug seiner Intentionalität. Eine Überprüfung von außen her, d. h. ohne sich selbst in den konkreten Prozeß von den Daten bis zum Urteil einzulassen, ist nur für diejenigen möglich, die meinen, es gäbe Wahrheiten, die von Ewigkeit her vorliegen, ohne in einem urteilenden Subjekt zu sein.

Im Rahmen der hier behandelten Frage nach der Begründung des Urteils sei noch darauf hingewiesen, daß die Ausführungen von de Vries in seiner Erwiderung über die sog. Urteile *a priori* oder Prinzipien direkt mit dem Punkt, der Intuitionismus und Lehre von der Erkenntnis als Vollzug der Intentionalität trennt, nichts zu tun haben. Diese Urteile sind ja weder Urteile (Setzung einer mentalen Synthesis) noch Einsichten (intelligere in sensibili), sondern schlicht und einfach die operative Intelligenz und Rationalität, auf Grund der wir die Fragen stellen: „Was ist das?", „Warum ist es so?", „Wozu ist es?", „Ist es so?" Es sind die immanenten Gesetze der Intentionalität, die *a*

priori sind, genauso wie die Intentionalität selbst, und mit denen alle (erwachsenen) Menschen ausgestattet sind.

Die Reflexion darauf, das Aufstellen und Vergleichen der Termini und das Einsehen, daß sie zueinander gehören bzw. einander ausschließen, ist Sache der Philosophie, und sie ist normalerweise nicht nötig, damit die Intentionalität intelligent und vernünftig handelt. Wenn einer nach der Wirklichkeit fragt, fragt er nach einem solchen Seienden, das, insofern es ist, und in dem Maße, in dem es ist, das Nichtsein absolut ausschließt. Dies meint er, wenn er fragt: *Ist* es so? Von einem Widerspruchsprinzip braucht er nicht zu wissen. Die meisten Menschen haben die Termini: „Sein" und „Nicht-Sein" gar nicht formuliert; sie haben auf sie nicht reflektiert und wissen deshalb auch nicht, daß sie einander ausschließen. Dasselbe gilt für den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, für den Kausalsatz usw. Was die Menschen unter Ursache verstehen, ist historisch und kulturell bedingt. Die Alten, die in einem mythischen Denken verhaftet waren, Aristoteles, der Vater der Metaphysik, und wir, die wir in einer rational-technischen Kultur leben, stellen gleichfalls vor den verschiedensten physikalischen Ereignissen die Frage: Warum? Die Ursache aber, die jeweils gesucht wurde bzw. gesucht wird, ist ganz anders. Ein Naturwissenschaftler stellt ununterbrochen die Frage nach dem Warum, und er beantwortet sie auch. Aber er weiß kaum etwas von den vier aristotelischen Ursachen. Was er sucht, ist nicht dasselbe wie die Wirkursache des Aristoteles. Er sucht quantifizierbare und nachprüfbare Beziehungen unter den Daten. Und dies ist sein gutes Recht.

VII. Vom Mythos des Sehens zur Rationalität des Urteils

Meine Kritik richtet sich nicht gegen „*manche* Behauptungen angeblich unmittelbar gesehener Sachverhalte". Das Vorkommen solcher falschen Behauptungen ist so offenkundig, daß keine besondere Kritik nötig ist, um sie zu entlarven. Mir geht es in dieser Auseinandersetzung mit dem Intuitionismus nicht (direkt) um das Problem des Irrtums. Mir geht es in erster Linie um das Problem der Wahrheit. Noch konkreter: mir geht es darum, zu klären, daß Sachverhalte (Seiende) allererst im rationalen Urteil, im „est" unserer Vernunft erkannt werden, oder „sich-zeigen", wenn man will, und daß diese unsere Urteile wohl begründet sein können (ob sie es im Einzelfall sind, ist eine andere Frage), ohne auf den mythischen „Blick auf die Sache" und den dadurch ermöglichten Vergleich zwischen dem Gegenstand in sich selbst und dem zu fällenden Urteil zu rekurrieren.

Das rationale Urteil ist der abschließende Akt im Vollzug einer Intentionalität, die erkenntnismäßig transzendent ist, weil sie in ihrer Tragweite unbegrenzt ist. Durch die Thematisierung der einsichtigen und vernünftigen Intentionalität ist es möglich, dem Kerngedanken der kantischen Transzendentalphilosophie und überhaupt der modernen Hinwendung zum Subjekt Rechnung zu tragen, der zufolge der Gegenstand für das Subjekt erst im Erkenntnisvollzug entsteht, ohne dabei in den heroischen Wahn des Idealismus zu geraten. Denn die Bedingungen des Vollzuges, die im Subjekt liegen, und die den Gegenstand vermitteln, erweisen sich einer introspektiven Analyse als genau die Bedingungen der Transzendenz. Bei Kant dagegen gelten als Bedingungen der menschlichen Erkenntnis die Rezeptivität der sinnlichen Anschauung, die nur Erscheinungen vermittelt, und die Spontaneität des Verstandes, der die intelligible Struktur des Seins nicht aufdeckt, sondern durch seine eigene verdeckt.

Eine Erkenntnislehre, die der *menschlichen* Erkenntnis in ihrer Eigentümlichkeit gerecht werden will, erfordert eine nicht leicht zu vollziehende intellektuelle Bekehrung, die darin besteht, daß wir – um die Worte zu benutzen, die auf den Grabstein von Kardinal John Henry Newman zu Birmingham geschrieben sind – „ex umbris et imaginibus in veritatem" übergehen. Es ist die Forderung nach dem Übergang vom *picture thinking*, das bei der Gleichung: Erkennen = Anschauen, und den daraus sich ergebenden Konsequenzen, stehen bleibt, zur Wahrheit des Urteils, die nur durch den persönlichen und verantwortlichen Vollzug unserer Intentionalität erreicht wird.

Durch die Wahrheit transzendiert das Subjekt intentional sich selbst, es gelangt zu dem, was vom Subjekt, von dessen Zeit, Ort und psychologischen, gesellschaftlichen,

historischen Bedingungen unabhängig ist. Aber „die Frucht der Wahrheit muß auf dem Baum des Subjekts wachsen und reifen, ehe sie gepflückt und in ihr absolutes Reich eingebracht werden kann“[27]. Wahrheit besagt zwar Objektivität, aber sie kommt ohne die Vermittlung des Subjektes in seiner persönlichen Aufmerksamkeit, Intelligenz, Vernunft und Verantwortung nicht aus. Hat man dies eingesehen und sich in all seiner Tragweite zu eigen gemacht, dann sind die Folgen einer solchen Umkehr in allen Sparten des philosophischen Denkens kaum zu übersehen.

Für eine ausführliche Darlegung der hier skizzierten Alternative zum Intuitionismus verweise ich auf das Hauptwerk von Bernard Lonergan, SJ: *Insight. A Study of Human Understanding,* London 1957, sowie auch auf das spätere Werk: *Method in Theology,* London 1972, wo die Problematik der Erkenntnis im Bereich der Geisteswissenschaften eingehender untersucht wird. Für den Beweis, daß Thomas von Aquin als Kronzeuge dieser Lehre hinzugezogen werden kann, verweise ich auf die analytisch-historische Untersuchung desselben Autors: *Verbum. Word and Idea in Aquinas,* Notre Dame Indiana, 1967 (Die Untersuchung, die zuerst in Form von Artikeln veröffentlicht wurde, geht auf den Zeitraum 1946–1949 zurück[28]).

In der letztgenannten Arbeit findet sich auch eine eingehende Erörterung der Lehre von dem ominösen „Vergleich“ zwischen Urteil und Gegenstand in sich selbst (59–66). Thomas kommt in seiner rationalen Begründung des Urteils gut aus, ohne auf diesen entweder unmöglichen oder überflüssigen Vergleich zu rekurrieren[29], zu dem der konsequent durchgeführte Ansatz Erkennen gleich Anschauen führt. Die Thesen, in denen die nicht-intuitionistische Erkenntnislehre des Thomas formuliert ist, sind bekannt: (1) omnis cognitio incipit a sensu, (2) intellectus habet duas operationes: das Erfassen des „quod quid est“ (das intelligere) und die compositio et divisio (das Urteilen), (3) veritas proprie loquendo in solo iudicio inest.

[27] *B. Lonergan,* „Das Subjekt“, in: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, Freiburg 1975, 34.

[28] Es gibt auch eine französische Übersetzung dieser Studie über die Erkenntnislehre des Thomas: La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1967.

[29] Kurze Andeutungen auch in *Lonergan,* Insight 634 f., 489. Diese Sackgasse, in die der Intuitionismus gerät, habe ich in meinem Kant-Aufsatz besprochen (325).

Buchbesprechungen

1. Exegese und Patristik

KRINETZKI, GÜNTER, *Bibelhebräisch.* Eine Einführung in seine grammatischen Charakteristika und seine theologisch relevanten Begriffe (Schriften der Universität Passau; Reihe Katholische Theologie 2). Passau: Passavia Universitätsverlag 1981. 209 S.

Die Schwierigkeiten, die durch mangelnde Kenntnisse der biblischen Sprachen für die exegetische Arbeit im akademischen Unterricht entstehen, sind genugsam bekannt. Da aber einem großen Teil der Studentenschaft an den deutschsprachigen theologischen Fakultäten nicht zugemutet wird, zwei oder sogar drei Sprachen nach allen Regeln der Kunst zu erlernen, ist man vielerorts dazu übergegangen, anstelle eines hebräischen Sprachkurses mit dem Abschluß „Hebraicum" den Hörerinnen und Hörern eine Vorlesungsreihe anzubieten, die das bescheidene Ziel hat, in die Welt der hebräischen Sprache einzuführen. Durch sie sollen die Kenntnisse vermittelt werden, die die Studierenden zur Benutzung der einschlägigen exegetischen Arbeitsmittel (Lexika und wissenschaftliche Kommentare) befähigen. Das hier anzuzeigende Buch geht auf einen solchen Einführungskurs, den der Autor an der theologischen Fakultät Passau gehalten hat, zurück. Obwohl es wohl schon vielerorts gewisse Materialien zu einem derartigen Kurs gibt, ist das Werk des Verf.s doch das erste, das in Buchform erscheint, und die mögliche Materie einer solchen Vorlesungsreihe bequem und didaktisch geschickt präsentiert. Die Kollegen werden dafür dankbar sein. Der Stoff ist in 7 Kap. gegliedert: 1. Das biblische Hebräisch im Rahmen der semitischen Sprachen; 2. Das hebräische Alphabet; 3. Das hebräische Nomen – Der hebräische Nominalsatz; 4. Das hebräische Verbum – Der hebräische Verbalsatz; 5. Weitere Besonderheiten der hebräischen Syntax; 6. Syntaktische Satzanalysen; 7. Wichtige Begriffe des biblischen Hebräisch. Rez. ist skeptisch bezüglich der Vermittlung des Stoffes der Kap. 3–6 im so eng begrenzten Rahmen eines Einführungskurses. Dagegen erscheint ihm das 7. Kap., das wichtige theologische und anthropologische Begriffe des Alten Testaments notiert und kurz erläutert, sehr sinnvoll. Vielleicht hätte in dieser Beziehung noch etwas mehr getan werden können. All denjenigen Kollegen, die sich diesem Kurs mit seinem Anliegen, den Studierenden wenigstens etwas von dem Flair der Sprache des Alten Testaments nahezubringen, widmen, sei das Buch angelegentlich empfohlen. H.-W. JÜNGLING S. J.

BEAUCHAMP, PAUL, *Psaumes nuit et jour.* Paris: du Seuil 1980. 254 S.

Dem im französischen Sprachraum seit dem zweiten Vatikanischen Konzil neu erwachten und durch die ökumenische Übersetzung des Psalters vom Jahre 1977 und deren Einführung in das französische Stundengebet im Jahre 1980 geförderten Interesse an den Psalmen will diese Einführung in das Gebetbuch der Bibel entgegenkommen. Der Verf. hofft mit seinem Werk, eine Hilfestellung für das Beten mit den Psalmen zu geben und zugleich einen Beitrag dazu zu leisten, das Christliche des christlichen Glaubens herauszustellen. Er ist dem augustinischen hermeneutischen Prinzip verpflichtet: Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet (vgl. 8). Darüber hinaus erscheint Rez. in den Ausführungen des Verf.s eine auf die Kirchenväter zurückgehende und auch in der Vorrede Luthers zum deutschen Psalter belegte Tradition greifbar zu werden, die besagt: Der Psalter ist eine Bibel, d. h. das Alte *und* Neue Testament, en miniature. Schon diese grundsätzliche Position des Verf.s ist geeignet, seinem Buch gegenüber anderen Einführungen in den Psalter, die sich in der Regel streng an Historisch-Kritisches halten, die Originalität zu sichern. – Das Buch ist in fünf Teile gegliedert. Vier von ihnen bilden eine allgemeine Einführung in die Psalmen unter den folgenden Titeln: I. Les Psaumes et nous; II. Supplication;

III. Louange; IV. Promesse. Der 5. Teil „Les Psaumes et le monde" ist der Auslegung einiger Psalmen gewidmet, die um das Thema Schöpfung gruppiert sind: création proche (Pss 8; 19; 104; 139); création lointaine (Pss 136; 74; 89); création à venir (die Jahwe-König Psalmen: Pss 93; 95 ff.). Den resümierenden Abschluß bildet eine kommentierte Lektüre und Interpretation des Ps 22. – Der den Hauptteil des Buches ausmachende Essay über den Psalter (15–151) versucht Fragen, die der moderne Zeitgenosse an die alten Texte stellt – warum der Psalmist sich so selbstgerecht darstellt; warum er so harte Worte gegen seine Feinde richtet (27–32); ob manche Psalmen das Gebet nicht mit einem Feilschen verwechseln (100) – zu beantworten. Auch wenn in den Antworten des Autors auf diese Fragen Einsichten der modernen Exegese nicht ausgeklammert werden (vgl. etwa die Ausführungen über die Funktion des nächtlichen Orakels in den Klageliedern 121 ff.), ist in den Erörterungen doch der hermeneutische Gedanke, im Psalter eine indirekte Prophetie (vgl. 234) auf das Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Christi zu sehen, leitend. Das Klagelied des Psalters wird vom Verf. als ein Kommentar zur Passion Christi verstanden (48). – Das Buch ist übersichtlich angelegt. Seine Hauptteile sind in kleine Kap. untergliedert, der Gedankengang wird durch hilfreiche Zusammenfassungen (47; 111) oder Vorankündigungen (48; 130; 155 f.) durchsichtig gemacht. Das Werk B.s stellt eine biblische Theologie dar, die mit den verschiedenen Bedeutungen der Schrift virtuos umgeht. Freilich gewinnt Rez. den Eindruck, daß die zunächst historisch-kritisch erhebbare Bedeutung der Schrift (sens corporel) zugunsten der geistlichen (sens spirituel, 142 ff.) vernachlässigt wird. Wer nach einer geistlichen, theologisch orientierten Einführung in den Psalter sucht, wird gern zu diesem Buch greifen. Ausgezeichnet erscheinen Rez. die Analysen zu Ps 136 (191 ff.) und zu Ps 22 (219–232). Die inzwischen erschienene Übersetzung ins Deutsche verdient dieses Buch. (Ich rufe nach Dir, bei Tag und bei Nacht. Psalmen als Gebete der Christen, Patmos/Freiburg 1983).

H.-W. Jüngling S. J.

Lohfink, Gerhard, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens. Freiburg/Basel/Wien: Herder ³1983. 223 S.

Wenn ein exegetisches Buch nur eines Jahres eine dritte Auflage erlebt, darf dies schon fast als eine kleine Sensation gewertet werden. Offenbar bringt der Tübinger Neutestamentler hier ein Thema zur Sprache, das von hoher Aktualität ist. – An eine kurze Darstellung des Werkes soll ein Hinweis auf seinen theologischen Ort folgen. Zum Schluß dann einige Fragen zur hier vorgelegten Exegese und zu deren theologischen Konsequenzen.

Ausgangspunkt für die Studie L.s bildet die liberale Exegese des beginnenden 20. Jh.s, für die stellvertretend A. v. Harnacks „Wesen des Christentums" steht. Nach ihm geht es in einer berühmt gewordenen Formulierung Jesus in seiner Verkündigung vom Reich Gottes nur „um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott" (12). Aber ist damit das Anliegen Jesu wirklich getroffen, oder ist seine Verkündigung nur vom „Individualismus und Subjektivismus" (so in einer Formulierung v. Harnacks selbst: 11) verzeichnet und verzerrt? In vier Schritten versucht L. dieser Frage nachzugehen.

In einem *ersten Schritt* wird die Beziehung von „Jesus und Israel" (17–41) untersucht. Wie schon die Predigt des Täufers sich nicht an isolierte einzelne, aber auch nicht an die Menschheit im allgemeinen richtete (17–19), so stellt Jesus offenbar von Anfang an Israel in den Mittelpunkt seines Werkes. Das zeigt die Einsetzung der Zwölf (19–22), aber auch die Zuwendung zu den Kranken des Gottesvolkes (22–25): „Auch die Krankenheilungen Jesu zielen unmittelbar auf die Sammlung und Wiederherstellung Israels" (24), wie die Verwendung von Jes 35,5 f. in Lk 7,22 par. Mt 11,5 (Q) zeigt. Die Vaterunserbitte „Geheiligt werde dein Name" zielt offenbar auf die Entsühnung des Namens Gottes durch die Sammlung und Heiligung Israels im Sinne von Ez 36 (26 ff.). Dem entspricht als positives Gegenbild die Wallfahrt der Heiden zum Zion entsprechend Jes 2,1–3; 60,2 f., die in Israel und Jerusalem das Heil erblikken und finden, von Jesus aufgegriffen und Israel zunächst drohend entgegengehal-

ten in Mt 8,11f. par Lk 13,28f. (28–31). Die Krise Israels, das als ganzes Jesus nicht den Glauben schenkt, hält den Anspruch Jesu auf das Gottesvolk nicht auf, führt vielmehr zu Jesu bewußter Annahme seines Todes als Todes „für die Vielen", und zwar im Sinne der in beiden Abendmahlsüberlieferungen (Mk/Mt und Pls/Lk) vorausgesetzten Bundestheologie (34–37). Zum Reich Gottes gehört für Jesus sein Volk, wie Texte aus Mt und Lk zeigen (38–41). – In dem Maße, in dem Israel als ganzes Jesus und seine Botschaft verwirft, richtet sich Jesus nun an seine Jünger. Davon ist in *Teil II* die Rede: „Jesus und seine Jünger" (42–88). Grundlegend ist die Unterscheidung der Hörer Jesu in solche, die in ihren Lebensverhältnissen bleiben, und solche, die ihm (auch äußerlich) „nachfolgen" (42f.). „Der Adressat der Bergpredigt ist Israel bzw. der Israel repräsentierende Jüngerkreis" (47). Dies ist von erheblicher Konsequenz auch für die heute vielzitierten Worte Jesu über Gewaltverzicht und Feindesliebe: sie sind durchaus real zu verstehen, haben aber ihre Geltung zunächst und vor allem für den Jüngerkreis und sollen erst indirekt auch eine von Gewalt bestimmte Gesellschaft verändern (63–70), wobei durchaus ihre Erfüllbarkeit vorausgesetzt wird („Die leichte Last", 70–78). Jesu Ruf führt in eine neue Familie (50–57), in der es freilich – wie Mk 10,30; vgl. Mt 23,9 zeigen – keine Väter mehr gibt (57–63). In ihrer grundsätzlichen Andersartigkeit gegenüber der von Macht, Besitz und Geltung bestimmten Gesellschaft ist die Gemeinde im Sinne Jesu „Stadt auf dem Berge" (78): „Die leuchtende Stadt auf dem Berge ist Chiffre für die Kirche als eine Kontrastgesellschaft, die gerade als Kontrastgesellschaft die Welt verändert" (81f.). Damit ist (wie schon 62f., 69) ein wichtiges Stichwort gefallen, das in der Folge weiter entfaltet werden wird. So schon im Abschnitt über den Gemeinschaftswillen Jesu (86ff.), wo es heißt: „In genau dem Maß, in dem sich das Gottesvolk von der Herrschaft Gottes ergreifen ließe, würde es sich verändern – in allen Dimensionen seiner Existenz. Es würde zu einer Kontrastgesellschaft" (87f.). – Die Frage ist: „Wie hat die Urkirche, an deren Anfang die Augenzeugen und unmittelbaren Nachfolger Jesu stehen, in Sachen Gemeinschaft gehandelt?" (88). Darauf versucht der nachfolgende *Teil III:* „Die neutestamentlichen Gemeinden in der Nachfolge Jesu" zu antworten (89–170). Daß die Urgemeinde von Jerusalem sich wie Jesus zunächst an Israel verwiesen weiß, zeigt die erste christliche Verkündigung, die Praxis der Taufe sowie die Vervollständigung des Zwölferkreises nach dem Zeugnis der Apg (90). Auch dann, als die Verkündigung die Grenzen Israels überschreitet, wird der Gedanke des „Volkes Gottes" nicht preisgegeben, wie vor allem Paulus zeigt (92). Die Gegenwart des Geistes prägt im Sinne der erfüllten Verheißung von Joel 3 Leben und Selbstverständnis der jungen Gemeinden aus Juden und Griechen (96–102). Aber nicht nur die soziale Schranke zwischen ihnen, sondern auch die zwischen Sklaven und Freien, Männern und Frauen erscheint in den Gemeinden aufgehoben im Sinne von Gal 3,28 (108f.). Damit wird die Sklavengesellschaft der Antike durch die Kirche als Gegengesellschaft unterminiert (112). Doch auch die Frau ist in den paulinischen Gemeinden voll mitverantwortliche Trägerin des Gemeindelebens (113f.), wie nicht zuletzt die Hausgemeinden zeigen (115). Prägend ist für die neutestamentlichen Gemeinden die „Praxis des Miteinander", wie anhand eines sonst vernachlässigten Begriffes des NT gezeigt wird (116–124). Sie ist nichts anderes als die gelebte Bruderliebe, wobei sich zeigen läßt, daß das NT den Ausdruck der „Liebe" gegenüber Menschen fast ausschließlich innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft verwendet (129, 132f.). Nächstenliebe und Feindesliebe haben ihren Ansatzpunkt in der Glaubensgemeinschaft (133). Von Jesus her sind die jungen Gemeinden durch den Verzicht auf Herrschaft charakterisiert – Übernahme von Verantwortung wird als „Dienst" verstanden (134–142). Nicht zuletzt dadurch erweist sich die Kirche als Kontrastgesellschaft, die durch den Gegensatz von „einst" und „jetzt" und durch ihre Heiligkeit bestimmt ist (142–154). Nur als heilige Kirche kann die Glaubensgemeinschaft auch „Zeichen für die Völker" sein (154–170), woraus folgt: „Gerade weil die Kirche nicht für sich selbst, sondern ganz und ausschließlich für die Welt da ist, darf sie nicht zur Welt werden, sondern muß ihr eigenes Gesicht behalten." (169) – *Teil IV:* „Die Alte Kirche in der Nachfolge Jesu" (171–212) zieht die Linien weiter bis zum Beginn der konstantinischen Ära. Es zeigt sich, daß die Kirche der ersten drei Jahrhunderte die Erinnerung daran bewahrt hat, daß sie das Volk

aus den Völkern ist (172ff.), was sich u.a. darin zeigt, daß sie sich als die Religion der Heilung versteht und erfährt (174ff.). Christliche Brüderlichkeit prägt nicht nur Selbstverständnis und Sprachgebrauch der frühen christlichen Gemeinden, sondern fällt auch der Umwelt auf (176–180). In der Übernahme des Schemas von „einst" und „jetzt" versteht sich die frühe Kirche als „die Kontrastgesellschaft Gottes" (181) – ein Bewußtsein, das nach L. der heutigen Kirche zu ihrem größten Schaden abhanden gekommen ist (182ff.). Trotz ihrer Loyalität zum römischen Staat gibt es „eine deutliche Distanz zwischen den christlichen Gemeinden und der übrigen Gesellschaft. Diese Distanz konkretisiert sich in ständigen Verweigerungen." (188) Letztere sind nicht auf Götter- und Kaiserkult beschränkt, sondern betreffen auch das kulturelle und soziale Leben (vgl. 189). Zugrunde liegt bei den Christen das Bewußtsein, daß die Kirche „ein von Christus aus allen Völkern geschaffenes Volk ist, das dem römischen Reich als Gegengesellschaft gegenübersteht" (vgl. Hippolyt, 191). Ein konkreter Fall der Verweigerung ist diejenige des Kriegsdienstes, die wenigstens von einem Teil der frühen Christenheit als Gewissenssache angesehen wird (194f.). Als heiliges Gottesvolk sieht die frühe Kirche die Prophetie von der Völkerwallfahrt zum Berge Zion nach Jes 2 in sich verwirklicht, wie die Exegese der frühen Väter zu diesem Text zeigt (196–203). Damit antwortet die Kirche auch auf den jüdischen Einwand, der Messias könne noch nicht gekommen sein, da man von seinem messianischen Reich nichts wahrnehme (201). Die Kirche ist sich dabei bewußt, daß die Wahrheit ihres Anspruchs sich an ihrer Praxis erweisen muß (203–208). Die Frage, wann die Kirche dieses ihr Selbstbewußtsein verloren habe, führt auf Augustinus, der in seinem „Gottesstaat" die abendländische Lehre von den zwei Reichen begründet und das Gottesreich nicht mehr klar als eine Größe in dieser Welt festhält. Schon bei ihm findet sich die Formulierung (in den Soliloquien I § 7): „Gott und die Seele will ich erkennen. Vernunft: Und sonst gar nichts? Augustinus: Nein, sonst gar nichts!" (212), womit sich der Kreis mit v. Harnack schließt!

Zweifellos handelt es sich bei dem hier vorgelegten Entwurf um ein sehr eindringlich durchreflektiertes theologisches Konzept. Exegetische Vorarbeiten waren vor allem die größeren Studien L.s zur „Himmelfahrt Jesu" nach der Apg (1971) und zur Ekklesiologie des Lk („Die Sammlung Israels", 1975). Doch wichtiger scheint der Einfluß gewesen zu sein, den über seinen Bruder Norbert L. die „Integrierte Gemeinde" und verwandte kirchliche Gruppierungen des In- und Auslandes auf G. L. ausgeübt hat. (Von daher auch die Widmung an 46 namentlich genannte Frauen und Männer seines Tübinger Umfeldes). Mit Norbert L.s neueren Publikationen (wie „Die messianische Alternative", 1981, und „Kirchenträume", 1982) gibt es z.T. enge Berührungen. Doch vgl. auch L. Weimer, Die Lust an Gott und seiner Sache, und die Besprechung von E. Kunz in dieser Zeitschrift 57 (1982) 425–438. Die Ablösung der Kirche von den volkskirchlichen Strukturen, wie sie u.a. P. M. Zulehner als Pastoraltheologe reflektiert, erhält hier eine überzeugende bibeltheologische Aufarbeitung. – Die Auseinandersetzung mit dem Lohfinkschen Ansatz wird nicht bei exegetischen Einzelfragen stehenbleiben können. Dies auch deswegen nicht, weil das vorgelegte Buch weniger neue exegetische Einzelergebnisse als eine neue Perspektive für das Verständnis des NT geben möchte. Über weite Strecken kann L. auf gesicherte Arbeit (sei es durch ihn, sei es durch andere) vor allem an den synoptischen Evangelien, aber auch an der neutestamentlichen Briefliteratur zurückgreifen. Im Vergleich mit der eine Generation zurückliegenden Forschung fällt die Zuversicht auf, mit der wieder Jesuslogien der Spruchquellentradition Jesus selbst zugeschrieben werden, selbst solche, die auf die Sendung zu Israel abschließend zurückschauen (vgl. 31f. zu Mt 8,11 par.; Lk 11,31f. par.; 10,13f. par.). Auch die Annahme, Jesus habe seinen Tod im Lichte der alttestamentlichen Bundestheologie gedeutet, geht über das Verständnis des Todes Jesu durch ihn selbst hinaus, wie es auf der Tagung der deutschsprachigen kath. Neutestamentler 1975 in München (vgl. K. Kertelge, Hrsg., Der Tod Jesu, Quaestiones Disputatae 74) zum Ausdruck gekommen war. Originell und weiterführend erscheint die Deutung der ersten Vaterunserbitte als Bitte um die Sammlung und Heiligung des Gottesvolkes entsprechend Ez 36 (s.o. zu 25–28). Im Zusammenhang dieser neuen historischen Zuversicht ist wohl auch der kühne Titel „Wie hat Jesus Ge-

meinde gewollt?" zu verstehen, der vor wenigen Jahren noch nicht möglich gewesen wäre, ohne einen Sturm der Entrüstung unter den Exegeten auszulösen. Bedeutsam ist bei L. vor allem der Versuch, die Bergpredigt und ihre Forderungen bezüglich Gewaltverzicht und Feindesliebe als reale, aber zunächst im Bereich der Glaubensgemeinschaft zu vollziehende Gebote darzustellen (vgl. oben zu 46–50, 63–78). Neuere Arbeiten L.s geben hier eine ausführliche Begründung, so sein Artikel „Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b–42/Lk 6,29f.)" in ThQ 162 (1982) 236–253, und sein in derselben Zeitschrift veröffentlichter Beitrag „Wem gilt die Bergpredigt?" in ThQ 163 (1983) 264–284.
Das eigentliche Problem, das das vorgelegte Buch aufwirft und zu dessen Lösung es beitragen möchte, ist das des Verhältnisses der Kirche zu der sie umgebenden (nachchristlichen) Gesellschaft. Wenn immer wieder die Forderung nach der Kirche als „Kontrastgesellschaft" erhoben wird, so stellt sich unausweichlich die Frage, ob die Christen ihrem Auftrag an der Gesellschaft nur dann gerecht werden können, wenn sie sich aus der Verantwortung in Staat, Politik, Wirtschaftsleben, Kultur so weit wie möglich zurückziehen und dafür am Aufbau des Gottesvolkes mitwirken. Man spürt gerade im IV. Teil der Studie L.s eine starke Sympathie für diese Lösung. Dem Einwand, die Kirche könne so zur Sekte werden, wird entgegengehalten, daß dieser Einwand allzuoft als Alibi für mangelndes Engagement in der Kirche herhalten müsse (vgl. 145, 183, wo von einem „christlichen Minderwertigkeitskomplex" die Rede ist, 193f.). Das Problem des Zusammenwirkens von Christen und Nichtchristen im Raum außerhalb der Gemeinde bleibt trotzdem bestehen. Während L. in der vorgelegten Studie vor allem für die partielle Verweigerung eintritt, wo das Handeln im staatlichen und gesellschaftlichen Raum für den Christen Grenzen unterliegt, unterbreitet er in dem erwähnten Art. in ThQ 162 (1982) 252f. ein breiteres Spektrum von Möglichkeiten. Neben die partielle gesellschaftliche Verweigerung tritt hier der Versuch, schrittweise auf eine Durchdringung der Gesellschaft mit Prinzipien evangeliumsgemäßen Handelns hinzuwirken (etwa in der Minimierung von Gewalt). Als dritte Möglichkeit bleibt noch offen, auf der Basis des Naturrechts mit Nichtchristen vernunftgemäße Lösungen für anstehende Probleme zu suchen und dafür auch Zwangsmittel zur Durchsetzung nicht auszuschließen. Freilich heißt es schon dort: „Die gegenwärtige Diskussion über Gewalt und Gewaltverzicht leidet freilich erheblich darunter, daß meistens überhaupt nur die drei genannten Möglichkeiten bewußt sind und daß allein über sie diskutiert wird. Tatsächlich werden aber alle drei Möglichkeiten, so gut, so richtig und so notwendig ihre Realisierung ist, der Botschaft des Neuen Testaments noch keineswegs völlig gerecht. Die dritte Möglichkeit am allerwenigsten..." (253). Die Radikalisierung des L.schen Lösungsvorschlags wird sicher die Diskussion beleben. Schon ist der Widerstand der deutschsprachigen kath. Moraltheologen erwacht, die L. zu ihrer Jahrestagung 1983 als Referenten eingeladen haben. Grundlegende Fragen sind hier angerührt, nicht zuletzt die nach dem Proprium christlicher Ethik. Hierzu einen profilierten Beitrag geleistet zu haben, bleibt auf jeden Fall das Verdienst G. L.s J. Beutler S. J.

Simon, Marcel, *Le Christianisme antique et son contexte religieux.* Scripta Varia Bd. I–II (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 23). Tübingen: Mohr 1981. XX/852 S.

Die Idee dieser Aufsatzsammlung geht auf die Anregung von M. Hengel, Tübingen, zurück, mit dessen Forschungen sich der Verf. des berühmten Werkes Verus Israel offensichtlich am meisten verwandt fühlt. In der gehaltvollen Einleitung zeichnet S. seine wissenschaftliche Laufbahn und bestimmt seinen Ort als Forscher, was dann in der Auswahl der Aufsätze sichtbar wird. S. hat sich zunächst mit christlicher Archäologie befaßt und dies v. a. während eines zweijährigen Aufenthaltes an der Ecole Française de Rome (1932–1934) und in den unmittelbar darauf folgenden Jahren. Er war nicht so sehr an Ausgrabungen beteiligt als am Studium der römischen Museen und der altchristlichen Skulpturen überhaupt. Mehrmals ist er später auf archäologische Probleme zurückgekommen, aber mehr als Historiker des Christentums und der

Religionen, denn als Archäologe im technischen Sinn des Wortes. Aufsätze aus den Jahren 1933/34, 1936, 1938 (1–141) zeugen von dieser ersten Phase der Forschungen. In diese Reihe gehört aber auch das suggestive Buch: Hercule et le Christianisme (1955), wo S. gezeigt hat, wie Herkules durch das Heidentum zum Rivalen Christi aufgebaut werden sollte, eine Idee, die sich ihm dann in den Herkules-Szenen der 1956 entdeckten Katakombe an der Via Latina bestätigt hat (siehe auch Art. Remarques sur la Catacombe de la Via Latina in Bd. I, 286 ff.). – S. hat sich aber von Anfang an mehr für die Texte als für die Monumente interessiert. Er stellt p. VI–VII seine Lehrer mit kurzer Kennzeichnung ihrer wissenschaftlich-weltanschaulichen Einstellung vor: Ch. Guignebet und M. Goguel in Paris (1927–1931) (siehe den Art. I, 142 ff.), H. Lietzmann in Berlin (1934–1936). Engen Kontakt hatte er in Rom mit F. Cumont (1932–1934), woraus der Artikel über die Formel „Tharsei, oudeis athanatos" hervorging (I, 63 ff.). A. Loisy, neben Guignebet und Goguel der dritte Repräsentant der Geschichte der Entstehung des Christentums in der damaligen Zeit, war dem Verf. persönlich nicht bekannt, da jener in diesen Pariser Jahren von der Hauptstadt abwesend war. – Was S. mehr und mehr interessierte, war die Thematik, die ihn mit M. Hengel von Tübingen, dem Schüler A. Schlatters, verband. Das Christentum, entstanden auf jüdischem Boden, ist von seinen ersten Schritten an im hellenistischen Milieu aufgewachsen. Zwischen den immer neuen Versuchen zur Deutung dieser Begegnung hat S. sich seinen eigenen Weg gebahnt. Er betont besonders, daß man bei der Gegenüberstellung von Judaismus und Hellenismus vergessen hat, daß ersterer schon von letzterem beeinflußt war. Philo ist der eigentliche Repräsentant dieses Vorgangs. M. Hengel weist nach S. den rechten Weg in seinen Studien: „Judentum und Hellenismus" (Tübingen ²1973) und „Juden, Griechen und Barbaren" (Stuttgart 1976). Hierbei galt es aber die Stellung des Apostels Paulus zu beachten, und zwar näherhin die Relation zwischen Judentum, Paulus, Botschaft Jesu. S. hebt hier die positive Bedeutung dreier Autoren hervor: W. D. Davies, Paul and rabbinic Judaism (1948), H. J. Schoeps, Paulus (Tübingen 1959) und J. Blank, Paulus und Jesus (München 1968). „Les deux premiers ont montré ce qu'il y avait dans la pensée de l'Apôtre d'authentiquement juif et même rabbinique; le troisième a mis en lumière la continuité qui, malgré des différences immédiatement perceptibles à la simple lecture des Evangiles et des Epîtres, reliait la prédication du disciple à la personne et à l'enseignement du maître" (X).

Weitere Marksteine waren für S. die Entdeckung der Qumran-Schriften (1947). Daraus ergaben sich dann zwei neue Richtungen in der Forschung: das Auslaufen der religionsvergleichenden Schule (vgl. Bd. II, 671 ff.: „A propos de l'École Comparatiste") und die positiven Anstöße, die eben durch die Qumran-Schriften kamen, wodurch die Kenntnis vom Judaismus der ersten Jahrhunderte n. Chr. entscheidend gefördert wurde. Es kam die Diskussion um das Judenchristentum, wofür zwei Namen stehen: H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen 1949) und J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme (Paris 1958). S. würdigt die Beiträge beider kritisch. Vielleicht wäre hier auch E. Peterson einer Erwähnung würdig gewesen. Hier reiht sich das wichtige Werk S.s ein: Verus Israel (Paris 1948, 2. erweit. Aufl. Paris 1964). In der Geschichte der Trennung der beiden Kulte, des jüdischen und des christlichen, hat Paulus seine besondere Stelle. Diese Trennung ist aber nicht mit einem Schlag vollzogen worden. Zwei Fakten sind nach S. dabei von großer Bedeutung: (1) Die Predigt des Stephanus und (2) das Aposteldekret. Nach dem Urteil von S. hat das Aposteldekret bei aller Orientierung an rabbinischen Normen die Autonomie des Christentums gegenüber der Mutterreligion gesichert. Diese Unabhängigkeit verwirklicht sich allerdings auf einer anderen Basis als der von Paulus vorgeschlagenen: „C'est à une sorte de judéo-christianisme mitigé que se rallie, un peu partout, l'Eglise naissante. Elle n'est pas, dans son ensemble, paulinienne. Paul, très souvent, va à contre-courant. Et le Décret fournit du même coup la pierre de touche qui permet de délimiter le judéo-christianisme *stricto sensu:* sont judéo-chrétiens, dans l'acception commune et étroite du terme, ceux des fidèles qui vont, en matière d'observance rituelle, au-delà de ce qu'exige le Décret" (XIII). S. selbst hat durch eine Reihe von Konferenzen, die erschienen sind unter dem Titel „St. Stephen and the

Hellenists in the primitive Church" (London 1958), sich zur Frage geäußert. Siehe auch die Art. in I, 153ff.: „Saint Stephen and the Jerusalem Temple"; I 356ff.: zum Alexandrinischen Judaismus; II, 371ff.: „The Ancient Church and Rabbinical Tradition"; II, 414ff.: „The Apostolic Decree and its Setting in the ancient Church"; II, 450ff.: zur jüd. Angelolatrie zu Beginn der christlichen Ära; II 598ff.: „Réflexion sur le Judéo-Christianisme"; II, 725ff.: „De l'Observance Rituelle à l'Ascèse: Recherches sur le Décret Apostolique"; II 837ff.: Antisémitisme et Philosémitisme dans le Monde Romain". – Damit sind die wichtigsten Gesichtspunkte, welche den hohen Wert dieser beiden Bände begründen, benannt, die die einzelnen Aufsätze in historischer Abfolge bringen. Durch seine gründlichen Informationen und klugen Urteile auf einem hart umkämpften Forschungsgebiet, der Deutung des Werdens des Christentums, hat sich S. einen festen Platz gesichert. A. Grillmeier S. J.

Aubineau, Michel, *Un traité inédit de Christologie de Sévérien de Gabala.* In Centurionem et Contra Manichaeos et Apollinaristas. Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le Synode du Latran (649) (Cahiers d'Orientalisme V). Genf: Cramer 1983. 166S.

In einer aufwendigen Aufmachung, im Großformat und schönem Druck, legt M. Aubineau, der erfolgreiche Erforscher des Hesychius von Jerusalem (siehe ThPh 56 [1981] 602–605), eine neue bedeutsame Edition vor, die eine bisher unedierte Homilie des Bischofs Severian von Gabala († nach 408) zugänglich macht. In einer erschöpfenden Forschungsübersicht stellt A. das schwierige Werk der Wiederentdekkung des literarischen Nachlasses des Severian, des leidenschaftlichen Gegenspielers des hl. Johannes Chrysostomus, vor. Eben wegen dieser seiner üblen Rolle im Kampf gegen den großen Kanzelredner von Konstantinopel „les homélies de Sévérien de Gabala ont été dispersés, confisqués sous d'autres noms et mêlées le plus souvent – wie zur Rache – aux écrits, authentiques ou apocryphes, de saint Jean Chrysostome" (18). Es hat sich geradezu eine Technik zur Wiedergewinnung der verlorenen Homilien dieses Bischofs entwickelt, die sich nun auf ungefähr 45 (ca. 35 griechische und ca. 10 in orientalischen Sprachen überlieferte, wozu der griechische Text noch nicht gefunden ist) belaufen. Siehe die Übersicht p. 148–149 nach CPG 4185 sq. Führende Autoren waren dabei: J. Zellinger, B. Marx, D. Altendorf (dessen Diss.: Untersuchungen zu Severian von Gabala, Tübingen 1957, Maschinenschr., leider nicht im Druck erschienen ist), H. J. Lehmann. Zu CPG NN. 4185–4295 setzt A. noch Fragezeichen bei NN. 4197 u. 4199. Siehe dazu den Hinweis auf Sever J. Voicu S. 23, A. 101.

Die neue Homilie findet sich in einem Moskauer Kodex (Historisches Museum, Bibl. Syn. 128 [Vladimir 159] 25–28) und ist dort Chrysostomus zugeschrieben. Sie wird aber unter dem Namen Severians von G. zitiert von Severus v. Ant. i. J. 519 (CSCO 102, 237, ed. J. Lebon) und von der Lateransynode 649. P. A. Wenger hat zum ersten Mal die zwei Zitate mit der Homilie *In Centurionem...* des genannten Moskauer Kodex in Verbindung gebracht und ein zweites Zitat dieser Homilie bei Severus von Ant. ausgemacht (C. imp. Gramm. III 39). 16 Jahre nach dieser Entdekkung, an deren Auswertung A. Wenger bisher verhindert war, ging nun A. daran, sich dieser Homilie anzunehmen. Das Ergebnis ist eine ausgezeichnete Edition. Zu der genannten äußeren Bezeugung führt nun A. ausführlich und mit klarem Ergebnis die innere Echtheitskritik (36–52) durch. Dieser Abschnitt ist methodisch sehr lehrreich. Einen starken Akzent legt der Editor auf die Polemik gegen die Apolinaristen (46–49). Er setzt die neue Homilie in Verbindung zur anderen: „*In dictum Apostoli: ‚Non quod volo facio'*" (CPG 4203). Es geht um die Leugnung der Seele Christi durch Apolinaristen, Arianer und Eunomianer. Überraschenderweise enthüllt sich Severian als einer der bedeutendsten Theologen der Seele und der Ganzmenschennatur Christi, was einen großen Gewinn für die Geschichte dieses Themas um die Wende vom 4. zum 5. Jh. darstellt. A. kann zunächst nachweisen, daß Severian die beiden genannten Homilien an zwei hintereinandergelegenen Tagen in Konstantinopel um 400 gehalten hat. *In Centurionem* wurde zuerst vorgetragen und in der Hom. „*In dictum illud...*" am folgenden Tag rekapituliert. Aus diesem Bezug ergibt sich eine neue Einsicht in

die Stärke der Auseinandersetzung mit dem Apolinarismus, was in Zukunft in der Lehrgeschichtsschreibung nicht mehr übersehen werden darf (vgl. 68–85). Es geht um die Auswertung der §§ 24–34 (130–140) von *In Centurionem*, also des längsten Teils der Homilie. Durch seine christologische Anthropologie kann Severian die Seele Christi eindeutig als physische Größe mit voller theologisch-soteriologischer Bedeutsamkeit hinstellen. Das war für damalige Theologie eine Errungenschaft, die leider nicht zur Geltung kam. Da Severian im Kampf gegen Apolinarius nicht in eine Trennungschristologie verfiel, sondern eindeutig an dem einen Gott-Menschen Jesus Christus festhielt, hätte er helfen können, die Gefahren, in die Theodor von Mopsuestia und Nestorius kamen, zu vermeiden. Er hat schon den Weg gewiesen, das menschliche Seelenleben Jesu ernst zu nehmen und konnte somit auf dem Lateranense von 649 als Zeuge gegen die Monotheleten angerufen werden. – Da nun die Homilie *In Centurionem*... eine so ausgesprochene Lehre von der Seele Christi vertritt, wie sie um die Wende vom 4. zum 5. Jh. sonst nicht gegeben war, haben wir einen ganz spezifischen inneren Grund, sie nicht Johannes Chrysostomus zuzuschreiben. Denn der große Kanzelredner spricht überraschenderweise in seinen echten Schriften nur selten von der Seele Christi, und dies erst nach seiner Erhebung auf den Stuhl von Konstantinopel. Dies hat C. Hay, St. John Chrysostom and the integrity of the Human Nature of Christ, in: FrSA 19 (1959) 290–317 nachgewiesen. Auf jeden Fall macht Chrysostomus die Seele Christi nicht zu einer „theologischen Größe" in seiner Christologie. Vgl. A. Grillmeier, Le Christ dans la tradition chrétienne (1973) 385–389; Gesù il Cristo nella fede Cristiana I (1982) 785–790. Ganz anders und ganz eigenartig Severian von Gabala! – Bedeutsam sind auch Text der Homilie (NN. 15–23) und Kommentar des Editors (61–67; 123–131) zur Frage des Manichäismus. Die Zitate p. 62 zeigen, daß Severian das Funktionieren der manichäischen Weltmaschine, besonders die Rolle von Mond und Sonne in der Rückführung der Licht-Seelen-Partikel in die Lichtsäule besser begriffen oder gekannt hat als andere Väter, welche die Manichäer bekämpften. Vgl. E. Rose, Die manichäische Christologie = Studies in Oriental Religion 5 (1979) § 8.4, 161–166 (Sonne u. Mond [Lichtbefreiungswerk]). Severian ist mit anderen Vätern Zeuge dafür, daß man die Manichäer als christliche Sekte betrachtete (64), was ja in unerwarteter Weise durch den Kölner Mani Kodex (KMK) bestätigt wurde (P. Colon. inv. nr. 4780), vorläufige Edition mit reichem Kommentar von A. Henrichs und L. Koenen in ZPE 5 (1970) H. 2 („Vorbericht"); 19 (1975) H. 1; 32 (1978); 44 (1981). Jedenfalls muß nach der Edition von *In Centurionem*... und anderen schon bekannten Texten Severian auch seinen Platz unter den Gegnern der Manichäer erhalten, und zwar nicht den letzten. E. Rose, op. cit. 15–29, über Quellen zur Kenntnis vom Manichäismus, erwähnt den Bischof von Gabala noch nicht.

Damit ist nur ein Teil der vielen Anregungen erwähnt, die der neue Text des Severian von Gabala, den A. meisterhaft ediert und kommentiert hat, bietet. Wie bei ihm üblich, wird die Edition durch sorgfältige Indices, besonders den umfangreichen griechischen Wortindex, ergänzt und erschlossen. A. Grillmeier S. J.

Bochet, Isabelle, *Saint Augustin et le désir de dieu.* Paris: Etudes Augustiniennes 1982. 471 S.

Der Titel weckt die Erinnerung an die zwischen katholischen Theologen vor und nach dem zweiten Weltkrieg ausgetragene Kontroverse um das *desiderium naturale* (vgl. z. B. De Lubac, Surnaturel), d. h. an die Diskussion darüber, ob der geschaffene Geist ein ‚natürliches Verlangen' nach der Anschauung Gottes haben könne oder nicht. In dieser Diskussion spielte die Position Augustins bekanntlich eine bedeutende Rolle, und es gab übrigens auch Buchtitel, die ähnlich klangen wie der vorliegende (vgl. z. B. P. Bastable, Desire for God, London 1947). Tatsächlich kommt die Verf. auf die angesprochene Problematik aber erst in ihrem Schlußwort zu sprechen, und zwar im Anschluß an ein Zitat von Maurice Blondel, das das in der Sicht Augustins paradoxe Wesen des Menschen treffend kennzeichnet: „Un esprit n'est esprit qu'en recevant l'irradiation divine et qu'en tendant à connaître Dieu, à participer à sa béatitude. Mais nul esprit ne peut, par lui-même et avec ses seuls dons de nature, réaliser

pleinement ce programme: désir normal, mais impuissance normale elle aussi." Die Untersuchung selber versteht sich jedoch nicht als später Beitrag zur genannten Theologenkontroverse, sondern als Versuch, einen zentralen Aspekt augustinischer Anthropologie umfassend, und eben nicht im Blick auf die genannte Fragestellung, ans Licht zu heben. Und dies ist, um es gleich zu sagen, der Verf. im vollen Umfang gelungen. Freilich waren hier keine Meriten mehr zu verdienen durch sensationelle Neuentdeckungen bisher verborgener Aspekte augustinischer Anthropologie. Das Feld ist zu oft schon um und umgepflügt worden. Es konnte nur darum gehen, oft und oft behandelte Einzelaspekte wie Sünde, Natur des Menschen, menschlicher Wille und Sünde, *inquietum est cor nostrum*, Paradox der Suche nach Gott, Immanenz und Transzendenz Gottes im Menschen, Mensch als Bild Gottes, Glaube, Hoffnung und Liebe, Freiheit und Gnade, Christus als Mittler usw. in eine überzeugende, an den Texten ausgewiesene Synthese zu bringen. Dies ist geschehen und die Synthese überzeugt vor allem aus einem doppelten Grund: Die Option für den Begriff „désir" zur Kennzeichnung des Grundverhältnisses, das Augustinus zwischen Gott und Mensch obwalten sieht, ist äußerst glücklich und man fragt sich im nachhinein in der Tat, warum man nicht vorher schon auf diesen ausgezeichneten Gedanken gekommen ist. Die Wahl dieses Begriffs ist nicht nur im Blick auf Augustins spezifische Konzeption des Menschen überaus treffend, sondern der Begriff schlägt auch gewissermaßen die Brücke zu modernen Anthropologien, was auf seine Weise wiederum beweist, wie modern Augustins Existenzerfahrung bis zum heutigen Tag geblieben ist. – Nicht weniger überzeugend ist dann, zweitens, der Dreischritt, in dem dieses désir, das gleichsam das Wesen des Menschen ausmacht, näher bestimmt wird. Der 1. Teil der Studie behandelt entsprechend „L'errance du désir" (22–115), der 2. „L'élan du désir" (116–231), der 3. „L'accomplissement du désir" (232–396). Die Verf. stützt ihre Analyse des Scheiterns, der inneren Dynamik und der Erfüllung des desiderium Dei (diese Verbindung kommt bezeichnenderweise bei Augustinus selber nicht vor!) nicht auf das Gesamtwerk Augustins, sondern, wie sie ausdrücklich in der Einleitung hervorhebt, in erster Linie auf folgende zwischen 394 und 422 abgefaßte Werke Augustins: die *Confessiones*, die *Tractatus in Ioannis epistulam*, die *Enarrationes in psalmos* und *De trinitate*. Da das Früh- und Spätwerk des Bischofs von Hippo hier unberücksichtigt bleibt, haben wir es also nicht mit einer Studie der Entwicklung des Augustinischen Denkens in dieser Frage zu tun. Die ausgewählten Schriften beleuchten den untersuchten Gegenstand jeweils unter charakteristischer Rücksicht. Die *Confessiones* bringen die für Augustins Denken so entscheidende eigene Erfahrung ein, die beiden Predigtwerke seine diesbezügliche Verkündigung vor dem christlichen Volk, *De trinitate* schließlich die abschließende theologische Synthese. Die Grenzen ihrer Quellenbenutzung hat Verf. ausdrücklich in der Einleitung angegeben; daß die einschlägige Sekundärliteratur ebenfalls nur in begrenztem Umfang herangezogen wurde, ergibt sich dagegen aus dem Literaturverzeichnis und den Anmerkungen. Nicht-französische Forschungsbeiträge werden nur ganz ausnahmsweis berücksichtigt. Nicht nur wegen ihres durchsichtigen Aufbaus, sondern vor allem auch wegen der vorbildlich klaren Sprache eignet sich die vorliegende Untersuchung bestens als Einführung in die spezifischen Themen augustinischer Anthropologie. Deswegen ist auch sehr zu begrüßen, daß die Verf. ihr Werk mit einer Reihe von Indices ausgestattet hat, die die Benutzung sehr erleichtern: 1. Literaturverzeichnis, 2. Register der zitierten Augustinus-Stellen, 3. Autorenverzeichnis, 4. Verzeichnis der behandelten Themen. Das Verzeichnis der lateinischen Termini ist vergleichsweise knapp ausgefallen. Wenn hier nur auf relativ wenige einschlägige Stellen verwiesen wird, wo das Wort desiderium/desiderare von Augustinus verwendet wird, so spricht das nicht gegen den Titel und den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Augustinus steht eine ganze Anzahl sonstiger Begriffe zur Verfügung, um den gemeinten Sachverhalt zum Ausdruck zu bringen, den er z. B. in den *Tractatus in Ioannis epistulam* unter Verwendung des Lexems desiderare/desiderium folgendermaßen formuliert: Tota vita christiani boni sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides, sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis. Sicuti enim, si velis implere aliquem sinum, et nosti quam magnum est quod dabitur, extendis sinum vel

sacci vel utris vel alicuius rei, nosti quantum missurus es, et vides quia angustus est sinus; extendendo facis capaciorem; sic deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem (IV, 6). H. J. Sieben S. J.

Lamirande, Emilien, *Paulin de Milan et la „Vita Ambrosii"*. Aspects de la religion sous le Bas-Empire (Recherche théologie 30). Paris/Tournai/Montréal: Desclée/Bellarmin 1983. 204 S.

Was die Großen, die Geistesriesen unter den Vätern, ein Origenes, Augustinus oder auch Ambrosius, über Gott und die Welt gedacht haben, ist üblicherweise Gegenstand historischer Untersuchung. Was die Masse der kleinkarierten Geister zu diesen Themen und überhaupt zu sagen hat, wird normalerweise nicht registriert. Insofern enthalten unsere Bücherregale ein sehr idealisiertes Bild der alten Kirche. Vorliegende Untersuchung kann dazu beitragen, eine proportioniertere Vorstellung zu vermitteln. Denn der ‚Held', dem sie gewidmet ist, ist alles andere als ein großer Geist, er ist vielmehr im wahrsten Sinne des Wortes ein Kleingeist. Was er wahrnimmt, was er mitteilt, alles ist reduziert auf das eigene Maß, d. h. aber das der Mehrheit seiner Zeitgenossen und Mitchristen. Am erstaunlichsten ist, wie wenig er den Mann verstanden und gekannt hat, dessen Biographie er auf Einladung Augustins schreibt und in dessen Nähe er doch Jahre gelebt hat! Wären wir angewiesen auf das, was er uns über diesen Großen mitteilt – Wundergeschichten hauptsächlich und erbauliche Kolportage –, wir wüßten wahrlich nicht, worin die einmalige Bedeutung dieses Mannes bestanden hat. – Wie füllt der Verf. die fast 200 S. über seinen ‚Antihelden'? Er schenkt uns, erstens, die erste französische Übersetzung der *Vita Ambrosii* (43–67). Zweitens bietet er uns eine Bio-Bibliographie, in der alles, was man über Paulinus von Mailand und seine „Opera omnia" in Erfahrung bringen kann, gesammelt ist (15–41). Drittens teilt er uns das Ergebnis seiner Analyse der *Vita* unter folgenden Stichworten mit: die kirchliche Welt des Paulinus, Elemente einer angeblich christlichen Gesellschaft, die Wundergeschichten in der *Vita*, die Bestrafung der Feinde des Ambrosius, Unreine Geister, Märtyrerkult, geistliches und moralisches Portrait des Ambrosius (69–166). Als eine Art Appendix kommt hinzu eine Auswertung des *Libellus* des Paulinus in Sachen Pelagianismus (87–91). – Nach der Lektüre bleibt ein etwas zwiespältiger Eindruck. Lohnt sich soviel Mühe, lohnen sich 200 Seiten, für einen Mann wie Paulinus? Verf. scheint selber Zweifel zu haben und aus der Not eine Tugend, aus der konstatierten Kleinkariertheit des Helden, eine Studie eben dieser Kleinkariertheit gemacht zu haben. – S. 78, Z. 13 muß es offensichtlich statt Augustinus Ambrosius heißen. H. J. Sieben S. J.

Arens, Herbert, *Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian* (Freiburger Theologische Studien 122). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 716 S.

Man mag sich fragen, ob nicht des Guten zuviel getan ist, zu dem bekannten Lehrschreiben Leos d. Gr., seinen Tomus ad Flavianum, das nur 205 Stichen auf 13 Seiten im Druck aufweist, eine Studie von über 700 Seiten zu schreiben. A. rechtfertigt sich vom Objekt her: „das bedeutendste christologische Dokument der lateinischen Kirche", ferner damit, daß es noch keinen eingehenden Kommentar dazu gibt, endlich mit der von der Theologie her anzustrebenden Aufgabe, allmählich doch eine systematische theologische Sprachlehre zu erarbeiten. Die Intention des Werkes aber ist es, die „Christologie" des Tomus zu erarbeiten, dies aber so: „an einem konkreten Text einmal die Einflüsse und Faktoren zu studieren, die im wesentlichen seine Gestalt verursacht haben" (14). Also gut reflektierte Methode an einem bedeutenden Objekt! Verf. hat sich viel mit linguistischer Literatur beschäftigt (1969–1972); er will zwar den Leser mit unverständlichen „Geheimcodes" dieser Wissenschaft verschonen, betont aber, daß er viele Erkenntnisse zum Text des Tomus der Linguistik verdankt (16–17). Er will mit dieser Methodik ergründen, „warum der Text so steht, wie er steht" (17). Das Hauptinteresse gilt – wie gesagt – doch der Christologie des Tomus.

A. fragt jedoch nicht danach, „wie die Griechen dieses lateinische Dokument verstehen mußten, welche Erwartungen sie aus ihren theologischen Horizont heraus haben durften und mußten"... (18). Darum kann man es dem Verf. auch nicht ankreiden, daß er die gewiß interessante erste sprachliche Untersuchung zum Tomus Leonis, die innerhalb der ersten 20 Jahre nach dessen Abfassung von Gennadius I., dem Patriarchen von Konstantinopel (458–471), verfaßt wurde, nicht heranzieht. Vgl. F. Diekamp, OrChrA 117 (1938) 54–96.

A. teilt seine Untersuchung in zwei Teile: I. Allgemeine Voraussetzungen für den Tomus und sein Verständnis (Sprachcorpus Leos, genus litterarium, Einordnung in die Sprachgeschichte des christlichen Lebens). Er strebt hier zum großen Teil mehr eine Synthese aus schon erarbeiteten Beobachtungen an als ein reines Novum. II. Einzelanalyse des Tomus, die der Methode nach am Ende des I. Teils vorgestellt wird (139–143). Folgende Reihe ist jeweils gegeben: 0: Textwiedergabe nach C. Silva Tarouca, S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum additis Testimoniis Patrum et eiusdem S. Leoni M. Epistula ad Leonem I. Imperatorem (Romae 1932). – 1: Textkritik (aber nur Vergleich der eben genannten Ausgabe mit der von E. Schwartz in ACO II 4). – 2: Stilistisches. – 3: Prätexte: die einzelnen Textabschnitte werden darauf befragt, welche bereits vorhandenen Texte einen Einfluß auf die Textgestalt des Tomus erlangt haben (Bibel und vorausgehende patristische Texte). – 4: Komposition oder die Einflüsse auf die Textorganisation innerhalb des Tomus. Es geht um die Ordnungs- und Aufbauprinzipien des Tomus, die dem Text selber entnommen werden können. – 5: Semantische Auslegung. Dabei wird die äußere und innere Seite am Phänomen der Sprache unterschieden. „Unter dem Stichwort ‚Semantische Auslegung' geht es uns also darum, die sich im Tomus ausdrükkende Denk- und Vorstellungswelt Leos näher zu erfassen, die Ansicht, Ordnung, Konzeption von Welt (im umfassenden Sinn), wie sie sich dem Sprechenden oder Schreibenden darstellt oder wie er sie sich wünscht. Das kann selbstverständlich nur geschehen dadurch, daß wir den Text des Tomus in das Gesamtwerk Leos hineinstellen und mit dessen Hilfe die Äußerungen im Tomus erläutern" (142). A. hat sich hier die Sache nicht leicht gemacht. Er hat sich mit Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung einen „Index verborum S. Leonis Magni" erstellt, der allerdings nicht ausgedruckt werden konnte und über dessen Struktur wir keine nähere Auskunft erhalten (siehe hier die in ThPh 4/1984 erschienene Besprechung des von M. Aubineau edierten Werkes: Index Verborum Homiliarum Festalium Hesychii Hierolymitani). Auch die Sermones und die Epistulae Leos werden ausgewertet (ausgenommen jene Briefe, die als „Dekretalen" bezeichnet werden). Dieser Index umfaßt 84 000 Fundstellen, davon für die Briefe mehr als 50 000. – Die Textbesprechung des Tomus umfaßt denn auch den Hauptteil des Werkes (147–685). Die Fülle guter Beobachtungen und begründeter Interpretationen kann hier nicht wiedergegeben werden. A. betont auch die Grenzen der Christologie Leos, besonders bei der Erklärung des für die Antichalcedonier so anstößigen *Agit enim utraque forma* (V. 94 bei C. Silva Tarouca; A. 445–475). Verf. gibt zu, daß diese Formulierung unglücklich ausgefallen ist (464), wehrt sich aber auch gegen die zu kritische Auslegung bei F. Hebart, Zur Struktur der altkirchlichen Christologie. Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense, 2 Bde (Diss.) Heidelberg 1973, 654 f., der eine Gegenüberstellung von Verbum und caro als eigenständiger Prinzipien annimmt, die Leo in Widerspruch zu Chalcedon brächten. (In diesem Zusammenhang wäre der obenerwähnte Text des Gennadius von Konstantinopel eine interessante Hilfe zur Interpretation Leos. Hier ist der springende Punkt wirklich gesehen. Näheres siehe bei A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. II, 2. Kap. [in Vorbereitung]). Sehr gut sind die Ausführungen zu den christologischen Begriffen Leos: natura, essentia, persona (diese Hauptbegriffe sind freilich nicht in Indices zu finden, wohl aber ausdrücklich angegeben im ausführlichen Inhaltsverzeichnis).

Wenn sich auch weithin keine umstürzenden neuen Ergebnisse für die Christologie Leos einstellen, selbst wenn auch A. nicht ganz dem beim Leser auftauchenden Gefühl wehren kann, die aufwendige Sprachanalyse komme doch nicht wesentlich über die alte einfühlende Sachanalyse hinaus, so kann A. doch beanspruchen, ältere Er-

kenntnisse für den modernen kritischen Leser umfassend geprüft und eingeordnet zu haben. Gute Dienste leistete ihm auch die glänzende Neuausgabe der 97 Traktate Leos d. Gr. im CChr.SL 138 und 138A durch A. Chavasse. Neu ist ohne Zweifel die durchgehende stilistische Analyse des Textes des Tomus. Es ging A. auch um die Herausstellung der ästhethischen Form (und damit des eigentümlichen Rhythmus des Briefes). „Die Form hat einen quasisemantischen Charakter" (689). Interessant, wie sich hier der nüchterne westliche Leo der Feierlichkeit der byzantinischen Christus- und Theotokos-Ikone annähert. Es gibt wenige christologische Texte in griechischer Sprache, die dem Uranliegen byzantinischer Frömmigkeit unter dieser Sicht (!) so gerecht werden können, wie der vom Osten leicht geschmähte Leo mit seinem Tomus, wenn man ihn „hörend" liest. Leo d. Gr. wirkt aber am überzeugendsten durch seinen umfassenden Rekurs auf die Hl. Schrift, besonders auf das NT, was A. ausgezeichnet herausgearbeitet hat. Darin liegt wohl ein besonders wertvoller Beitrag des Buches zur Leo-Forschung. Die Mühe des Verf.s hat sich ohne Zweifel gelohnt.

A. Grillmeier S. J.

Anastasii Sinaitae Opera Viae Dux. Hrsg. *Karl Heinz Uthemann* (Corpus Christianorum Series Graeca 8). Turnhout/Leuven: Prepols/University Press 1981. CCXLVII/455 S.

Der Name „Anastasius" hat den christlichen Literarhistorikern schon viel Kummer gemacht. Der griechische Forscher S. N. Sakkos schrieb ein Werk mit diesem Namen im Plural: Περὶ 'Αναστασίων Σιναϊτῶν (Thessaloniki 1964). Er möchte die Werke, welche gewöhnlich Anastasius, dem Mönch vom Sinai, zugeschrieben werden, Anastasius II., dem Patriarchen von Antiochien, zuteilen und außerdem neben den Anastasii, die sich als Poeten betätigt haben, sieben Träger dieses Namens unterscheiden: Anastasius I. von Antiochien, Anastasius II. von Antiochien, den Mönch Anastasius vom Sinai, den dogmatischen Schriftsteller Anastasius (7. Jh.), Anastasius narrator I und II (7.–8. oder 8. Jh.), den Sinaimönch Anastasius aus dem 9. Jh. und den Mönch Anastasius, den Allegoristen. Diese Annahmen wurden freilich durch andere Forscher starker Kritik unterzogen, wie G. Weiß in ByZ 60 (1967) 339–342; E. Chrysos in: Kl. 1 (1969) 121–144; J. Darrouzès in: REByz 25 (1967) 280–283. Sakkos war zu aprioriisch, ohne genaue Kenntnis der Hss, vorangegangen. Einen eingehenderen Beweis hatte er nur für die postulierte Unechtheit der sog. *Definitiones*, die der Hodegos enthält, versucht. Diese Echtheitskritiken dürfen natürlich einen Editor des bekanntesten Werkes, das unter dem Namen Anastasius des Sinaiten geht, nicht kalt lassen, zumal auch andere Forscher in dieser Hinsicht verschiedene Auskünfte geben. So hat etwa M. Richard in: REByz 16 (1958) 29–42 den Vorschlag gemacht, daß der Hodegos (Viae Dux) zweimal herausgegeben sei, das zweite Mal mit Scholien. E. Chrysos dagegen hält nur einen Teil des Werkes für echt (Kap. 3–15) und schreibt sie dem Sinaimönch und späteren Patriarchen von Antiochien Anastasius (599–609) zu, das restliche Werk sei spätere Zutat (9. Jh. nach Sakkos; 8. Jh. nach Chrysos). Diese These von einer späteren Kompilation des Werkes hatten schon V. G. Cave und C. Oudin vorausgenommen. – U. befaßt sich p. CCVI–CCXVIII mit diesen Fragen. Er setzt sich zuerst sehr scharfsinnig mit den Thesen von Sakkos auseinander (CCVI–CCXI), dann mit der Frage einer doppelten Redaktion, die M. Richard vorgebracht hatte. Der Editor macht einen anderen Vorschlag: „Ist der *Liber qui dicitur Dux Viae* vielleicht die ‚Kompilation' von Schriften ein und desselben Autors, welche zu verschiedenen Zeiten entstanden, derselbe in einem Codex zu einem ‚Gesamtwerk' gegen den Monophysitismus zusammenfaßte?" (CCXII). Dafür spricht, daß Sprachstil, Terminologie und Argumente des Werkes einheitlich sind – trotz der Annahme von Zäsuren – und auffällig übereinstimmen mit den *Sermones in creationem hominis secundum imaginem dei* und den *capita adversus Monothelitas* (zu beiden Schriften siehe CPG III, N. 7747–7749 u. 7756/7), deren Edition U. ebenfalls übernommen hat. Daß wir den Verf. des Hodegos identifizieren dürfen mit dem der eben genannten Schriften (und dazu der unedierten *Obiectiones adversus unam naturam confitentes*; vgl. dazu U. p. 391, nicht 392, wie angegeben CCXIII, Anm. 54), ist erleichtert durch das Selbstzeug-

nis des Verfassers im Hodegos. Das ist notable und plausible Abwandlung der Sentenz, den Hodegos als eine spätere Kompilation zu betrachten (vgl. die Zäsur in III 1,9: ed. Uthemann 76; und die Gesamtübersicht zum Hodegos, CCIX–CCVI), dem dabei Scholien hinzugefügt worden sind. U. möchte es also als seine Hypothese vorschlagen, „daß die einzelnen Teile des Hodegos seit der Zeit des Patriarchen Cyrus von Alexandrien bis spätestens 686/689, vermutlich aber noch vor dem 6. ökumenischen Konzil, entstanden sind und zwischen 686 und 689 zu einem ‚Gesamtwerk' zusammengestellt wurden, wobei ihr Verfasser, der Sinaimönch Anastasius, sie flüchtig mit einigen Scholien kommentierte" (CCXVIII). Damit ist U. weit von Sakkos entfernt und kann sowohl die Einheitlichkeit als auch die unübersehbaren Einschnitte des Hodegos genügend erklären. – Die Konstituierung des Textes hat U. in einer stupenden textkritischen Detailarbeit vorbereitet, die er in der Einleitung entfaltet, und zwar mit der *descriptio codicum* (XXXI–LXIV) und der *recensio codicum*, d. h. der Rekonstruierung der handschriftlichen Überlieferung (LXV–CCV). Er stellt seine Methodik klar durchschaubar dar, so daß diese Einleitung für angehende Editoren ein gutes Lehrstück darstellen kann. Der Editor beruft sich selber auf die Methodik des Gregor von Nyssa-Editors O. Lendle (Encomium) und auf E. de Strycker, Suggestions pratiques pour la collation des manuscrits d'un texte hagiographique grec à tradition riche, in: Corona gratiarum (FS E. Dekkers OSB). Dann folgt das Ergebnis der jahrelangen Forschungsarbeit, die Editio des Hodegos (36–120) mit einem dreifachen Apparat, dem skripturistischen, dem patristischen und den Lesarten der benützten Codices. Der patristische Apparat, der hauptsächlich Parallelstellen des Anastasius, aber auch wertvolle Quellenangaben aus älteren Vätern enthält, ist voll von begriffs- und formelgeschichtlichen Hinweisen, welche die theologische und historische Auswertung des Textes bedeutend erleichtern und einen umfangreichen Beitrag zur Lehrentwicklung besonders des 6. und 7. Jhs. darstellen. Darin wird auch viel gesagt zur Bestimmung der christologischen Position des Anastasius, etwa in bezug auf den Neuchalcedonismus (vgl. 138 zu den Textzeilen 115–120).

Die Indices von p. 325–451 (Index nominum graecorum,... verborum Graecorum,... locorum Sacrae Scripturae) werden gekrönt von einem außerordentlich reichen Index Fontium (388–447), mit einem nützlichen Stichwort „Flor(ilegium)... u. a., worin auch unedierte Quellen verzeichnet werden. A. Grillmeier S. J.

Acta Conciliorum Oecumenicorum iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edenda instituit *Eduardus Schwartz*. Continuavit *Johannes Straub*; Tomus Quartus Volumen Tertium Pars Secunda Index Generalis Tomorum I–IIII Pars Secunda Index Prosopographicus congessit *Rudolfus Schieffer*. Berolini: de Gruyter 1982. XII/509 S.

In zwei umfangreichen Faszikeln legt Sch. den 2. Bd. des Index zum monumentalen Konzilswerk Schwartz-Straub vor (siehe die Rez. zum I. Bd. ThPh 52 [1977] 112–114), der alle Personennamen der Textausgabe enthält, wobei die biblischen Namen (mit + gekennzeichnet) beigegeben sind. Ortsnamen, die zur Kennzeichnung von Personen dienen, gehören ebenfalls dazu, wie auch andere Angaben, die nötige Unterscheidungen bei Homonymen anbringen und somit schnelle Feststellungen erlauben. Sch. hat mit seinen Mitarbeitern, die eingangs erwähnt werden, ein ausgeklügeltes System geschaffen, mit Hilfe dessen die Aufschlüsselung der Hinweisstellen bis ins Detail möglich ist. Es werden nicht nur die Namen (mit ihren Nebenformen), sondern auch Epitheta, Beziehungen zu Orten und Klöstern, und, was vor allem wichtig ist, ihr Vorkommen in den Konzilsakten, wobei auch kleinere Synoden nicht vergessen sind, aufgezeichnet. Ein einfaches Siglensystem erlaubt es zudem, mit einem Blick festzustellen, wo ein Autor einen Text verfaßt, wohin er einen Brief gesandt und woher er einen erhalten hat, auf welchem Platz er bei den synodalen Unterschriften erscheint, welches Amt er im Zusammenhang mit jenen Vermerken bekleidet hat. Nur auf diese Weise hat Sch. die Gefahr umgangen, Namen in endlosen, undifferenzierten Zahlenreihen zu begraben. So aber kann jede Einzelverwendung eines Namens festgestellt werden und viele zeitraubende Fehlinspektionen sind dem Benutzer erspart. –

Bei großen Namen entsteht dadurch geradezu ein Lebensbild, soweit er für die Konzils- oder Lehrgeschichte wichtig ist. Einige seien hervorgehoben: Apolinarius von Laodicea (44 ff.), Arius (51 ff.), Athanasius (57 ff.). Von Augustinus (63 f.) weiß man im Osten nicht viel. 24 Namensträger gibt es für Basilius; 17mal taucht Constantinus auf. Cyrill von Alexandrien (5) bekommt wohl den Löwenanteil in diesem konziliaren Index (col. 103 b–117 a). Auch die Epitheta, welche ihm seine Gegner geben, sind verzeichnet (114); die berühmten Anathematismen gegen Nestorius erfordern nahezu zwei Spalten (115 ab). Auch Dionysius Pseudareopagita taucht schon auf (130). Neben Cyrill ist Dioscorus I. v. Al. ausgiebig vertreten (131–136), während Timotheus II. Aelurus nur 1 ½ Spalten aufweisen kann (486/7). Der umstrittene Eutyches liegt ebenfalls stark im Rennen (180 b–187 b); sein Gegner Flavian (5) muß mit weniger Spalten zufrieden sein (193 b–198 b). Justinian bekommt nur etwas über drei Spalten (270 b–272 a), Papst Leo I. mit seinem Tomus (I u. II) und seine Mitarbeiter dagegen 18 Spalten (276 b–285 a); Marcian hat insgesamt nur 8 Spalten (305 b–309 b). Nestorius ist ausgiebig vertreten (Sp. 337 b–349 a). Umfangreich ist noch das Stichwort Flavius Theodosius II. (468 a–475 b). Gewiß spiegelt sich in solchen Zahlen die Bedeutsamkeit solcher Namen. Ein aufmerksamer Benützer des Werkes kann in dieser sorgfältigen Aufgliederung eine ausgezeichnete prosopographische Führung für eine Fülle historisch bedeutsamer Namen finden. Auf jeden Fall stellen die vorliegenden zwei Faszikel ein unentbehrliches Hilfswerk zum Studium der Konzilsakten von Schwartz-Straub dar. Verlag und Setzerei ist für die vorzügliche drucktechnische Ausführung besonderes Lob auszusprechen. A. Grillmeier S. J.

Ephèse et Chalcédoine. Actes des Conciles. Traduits par *A. J. Festugière* (Textes – Dossiers – Documents 6). Paris: Beauchesne 1982. 895 S.

Actes du Concile de Chalcédoine. Sessions III–IV (La Définition de la Foi) Traduction française par *A. J. Festugière* †. Préface par *Henry Chadwick* (Cahiers d'Orientalisme IV). Genf: Cramer 1983. 97 S.

Nach dem Erscheinen des 1. hier angeführten Bandes wurde der berühmte französische Dominikaner A.-J. Festugière am 13. Aug. 1982 vom Tod überrascht, so daß er das Erscheinen des 2. Bandes nicht mehr selbst betreuen und erleben konnte. *E. Lucchesi* hat darin das Lebenswerk des Verstorbenen in einer kurzen Nachrede gewürdigt (95–97). 50 Bücher, dazu viele Artikel und Beiträge hat F. hinterlassen und sich damit seinen großen Namen als Historiker, Schriftsteller und Denker, als Hellenist und Hagiograph, als Editor und Übersetzer geschaffen. Bis 1954 hatte er sich besonders der Erforschung des Corpus Hermeticum gewidmet, dann galt sein Schaffen dem griechischen Mönchtum und schließlich den Akten der Konzile von Ephesus (431) und Chalcedon (451). Dies ist die erste größere Initiative gewesen, die Akten zweier so wichtiger Synoden in einer modernen Sprache zugänglich zu machen. Leider ist sie früh abgebrochen worden, was um so bedauerlicher ist, als die monumentale Ausgabe von Ed. Schwartz (ACO) schwer erreichbar und benützbar ist, abgesehen von der schwindenden Kenntnis der alten Sprachen. – Was F. aus dem Tomus I von ACO (Ephesus) und Tomus II (Chalcedon) tatsächlich übersetzen oder nicht übersetzen konnte, läßt sich leicht übersehen, wenn man – wenigstens für Ephesus – das ausführliche Verzeichnis der übersetzten Dokumente in Bd. I, 15–24 zusammenhält mit der Analyse der Konzilsdokumente in: CPG IV, NN. 8611–9007, oder mit dem Index von R. Schieffer, ACO IV 3, 1, 521–527, (f. Ephesus 431); 527–531 (Ephesus 449); zu den im 1. Bd. schon übersetzten Dokumenten aus dem Konzil von Chalcedon siehe CPG IV, 82–155; Schieffer, ACO IV 3, 1, 502–512. Für das Ephesinum (431) hat sich F. v. a. an die zwei großen Collectiones gehalten, die Schwartz als solche publiziert hat: die Collectio Vaticana (ACO I 1, 1–6 und die Collectio Atheniensis ACO I 1, 7, 17–167); kleinere lateinische Sammlungen wurden hinzugenommen, v. a. die Collectio Casinensis (siehe zu den Collectiones Schieffer, ACO IV 3, 1, p. 80). Dabei ist freilich zu beachten, daß für die Actio I von Ephesus die lat. Übersetzungen mehr oder weniger kürzen (Schieffer, 1. c. p. 521; vgl. CPG IV, Nr. 8611 ss.). – A) Zum

Konzil von Ephesus (oben 1. Bd. 11–650): In Teil I–IV (15–572) folgt F. der Collectio Vaticana in: ACO I 1,1–6. Er gruppiert: I. Textes antérieures au Concile: Dokumente 1–32, 25–188; II. Textes relatifs au Concile: Dokumente 32–112, 189–419; III. Textes postconciliaires: Dokumente 113–142, 421–519 (Dokumente 134–142 sind nur im Titel angegeben); IV. Textes divers: Dokumente 143–163, 521–572; V. Choix de Textes de la Collectio Atheniensis: Dokumente 45–128, 573–650. Es sei darauf hingewiesen, daß S. 622–623 in der Angabe zu Dokument 97 zu lesen ist „Casinensis 122" (statt 22) und bei Dokument 103 „Casinensis 140" (statt C. 150). – B) Zum Konzil von Chalcedon: Schon im 1. Bd. wird mit der Übersetzung von Akten des Chalcedonense begonnen (655–895). Eine erste Reihe von Dokumenten betrifft die Kaiserbriefe zur Einberufung des Konzils (657–663). Dann folgt die Übersetzung der Dokumente der ersten Sitzung (vgl. Schieffer, in: ACO IV 3,1, 502 ss.), und der zweiten Sitzung (Schieffer ebd. 503). Es geht noch um die beiden Namen Eutyches und Dioscorus, derentwegen es zur Einberufung des Konzils von 451 gekommen war.

Hier schließt sich dann der 2. oben angegebene Bd. an, allerdings in einem ganz anderen Format und in einem anderen Verlag publiziert. *H. Chadwick* eröffnet ihn mit einer ausführlichen Vorrede: The Chalcedonian Definition, worin eine gute Einführung in den entscheidenden Teil des Konzils von 451 gegeben wird (7–16). F. übersetzt dann aus ACO II 1,2, 69–84 (= Sessio III). Zur Zählung der Sitzungen siehe Schieffer, in: ACO IV 3,1, 502; ACO II 1,2, 84–121 (= Sessio IV); ACO ebd., 121–130 (= Sessio V) mit der Definitio Chalcedonensis: F. p. 63–64; ACO ebd. 130–158 (= Sessio VI). Die Indices stellte *H. D. Saffrey* zusammen im Anschluß an Schwartz, ACO II 6, unter Bezugnahme auf J. Darrouzès (Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae, Paris 1981).

Zur Heranführung an die Konzilsakten und deren Auswertung heute wird dieses Werk hervorragende Dienste leisten, da es eine Fülle von Dokumenten in verlässiger Übersetzung bietet, die sowohl dem Kirchenhistoriker als auch dem Dogmengeschichtler immer wichtig sein müssen. A. Grillmeier S. J.

La signification et l'actualité du IIe concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui (Les études théologiques de Chambésy 2). Chambésy-Genève: Centre orthodoxe du patriarchat oecuménique 1982. 592 S.

Anläßlich der 1600-Jahr-Feier des ersten Ökumenischen Konzils veranstaltete das Centre orthodoxe des ökumenischen Patriarchats in Chambésy-Genève vom 29. April bis zum 5. Juli 1981 ein theologisches Seminar unter dem Leitthema „Die Bedeutung und Aktualität des zweiten Ökumenischen Konzils für die christliche Welt heute". Der vorliegende Bd. enthält 40 Referate und Ansprachen, die von den Vertretern der verschiedenen christlichen Kirchen auf diesem internationalen Kolloquium gehalten wurden. Die Beiträge sind, nimmt man das abschließende Podiumsgespräch hinzu, in 6 Sektionen aufgeteilt: 1) die historisch-dogmatischen Bedingungen des Konzils, 2) sein Kredo, 3) die pneumatologische, 4) die kanonistische, 5) die aktuelle Problematik, und 6) die Frage: brauchen wir heute ein neues Kredo? – Der Bd. wird eingeleitet durch zwei Referate von *A.-M. Ritter:* Die Einberufung des Konzils in seinem geschichtlich-lehrmäßigen Zusammenhang (= Das Konzil von Konstantinopel [381] in seiner und unserer Zeit, in: ThPh 56 [1981] 321–334) (34–42); Das II. Ökumenische Konzil und seine Rezeption: Stand der Forschung (43–62, Forschungsbericht ab 1965, kritische Stellungnahmen u.a. zu L. Hollands und W. D. Hauschilds Thesen über die Entstehung von C). Korreferate aus orthodoxer bzw. römisch-katholischer Sicht liefern *Ch. S. Konstantinidis* (Les présupposés historico-dogmatiques de l'oecuménicité du IIe concile oecuménique, 63–91) und Kardinal *J. Willebrands* (Le concile de Constantinople de 381, IIe oecuménique: son importance et son actualité, 93–110). *P. Christou* befaßt sich mit den ‚Heresies condemned by the Second ecumenical council' (111–122), *D. Theraios* mit dem „kulturellen und philosophischen Kontext" des Konzils (123–135). *Zweite* Sektion: Die „biblische Grundlage" von C. wird von *E. Schlink* aus protestantischer (139–154) und von *Th. Stylianopoulos* aus orthodoxer

Sicht herausgearbeitet. Sehr erhellend ist der anschließende Beitrag von *W. Schneemelcher* über die „Entstehung des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel (381)" (175–191), vor allem deswegen, weil dem tatsächlichen Stand der Forschung zunächst die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet wird, was man bei zahlreichen Beiträgen von orthodoxer Seite leider nicht sagen kann. Nach der Darlegung des Forschungsstandes geht der Bonner Theologe näher auf die Frage ein, „ob C tatsächlich 381 auf dem Konzil von Konstantinopel aufgestellt und angenommen ist" und antwortet mit einem vorsichtigen Ja. Schließlich sucht er C „in die Geschichte der Bildung von Glaubensbekenntnissen einzuordnen, und vor allem das Verhältnis dieser Formel zu anderen Bekenntnissen der Zeit (z. B. zu dem Nicaenum von 325) zu untersuchen". Eine Art Korreferat zum Kredo des Konzils aus orthodoxer Sicht bietet *I. Karmiris* (193–197).

Die Beiträge der *dritten* Sektion zerfallen in einen mehr allgemeinen und einen speziellen Teil. Die ersteren befassen sich mit der Trinitätslehre des Konzils. *D. Staniloae* behandelt „La doctrine de la procession du Saint Esprit du Père et de la relation de celui-ci avec le Fils en tant que base de l'adoption filiale et de la déification de l'homme" (201–211); *W.-D. Hauschild* kommt in seinem Beitrag „Die Trinitätslehre des Konzils von Konstantinopel und die Situation der Kirche im 4. Jahrhundert" (213–234) zu einem bemerkenswerten Ergebnis in der Frage der sog. Hellenisierung des Christentums: Sie bedeutet „gerade nicht das, was man negativ damit gemeint hat, sondern einen Prozeß kritisch-selektiver Inanspruchnahme der spätantiken Hilfsmittel, um das christliche Proprium plausibel zu formulieren (daß diese Plausibilität zeitgebunden ist, versteht sich angesichts der Beanspruchung konkreter philosophischer Schemata)" (228). Was der gleiche Gelehrte zum Begriff des Dogmas ausführt, verdient ebenfalls höchste Beachtung: „... da die biblische Offenbarung Gottes stets nur in menschlichen Zeugnissen präsent ist, partizipiert auch das Dogma am Geltungsanspruch der Offenbarung insofern, als es in seinem Inhalt nicht überholt und folglich der Substanz nach geändert werden könnte. Ist es kein im Wortlaut bindendes Lehrgesetz (weil seine Sprachgestalt zeitbedingt ist), so enthält es doch eine unumstößliche Wahrheit, weil es die in Jesus Christus erfolgte Offenbarung interpretiert und dieser hinsichtlich seines Inhalts entspricht. Deswegen müssen Dogmen ständig neu interpretiert und angeeignet werden, sie können insoweit auch kritisiert und problematisiert werden (was aber nur ihre Aussageform betrifft). Sie können jedoch nicht ‚abgeschafft' werden. Faktisch haben sie damit im Verlauf der Geschichte dieselbe Geltung wie die Aussagen der Bibel bekommen. In der evangelischen Kirche ist dieser Umstand nicht mit letzter Klarheit durchreflektiert" (230/1). Mit aktuellen Entwicklungen der Trinitätslehre befassen sich aus orthodoxer Sicht *M. Farantos* (235–257), aus römisch-katholischer *D. Wiederkehr* (259–273). Der zweite, speziellere Teil der dritten Sektion ist der Filioque-Problematik gewidmet. Es referieren aus orthodoxer Perspektive *B. Bobrinskoy* (275–287), aus römisch-katholischer *J.-M. Garrigues* (289 bis 298), aus alt-katholischer *H. Aldenhoven* (299–308), aus anglikanischer *D. Alechin* (309–317), aus reformierter *G. Widmer* (319–337) und aus der Sicht der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung *L. Vischer* (339–351). Den Schluß dieser dritten Sektion bilden die Referate zweier Pariser Theologen, des Orthodoxen *O. Clément*, Signification du II[e] concile oecuménique pour l'homme d'aujourd'hui (353–364) und des römisch-katholischen Altmeisters der Pneumatologie *Y. Congar*, Synthèse générale de la problématique pneumatologique. Reflexions et perspectives (365–374).

Vierte Sektion: die für die Ekklesiologie hochbedeutsamen Fragen, die mit Kanon 2 und 3 gestellt sind, werden erstaunlicherweise nur aus orthodoxer Sicht behandelt: *P. Rodopoulos*, Primacy of honor and jurisdiction (377–384), *V. Pheidas*, Les critères canoniques des décisions administratives du II[e] concile oecuménique (385–398), *J. Meyendorff*, The Council of 381 and the primacy of Constantinople (399–413), schließt seinen Beitrag mit dem Bekenntnis: „Personally, I see no way in which the Orthodoxe Church can fulfill its mission in the world today without the ministry of a ‚first bishop', defined not anymore in terms which were applicable under the Byzantine Empire, or in terms of universal jurisdiction, according to the Roman model, but

still based upon that ‚privilege of honor', of which the Second Ecumenical Council spoke" (413).

Die *fünfte*, unter der Überschrift „Aktuelle Problematik" stehende Sektion, enthält zunächst eine Reihe von Beiträgen mit stark historischem Akzent, so gleich der erste aus der Feder von *R. Slenczka*, Das Ökumenische Konzil von K. und seine ökumenische Geltung heute (417–429), *D. Papandreou*, Überlegungen zum Zweiten Ökumenischen Konzil von K. (381): Das eine Bekenntnis und die vielen Bekenntnisse (431–442), *W. Pannenberg*, Das Bekenntnis in der lutherischen Tradition (443–449), *T. Sabev*, Le caractère obligatoire du credo pour les Eglises qui reconnaissent le II[e] concile oecuménique (451–463). Es folgen einige Beiträge, die auf moderne Deviationen und Gefahren abheben: *N. Nissiotis*, The importance of the Trinity doctrine (465–483), *A. Yevtic*, Danger des hérésies triadologiques dans la théologie contemporaine (485–496), *Ch. Yannaris*, Consequencies of an erroneous trinitologie in the modern world (497–502), *M. Agiorghoussis*, Continuity and renewal (503–510). Es schließen sich Referate an, die sich mit der „Inkulturation" des Kredos in nichtchristlicher (*G. Khodr*, 525–540) bzw. nicht-europäischer Kultur (*G. Vodopivec*, 541–563) befassen. *Ch. Schoenborn* kommt in seinen Überlegungen zu „Rezeption und Verbindlichkeit altkirchlicher Symbole" (511–523) zu einem Ergebnis, dem wohl auch sein oben schon zitierter protestantischer Kollege Hauschild zustimmen könnte: „Die in den altkirchlichen Symbola erkannte und bekannte Wahrheit kann nicht ‚überholt' werden; selbst wenn die sprachliche Gestalt etwa des Homoousios neuer Auslegung bedarf, so kann die hier bekannte Wahrheit sich nicht wandeln" (520). – Zur Frage „Brauchen wir ein neues Kredo?" nehmen in der Podiumsdiskussion wiederum Stellung ein Orthodoxer (*E. Timiadis*, 567–569), ein römischer Katholik (*C. Valenziano*, 571–576), ein Reformierter (*G. Widmer*, 577–581) und ein Vertreter des Weltkirchenrats (*I. Bria*, 583–584). H. J. Sieben S. J.

2. Kirchen-, Theologie- und Kunstgeschichte

Podskalsky, Gerhard, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*. München: Beck 1982. XII/361 S.

Mit der Vorlage einer handbuchartigen Zusammenfassung der theologischen Originalliteratur Altrußlands schließt der Vf. ohne Zweifel eine Lücke in der traditionellen Rußland-Mediävistik. Er nennt das Ergebnis langjähriger mühevoller Sammeltätigkeit bescheiden einen „Versuch, der künftigen Detailforschung durch eine Bilanz des bislang Erreichten eine neue Grundlage zu verschaffen" (2). Der Inhalt bietet erheblich mehr als nur eine marginale Ergänzung zur altrussischen Literaturgeschichtsschreibung aus der Sicht des Kirchenhistorikers. Der Hauptteil (83–271) enthält nicht nur erstmals eine dem heutigen Forschungsstand entsprechende systematische Erfassung und Kommentierung der altrussischen theologischen Überlieferung, er erschließt gleichzeitig von der Wirkungsgeschichte der griechischen Patristik auf dem Boden der Kiever Rus' her einen neuen Zugang zu den Besonderheiten der altrussischen geistigen und kulturellen Entwicklungen. Als Theologe, Byzantinist und Slawist war P. in gleicher Weise befähigt, eine derartige umfassende Bestandsaufnahme komplizierter rezeptionsgeschichtlicher Sachverhalte mit gebotener Sachkunde vorzunehmen. – In der Aufbereitung des Stoffes folgt der Vf. weitgehend dem bewährten Gliederungsschema der byzantinischen theologischen Literaturgeschichte von H.-G. Beck. In einem einleitenden historischen Abriß („Die Russische Kirche: Entstehung – Organisation – Geistiges Leben", 11–82) werden in knappen Zügen einige kontroverse Fragen aus der Geschichte des altrussischen Christentums erläutert. Behandelt werden u. a. – jeweils mit nützlichen Hinweisen auf die einschlägige Einzelforschung – Fragen der Christianisierung Rußlands, der Kirchenorganisation, des Verhältnisses von Staat und Kirche, von Kirchenführung und häretischen Bewegun-

gen sowie einzelne für die Traditionsgeschichte des altrussischen theologischen Denkens relevante Themen wie die Rolle der Klöster und des Mönchtums, die slawische Übersetzungsliteratur, das Bildungswesen in der Kiever Rus' und der jüdische Einfluß auf die altrussische Literatur. Mit guten Gründen hat sich P. bei der „Einzelbetrachtung der theologischen Literatur" im anschließenden 2. Hauptteil für eine Aufgliederung nach literarischen genera (Homiletik, Hagiographie, Asketik, Dogmatik/Polemik, Kanonistische Literatur, Wallfahrtsberichte, Chronistik, Liturgische Dichtung und Sammelwerke/Anonyma) entschieden. Sie verdeutlicht in direktem Vergleich mit dem literarischen Erbe der byzantinischen Mutterkirche in anschaulicher Weise Schwerpunkte und Spezifika der altrussischen Theologie und läßt charakteristische unterschiedliche Gewichtungen, z. B. das völlige Zurücktreten von Dogmatik, Exegese, Mystik, Hymnographie gegenüber den beherrschenden Gattungen der Homiletik und Hagiographie, deutlicher erkennen. Hinweise zur Überlieferungsgeschichte und zu den (wissenschaftlichen) Editionen bzw. Übersetzungen der einzelnen Werke sowie ausführliche Inhaltserörterungen erlauben dem Leser eine umfassende Orientierung. Schwierigkeiten ergeben sich allenfalls bei dem Versuch, der losen Abfolge kirchlicher Nachrichten in den russischen Chroniken einen faßbaren theologischen Gehalt abzugewinnen (202 ff.). Der Überblick über die überlieferungsgeschichtlich interessanten Sborniki und die anonymen oder pseudoepigraphischen Slova (246 ff.) mußte notgedrungen ein Provisorium bleiben, da der ungehinderte Zugang zu den sowjetischen Archiven verwehrt blieb und gerade auf diesem Gebiet noch erhebliche Forschungslücken klaffen. Als vorläufige Bestandsaufnahme leisten die Zusammenstellungen immerhin nützliche Dienste. Man mag es bedauern, daß P. sich im 3. Hauptteil, der die Vielzahl der zuvor abgehandelten Einzelaspekte zu einer Gesamtschau des altrussischen theologischen Denkens zusammenfügen sollte („Grundzüge der Theologie in der Kiever Rus'", 273–278), mit wenigen grundsätzlichen Bemerkungen zur strukturellen Andersartigkeit der russischen Theologie begnügte. Er hebt insbesondere die fehlende verstandesmäßige (philosophische) Durchdringung der christlichen Glaubenslehre („die Rus' verinnerlicht die christliche Botschaft, wenn überhaupt, durch Erzählung und Mahnrede", 274) und die „nationale Verengung" hervor. Es bleibt dem Leser überlassen, aus der Fülle des dargebotenen Materials und den eingestreuten Wertungen eigene Schlußfolgerungen zu ziehen. – Dem Vf. ist für eine imposante Forscherleistung zu danken, die Neuland erschlossen und die Rußland-Mediävistik um ein nützliches und unentbehrliches Handbuch bereichert hat. Der Informationswert als Nachschlagewerk wird noch erhöht durch den Anhang, zu dem *Andrzej Poppe* (Warschau), einer der besten Kenner der altrussischen Kirchengeschichte, biographische Skizzen der 23 russischen Metropoliten von 988–1281 und der im Buch erwähnten Fürsten beigesteuert hat. E. Hösch

Vennebusch, Joachim, *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln.* Teil 1: *Die Folio-Handschriften der Gymnasialbibliothek.* Teil 2: *Die Quart-Handschriften der Gymnasialbibliothek* (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, herausgegeben von *Hugo Stehkämper.* Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs. Heft I. u. II. Die theologischen Handschriften. Teil 1 u. 2). Köln/Wien: in Kommission bei Böhlau 1976/1980. XXVIII/258; VII/352 S.

Herr Dr. Joachim Vennebusch, dem seit 1972 im Einvernehmen mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft die Bearbeitung der theologischen und philosophischen Handschriften des Kölner Stadtarchivs anvertraut worden ist, bietet in diesen beiden Bänden als ein Resultat umfassenden Wissens und jeweils vierjährigen Arbeit die Beschreibung der theologischen Folio- und Quart-Handschriften des ersten der vier Bestände des Historischen Archivs der Stadt Köln, d. h. des Bestandes der Gymnasialbibliothek. Wenn noch die Beschreibung der theologischen Oktav-Handschriften hinzukommt, wird der theologische Teil des Bestandes der Gymnasialbibliothek vollständig beschrieben sein. Die drei übrigen Bestände, d. h. die Wallraf-Handschriften, der Bestand W* und die Handschriftenfragmente, aus deren Erschließung die Theologen und Philosophen sich neue Kenntnisse über die von Wallraf erworbenen Alber-

tus-Magnus-Autographe und sonstige Zimelien erhoffen dürfen, werden später an der Reihe sein. – Die Anlage der Beschreibungen ist besonders klar gefaßt und folgerichtig durchgeführt. Zu jeder einzelnen Beschreibung wird zunächst als erste Orientierung des Lesers die Überschrift (kurze Autor- oder Inhaltsangabe) und die Schlagzeile (Beschreibstoff, Blattzahl, Format des Buchblocks, Entstehungsort, Entstehungszeit) gebracht. Der ausgebreiteten und gut informierten Verzeichnung des Inhalts gehen jeweils zwei oder drei Abschnitte vorauf, deren erste die Beschreibung des Äußeren (Wasserzeichen, Lagenformeln, Schriftarten, Einzelstempel), der zweite die Angaben zur Geschichte (Schreiber, Ort, Zeit, Vorbesitzer, alte Signaturen), und gegebenenfalls der dritte die Literaturangaben enthält. – Die auffällig reichen und sorgfältig redigierten Indices verdienen eigens Erwähnung. Die interessante Signaturenkonkordanz, nach den ursprünglichen Herkunftbibliotheken aufgeteilt, eröffnet die Reihe. Im Personen-, Orts- und Sachregister wird man neben anderem Stichwörter wie etwa Autograph, Provenienz, Schreiber, Schreibersprüche, Schreiberverse, Schriftarten und Köln (Einwohner, Straßen und Gebäude, Universität, städtische und öffentliche Bibliotheken, Stifte und Kloster, Pfarreien und Kirchen, Erzbistum) begrüßen. Es folgt ein umfassendes Initienregister. Abgeschlossen wird mit einem Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur und mit einem Abkürzungsverzeichnis. – Fügen wir noch hinzu, daß im Heft II (Quart-Handschriften), S. 265–266, Ergänzungen und Berichtigungen zu Heft I (Folio-Handschriften) geboten werden. – Der Wert der Beschreibung entspricht dem Wert der Handschriften. Denn, obwohl Brände und Verkäufe im Laufe der Zeit den Kölner Handschriftenreichtum geschmälert haben (Handschriften hohen Alters sind selten und die überwiegende Zahl stammt aus dem 15. und dem Anfang des 16. Jh.s), verdient jedoch manches Beachtung, z. B. die bedeutende Gerson-Sammlung (die Hs. GB f° 188 geht auf die 1. Hälfte des 15. Jh.s zurück), Heinrich von Gorrichems Autograph seiner Lectura zu den Evangelien (GB f° 26) und Petrarcas Historia Griseldis (GB f° 188). – Der Böhlau-Verlag (Köln–Wien) hat ein handliches Buchformat ausgewählt. Der übersichtliche Blattspiegel, aus dem die Gliederung der jeweiligen Beschreibungen direkt verständlich wird, und nicht zuletzt die Perfektion des Satzes machen die Freude an der Arbeit mit diesem kaum überschätzbaren Werkinstrument vollkommen. – Man kann nur hoffen, daß es dem Autor und dem Verleger vergönnt sein wird, die Beschreibung der theologischen und philosophischen Handschriften des Kölner Stadtarchivs zum glücklichen Ende zu führen.

R. Wielockx

Schuler, Hubert, *Lehnprägungen in Konrads von Megenberg Traktat ‚von der sel'.* Untersuchungen zum mittelhochdeutschen theologischen und philosophischen Wortschatz (Münchener Germanistische Beiträge 29). München: Fink 1982. 136 S.

Es handelt sich bei der vorliegenden Untersuchung um eine Dissertation aus dem Jahre 1979, die nun im Druck vorliegt. – In der „Einleitung" (I: 9–21) legt der Autor zunächst „Terminologie und Methode" dar im Anschluß an seinen akademischen Lehrer Werner Betz. Die kurzen biographischen Hinweise machen mit der Person des „Übersetzers" (15 ff.) vertraut. Danach ist Konrad von Megenberg 1309 geboren und 1374 in Regensburg gestorben. Er galt als „ein Kämpfer und Verteidiger des mittelalterlichen Universalismus gegen die wissenschaftlichen und politischen Auflösungstendenzen" (16) seiner Zeit (mit Wilhelm von Ockham hat er z. B. 1342 eine heftige Kontroverse ausgetragen). Als „Vorlagen" und als Vergleichsbasis für die Untersuchung der „Lehnprägungen" in den deutschen Übertragungen lateinischer Textvorlagen nennt Schuler „Das Symbolum Quicumque" und das Werk „De proprietatibus rerum", eine enzyklopädische Materialsammlung des Bartholomäus Angelicus OFM, aus dessen III. Buch, Kap. 2–7 Konrad von Megenberg die lateinische Textbasis für seine volkssprachige (mittelhochdeutsche) Übersetzung des Traktates ‚von der sel' nahm (vgl. 19–21). – Im II. Teil „Theologischer Wortschatz" (23–54) untersucht Sch. die mittelhochdeutschen Lehnprägungen aus der Übertragung des Symbolum „Quicumque". Durch subtilen Textvergleich (jeweils eine Zeile des lateinischen Grundtextes mit der mittelhochdeutschen Übersetzung dazu) arbeitet Sch. die Lehnprägungen

heraus zunächst für die „Allgemeine Terminologie des Symbolums" (23–32), sodann für die „Gottes- und Dreifaltigkeitslehre" (33–42) und schließlich für die „Christologie" (43–54). Begriffe und Lehnprägungen werden nicht nur im Übersetzungsvergleich herausgestellt, sondern auch in ihrem „religiös-theologischen" Kontext erörtert und in ihrem sprach- und bedeutungsgeschichtlichen Gehalt dargestellt in bisher seltener Dichte und Klarheit. Diese Ausführungen zum „Theologischen Wortschatz" bilden für sich schon einen hervorragenden Beitrag zum Verständnis und zur Auslegungsgeschichte des Symbolums „Quicumque". Gleiches Vorgehen in der Methode, gleiche sachliche Sorgfalt und (diesmal philosophiegeschichtliche) Kenntnis leitet die Untersuchung im III. Teil: „Philosophischer Wortschatz" (55–102), der die Lehnprägungen aus dem Traktat ‚Von der sel' untersucht. Von der umfangreicheren Textbasis her ist dieser Teil verständlicherweise der ausführlichste und zentralere. – In der „Zusammenfassung" (103–105) weist Sch. nochmals darauf hin: die von ihm erarbeiteten Ergebnisse betreffen „vor allem die Entstehung, Entfaltung und das Weiterleben der abgehandelten Wörter und Begriffe – immer jedoch unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit von der lateinischen Vorlage" (103). Das ausführliche und übersichtlich aufgebaute, zur Orientierung sehr brauchbare Literaturverzeichnis spricht für sich (107–125). Das „Wörterverzeichnis" (127–136) bietet ein textbezogen-vollständiges Verzeichnis der hebräisch-griechischen, griechisch-lateinischen und (verständlicherweise umfangreichsten) lateinisch-mittelhochdeutschen Wörter und Lehnprägungen. Die angewandte Sorgfalt macht dieses Wörterverzeichnis wiederum zu einem kleinen Nachschlagewerk, das weit über die Textbasis dieser Untersuchung hinaus verwendbar sein wird. Es fehlt leider ein Verzeichnis der zitierten Autoren, auf die Sch. jeweils verweist, wenn er die einzelnen Lehnprägungen erörtert, verdeutlicht und in ihren sprachgeschichtlichen Zusammenhang stellt. Ein solches Verzeichnis könnte noch einmal aufzeigen, wie sich in dieser Untersuchung Sch.s sprachgeschichtliche Kenntnis, bedeutungsgeschichtliches Gespür und subtile Genauigkeit miteinander verbinden. Gelegentliche Druckfehler (z. B. 15: „Zisterziensen" statt „Zisterziensern", 24: „gebräischen" statt „hebräischen") können die hervorragende Qualität dieser Arbeit und ihre Bedeutung nicht mindern. Im Sinne von G. Steer [vgl. dazu dessen Untersuchungen: „Germanistische Scholastikerforschung", in ThPh 45 (1970) 204–226; 46 (1971) 195–222; 48 (1973) 65–106] ist mit der Untersuchung von Sch. wieder ein Beitrag zur Entdeckung und Erschließung der sogenannten ‚Deutschen Scholastik' gelungen, womit nach Steer ja auch eine veränderte Einschätzung der „sprachschöpferischen Leistung der deutschen Mystiker des Mittelalters" verbunden ist.

H. J. Repplinger S. J.

Wohlmuth, Josef, *Verständigung in der Kirche,* untersucht an der Sprache des Konzils von Basel (Tübinger theologische Studien 19). Mainz: Grünewald 1983. 291 S.

Verf. ist auf dem Gebiete der Konzilsforschung kein Neuling. Mit seiner 1975 vorgelegten Studie über das Konzil von Trient (Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1–4 der Sessio XIII, Europäische Hochschulschriften XXIII, 37, Bern/Frankfurt) hat er einen anregenden Beitrag zur Hermeneutik konziliarer Texte geliefert. Sein Versuch, „in der Exegese entwickelte Forschungsmethoden auf die Interpretation konziliarer Texte zu übertragen" (ebd. 2), d. h. im vorliegenden Fall die für die bibelwissenschaftliche Exegese charakteristischen methodischen Schritte der Text-, Literar-, Traditions- und Gattungskritik auf die Canones 1–4 der Sessio XIII von Trient anzuwenden, fand teils Zustimmung (vgl. L. Lies in der ZKTh 100 [1978] 113–115), teils auch Ablehnung (B. Bruns, im AHC 8 [1976] 670–671). 1977 präzisierte er nochmals sein Anliegen in einem Aufsatz mit dem Titel „Zur Verwendung exegetischer Methoden bei der Interpretation von Konzilstexten. Testbeispiel Trient" (KuD 23 [1977] 205–231). – Vorliegende Studie zum Konzil von Basel besteht nun nicht, wie man vielleicht erwartet hätte, in dem Versuch, die gleiche Methode auf ein anderes Konzil anzuwenden, gleichsam, um die Probe aufs Exempel zu machen. Verf. modifiziert vielmehr sowohl die Methode als auch das konkrete Ziel seiner Untersuchung. Die angewandte Me-

thode besteht jetzt nicht mehr ‚einfach' in den obengenannten Schritten der modernen Exegese, sondern in der „Relecture" des Textes nach den Anweisungen der modernen Textwissenschaft (z. B. Plett); das Erkenntnisziel ist nicht mehr ‚einfach' die „historisch-kritische" Analyse einer bestimmten, abgegrenzten Texteinheit, wie dies hinsichtliche der Canones 1–4 der Sessio XIII von Trient noch der Fall war, sondern die Untersuchung der kirchlichen „Verständigungssprache" in einem ausgewählten Modell, hier dem Basiliense. Kirchliche Verständigungssprache – das sind zunächst, wenn es erlaubt ist, das Bild konzentrischer Kreise zu verwenden, die Lexeme consensus/consentire. W. unterwirft die im Makrotext des Konzils vorkommenden Lexeme einer streng strukturalen Analyse (163–199). Umgeben ist dieselbe, um im Bild des konzentrischen Kreises zu bleiben, von der Untersuchung des sprachlichen Umfeldes der genannten Lexeme; es ist die Basler Verständigungssprache, zu der neben *consensus* und *consentire* Lexeme wie avisare, deliberare, concordare, assentire, approbare, concludere, publicare usw. gehören (Schema V: Synopse der wichtigsten Lexeme der Basler Verständigungssprache, ihre Verankerung in den institutionell-kommunikativen Prozessen und ihre terminologischen Oppositionen, 286–289). Durchgeführt wird die betreffende Analyse an zwei exemplarisch ausgewählten Thematiken, nämlich der „ökumenischen Verständigungssprache" hinsichtlich der Böhmenfrage und der Griechenunion, und der „Verständigungssprache als Sprache institutioneller Konfliktbewältigung", gemeint ist hier das in Basel zur Debatte stehende Verhältnis Papst/Konzil (126–162). Die genannten Untersuchungen machen Kap. 3 aus und beziehen sich auf das „Textprodukt", die „Endredaktion" des Konzils von Basel. „Die semiotische Texttheorie (läßt) es aber nicht zu, von ‚Verständigung' nur als von einem jeweils erreichten Endzustand zu sprechen ... Verständigung gibt es nicht ohne die kommunikativen Prozesse der Verständigung" (14–15). Der Untersuchung dieser Prozesse ist entsprechend Kap. 2 gewidmet (24–125). Es setzt ein mit „Bemerkungen zur historischen Situierung des Basler Konzils im Makrotext des 15. Jahrhunderts". Es folgt eine ausführliche Analyse der Basler Geschäftsordnung „in ihrer Bedeutung für institutionell-regelgeleitete Verständigungsprozesse". Dann werden „Elemente einer Verständigungssprache in den konziliaren Prozessen" der Phase I (Sessio 1–18) und II (Sessio 19 ff.) analysiert. – Kap. 4 ergänzt die unter doppelter Rücksicht (als Prozeß und als Produkt) untersuchte „Verständigungssprache" um „Theorien der Verständigung" (200–256), wobei das „Interesse an der Phraseologie der Verständigung ... soweit als möglich, durchgehalten (wird)" (200). Konkret werden hier analysiert die Rede *Quoniam* des Nikolaus von Tudeschi vor dem Reichstag von Frankfurt (1442), mit der sich vor kurzem Vagedes ausführlich befaßt hat (vgl. die Besprechung in: ThPh 58 [1983] 596–597), und die Rede des Johannes von Segovia auf dem Reichstag von Mainz im Jahr zuvor. In dieser sieht der Verf. ein „theologisches Konzept ekklesialer Verständigung", in jener „ein kanonistisches Modell ekklesialer Konfliktlösung". Die genannten drei Kap. werden eingeleitet durch „Ausführungen zur Bestimmbarkeit der Basler Textgrenze" (17–23), behandelt wird hier die „methodische Weichenstellung" und der „Basler Makrotext" mit den „Grenzen der einzelnen Texteinheiten". In einem „rückschauenden Ausblick" (257–269) in 11 Punkten versucht W. zu einer „theologischen Auseinandersetzung mit heutigen Konsens- und Wahrheitstheorien" überzuleiten. Einige der Stichworte lauten hier Kirche als Modell der Verständigung, ekklesiale Letztzuständigkeit, Möglichkeit eines *consensus omnium*, Widerspruchsrecht des einzelnen im Kommunikationsprozeß usw.

Verf. charakterisiert seine Untersuchung selber als „dogmengeschichtliche Arbeit mit deutlich systematischem Einschlag" (15). Noch treffender wäre vielleicht die Kennzeichnung „eine systematische Arbeit mit deutlich historischem Interesse". Daß im Systematischen, der Frage nach der „Verständigung in der Kirche" der Schwerpunkt, das leitende Interesse, liegt, deutet auf ihre Weise ja auch die Formulierung des Titels an. Entsprechend dürfte eher dem Systematiker als dem Historiker das letzte Urteil über den Wert der Arbeit zustehen. Nicht als ob für den ‚schlichten' Historiker gar nichts abfiele. Er bekommt zwar keine neuen, bisher unbekannten Texte vorgelegt oder alte Texte neu interpretiert, mit dem erklärten Ziel, unser Wissen über die Personen und die Ereignisse um das Konzil von Basel zu erweitern, aber die „Vor-

führung" des Konzils von Basel als Kommunikations- und Verständigungsprozeß, als Ereignis von Konsens, stellt doch, z. B. in einer Geschichte der Konzilsidee eine fruchtbare Arbeitshypothese dar. Nicht nur die Deutung des Basler Makrotextes im genannten Sinn ist hilfreich, eine ganze Reihe von „Texteinheiten" des Konzils findet man in diesem Buch treffend analysiert und ausgelegt, so die Basler Geschäftsordnung (34–57), das wichtige Antwortschreiben des Konzils *Cogitanti* an Eugen IV. (139–145), die beiden obengenannten Reden des Nikolaus von Tudeschi und Johannes von Segovia, die in der Analyse der Verfs. freilich nicht nur viel mehr, sondern auch anderes enthalten als der ihnen von ihm ‚aufgesetzte' Titel vermuten läßt. Bei beiden Reden handelt es sich letztlich nämlich nicht um „Theorien der Verständigung", wie sie W. systematisierend betitelt, sondern im einen Fall um ein mehr kanonistisch, und im anderen um ein mehr theologisch argumentierendes Plädoyer für Demokratie, für mehr Demokratie in der Kirche, also für ein ‚alternatives' Kirchenbild. Im übrigen sei gerade auf das Kleingedruckte in dieser Arbeit hingewiesen, sei es in den Anmerkungen, sei es zwischen dem Klartext. Es enthält eine Fülle interessanter Bemerkungen und Beobachtungen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann. – Auf die Frage, warum „Verständigung in der Kirche" gerade an der „Sprache des Konzils von Basel" untersucht werde, lautet die Antwort des Verf.s.: „Was sich im Konzil von Basel ‚ad perpetuam rei memoriam' in Sprache objektiviert hat, ist gerade angesichts der dort auftauchenden Verständigungsproblematik ein so erstaunlicher Schatz ekklesialer Institutions- und Verständigungsgeschichte, daß man auch noch als demokratieerfahrener Leser des 20. Jhs. in den Bann gezogen wird. Zur Chance des 15. Jhs. gehörte es, eine Kirche heraufzuführen, die – im Kontrast zum heraufziehenden Absolutismus – zugleich ökumenisch, brüderlich und demokratisch hätte sein können. Daß die Entwicklung der folgenden Jahrhunderte eine immer deutlicher werdende Konformität mit den absolutistischen Systemen zeitigte, ist in vieler Hinsicht bedauerlich. Es ist gut zu wissen, daß es nicht so kommen hätte müssen" (15).

H. J. Sieben S. J.

D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, 59. Band. Nachträge. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1982. XIV/821 S.

Bereits in ThPh 57 (1982) 601 wurde der 2. Nachtragsband (WA 60) vorgestellt. Ihm folgt in der Herausgabe jetzt der nach Zählung und Chronologie des Materials 1. Nachtragsband (WA 59). Er ist der letzte Textband zur Abteilung „Schriften" und enthält ferner Ergänzungen textlicher Art zur Abteilung Tischreden sowie die Bibliographie der niederdeutschen Bibeldrucke. Nach Gattungen zusammengestellt und chronologisch geordnet finden sich eigenhändige Druckmanuskripte, Predigten, Vorlesungen, Thesen und Disputationen Luthers. Hier verdient besondere Erwähnung die Neuausgabe der Leipziger Disputation mit Eck (1519) (427–605); diese Disputation gilt ja als der eigentliche Wendepunkt in Luthers Auseinandersetzung mit dem überkommenen Kirchenverständnis. – Ein Ereignis der frühen Wittenberger Reformationsgeschichte wird durch ein erst 1976 wiedergefundenes gedrucktes „Protokoll" einer Disputation zwischen graduierten Mitgliedern der Wittenberger theologischen Fakultät, u. a. Luther und Melanchthon, mit Franziskanern im Zusammenhang mit deren Ordenskapitel dokumentiert: „Franziskanerdisputation" von 1519 (678–697); hier beginnt der Weg zu Luthers grundsätzlicher Auseinandersetzung mit den Mönchsgelübden. Der Disputation ist eine ausführliche historische Einleitung von *G. Hammer* beigegeben, die ordensgeschichtlich sehr informativ ist (606–678). – Von Interesse in bezug auf Luthers Umgang mit den Kirchenvätern ist seine Aufzeichnung über drei Irenäus-Zitate (1526); Luther hielt es durchaus für notwendig, „nicht nur was Tertullian, sondern was alle alten Väter über dieses Sakrament (des Altars) gesagt haben, zu sammeln, um den Mund derer zu stopfen, die Übles reden" (84). – Von praktischem Nutzen für den Umgang mit der gesamten Ausgabe ist eine „Übersicht über die Fundorte von Luthers Thesenreihen (1516–1545) in den Wittenberger Sammelausgaben und den Gesamtausgaben der Werke Luthers" (724–726). – Der Band

wird von *G. Ebeling* mit einem Nachruf auf *Wilhelm Maurer* († 30. 1. 1982) eingeleitet, welcher der Herausgeberkommission von 1950–1972 angehört hatte.

P. Knauer S. J.

Haubtmann, Pierre, *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée (1809–1849)* (Bibliothèque des archives de philosophie NS 36). Paris: Beauchesne 1982. 1140 S.

Die wesentliche Legitimation dieses Werkes über Proudhon, 1140 Seiten stark, das sich einer kaum noch überschaubaren Vielzahl von Arbeiten über den genialen Franzosen anschließt, besteht darin, daß es in bezug auf die Lebensjahre 1809–1849 erstmals auf einer ‚documentation suffisante' aufruht. Befreundet mit Nachfahren Proudhons hatte der Autor Zugang zu allen unveröffentlichten Manuskripten des Denkers, zu dessen Dossiers, Handzetteln, Notizbüchern, Marginalien, zu bisher nicht edierten Briefen und zur ‚bibliothèque personnelle', die erhalten blieb. Zudem pflegte er Jahre hindurch den Kontakt mit Autoren, die sich als ‚Amis de Proudhon' verstanden und verstehen. Rektor am ‚Institut Catholique de Paris' war er Kollege und Gesprächspartner des bekannten Jesuiten de Lubac, der 1945 seinerseits die Arbeit ‚Proudhon et la pensée chrétienne' publiziert hatte, und den er mutig ‚dans cette galerie proudhonienne' einreiht, obschon Proudhon zu seiner Zeit den Jesuiten übel mitzuspielen pflegte. – Ursprünglich hatte H. daran gedacht aus seiner Sicht heraus – er hatte in Rom Theologie studiert und war schon Priester – eine Philosophie des Proudhonismus zu schreiben. Mit entsprechenden Vorarbeiten begann er 1942. Mehr und mehr ging es ihm jedoch auf, daß er das Thema ‚L'origine du socialisme' kaum ohne Bezug auf den persönlichen Werdegang des großen Sozialisten Proudhon behandeln könne. Und so hat er zugleich diesen und dessen Ideen ‚pas à pas' geschildert, wenigstens Monat für Monat, freilich nur bis zum Juni 1849. So wie das Ergebnis seiner Studien jetzt publiziert ist – er selbst verstarb 1971 plötzlich, seine Brüder, ein Industrieller und zwei Jesuiten haben die Publikation vorgenommen –, wurden die zahlreichen und genauen Verweise auf Fundstellen und Belege mitpubliziert. Als H. 1961 sein Werk an der Sorbonne zur Erlangung eines Doktorgrades einreichte, hatte er vor, es vor einer Veröffentlichung in Buchform dem Verfahren des ‚ré-écrire' zu unterziehen, es so zu straffen, daß es sich gut verkaufen ließe. Dazu ist er nicht gekommen, und so ist glücklicherweise zwar ein Wälzer übriggeblieben, aber auch sehr ausgedehntes Material zugänglich geworden, ‚mon gros Proudhon', im Gegensatz zu seinen spezifischen opera: ‚Proudhon et la pensée allemande' und ‚Proudhon, Genèse d'un antithéiste'. – Unverkennbar ist H. von der Gestalt, die er behandelt, aufs tiefste berührt, keineswegs jedoch in einem raschen, billigen Emotionalismus; einem solchen hätte er sich ohne ein über mehr als 20 Jahre fortgesetztes Studium von Akten, Briefen, Schriften und Randglossen verschreiben können. Den Priester Haubtmann hat ‚l'un des plus grands moralistes' angesprochen; acht Jahre lang Aumônier der katholischen Arbeiterbewegung Frankreichs, die alles andere als eine kleinbürgerliche Bewegung ist, faszinierte ihn ‚le plus grand des socialistes français'; den Mann weitreichender pastoraler Verantwortung – er hat seitens der Franzosen an ‚Gaudium et Spes' mitgearbeitet und war im Sekretariat der französischen Bischöfe tätig – beeindruckte das proudhonsche Axiom: ‚démocratie c'est démopédie'. H. wagt es, die Kategorie ‚homo proudhonianus' zur Debatte zu stellen. – Das alles nimmt den 1140 Seiten und den tausend Anmerkungen nicht den Charakter eines wissenschaftlichen Werkes, wobei Wissenschaft hier mutatis mutandis im Sinne cartesianischer Nüchternheit zu verstehen ist. Auf nicht wenigen Seiten benötigen die ‚annotations' mehr Raum als der Text. Angefügt sind rund 60 Seiten einer ‚Bibliographie générale' zu Proudhon, sind fast 20 Seiten einer ‚Table onomastique' und ist ein weit aufgegliedertes Inhaltsverzeichnis, alles Phänomene, die sich in Kampf- und Bekenntnisschriften nicht finden, wie sie, wo es um Sozialisten und Sozialismus geht, so nahe zu liegen scheinen. – Mag auch der Stolz einer Familie beteiligt gewesen sein, als die drei Brüder des Autors posthum dessen Hauptwerk publizierten und sein, nicht Proudhons, Bild der Titelseite im Buche gegenüberstellten – Proudhons Bild beherrscht die arg vergängliche Vorderseite des papiernen Umschlags – so ist es höchst dankenswert, daß von nun an

keine künftige Publikation zu dem großen Sozialisten an dem Material vorübergehen kann, das hier der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden ist.

H. J. Wallraff S. J.

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien. Bd. VI. Hrsg. *Kurt A. Huber.* Königstein/Ts.: Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 1982. 342 S.

Der Umsicht des rührigen Leiters des Institutes für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien, Dr. Kurt A. Huber, ist auch dieser VI., besonders inhaltsreiche Band (seit 1967 in zwangloser Reihenfolge erscheinend) zu verdanken; seine Tatkraft dokumentieren nicht nur die 46 Nummern seines beigegebenen Schrifttumsverzeichnisses (308–310), sondern ebenso der Großteil der in diesem Band vorgelegten Aufsätze (3), Beiträge (3) und Besprechungen. – Menschlich bewegend ist der lange Nachruf des Schülers auf den bekannten böhmischen Kirchen- und Kulturhistoriker Eduard Winter (1896–1982), der den tragischen Lebensweg vom beliebten Professor der Prager katholisch-theologischen Fakultät bis zum vereinsamten Nationalpreisträger der DDR (nach vorheriger Annäherung an die nationalsozialistische Machtpolitik in seiner Abrechnung mit Rom) behutsam nachzeichnet; trotz mancher offener Fragen ein trauriges Kapitel der jüngsten böhmischen Kirchengeschichte (7–37). Die folgende Darstellung der Geschichte der Benediktiner in Böhmen und Mähren von *J. Zeschick* (38–102) vermittelt einen umfassenden Überblick – trotz fehlender Einzelbelege (jedoch mit ausführlichem Quellen- und Literaturverzeichnis), der nicht nur die im Osten z. T. übertriebene Bedeutung der slawischen Klöster Sazava (St. Prokop) und Prag (Emaus) zurechtrückt, sondern auch den seit der Hussitenzeit fast kontinuierlich fortschreitenden Substanzverlust, nicht zuletzt durch die leidige Nationalitätenfrage, verdeutlicht. Zwei andere Aufsätze des Hrsg.s über italienische Einflüsse auf die böhmische Volksfrömmigkeit des Barock (103–131), sofern diese gerade in der Christus- und Marienverehrung von der südlichen Imitationssehnsucht des Hl. Landes gespeist wurde, und über bischöfliche Visitationen in Mähren unter Franz I. (132–155) mit bislang unzureichend ausgewertetem Archivmaterial schließen sich an. Angesichts des 1885 bevorstehenden 1100jährigen Methodiosjubiläums, das – je nach Standpunkt – die beiden Slawenapostel entweder als politisches Reservat der Slawen oder aber universale Patrone Europas herausstellen wird, dürfte der reich dokumentierte Aufsatz von *F. Machilek* „Welehrad und die Cyrill-Method-Idee im 19. und 20. Jahrhundert" (156–183) auch über die Kreise der Landsmannschaften hinaus großes Interesse finden; der Verf. fühlt sich der universalen (und authentischen) Konzeption des Altmeisters F. Grivec verbunden und geht auf dieser Grundlage der Entfaltung der Cyrill-Method-Idee in Mähren mit Blick auf die Gesamtkirche nach. Dem Schicksal eines weiteren Ordens, allerdings auf die Zeit des Dritten Reiches beschränkt, widmet *F. Ryschaway* seine Untersuchung „Das Kommissariat der sudetendeutschen Franziskaner und seine Vorgeschichte (1935–1947)" (184–205); auch hier wieder zeigt sich die verhängnisvolle „Vorarbeit" des Nationalitätenstreits für die Kirchenverfolgung der gegenwärtigen Machthaber. In eine ähnliche Richtung weist die nächstfolgende Abhandlung von *H. Slapnicka* „Die Kirchenbeiträge in den sudetendeutschen Gebieten 1939–1945" (206–256), insofern die Verordnungen der nationalsozialistischen Reichsstatthalter (1939) mit dem Ziel einer privatrechtlichen Regelung der Kirchenbeiträge (statt der vom Staate eingezogenen Kirchensteuer) unter staatlicher Aufsicht eine geplante Reduzierung der Kirche auf den Status eines beliebigen Vereins auch im Altreich (vgl. Rundschreiben des Reichsleiters Bormann: 221 f.) ankündigen sollte. – Die übrigen sechs Beiträge betreffen kleinere, nicht weniger exemplarische Vorgänge im 19. und 20. Jh.; genannt seien nur noch die beiden Titel des Hrg.s.: „Anton Ohorn (1846–1924). Ein Beitrag zum Priesterproblem im 19. Jahrhundert" (271–282: der Fall eines exkommunizierten Prämonstratensers, der als nationaler Schriftsteller zum Luthertum konvertierte) und „Die Besetzung einer Leitmeritzer Domherrnstelle im Jahre 1910" (283–286: das traurige Schicksal eines um Vermittlung der zerstrittenen Nationalitäten bemühten Tschechen). Auch dem Nichtfachmann

wird die Lektüre dieses Bandes viele Lichter aufstecken über die Hintergründe der aktuellen Situation der Kirche in der ČSSR. G. Podskalsky S. J.

Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Hrsg. *Hubert Cancik*. Düsseldorf: Patmos 1982. 312 S.

Der Titel dieses Sammelbandes, der die einzelnen Beiträge einer religionswissenschaftlichen Ringvorlesung in Tübingen präsentiert, ist ebenso umfassend wie anspruchsvoll. Wer durch eigene Forschungen diese dunkle und, unter theologischen wie religionswissenschaftlichen Aspekten, noch reichlich unaufgearbeitete Epoche deutscher Geschichte kennt, wird um die besonderen Schwierigkeiten des hier umrissenen Unternehmens wissen und von vornherein keine allzu großen Erwartungen an diesen Band richten. Daß diese hermeneutische Grundeinstellung durchaus gerechtfertigt ist, zeigt sich sehr bald. – Wohl am kenntnisreichsten und bereicherndsten dürften die eher essayistisch gehaltenen Einführungsvorträge von *W. Dirks, F. Heer* und *H. Mayer* sein, die z. gr. T. aus eigenem Erleben und dementsprechender Sach-Kenntnis die Zeit von „Weimar" locker umspielen und damit die eigentliche Thematik der Ringvorlesung präludieren (17–64). In mancher Hinsicht enttäuschend wirkt demgegenüber der umfassende 2. Themenblock, der „Religionen und Theologien" in dieser Zeit zu beschreiben versucht. Schon der erste Beitrag von *G. Kehrer*, der „Soziale Klassen und Religion in der Weimarer Republik" (67–89) untersucht, läßt präzise Thesenbildung vermissen, sieht man einmal von dem eher gewollt aktualisierenden als logisch zwingenden Résumé ab. Viel solider gearbeitet und die facettenreiche Bewegung der deutschen Jugendbewegung und ihrer religiösen Vorstellungen in allen Tiefen und Untiefen auslotend wirkt hingegen der einschlägige Beitrag von *W. Mogge* (90–103); gerade hier drängen sich die nur äußerst behutsam angedeuteten Analogien zur Gegenwart ziemlich unmittelbar auf. Auf ganz anderes Gebiet führt ähnlich kenntnisreich *D. Schellong*, wenn er eine eindrucksvolle Lagebeschreibung der evangelischen Theologie dieser Jahre gibt (104–135); daß dabei viele bis heute nachhaltig wirkende Namen und Gestalten von Theologen Revue passieren, versteht sich von selbst. Zu rasch und glatt, dazu gelegentlich reichlich voreingenommen und interpretatorisch eher die Oberfläche einsinniger Textaussagen streifend bleibt der Beitrag von *R. Faber* (Politischer Katholizismus. Die Bewegung von Maria Laach; 136–158); der schon auf der ersten Seite insuggerierte Pakt der Liturgischen Bewegung mit dem Nationalsozialismus bedarf unter historischer wie systematischer Rücksicht einer erheblich differenzierteren Darstellung; und was sollen schließlich Bemerkungen wie: „Guardini läßt keinen Zweifel: die Liturgie ist *total*, wie ihre Kirche und der dieser entsprechende Staat ..." (155)? Wiederum als weiterführend einzuschätzen sind sowohl der nachfolgende Beitrag von *E. Hieronimus* (Zur Religiosität der völkischen Bewegung; 159–175), welcher u. a. das Phänomen der „Deutschen Christen" nochmals in anderer Perspektive anleuchtet, als auch die umfassende Sichtung des Hrsg. *H. Cancik* (‚Neuheiden' und totaler Staat. Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik; 176–212), die in solider Weise erste Forschungsergebnisse wie weiterreichende Fragen präsentiert. – Der 3. Teil des Bandes ist dem Phänomen der „Wissenschaften" gewidmet, wobei ebenfalls Beiträge sehr unterschiedlicher Qualität und Dichte zu finden sind. Gerade unter aktuellen Fragestellungen verdient die nüchterne und kenntnisreiche Bestandsaufnahme von *H. Bausinger* (Zwischen Grün und Braun. Volkstumsideologie und Heimatpflege nach dem Ersten Weltkrieg; 215–228) Beachtung: „Wer ‚Heimat' sagt, aber auch, wer ‚Grün' sagt, sollte darauf achten, wer ihm über die Schulter sieht – und er sollte sich abschirmen gegen falsche Souffleure" (229). Ein kleines Kabinettstück zum Hegelschen Thema „Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt" hat der Philosoph *H. Fahrenbach* beigesteuert, wenn er an exemplarischen Gestalten (Spengler, Heidegger und Bloch) „Die Weimarer Zeit im Spiegel ihrer Philosophie" (230–260) beschreibt und anhand dieser positiven Deskription noch weitergehende systematische Reflexionen anstellt, die auch gegenwärtige Aktualisierungen erlauben. Zwei eher wissenschaftstheoretisch gemeinte Beiträge von *R. Flasche* (Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weima-

rer Zeit; 261–276) und *W. Wuttke-Groneberg* („Kraft im Schlagen, Kraft im Ertragen!" Medizinische Reformbewegung und Krise der Schulmedizin in der Weimarer Republik; 277–300) beschließen die Reihe der hier gesammelten Vorträge.

Ein Gesamturteil fällt, angesichts der knapp angedeuteten, sehr unterschiedlichen Qualität der einzelnen Beiträge, naturgemäß schwer. Zunächst einmal darf man das Forschungsprojekt als solches positiv einschätzen und an sich lobenswert und lohnend nennen. Immerhin präsentiert der Band eine Fülle von Einsichten, die über das Maß des schon Bekannten hinausgehen und zu kritischer Prüfung und weiterführender Vertiefung einladen. Gerade diese Denkanstöße im Blick auf eine – vor allem von der katholischen Theologiegeschichte – noch weithin im Dunkeln belassene Epoche der allerjüngsten Vergangenheit machen den Band (bei aller Kritik und allem notwendigen Einspruch und Widerspruch!) wertvoll. Freilich rächt sich immer wieder, daß z. T. solche Forscher mitgearbeitet haben, die entweder nur geringe Kenntnis der zur Debatte stehenden Zeit zeigen oder aber sich zu wenig um vorurteilsfreie Würdigung bemüht haben. Doch dieses Defizit läßt sich durch weitere einschlägige Studien beheben, die dieser Band geradezu erzwingt. Vermutlich liegt in diesem (doppeldeutig zu bewertenden) „Anstoß" sein eigentliches Verdienst. A. Schilson

Kemp, Cornelia, *Angewandte Emblematik in süddeutschen Barockkirchen* (Kunstwissenschaftliche Studien 53). München/Berlin: Deutscher Kunstverlag 1981. 382 S. 16 S. Abb.

Die Emblematik erhielt in den Ausstattungsprogrammen der Kirchen des 17. und 18. Jh.s eine wichtige Position, und es ist gerade das Emblem, als Verbindung von Bild und Wort, vom gebildeten Barockmenschen so geschätzt, das uns heute fern und fremd in seiner ehemaligen Faszination erscheint. Entstanden aus so verschiedenen Wurzeln wie etwa antiker Mythologie, christlich-mittelalterlichem Gedankengut und heraldischen Elementen, wurden die Embleme von der humanistischen Welt als Mittel einer Art geistigen Trainings angesehen. Das leichte Umgehen mit Emblemen dokumentierte auf anschauliche und elegante Weise die klassische Bildung des Menschen und regte zugleich die Phantasie an, komplizierte moralische, religiöse und historische Sachverhalte in der Kurzform des Emblems zu chiffrieren. Vom 16. bis zum 18. Jh. blühte eine umfangreiche Literatur dieser Gattung, d. h. Sammlungen von Emblemen in Holzschnitt oder Kupferstich, mit Erläuterungen oder poetischen Texten versehen.

Es wäre nun nicht ganz richtig, einen Schritt wie den vom Buch zum Bau als den vom „nicht-angewandten" zum „angewandten" Bereich zu sehen. Genau betrachtet ist Emblematik immer eine angewandte; angewandt als Kürzel auf einen der emblematischen Fassung vorausgehenden humanistischen, mythologischen oder religiösen Bezug und angewandt auf einen bestimmten Zweck hin, wie etwa Belehrung und Erziehung. In diesem Zusammenhang sei auf die Erziehungspraxis des Jesuitenordens vor allem im 17. Jh. hingewiesen, mit ihrem höchsten Ideal der Prinzenerziehung. Diese Erziehung nach konfessionellen, historischen und klassischen Gesichtspunkten war mittels der Emblemliteratur in denkbar vollkommener Weise zu leisten. Angewandte Emblematik ist also durchaus sowohl literarisch als auch außerliterarisch denkbar. – Eine umfassende systematische Beschäftigung mit der in Bauprogrammen verarbeiteten Emblematik steht noch aus. Um so bedeutungsvoller ist die Erschließung von Teilbereichen eines so weiten Feldes. Das Buch von C. Kemp macht einen erfreulich großen Schritt in diese Richtung. Die Autorin behandelt 248 katholische Kirchen im Raum München – Augsburg und in der Oberpfalz mit repräsentativem Charakter für den süddeutschen Kirchenbau des Barock. – Historische Betrachtungen zum Emblembegriff, Analysen der formalen Elemente und der thematischen Bereiche, Bemerkungen zu den Vorlagen und zum Stellenwert in der Deckenmalerei der Zeit gehen voraus.

Der anschließende Katalog der untersuchten Kirchen ist in alphabetischer Reihenfolge geordnet, kurz und knapp formuliert und sehr anschaulich gestaltet durch die beigefügten Lagepläne der emblematischen Programme. – Für das weitere Verständ-

nis des Kirchenbaus im genannten Raum wird dieses Werk ‚conditio sine qua non' sein. Bemerkenswert sind auch die umfangreichen Kap. des Registers und der Quellen- und Sekundärliteratur. Das Register, unterteilt in Bildunterschriften (inscriptiones) und Bildliche Darstellungen (picturae) macht erst den enormen Variantenreichtum der Emblematik klar und ist zugleich ein nützliches Nachschlagewerk für sich. – Bedauerlich ist nur, wenn im einführenden Kap. „Definition, Funktion und Wandel des Emblembegriffes" statt Klärung Verwirrung erreicht wird. Die Definition eines vielschichtigen Phänomens muß weitausgreifend ausfallen, aber es sollte am Ende eine klare Vorstellung im Leser geweckt werden. Dies wird gerade erschwert durch die häufige Verwendung von Zitaten aus lateinischen, italienischen, französischen und deutschen Autoren des sechzehnten bis achtzehnten Jh.s. Grundsätzlich wäre es sinnvoll gewesen, die Zitate zu übersetzen oder sinngemäß kurz zu paraphrasieren; im speziellen erscheint der Grund für die Verwendung einiger der vielen Zitate nicht ganz einsehbar. – Begriffsverwirrung stellt sich ein nach dem Auftauchen verschiedenster termini technici, die in irgendeiner Weise als mit „Emblem" verwandt oder mehr oder weniger identisch betrachtet werden. Wie lassen sich Begriffe wie: Imprese, Rebus, Symbolum Heroicum, Sinnbild, Ars Hieroglyphica, Devise etc. voneinander scheiden, in Ober- und Unterbegriffe aufteilen oder auch zur Deckung bringen? Diese zugegebenermaßen schwierige Frage bleibt offen. Der Leser bleibt hilflos im Labyrinth der Begrifflichkeit stecken. – Wenn er jedoch den Mut aufbringt, über dieses dürre erste Kap. hinauszulesen, wird er für seine Standhaftigkeit belohnt.

P. Conrads-Kronenberg S. J.

3. Fundamentaltheologie, moderne Theologen

Welte, Bernhard, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 79 S.

Die aus Vorlesungen erwachsene kurze Studie will im Anschluß an W.s „Religionsphilosophie" (^{3}1980) und das frühere Werk „Heilsverständnis" (1966) auf philosophische Weise analysieren und erläutern, was Glauben als *Vollzug* in seiner Wesensstruktur ist. Ein solches Vorhaben erscheint wegen der Analogie des Glaubensvorgangs zu zwischenmenschlichen Beziehungen nicht nur möglich, sondern ist wegen des Plausibilitätsverlustes des Glaubens unter dem herrschenden wissenschaftlichen Zeitgeist bei gleichzeitigem Glaubensbedürfnis auch notwendig und „an der Zeit" (20). – In einem zunächst sehr allgemeinen Sinn beginnt W. seine Untersuchung mit einer Analyse des daseinsbegründenden oder transzendentalen Glaubens (psychol.: Urvertrauen), der in der Ebene der Zeit über alles Zu-Ende-Gehen im Gange der Zeit hinausgeht und in der Ebene der Qualität alles Begegnende am ursprünglich erfaßten Maßstab unbedingter Vollkommenheit bemißt und somit implizit auf den verborgenen Gott zielt (21–31). In der Fortsetzung dieses Gedankens erfaßt W. den Grund der Möglichkeit des *ausdrücklichen* Gottesglaubens in jenen ‚Grenzsituationen', in denen sich die endliche Freiheit im unendlichen Horizont vom Ganzen als solchem betroffen erfährt und sich auf dieses Ganze hin überschreitet, vor welchem ‚äußersten Wagnis' sie aber auch stets auf verschiedene Weise (durch Zerstreuung, Verfügung, Verweigerung) ausweichen kann (32–41). Den Mut zu solchem Wagnis gewinnt die Freiheit jedoch im interpersonalen Bereich aus der (gelungenen) Ich-du-Beziehung, aus der jener *mitmenschliche* Glaube als ein ‚Geschenk des Himmels' hervorgeht, der das wechselseitige Sich-schenken der Liebe in der Gemeinsamkeit des einen Geistes gewährt (42–62). Die so erörterten Formen des Glaubens versucht W. in einem letzten Schritt zum „Glauben an Gott durch den Glauben an Jesus" zusammenzufassen (63–74), der als Mensch aufgrund „einer außergewöhnlichen Lauterkeit und einer damit verbundenen Freiheit von allen Vorurteilen" (70) das unfaßliche Geheimnis Gottes in geschichtlich-konkreter Faßbarkeit vermittelt. Als geschichtliche Gestalt bedarf

Jesus freilich selbst der geschichtlichen Vermittlung zur ‚Gleichzeitigkeit' mit ihm, was statt eines historisch-wissenschaftlichen ein *geschichtlich-daseinsmäßiges* Verhältnis zur Geschichte verlangt, in welchem diese „als unser eigenes Geschick" (68) bewußt wird. Gerade ein solch daseinsmäßiges Geschichtsverhältnis müßte jedoch für das heutige, vom Historismus geprägte Bewußtsein ausführlicher erläutert werden, weshalb diesem letzten Schritt nicht dieselbe Klarheit und Überzeugungskraft eignet, die den übrigen Gedankengang W.s aufs neue auszeichnet. K. W. Hälbig

Welte, Bernhard, *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 280 S.

Der 3. Aufsatzband W.s vereinigt 18 Arbeiten – darunter vier Ersterscheinungen – aus den Jahren 1975 bis 1981 (von einem „Versuch über bildende Kunst" fehlt die Quellenangabe – vgl. 280), die nach fünf thematischen Schwerpunkten geordnet sind. „Gemeinsamer Bezugspunkt aller Abhandlungen und Versuche ... ist die Sache der christlichen Theologie" (5). Dieser versucht W. dadurch zu dienen, daß er angesichts des *Totalitätsanspruchs* einer durch Technik und Wissenschaft konstruierten und verwalteten sekundären Welt ‚hypothetischer Zivilisation' (R. Spaemann) den Zugang zur Erfahrung einer ursprünglich gewachsenen primären Welt auf phänomenologische Weise erschließt. – In einem 1. Teil wird deshalb nicht nur der phänomenale Charakter des ‚Gedankens' (11–24) und des ‚Nichts' (43–50) bedacht, sondern es wird auch gegenüber einem am Substanzbegriff orientierten Denken der durch Husserls „antikopernikanische Wende" (40) heraufgeführten Denkbewegung der Phänomenologie entschieden der Vorzug eingeräumt: „Denn Phänomene sind primäre Gegebenheiten, die sich nicht auf erklärende Voraussetzungen zurückführen lassen. Und dies a fortiori im Bereich der religiösen Phänomene" (42). Dabei ist, wie in einem 2. Teil aufgewiesen wird, das religiöse Phänomen par excellence der Mensch selbst, insofern er sich in seiner Welt ‚personal' entfaltet (53–71), als ‚Hoffnung und Angst' sein Dasein vollzieht (72–95), dieses in den verschiedenen Weisen des ‚Spiels' symbolisiert (96–108) und im ‚Leid' nach endgültiger ‚Heilung' sucht (121–131). Zwei Essays über Werke der Kunst, nämlich über den Mosaikboden einer Synagoge in der Nähe von Jericho (109–111) und über Karl Krolows Gedicht ‚Der Fluß' (112–120), machen in diesem Zusammenhang deutlich, daß es bisweilen dem Künstler gelingt, die in ihrer ursprünglichen Erscheinung verstellte Natur für einen Augenblick neu in ihrem geheimnisvoll-göttlichen Glanz aufleuchten zu lassen. In einem 3. Teil „Zur Zeitanalyse unter theologischen Gesichtspunkten" wird der heutige Zustand der Theologie aus der geistesgeschichtlichen Entwicklung der letzten 150 Jahre am Beispiel der Freiburger Theologischen Fakultät dargestellt (135–157) sowie auf dem Hintergrund des heutigen Wissenschaftsbetriebs die Idee einer universalen Bildung aus christlichem Geist neu entworfen (192–208). ‚Bildung' wird danach verstanden als schöpferische Integration der vielfältigen Wissensbereiche zu einem uni-versalen Kosmos nach Maßgabe eines ursprünglichen Wertbewußtseins, so daß der Gebildete wieder das wird, „was er als Kind im ersten genialen Entwurf seines Lebens schon einmal war" (207). Auf die Kindheit des Menschen als „Reservat integraler Sinneserfahrung" (190) vertraut W. auch da, wo er deren Verlust „als Quelle des Verlustes der religiösen Dimension" analysiert (176–191), während „Nietzsches Idee vom Übermenschen" (158–175) erstaunlicherweise weder von dessen fünf Bildungsvorträgen Anfang der 70er Jahre noch von dem Symbol des spielenden Kindes aus der 1. Rede des ‚Zarathustra' her gedeutet wird, sondern vom neuzeitlichen Autonomiegedanken und dessen ‚Zweideutigkeit' her verständlich werden soll, was Nietzsches Intention freilich gerade verfehlen dürfte. In einem 4. Teil wendet sich W. dem „geschichtlichen Schicksal des christlichen Glaubens" zu, indem er einerseits den Zusammenhang von „Sprache, Wahrheit und Geschichte" reflektiert (211–232), andererseits darlegt, in welchem Sinn die in Gang gekommene ‚Enthellenisierung' des Christentums fortgeführt werden kann und muß (233–248). Ein 5. Teil schließlich rückt „christliche Grundphänomene" wie das ‚Gebet' in seinem Bezug zum kosmischen Rhythmus ursprünglicher Zeitlichkeit (251–259), die ‚Heiligenverehrung' in ihrer durch die histo-

rische Forschung gewandelten Gestalt (260–271) und die ‚Marienverehrung' in ihrer religionsgeschichtlichen Verwurzelung (272–279) in ein solches Licht, daß sie sich als ‚primäre Gegebenheiten' neu zeigen können. – W. hat dem vorliegenden Band den Titel „Zwischen Zeit und Ewigkeit" gegeben und damit je ein Element aus seinen beiden vorausgegangenen Aufsatzsammlungen „Auf der Spur des Ewigen" und „Zeit und Geheimnis" (vgl. ThPh 51 [1976] 458f.) miteinander verknüpft. Der Titel mag deshalb „einen Abschluß anzeigen" (5), und zwar – wie Rez. hinzufügen darf – einen wahrhaft krönenden Abschluß, weil darin der Gedankengang immer wieder zu jenem Ursprung zurückfindet, der abschließt, indem er den Blick für das Ganze eröffnet. – (Störende Druckfehler: S. 128, Z. 5: „Mauer" statt „Maurer"; S. 176, Z. 14: „um" statt „zum"; außerdem falsche Zeichensetzungen: S. 27, Z. 7; S. 28, Z. 14; S. 33, Z. 28. S. 60, n. 8 wird der Titel von J. Habermas doppelt angegeben). K. W. Hälbig

Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. von *Walter Strolz* und *Shizuteru Ueda* (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur großen Ökumene 8). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 235 S.

Die Beiträge dieses Buches gehen nach den Worten der Hrsg. (7) zurück auf das im Ökumenischen Institut Bossey bei Genf stattgefundene Religionsgespräch vom 9. bis 12. September 1981. Es handelt sich dabei um eine „interreligiöse Begegnung", die sich die und der Frage nach der „Offenbarung als Heilserfahrung" stellte. Anders als das Wiener wissenschaftliche Symposium vom 25. bis 28. Februar 1981, das unter der Thematik „Epiphanie des Heils. Zur Korrelation von Transzendenzerfahrung und Heilserfahrung in indischer und abendländischer Theologie" stand (mit bewußt sachbezogenem und auf hohem fachlichem Niveau), hatte diese „interreligiöse Begegnung" eine andere Zielsetzung. So geben bereits zu Beginn die theologischen Beiträge den Ton an. Programmatisch und richtungsgebend für ein „partnerschaftliches Gespräch" der christlichen Theologie „mit den großen Religionen Asiens" (7) sind wiederum die fundamentaltheologischen Ausführungen von *H. Waldenfels:* „Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Sinne des spezifisch Christlichen" (13–32). Drei „schwerwiegende Rückfragen" (17) erhebt W. gegen die „Konzentration des Offenbarungsverständnisses", die er an drei Beispielen neuzeitlich-christlicher Theologie (R.-M. Garrigou-Lagrange; K. Barth und P. Eicher) aufzeigt und welche sich darin verdichtet, daß „‚Offenbarung' zur grundlegenden und abgrenzenden Kategorie christlichen Glaubens und seiner Theologie geworden" (13) und auf dieses neuzeitlich, bloß-theologische und begründend-unterscheidende Verständnis eingeengt worden ist. Mit den gestellten Fragen und einem eigenen Antwortversuch darauf will W. „zugleich Türen wieder öffnen, die sich unter dem Eindruck eines zugespitzten Offenbarungsverständnisses in gefährlicher Weise zu schließen drohen, zumal sie auf ihre Weise die Frage nach dem Absolutheitsanspruch des Christentums ins Spiel bringen" (17). Der II. Beitrag von *P. Hünermann* behandelt „Die geschichtskritische und kreative Bedeutung des christlichen Kultus" (33–54). H. weist in seinen Ausführungen zu den „Phasen christlichen Kultus" (40ff.) nach, daß von Anfang an der „christliche Kult ... eine unerhörte kritische und kreative Potenz" (41) zeigt, die „in den ersten drei Jahrhunderten zu einer wahrhaften Kulturrevolution" führte. Die einzelnen Etappen „in der Ausbildung des christlichen Kultus" bis heute „zeigen deutlich eine Geschichte von Gestalten der Freiheit, die vermittelt ist durch den Prozeß christlichen Kultes selbst: eine Geschichte, in der die Selbstmitteilung Gottes zu je tieferem Verständnis des gläubigen Selbstseins der Menschen führt" (52). Seinen Beitrag (III.) „Christlicher Schöpfungsglaube als Heilserfahrung" will *J. Schmid* als „These" verstanden wissen (55–74). Im „Zusammenhang von Glaube und Erfahrung" sind „Schöpfung und Heil ... aufeinander unbedingt verwiesen"; darin ist die „gesuchte Vermittlung" zu finden. Diese wird dann in den Ausführungen zum „Schöpfungsglauben im Alten Testament" und über die „Heilserfahrung im Neuen Testament" veranschaulicht.

„Hinduistische und buddhistische Heilswege im Lichte der christlichen Endzeithoffnung" untersucht *H. Bürkle* (IV: 75–96). Neben dem, was sich christliche Theolo-

gie und die Lehre hinduistischer und buddhistischer Heilswege an gemeinsamen Anliegen (neu) erschließen und verdeutlichen können, stellt B. auch das Unterscheidende heraus. So „erinnern die indischen Heilswege ... deutlich daran, daß auch des Christen Glauben aus der Entdeckung eines göttlichen Geheimnisses lebt" (78), ohne daß dabei übersehen wird, daß die Religionen „ihren jeweils eigenen Sinn- und Deutungsgrund" haben, „der weder relativiert noch harmonisiert werden kann" (82). Die Ausführungen B.s verdienen es, daß man ihnen im einzelnen folgt, auch wenn die Ergebnisse hier nicht weiter dargelegt werden können. Hervorgehoben sei lediglich noch, daß B. nicht nur „Hinduistische und buddhistische Heilswege im Lichte der christlichen Endzeithoffnung" beleuchtet, sondern auch an die Adresse christlicher Theologie kritische Bemerkungen richtet (so z. B. über die Christologie und Eschatologie sowie über die Bestimmung der jeweiligen Kosmologie durch die Soteriologie), um eine „nicht mehr gerechtfertigte ‚Schmalspur-Theologie'" (77) zu überwinden, die sich einem „metaphysischen Seinsgrund" zu entziehen sucht. Im Lichte der christlichen Endzeithoffnung lassen sich auch die „Degenerationsformen christlichen Glaubensverständnisses" erkennen, denn „wo die Endzeiterwartung nicht mehr den universalen Rahmen abzugeben vermag, erheben zeitbedingte und ideologisch vorprogrammierte gesellschaftspolitische Horizonte ihren Anspruch auf letzte Gültigkeit auch für die Hoffnung der Christen" (92); und „schließlich ist das Grundthema ‚Leiden' in der Begegnung zwischen heutigem Christentum und Buddhismus eine Warnung vor einer einseitigen *theologia gloriae*" (95). Der V. Beitrag „Zur Eigenart des Bhagavadgītā-Theismus von Fr. X. D'Sa (97–126) bietet eine aufschlußreiche, textorientierte Einführung in die Bhagavadgītā und versucht die *Eigen*art des Gītā-Theismus und Gītā-Weltbildes zu erhellen auch im Vergleich mit christlich-biblischem Gottesglauben. Die Gītā-Zitate ab S. 107 müßten noch einmal überprüft werden, da mehrere Belegstellen falsch angegeben sind. Außerdem sind zu korrigieren: die eigenartige Schreibweise „stylisiert" (mehrfach ab 119) statt richtig: „stilisiert" und „Menschwerdung" (120) statt „Menschwerdeung". „Cultic Acts in Hinduism" (127–144) untersucht und erörtert *K. Mitra* in seinem VI. Beitrag. Im Anschluß an R. Panikkar versucht M. eine „Brückenbildung" zwischen Christentum, Buddhismus und Hinduismus vom Standpunkt des Hinduismus aus. Der Artikel bildet ein erhellendes Beispiel für jenen „unbegrenzten ‚Inklusivismus'", der nach P. Hacker das Wesen des Hinduismus kennzeichnet (vgl. dazu die Beschreibung von H. Bürkle 76f.). Die Darlegungen über die vielfältigen hinduistischen (Opfer-)Riten ist erhellend auch bezüglich der Unterscheidung der vedischen und tantrischen Tradition(en). Problematisch ist jedoch die *formale* Gleichschaltung von „Opfer" im Hinduismus, Christentum und Buddhismus unter der allen gemeinsamen Intention der „Entsagung" („This common intentionality is renunciation", 128). Christliches „Opfer" ist eben in seiner Intention und Begründung doch etwas anderes als bloß der „Verzicht" des Opfernden, denn dieser „Verzicht" ist nur erst ermöglicht durch das eine und „einfürallemale" (vgl. das *eph' hapax* des Hebr-Briefes) Opfer Jesu Christi für *alle*. Die inhaltliche Bestimmung des christlichen Opfers und Opferbegriffes *unterscheidet* sich daher wesentlich von einem Opfer im hinduistischen Sinne und entzieht sich daher auch einer formalen Gleichschaltung dem Begriff nach. Ein Vergleich wäre nur sinnvoll, wenn den durchgeführten detaillierten Beschreibungen hinduistischer Opfer-Praktiken (aus der vedischen und tantrischen Tradition) eine ebenso detaillierte Darstellung und Analyse buddhistischer und christlicher Tradition(en) gegenübergestellt würde. Allein der Hinweis auf formale Gemeinsamkeiten besagt noch nichts; es fehlt der sachliche *Aufweis*. So markiert der Beitrag von M. auch deutlich die Grenzen eines interreligiösen Dialogs, wenn und weil zu wenig *in der Sache differenziert* wird.

„Die Gotteserfahrung in der yogischen Meditation" (VII: 145–166) wird dargestellt von *G. Oberhammer* auf der Grundlage der sāṃkhyistischen Yoga-Sūtren des Patañjali (ca. 200 n. Chr.). Nach den Vorbemerkungen zur Hermeneutik der Texte von Patañjali stellt O. Fest, „daß es keine meditative Mystik gibt, deren Erfahrung nicht grundsätzlich aus einer ganz bestimmten Glaubenstradition kommt. Mystik ist keine Alternative zu einem Glauben, sondern eine sehr spezifische Frucht des religiösen Glaubens" (147). O. gelingt es, die Grundbegriffe der Yoga-Sūtren des Patañjali klar

zu erschließen und dar*in* auch die Antwort auf die spezifische Gotteserfahrung und -vorstellung des Patañjali zu geben (vgl. 163). „Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamaka-Kārikās" (VIII: 167–185) führt *T. Vetter* den Leser und verbindet dabei seine Gedanken ausdrücklich mit seinem Vortrag auf dem weiter oben schon erwähnten Wiener Symposium (169). In einer subtilen Textanalyse macht V. das Anliegen und die Methode Nāgārjunas (ca. 250 n. Chr.) deutlich und gelangt zu einer überzeugenden Korrektur der herkömmlichen Auffassung des buddhistischen Person-Begriffes und des Buddhismus-Verständnisses insgesamt, nämlich darin, daß „an einem bestimmten Punkt ... der Mensch nicht reduziert ist auf das Zusammenspiel bloß endlicher Faktoren" (182). Hier ließe sich „der Begriff der Offenbarung insofern an den Buddhismus herantragen, als ein Subjekt von Heilserfahrung und ein Hörer der Heilslehre zumindest *nicht* in der Weise *un*denkbar ist wie bei der ausdrücklichen Leugnung eines Selbst" (182f., Hervorh. v. Rez.). Der IX. Beitrag: „‚Liberation' in the Theravada Buddhist Tradition" (186–208) von *M. Palihawadana* weist zunächst hin auf die erstaunliche und auswuchernde Vielfalt von Begriffen für „Befreiung" („the proliferation of terms für ‚liberation'", 186) in den buddhistischen Pali-Texten. P.s Untersuchung von verschiedenen Texten läuft darauf hinaus nachzuweisen, daß sich alle diese vielfältigen Bedeutungsnuancen treffen in den *samādhi*-Meditationen und schließlich im *samādhi* selbst, der höchsten Stufe der Versenkung (als Ziel der Meditation), worin der Zustand des „Aufhörens" („cessation") aller Zerstreuung zu finden ist. *Samādhi* ist also das „Sprungbrett" („springboard", 208, Anm. 84) in den „zustandslosen Zustand der Versenkung"; im *samādhi* ist dann der Verstand (Geist) nicht „gefangen in dem Bild von der ‚Wirklichkeit'" (204), sondern, befreit davon, ist er hellwach, in tiefer Ruhe, offen für eine gänzlich andere (= neue) Weise des Kontakts mit der Wirklichkeit" (204; Übers. v. Rez.).

Mit dem X. Beitrag: „Das Erwachen im Zen-Buddhismus als Wort-Ereignis" (209–234) von *Sh. Ueda* wird dieser Band abgeschlossen (es folgen dann lediglich noch „Autorenhinweise"). Von drei Gesichtspunkten („Orten") her [1. im Bild des „selbst-losen *Selbst*", d. h. des Greises *und* des Jungen als der „Identität mit sich und Negation der Identität mit sich in gegenseitiger Zusammengehörigkeit" (212); 2. wiederum im Bild einer dreifachen Übung: Za-zen; Samu und Angya; San-zen, d. h. der Zen-Übung im Stillsitzen, im Dienst-Tun verbunden mit der Wanderung in der Natur und in der Begegnung mit dem Anderen (meistens mit dem Zen-Meister); 3. der Dialog, das Gespräch] d. h. also von dem Gesichtspunkt des „Schweigens und Schweigenlernens" (Za-zen), des „Hörenlernens" (Samu und Angya) und des „Sprechenlernens" (San-zen) aus nähert sich U. dem Phänomen des „Erwachens", in dem „der Zen-Buddhismus ‚Offenbarung' von der objektiven Seite und ‚Heilserfahrung' von der subjektiven Seite in sich zusammenfaßt" (218). U., durch seine Studien über Meister Eckhart und seine gründliche Kenntnis des Denkens von M. Heidegger mit westlicher Philosophie bestens vertraut, kann sowohl in seiner Terminologie wie auch in der Denkbewegung seiner Ausführungen diese ‚Herkunft' nicht verleugnen. Dem nicht mit dieser Denkwelt vertrauten Leser werden diese „Artikulationen" zum „Urwort-Ereignis" zunächst schwer zugänglich sein. Aufschlußreich sind indes U.s abschließende Bemerkungen zur „nicht-theologischen Theologie des Zen-Buddhismus" (233), wie sie der japanische Philosoph Kitarō Nishida (1870–1945), „ein führender Philosoph und Denker des modernen Japan" (234), vertritt. –

Das Gesprächsklima als Ursprungsort ist den einzelnen Beiträgen durchgehend noch anzumerken. Die Aussagen sind jeweils immer im Blick auf die Gesprächspartner aus den repräsentierten Religionen formuliert als Anfrage, Vergleichspunkt oder These. Im Kontext von „Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum und in den fernöstlichen Religionen" konnten die „tiefgreifenden Unterschiede" bei manchen Gemeinsamkeiten „im Blick auf religiöse Urerfahrungen" und deren Deutung in einigen Beiträgen offen zur Sprache kommen. Noch zu wenig bewußt thematisiert und entsprechend dann (auch selbstkritisch) problematisiert war der zunächst unausgesprochen-selbstverständliche Konsens dieser „interreligiösen Begegnung", nämlich die Annahme, daß der Mensch als Mensch ausgerichtet ist auf eine – wie auch immer verstandene oder nicht mehr verstehbare – transzendente Wirklichkeit. Spätestens bei

einer Thematisierung und eingehenden Problematisierung dieses einmal so vorausgesetzten und angenommenen Konsenses würden sich die Geister dann noch einmal und deutlicher scheiden und möglicherweise sogar noch besser ver-stehen lernen, worauf es ja in diesem interreligiösen Dialog immer wieder ankommt. –

Die Aufmachung des Buches selbst ist im Druck nicht sehr sorgfältig. Auf die Mängel in dem Beitrag von Fr. X. D'Sa (zum Beispiel) wurde schon hingewiesen. Außerdem sei wenigstens noch erwähnt, daß das Pascal-Zitat auf S. 145 richtig wäre, wenn es dort heißen würde: „C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi" [, oder :] „Dieu ...". Ein Namen- und Sachregister würde die Erschließung der größtenteils hervorragenden Beiträge erheblich fördern.

H. J. Repplinger S.J.

Torwesten, Hans, *Sind wir nur einmal auf Erden?* Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens. Mit einem Nachwort von *Norbert Klaes.* Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 206 S.

Die in den letzten Jahren dichter und provokanter gewordene Konfrontation mit religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen aus dem asiatischen Raum verleiht der Studie von T. eine unbestreitbare Aktualität. Dies um so mehr, als die Fachvertreter abendländisch-christlicher Theologie (zumindest im deutschsprachigen Raum) das Diskussionsangebot „Wiedergeburt und/oder Auferstehung" bisher kaum aufgegriffen haben. – T. liegt es nun nicht daran, den ausstehenden Dialog mit wissenschaftlicher Systematik zu führen. Als einem „Vedantin" (106) und „Sympathisant der Reinkarnationslehre" (11) liegt ihm primär daran, dem westlichen Christen diese Doktrin als eine von mehreren Möglichkeiten vorzustellen und vielleicht einige Vorurteile und Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen" (11); auch will er keine „Beweise" für diese Lehre erbringen, sondern sich in bewußtem Verzicht auf Vollständigkeit der „Kunst der Improvisation" (14) überlassen. – Sein Durchgang gliedert sich dennoch recht systematisch: Kap. I „Reinkarnation und Christlicher Glaube" (17–96) versucht in 20 (!) Abschnitten die Positionen und Argumente in ein erstes Zueinander zu bringen; Kap.II „Eine Zwischenbetrachtung über die Hölle" (97–126); Kap. III „Probleme der Wiederverkörperungslehre" (127–151); Kap. IV „Auferstehung und Verklärung" (152–181). – Die Darlegung T.s, soweit sie sich ausdrücklich mit Inhalten christlicher Theologie auseinandersetzen (wobei ihm die katholische Theologie noch der adäquatere Gesprächspartner zu sein scheint), sind auf weite Strecken eine Kritik des Werkes von A. Rosenberg (Die Seelenreise, Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären, Olten 1952), dem er, wie auch Klaes bemerkt, wohl eine zu große theologische Bedeutung beimißt. Insgesamt erscheint T.s Auswahl an Kronzeugen christlicher Theologie (bei aller Berücksichtigung des Improvisatorischen) wenig repräsentativ bzw. aktuell; vor allem ältere Beiträge zur Eschatologie von P. Althaus, M. Schmaus und R. Guardini werden wiederholt angeführt. – Die (nicht unbedingt nachteilige) un-akademische Auseinandersetzung mit dem Thema – T. ist freier Schriftsteller und Maler und verbrachte mehrere Jahre im Ramakrishna-Vedanta-Zentrum in London – macht es zugegebenermaßen schwierig, eine Kritik auf gleicher Ebene anzusetzen. – Doch bleibt festzuhalten, daß aufgrund von variierender und undeutlicher Begrifflichkeit (Seele, Geist, Person etc.) eine nur unzureichende Klarheit der Darlegung erreicht wird. – Das Nachwort (183) von *N. Klaes* (Prof. für Fundamentaltheologie, vergleichende Religionswissenschaft und Konfessionskunde in Paderborn) stellt hier eine hilfreiche Ergänzung dar. K. erläutert einige religionsgeschichtliche Hintergründe der neohinduistischen Position von T., der wesentlich von der „vedantischen Atman- und Reinkarnationslehre" (146) ausgeht. Da in dem angezielten Dialog nicht irgendeine Einzelfrage zur Diskussion steht, sondern vielmehr eine alternative „Gesamtsicht von Gott und Welt auf dem Spiel steht" (186), nennt K. einige zentrale erkenntnistheoretische Prämissen des je anderen Denkweges, skizziert eine erste Kritik an der Reinkarnationslehre aus dogmatischer Sicht und verweist auf weiterhin offene Fragen: das zugrundeliegende Verhältnis von Sprache und Realität, das Verständnis von Wirklichkeit überhaupt, das Verhältnis der

Welt zum Absoluten, die Frage nach der personalen Identität des Individuums, die Sichtweise von Erlösung, Gnade, Sünde und Geschichtlichkeit.

In seiner Schlußbetrachtung stellt T. die resümierende Frage, „ob wir die christlichen Vorstellungen der Auferstehung, des Gerichts und der Verklärung in die Reinkarnationslehre ‚einbauen' können" (174) und antwortet für sich mit einem „eingeschränkten Ja". Die gegensätzliche Stoßrichtung scheint K. zu vertreten, denn für ihn stellt sich die Frage, „ob die aus einem anderen Kulturkreis kommenden Überzeugungen als Bildaussagen in christliches Offenbarungsdenken integrierbar sind" (193). Beide Haltungen beinhalten eine gewisse Vereinnahmung des Gesprächspartners und behindern somit die mögliche Eigendynamik des eröffneten Dialoges. So bleibt zu wünschen, daß der engagiert-provokante Beitrag von T. hinreichend Anlaß gibt, die sicherlich notwendige Diskussion zu diesem Thema weiterzuführen. – (Druckfehlerhinweis: S. 117, 1. Z. „großzügigerweise"; Textbuch von S. 127 zu 128; S. 156, 11. Z. v. u. „jedoch"). R. Jungnitsch

Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Hrsg. *Hans Waldenfels* unter Mitarbeit von *Helmut Pfeiffer* und *Klaus Rohmann*. Paderborn u. a.: Schöningh 1982. 635 S.

Die Tätigkeit H. Dolchs auf dem Bonner Lehrstuhl für Fundamentaltheologie war mit drei Arbeitsgebieten umschrieben: Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Titel und Disposition dieser Festschrift, zu der nicht weniger als 38 Kollegen, Schüler und Freunde des Geehrten beigetragen haben, wollen an die interdisziplinäre Offenheit und Breite in der Lehr- und Forschungstätigkeit Dolchs erinnern. Ging es ihm zunächst um den Grund und die Begründung der Glaubensreflexion im Sinne des besonderen Auftrages der Fundamentaltheologie, so galt sein spezielles Interesse den Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Diese Schwerpunkte begegnen entsprechend gewichtet in der Gliederung und thematischen Vielfalt der vorliegenden Festschrift: Der 1. Abschnitt (12–122) mit Beiträgen von *H. Waldenfels, M. Seckler, K. Hemmerle, H. Schütte, W. Breuning* und *W. Keilbach* umfaßt das Spektrum der philosophisch-theologischen Grenz- und Grundlagenfragen, die Ansatz und Status der Fundamentaltheologie definieren. Die 2. Textgruppe enthält Beiträge von *H. Jorissen, W. Bröker, R. Schulte, L. Scheffczyk, H. Schürmann, H. Fries, E. Dassmann* zu Zentralthemen des Christentums und der Dogmatik: Schöpfung, Offenbarung, Menschwerdung, Reich Gottes und Kirche (123–271). Das Potential möglicher theologischer Antworten auf bedrängende Zeitfragen ist die durchlaufende Perspektive des 3. Abschnittes. *E. Boné, F. Böckle, P. Bormann, H. Ludwig* und *Th. Simons* erörtern in ihren Aufsätzen das Zusammenwirken von Glaube und Wissenschaft für die Gestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft im Zeitalter technologischer Rationalität (272–344). Die 4. Sektion versammelt Arbeiten aus verschiedenen philosophischen Disziplinen (Wissenschaftstheorie, Logik, Natur- und Religionsphilosophie, Philosophiegeschichte) von *P. Weingartner, G. Cottier, H. M. Baumgartner, A. Menne, W. Strombach* und *R. Specht* zu den philosophischen ‚Ewigkeitsthemen': Wahrheit und Vernunft, Glaube und Wissen, Evolution und Ordnung (345–427). Den Überlappungen von Naturwissenschaft und Technik einerseits mit dem Weltverständnis des christlichen Glaubens andererseits gelten die Studien des 5. Abschnittes. Neben Beiträgen von *K. J. Narr, A. Meesen* und *J. Meurers* über Fragen der Ontogenese und der zeitlich-räumlichen Struktur des Universums stehen Überlegungen von *A. Schieb* und *P. Koeßler* über Probleme des wissenschaftlichen Fortschritts und ihre Bewältigung aus christlicher Sicht (428–502). Unter die Überschrift „Grenzgänger" sind die Beiträge der letzten Textgruppe gestellt worden. *H. Pfeiffer, W. Schneemelcher, K. Delahaye, G. Adrianyi, P. Mikat, N. A. Luyten, H.-W. Knapp* und *K. Rohmann* haben hierzu Kurzporträts bedeutender Gestalten und Stationen der abendländischen Kulturgeschichte zusammengetragen (503–621). Eine Bio-Bibliographie H. Dolchs und ein Mitarbeiterverzeichnis beschließen den Band. – Der besondere Reiz und Wert dieser seitenstarken Festschrift dürfte nicht zuletzt darin bestehen, daß alle beteiligten Autoren mit ihren Beiträgen einen interes-

santen Einblick in ihr jeweils ‚typisches' Interessen- und Arbeitsgebiet geben. Auf diese Weise wird aus einem inhaltlich sehr heterogenen Sammelwerk ein anspruchsvolles theologisches Lesebuch. H.-J. Höhn

von Balthasar, Hans Urs, *Christen sind einfältig* (Kriterien 66). Einsiedeln: Johannes Verlag 1983. 118 S.

An diesem Titel ist alles zu loben außer dem Titel. Er wird nämlich manch einen möglichen Leser vermuten lassen, es gehe in dem Buch wieder einmal um nicht ohne Ressentiments vorgetragene Attacken gegen die „Theologen", die sich historisch oder philosophisch des Geheimnisses bemächtigen (ähnlich wie in „Cordula" oder in „Kleine Fibel für verunsicherte Laien"), und ihn also davon abhalten, das Buch zur Hand zu nehmen. Wer das Buch dennoch liest, sich also durch den unzutreffende Assoziationen hervorrufenden Titel nicht abschrecken läßt, wird in reichster Weise beschenkt. Nicht nur wird er mit den befürchteten Attacken nicht belästigt und nicht nur versteht er im Rückblick auf das ganze Buch, was es mit dem Titel auf sich hat (und so wird er mit ihm versöhnt), er hat auf vergleichsweise wenigen Seiten und in einfachster Sprache eine ganze Theologie dargeboten bekommen. Selten hat sich ein katholischer Theologe in unserer Zeit so meisterhaft tief und zugleich klar über den Alten Bund und den Neuen Bund, über Philosophie und Theologie, über negative und bejahende Theologie, über den dreieinen Gott und den gläubigen Menschen, über Jesus und die Kirche, über Geist und Institution, über Katholizität und Partikularität der Kirche u. a. geäußert wie der Basler Theologe es hier tut. Solch eine Schrift ist nur als Frucht jahrzehntelangen Studierens und Meditierens möglich. – Das Buch umfaßt zwei Teile und sechs „weiterführende Erläuterungen". Der 1. Teil ist überschrieben „Einfalt als Haltung", der zweite „Einfalt als Fülle". In diesen beiden Teilen geht es – wie gesagt – um nicht weniger als die Darbietung der ganzen christlichen Glaubenslehre in ihren Grundzügen. Ein Leitwort ist dabei das biblische Wort „Einfalt", das die Haltung Jesu dem Vater gegenüber bezeichnet und gleichzeitig den gläubigen Grundakt der Kirche und des Christen umschreibt. In früheren Schriften des Vf.s begegnete dieselbe Grundhaltung bisweilen unter den Stichwörtern „Christologischer Gehorsam", „marianische Verfügbarkeit", „ignatianische Indifferenz". Diese Haltung ist die einzig gemäße Antwort auf Gottes Offenbarung. In der Heiligen Schrift ist an vielen Stellen und in immer wieder neuen Wendungen von ihr die Rede. Die Auslegungen der meisten dieser biblischen Texte ziehen sich durch das Büchlein hindurch. – Systematisch sind die vorliegenden Ausführungen deutlich durch die an Karl Barths Positionen erinnernde Annahme einer Priorität des göttlichen Offenbarungshandelns bestimmt. Aber während Barth darüber einen geschöpflichen Beitrag zur Heilsökonomie meinte gänzlich ausschließen zu müssen, rechnet von Balthasar ausdrücklich mit einem solchen. Wie er aussieht, ist hier durch den Begriff „Einfalt" umschrieben. Man kann das vorliegende Buch als eine katholische Alternative zu Barths (und seiner Nachfolger) Theologie lesen. In der Struktur der dargestellten Welt des Glaubens und der ihr sich angleichenden Argumentationsweise kommen Anklänge und Erinnerungen an M. Blondels und H. de Lubacs Denken zur Geltung. – In den „weiterführenden Erläuterungen" werden einige Einzelfragen von dem in den beiden ersten Teilen Erarbeiteten her beleuchtet, z. B. was Theologie, was Philosophie, was Exegese und was schließlich Gebet sei. – Auf S. 70 muß es in der Mitte wohl heißen: „... in einer von ihm lesbaren Schrift irgendwie impliziert gefunden werden kann." – Man kann dem Buch nur eine weite Verbreitung und Beachtung wünschen. W. Löser S. J.

Zeitz, James V., *Spirituality and Analogia Entis According to Erich Przywara*, S. J. Metaphysics and Religious Experience, the Ignatian Exercices, the Balance in Rhythm in ‚Similarity' and ‚Greater Dissimilarity' According to Lateran IV. Washington: University Press of America 1982. XII/346 S.

Dieses Buch, ursprünglich als Dissertation am Institut Catholique in Paris verfaßt,

ist Zeugnis einer umfangreichen Studie und zugleich einer tiefen Verehrung, die der Autor der Person und dem Denkweg Erich Przywara's (= P.) gewidmet hat (vgl. die Einleitung, 1–5; der Untertitel des Buches gibt einen Überblick über die Gesichtspunkte, unter denen der Autor das Werk P.s systematisch untersucht hat). Kap. I (7–74) stellt die Grundabsicht („The Project") P.s dar als „Integration des christlichen Lebens" in seinen spezifischen metaphysischen Kontext und im Spiegel von P.s vorrangigen „Quellen": Augustinus, Thomas von Aquin, Newman, Ignatius von Loyola. Konkret wird dies dann verdeutlicht im Kap. II (75–116: „Spirituality") mit den vier Themen: Erfahrung, Spiritualität als ein Weg, Dienst in der Welt, Mysterium. Kap. III (117–182) bietet eine aufschlußreiche Analyse von P.s Konzeption der ‚analogia entis', zeigt deren philosophie- und theologiegeschichtlichen Ort auf (z. B. die Auseinandersetzung mit K. Barth's ‚analogia fidei') und referiert schließlich zwei kritische Auswertungen und Fortführungen von P.s Denk-Ansatz im Kontext der ‚analogia entis' (B. Puntel und E. Mechels). Kap. IV (183–260) behandelt die Ignatianische Dynamik im Denken P.s, die sich in seiner „Theologie der Exerzitien" („Deus semper maior", Freiburg/Br. 1938–1940) u. a. Schriften ausdrücklich thematisiert findet. Kap. V (261–295) ist nicht nur den „Elementen einer biblischen Theologie" bei P. gewidmet; es wird vor allem auch die *Entwicklung* der biblischen Themen (mit dem indirekten patristischen Einfluß bes. der lateinischen Kirchenväter) in P.s theologischem Denken und die jeweilige Entfaltung aufgewiesen. Kap. VI (297–308) untersucht unter der Überschrift „Katholisch" die Bedeutung der „Mariologie" bei P., ein Thema, dem bisher in diesem Zusammenhang wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Kap. VII (309–333) stellt schließlich die „größere Unähnlichkeit" als Denkform und Methode(!) P.s zusammenfassend vor, deren Entwicklung und Dimensionen in den vorausgehenden Kap. und in P.s Denkweg schrittweise herausgearbeitet worden sind. – Die Anmerkungen zu den einzelnen Kap. sind diesen jeweils direkt nachgestellt. In übersichtlichen Skizzen und Schaubildern hat Z. die komplizierten Gedankengänge P.s und die Zusammenhänge der einzelnen Schritte noch einmal verdeutlicht. Am Schluß des Buches findet sich eine (ausgewählte) Bibliographie der Schriften P.s sowie eine Übersicht über Sekundärliteratur (335–346).

Diese Arbeit von Z. ist ein gelungener Versuch, Denken und Intentionen in P.s bekanntlich schwer faßbaren Werk durchsichtig und zugänglicher zu machen. Dies ist um so begrüßenswerter, als ausführliche systematische Studien über P. im deutschen Sprachraum bisher spärlich geblieben sind (seit der Studie von Bernhard Gertz: Glaubenswelt als Analogie, Düsseldorf 1969, haben ja vorrangig nicht-deutsche Autoren ihr systematisches Interesse an P.s Denkweg in umfangreichen Arbeiten bezeugt, unter ihnen: Julio Terán Dutari: Christentum und Metaphysik, München 1973, und die hier rez. Arbeit von Zeitz, die für eine deutsche Übersetzung nur zu empfehlen ist!). – Allen diesen Studien, einschl. der von Z., ist ein ernsthaftes Bemühen eigen, das Denken P.s für heutige Religionsphilosophie und Theologie zu erschließen und geltend zu machen (so hat z. B. daher E. Jüngel in „Gott als Geheimnis der Welt", Tübingen 1977, jüngstens versucht, P.s Analogie-Denken kritisch aufzunehmen und zu würdigen). Leider haben aber diese umfangreichen systematischen Arbeiten bisher kaum über eine Darstellung von P.s Denken und Werk im Kontext von dessen nachweisbaren Intentionen und Quellen hinausgefunden. Dies gilt auch für die Arbeit von Z. Nach diesen systematischen Untersuchungen, die noch vorrangig werkimmanent bleiben, ist es an der Zeit, wichtigen Einzelfragen, die sich *gegenüber* P. stellen, nachzugehen und zu untersuchen, wieweit P.s Denken und (oft so schwer verständliches) Sprechen und Schreiben mitbestimmt sind von geistigen Strömungen seiner Zeit. Nur so wird P.s Werk vor einer monumentalen Isolation zu bewahren sein.

H. J. Repplinger S. J.

Schmid, Johannes, *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes. Die Bedeutung der Analogie in „Herrlichkeit" bei Hans Urs von Balthasar* (Münsterschwarzacher Studien 35). Münsterschwarzach: Vier-Türme 1982. 264 S.

Während Hans Urs von Balthasar sein kaum mehr überblickbares Werk immer

noch ergänzt, vertieft und ausweitet, unternehmen bereits andere den Versuch, dieses oder jenes Stück oder diese oder jene Dimension dieses Werkes zu untersuchen und darzustellen. Die bisher vorliegenden Bücher sind durchweg Doktordissertationen, also „Gesellenstücke". Sie sind mit Fleiß gearbeitet und lassen meistens Sympathie für das bearbeitete Werk erkennen. „Meisterstücke" der Interpretation der Theologie von Balthasars sind bisher nicht zustande gekommen. Das ist angesichts der unbezweifelbaren Bedeutung des Denkens des Basler Theologen höchst bedauerlich. Ein Meisterwerk der Interpretation wird wohl nur von einem Theologen hervorgebracht werden können, der über eine umfassende philosophische und theologische Bildung verfügt, im Verstehen und Darstellen Erfahrung besitzt, sich in den theologischen Grundentscheidungen dem bearbeiteten Werk verwandt und verbunden weiß und die Zeit und die Energie einzusetzen bereit ist, ohne die eine Erschließung des Werkes nicht geleistet werden kann. Im Windschatten solcher Meisterstücke der Interpretation könnten die Gesellen- und die Lehrlingsstücke leichter gelingen.

Auch die vorliegende Arbeit ist mit Fleiß und Sympathie geschrieben. Und doch vermag sie den Leser nicht zu packen und in seiner Sehnsucht nach Erkenntnis nicht zu befriedigen. Es fehlt ihr einfach an Klarheit und Zügigkeit. Die Arbeit gilt einem Thema, das in Zentralbereiche der Theologie von Balthasars hineinweist und darum viele Möglichkeiten der Realisierung in sich birgt. Nur zum Teil hat der Autor sie wahrgenommen. – Er bietet seinen Stoff in vier Kap. dar. Das 1. Kap. dreht sich um das Stichwort „Ästhetik", als die von Balthasar den ersten Teil seiner Trilogie versteht. Es ist überschrieben „Schönheit und Herrlichkeit". Verschiedenartige Überlegungen werden hier ausgebreitet: das Problem einer theologischen Ästhetik und die Dimensionen des ästhetischen Aktes – subjektiv (der sehende Mensch) und objektiv (das im Mythos, in der Philosophie und im christlichen Glauben „Gesehene"). Im 2. Kap. spricht der Vf. über die „Christusgestalt". Sie ist der zentrale „Gegenstand" des theologischen Wahrnehmens. Sie hat den Alten Bund und die Kirche als ihre „Umkreise" bei sich. Nachdem der Vf. das Wahrgenommene benannt und beschrieben hat, kann er sich seinem „Baugesetz" zuwenden. Es trägt den Namen „Analogie". Was dieser umstrittene Begriff in von Balthasars Werk bedeutet, wird im 3. Kap. dargelegt. Dabei wird in zutreffender Weise herausgestellt, daß von Balthasar sein Verständnis von Analogie im Gespräch mit E. Przywara und K. Barth entwickelt hat. Vor allem im Buch „Karl Barth" (1951) ist dies greifbar. Im 4. Kap., „Analogie und Herrlichkeit", bezieht der Vf. das in den beiden ersten Kap.n einerseits und im 3. Kap. andererseits Erarbeitete aufeinander. Damit entspricht er der Tatsache, daß nach von Balthasar die Analogia entis (oder besser – im Sinne der „Dramatik" – die Analogia libertatis) die Art und Weise kennzeichnet, wie Gott und Mensch sich zueinander verhalten, und dies auch da, wo Gott sich offenbarend und selbst mitteilend auf die Welt zutritt. – Der Vf. hat, zumal in den Fußnoten, mannigfache Bezüge des von Balthasarschen Denkens zu Auffassungen und Äußerungen anderer Theologen hergestellt. Er begnügt sich also nicht mit einer rein textimmanenten Deutung des Denkens von Balthasars, und dies mit Recht. Die konkrete Gedankenführung ist dem Vf. ziemlich kompliziert geraten. Bisweilen spielt er mit seinen Begriffen, was der Klarheit nicht dient. W. Löser S. J.

Maier, Eugen, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac* (Sammlung Horizonte NF 22). Einsiedeln: Johannes Verlag 1983. 264 S.

Zu den beachtenswertesten katholischen Theologen dieses Jh.s gehört ohne Zweifel nach wie vor Henri de Lubac. Sein Werk ist ebenso umfang- wie einflußreich. Im II. Vatikanischen Konzil ist seine prägende Kraft besonders groß gewesen. Es ist kaum verständlich, daß bislang nur wenige größere Arbeiten über de Lubacs Theologie erschienen sind. In Deutschland sind es immerhin, abgesehen von der jetzt vorliegenden von E. Maier, zwei: M. Figura, Der Anruf der Gnade (Einsiedeln 1979), und H. Schnackers, Kirche als Sakrament und Mutter (Frankfurt 1979). Außerdem hat H. U. von Balthasar in vielerlei Weise und immer wieder auf de Lubacs Werk aufmerksam gemacht. – „Einigung der Welt in Gott" – diese Formel faßt das Wesen des

Katholischen, wie de Lubac es in immer neuen Zusammenhängen durchdacht hat, präzise zusammen. Der Vf. hat erkannt, daß das so verstandene „Katholische" eine das Gesamtwerk de Lubacs durch und durch bestimmende Größe ist. So legte es sich nahe, de Lubacs Denken im Zeichen dieser Erkenntnis nachzuvollziehen. Das Ergebnis dieses Nachvollzugs, das im vorliegenden Buch greifbar ist, beweist, daß der Ansatz richtig gewählt war. Das „Katholische" ist durch diese Arbeit als ein entscheidender Konstruktionspunkt der Theologie de Lubacs erwiesen. – Der Vf. hat unter Einbeziehung vieler Zitate aus de Lubacs Werk einen quasi-systematischen Text geschrieben, der eine Nachgestaltung des Denkens de Lubacs ist. Dabei achtet er vor allem darauf, daß er der im Zeichen des „Katholischen" stehenden inneren Logik dieses Denkens nahebleibt. Das Strukturgefüge von de Lubacs Theologie tritt klar heraus. Freilich kostet dieses Vorgehen auch seinen Preis: der Text wirkt leicht abstrakt-formal. Das Sprachmaterial ist erschöpft, bevor der Text zu Ende geschrieben ist. De Lubacs eigene Texte wirken in der Regel farbiger, weil sie immer auch den vielstimmigen Chor der Tradition zum Klingen bringen und in diesem Medium die theologische Intuition vortragen. M. hat um des Gleichgewichts in seinen quasi-systematischen Überlegungen willen Motivbereiche, die bei de Lubac zwar angedeutet, aber nicht weiter entfaltet sind, in dessen Sinn selbständig ausgeführt, wobei er sich nicht selten an entsprechende Überlegungen H. U. von Balthasars anlehnt. Das ist insofern möglich, als sich von Balthasar in den wesentlichen theologischen Grundentscheidungen mit seinem Lehrer und Freund Henri de Lubac einig weiß. – Der Autor hat überzeugend deutlich gemacht, daß das „Katholische" keineswegs nur ein Attribut einer bestimmten Konfessionskirche ist, sondern wesentlich die in Jesus Christus sich ereignende Einigung von Gott und Mensch (Welt) meint. Dieses Ereignis umgreift mittels der Eucharistie und des Geistes die Geschichte und den Menschen, und es schafft sich in der Kirche qua Catholica seinen ihm zugehörenden Raum. – Der Vf. hat darauf verzichtet, eine ausdrückliche Stellungnahme zu der von ihm nachgestalteten Theologie zu formulieren. Eben dadurch will er wohl zum Ausdruck bringen, daß er sich mit de Lubacs Werk identifiziert. Das ist eine berechtigte und verständliche Position. Angesichts einer so „katholischen" Theologie werden freilich heute nicht nur von außerhalb der Kirche, sondern auch in ihrem Innern nicht wenige Fragen gestellt. Es wäre hilfreich gewesen, einige dieser Fragen zu benennen und zu beantworten.

Wer den (einen) Grundgedanken Henri de Lubacs in einer übrigens sprachlich gefälligen Form (kein Fachjargon!, kaum Fremdwörter!) kennenlernen möchte, wird nach diesem Buch greifen können. W. Löser S. J.

Kull, Douglas R., *Karl Rahner's Theology of Revelation.* A View from the Philippines (Logos 13). Manila/Philippines: Ateneo University Publications 1979. 203 S.

Die Darstellung Rahnerscher Theologie der Offenbarung, das Thema der vorliegenden Arbeit, wurde nach dem Zeugnis des Autors wesentlich beeinflußt durch „die Überzeugung der philippinischen Christen, mit denen ich gelebt und gearbeitet habe, daß ein Bedürfnis besteht nach einem inkulturierten Verständnis des christlichen Glaubens und daß Schaden angerichtet worden ist durch eine unkritische Übernahme der Theologie vom Westen" (5). Im Licht dieser Erfahrung ging dem Autor in seinem Umgang mit Rahnerscher Theologie immer mehr auf, wie sehr diese Theologie ein konkretes Beispiel liefert für die Lösung des genannten Problems der Inkulturation, und zwar innerhalb der westeuropäischen Kultur des 20. Jh.s. Sofern es dabei um *ein* Beispiel geht, könne diese Theologie nicht ohne weiteres in die Situation der philippinischen Lokalkirche übertragen werden; zugleich könne sie gerade als Beispiel zu einem ähnlichen Versuch anregen, der den Christen auf den Philippinen ein Verständnis des Glaubens gemäß ihrem kulturellen Selbstverständnis erleichtern würde. In seiner Darstellung Rahnerscher Theologie der Offenbarung wollte also der Vf. vor allem „das anregende Beispiel einer tief und bewußt inkulturierten Theologie bei Rahner mehr zugänglich machen" (10), um anschließend kurz auf die Relevanz dieses Beispiels „aus der Sicht von Philippinen", wie es im Untertitel der Arbeit heißt, hinzuweisen. An erster Stelle wird die transzendental-anthropologische Methode Rahner-

scher Theologie dargestellt, und zwar unter Berücksichtigung ihres geistig-kulturellen Hintergrundes der neuzeitlichen „Wende zum Subjekt". – K. charakterisiert diese Methode als Abfolge von 3 Schritten, die ihm dann jeweils dienen als Gliederungsprinzip bei der Darstellung einzelner Themen Rahnerscher Offenbarungstheologie: 1) Eine philosophische Grundlegung des Menschen: Ausgehend vom theologischen Faktum der Offenbarung in einer Formulierung, die jeweils die spezifischen Verständnisschwierigkeiten von seiten des Zeitgeistes im Blick hat, nach der Bedingung der Möglichkeit im Menschen fragen, daß er das anfangs formulierte Faktum erkennen kann. 2) Eine philosophische Grundlegung der Offenbarung Gottes: Im Anschluß an die vorausgegangene philosophische Analyse des Menschen nach deren Implikationen fragen für eine *mögliche* Offenbarung, und zwar wie der Mensch aufgrund seines Wesens mit einer Offenbarung Gottes rechnen *muß*. 3) Ein Überdenken der christlichen Offenbarung: Mit Zuhilfenahme der festgestellten Korrelation zwischen dem Menschen und der Offenbarung Gottes ein vertieftes Verständnis der konkreten überlieferten Offenbarung im Christentum gewinnen. Dann zeigt K., wie Rahner diese Methode zunächst in „Hörer des Wortes" verwendet auf dem Hintergrund einer rationalistisch-aufklärerischen Ablehnung der Geschichtlichkeit und Freiheit der Offenbarung (26–82). War das Offenbarungsverständnis von „Hörer des Wortes" vor allem gegen den Anspruch einer autonomen Vernunft entwickelt, so setzte sich Rahner in der späteren Phase seiner Offenbarungstheologie mit dem Anspruch der Naturwissenschaften, vor allem der Evolutionslehre, auf ein autonomes Welt- und Geschichtsverständnis auseinander; den früheren Überlegungen über die wesentliche Offenheit des Menschen auf die Geschichte folgt nun bei Rahner eine Reflexion über die Offenheit der Geschichte als ganzer auf Gott (84). In diesem Zusammenhang stellt K. zunächst die Rahnersche Sicht einer transzendentalen Offenbarung Gottes dar, die als seine Selbstmitteilung an die Welt die treibende Kraft deren „sich selbsttranszendierenden" Werdens ist (83–129), um dann die Christologie Rahners in ihrer Bedeutung für die ganze, sowohl transzendentale als auch kategoriale Offenbarung zu erörtern. – Zum Schluß kommt der Vf. auf die Relevanz dieser Offenbarungstheologie für die Probleme der Kirche auf den Philippinen zu sprechen, zu denen er außer der Inkulturationsfrage auch die Frage zählt, die in der Theologie der Befreiung aufgegriffen worden ist: welche Bedeutung hat für das Heil des Menschen im Gottesreich die Bemühung um eine gerechtere Gesellschaft (189–196). Bei Rahner hat der Vf. gelernt: Die Offenheit der ganzen menschlichen Geschichte auf Gott ermöglicht sowohl eine vorwiegend positive Haltung zu einzelnen, auch „heidnischen" Kulturen als auch ein tieferes Verständnis für die Bedeutung des menschlichen Einsatzes für Gerechtigkeit schon jetzt, in der Geschichte. Bezüglich der Inkulturation in der konkreten philippinischen Situation verweist K. auf die Arbeiten von L. N. Mercado, S. V. D.: Elements of Filipino Philosophy, Tacloban City 1974 – und Elements of Filipino Theology, Tacloban City 1975. Als spezifische Elemente der philippinischen Kultur, die in einer inkulturierten Theologie positiv aufzunehmen wären, nennt K.: waches Bewußtsein für mitmenschliche Beziehungen, Rolle der Vermittler im sozialen und religiösen Leben (Heiligenverehrung), eine tiefe Beziehung zu den Toten, ein Wirklichkeitsverständnis mit tiefem Empfinden für die Einheit von Sakralem und Profanem. Im vorliegenden Buch bleibt es bei diesen Andeutungen. Ein westlicher Leser kann also an dem Buch vor allem eine gute und getreue Darstellung Rahnerscher Theologie würdigen, obwohl er kaum Neues erfährt und auch die Fragen, die er ans Rahnersche Offenbarungsverständnis stellen könnte, nicht berücksichtigt sieht.

J. Bolewski S. J.

Sievernich, Michael, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (Frankfurter Theologische Studien 29). Frankfurt/M.: Knecht 1982. 464 S.

Auf den ersten Blick scheint die Lehre von der Sünde, die sog. Harmatiologie, in der Theologie der letzten Jahrzehnte eine sehr bescheidene Rolle zu spielen – dann jedenfalls, wenn man oft vergeblich nach Monographien zu diesem Thema sucht. Die vorliegende Arbeit weist auf überzeugende Weise nach, daß es sich ziemlich anders

verhält: In bedeutsamen und fortwirkenden denkerischen Neuansätzen quer durch die Konfessionen hindurch gibt es Aspekte einer Theologie der Sünde, die für die gegenwärtige Pastoral wegweisenden Charakter haben können. – Damit ist bereits die doppelte Zielsetzung der vorliegenden Arbeit benannt, die in Münster von Adolf Exeler betreut und als Dissertation angenommen wurde: Einerseits handelt es sich um ein grundsolides Kompendium herausragender Gestalten neuerer theologischer Rede von Schuld und Sünde; insofern haben die ersten 300 Seiten vor allem unter systematisch-dogmatischer Rücksicht erhebliches Gewicht. Andererseits bleibt Vf. von pastoralen Absichten bestimmt, was sich in der anschließenden Sichtung einiger neuerer Glaubensbücher zur Thematik von Sünde und Schuld zeigt. Man könnte sogar von zwei relativ selbständigen Teilen dieses Buches reden, gäbe es nicht ein sehr gelungenes Gelenkstück, das mit beachtlicher systematischer Kraft die äußerst divergierenden theologischen Ansätze auf einige gemeinsame Momente hin zusammenfaßt und von diesen „Tendenzen und Aspekten der Theologie der Sünde in der Gegenwart" her (289–302) die Kriterien für eine kritische Präsentation und Untersuchung der neueren Glaubensbücher auf diese Thematik hin gewinnt. – Dem eher systematisch geprägten ersten Hauptteil, welcher die wesentlichen Gestalten einer Theologie der Sünde in der Gegenwart vorstellt, ist eine knappe Einleitung (15–30) vorausgeschickt. Hier präsentiert Vf. zunächst sein Thema und macht dabei nicht nur auf epochal bedingte Schwierigkeiten der Rede von Schuld und Sünde aufmerksam, sondern auch auf einen tiefer reichenden Wandel des Verständnisses. Dessen Ambivalenz ist darin zu sehen, „daß dem Rückgang des Verständnisses für personale Schuld eine Zunahme des Verständnisses für die ‚objektive' Schuld entspricht, in welche Subjekte leidvoll verstrickt sind" (21). Auf einsichtige Weise beschreibt und rechtfertigt Vf. sodann die zuvor bereits benannte doppelte Absicht seiner Arbeit, die von ihm getroffene Auswahl an theologischen Neuansätzen (Kriterien sind „eine gewisse Repräsentativität für das theologische Denken; eine feststellbare Wirkungsgeschichte; Verschiedenheit der jeweiligen Ansätze"; 26) und schließlich die von ihm gewählten Methoden samt der Disposition. Dabei wird bereits erkennbar, daß die für die Praxis bzw. die Pastoral relevanten Aspekte des Themas in einem viergliedrigen analytischen Schema zusammengeordnet werden. Dabei fügen sich eher lebenspraktische und mehr reflexiv-theologische Momente wechselseitig ineinander: Ausgangspunkt ist die Zuordnung von „Sünde und Erfahrung", worin sich bereits die grundlegende „Lebensrelevanz" des Themas andeutet. In theologischer Entfaltung sind dann die „Dimensionen der Sünde" ebenso zu untersuchen wie die wechselseitige Zuordnung von „Sünde und Erlösung". Nach dieser theologischen Innenschau geht der Blick wieder auf die Lebensrelevanz und beleuchtet die Zuordnung von „Sünde und Praxis". Dieses Schema, das mitten in allem theologischen Pluralismus (zumindest unter diesen Rücksichten generell) gleichsinnige Interessen der dargestellten Ansätze zu benennen erlaubt und zugleich Kriterien an die Hand gibt, um auf theologisch wie pastoral verantwortbare Weise von Schuld und Sünde zu reden, wird freilich inhaltlich erst voll gerechtfertigt und gefüllt im abschließenden Rückblick zum ersten Hauptteil der Arbeit (289 ff.).

Dieser 1. Hauptteil selbst beinhaltet die Darstellung der Theologie der Sünde bei sieben herausragenden Theologen der letzten Jahrzehnte (33–288). Schon die ebenso kenntnisreiche wie prägnante Skizze zu *K. Rahners* Behandlung dieses Themas (33–66) läßt erkennen, wie innerhalb der Sündenthematik das Grundvermögen der Freiheit und deren soziale Dimensionen mehr und mehr in den Vordergrund rücken. Ähnliches läßt sich dann bei *P. Schoonenberg* feststellen (69–103), der als einer der wenigen sich explizit und mehrfach zum Thema geäußert hat. Beachtenswert erscheint auch die Position von *P. Tillich*, bei dem die Sündenlehre (in der Kontraposition zur Christologie) geradezu als „Mitte des Systems" (114, insges. 103–142) bezeichnet werden kann. Naturgemäß nimmt hier die Explikation und genauere Differenzierung des für Tillich grundlegenden Entfremdungsbegriffs einen breiten Raum ein (vgl. bes. 138 ff.). In nochmals andere Richtung führt die Behandlung der Sündenthematik durch *P. Teilhard de Chardin* (143–180), bei dem Vf. einerseits eine Relativierung der Sünde feststellt (insofern sie in den Gesamtzusammenhang eines evolutiven Kosmos gestellt wird), andererseits jedoch eine Verschärfung (insofern dem Menschen die Ge-

schichte zu freier Auto-Evolution überantwortet ist und seine Verantwortung damit ins Universale wächst). Einen ersten Versuch zur politischen Wendung der Hermeneutik von Sünde und Vergebung findet Vf. bei *D. Sölle* (184–198), deren Position allerdings theologische und welthafte Momente kaum überzeugend zu vermitteln vermag. Demgegenüber zeigt sich vor allem in der weiteren Entfaltung und Differenzierung der politischen Theologie von *J. B. Metz* (202–232) eine wegweisende und gerade auch für kirchliche Verkündigung beachtenswerte Gestalt der Rede von Sünde und Schuld in individuellen wie gesellschaftlichen Zusammenhängen. Schon rein umfangmäßig zeigt die abschließende Darstellung der „Rede von der ‚strukturellen Sünde' in der latein-amerikanischen Theologie der Befreiung" (232–282), daß hier das Herz des Vf.s schlägt. Daß er sich (auch und gerade) hier besonders gut auskennt, offenbaren die soliden Differenzierungen der einzelnen Positionen (vgl. z. B. 234 f.) ebenso wie die präzise Neubestimmung bzw. Durchdringung der „Praxis" durch theologale Momente, die von zahlreichen Kritikern dieser Theologie meist geflissentlich übersehen wird. Vf. spricht in diesem Zusammenhang mit Recht von einer „dritten Dimension", und diese, nämlich „die lebendige Gegenwart des Geistes, qualifizierte Praxis in ihrer Dimensioniertheit, Theorie in ihrer Differenziertheit und das analoge Verhältnis beider zueinander" (249).

Die systematisch gekonnte, dabei ebenso knappe wie präzise Darstellung all dieser sehr verschiedenen Ansätze heutiger theologischer Rede von Schuld und Sünde erweist ein vorbildliches Einfühlungsvermögen des Vf.s in die verschiedenen und z. T. konträren Denkwelten der einzelnen Theologen. Daß er auf sein Thema stets erst nach einer globaleren Beschreibung des denkerischen Ansatzes überhaupt wie der zentralen Intentionen der jeweiligen Theologen hinsteuert, bewahrt ihn vor voreiligen Kurzschlüssen und eröffnet dem Leser jenen Horizont, in dem das theologische Nachdenken über Schuld und Sünde sich jeweils entfaltet. Dabei verfügt Vf. nicht nur über eine hervorragende Kenntnis der einschlägigen Schriften wie des gesamten Werkes der von ihm dargestellten Theologen, sondern auch über eine stupende Fülle selbst entlegener Sekundärliteratur, die er auf äußerst geschickte Weise eingearbeitet hat. Umsichtig und hilfreich gestaltet sind die Anmerkungen, die oftmals auf kürzestem Raum weit über den engeren thematischen Rahmen der Arbeit hinaus Wissenswertes nachtragen (vgl. z. B. 128, A. 126; 206, A. 33; 215, A. 97 f.; 271, A. 179 f. usw.). Dem ohnehin schon breit geratenen 1. Hauptteil sind noch einige Exkurse eingefügt, die S. den jeweiligen Theologen zugeordnet hat: So findet sich bei Rahner ein Blick auf die Sündentheologie des Ignatius v. Loyola (66 ff.), bei Teilhard de Chardin eine Skizze zu „Heilsökonomie und Sünde bei Irenäus von Lyon" (181 ff.), bei Sölle die Strukturparallele in der politischen Philosophie der Vergebung von H. Arendt (198 ff.) und schließlich bei der „Theologie der Befreiung" ein entsprechend breiter geratener Exkurs zu Bartolomé de Las Casas (282–288). Darüber hinaus hat Vf. versucht, über die engeren Grenzen der Theologie hinaus die literarische Verdichtung mit der Erfahrungsdimension in seine Darstellung einzubeziehen; die entsprechenden Passagen mit äußerst knappen Inhaltsübersichten einzelner Werke (bes. 94–97, 226–229) dürften allerdings eher illustrativen Charakter haben und beachten zu wenig die vielschichtige Aussagegestalt solcher literarischer Gebilde.

Den Übergang zum 2. Hauptteil der Arbeit macht das eingangs bereits skizzierte 3. Kap., das inmitten des eindringlich beschriebenen theologischen Pluralismus (289 ff.) dennoch gemeinsame Tendenzen und Aspekte gegenwärtiger Theologie der Sünde systematisierend zusammenzufassen versucht (289–302). Nur einige Momente sind hier zu nennen: So vermißt Vf. gerade angesichts der Erfahrungsbezogenheit dieses neueren theologischen Denkens die mangelnde Einbeziehung individueller Erfahrungen des Schuldigwerdens vor Gott (293). Als wesentliche gemeinsame Dimension neuerer Rede von Sünde sieht er die Beachtung der „Freiheit", die eine Art „Leitbegriff" darstellt – „doch konzentriert sich das tendenziell gemeinsame Interesse mehr auf die Bestimmung des objektiven Freiheitsraumes, in dem das freiheitliche Subjekt sich *beziehungsreich* vollzieht, an dem es mitwirkt und von dem es – nicht nur äußerlich – geprägt wird" (296). Ob sich allerdings eine konfessionelle Annäherung insofern feststellen läßt, „als sich in der protestantischen Tradition der Blick von der

Sünde im Singular zum Blick auch auf die Sünden im Plural weitet ..., während sich in der katholischen Tradition umgekehrt der Blick von den Sünden im Plural zum Blick auf die Sünde im Singular verschärft" (196f.), wird man wohl eher bezweifeln, nicht zuletzt angesichts der vorausgehenden Darstellung! Mit Recht ist hingegen die wachsende Zuordnung von Sündenlehre und Erlösungslehre vermerkt (298) wie auch „eine Tendenz, die Bedeutung des menschlichen Handelns hervorzuheben und dabei nicht nur die Selbstverwirklichung (vor Gott) in den Blick zu nehmen, sondern auch die Aufgabe der Weltgestaltung und Sinnstifung in der Geschichte" (300). – Der 2. Hauptteil (303–409) erprobt das unmittelbar zuvor dargestellte viergliedrige Schema von Lebensrelevanz und theologischer Auslegung der Sündenthematik an insgesamt vier Glaubensbüchern der neueren Zeit, welche für die theologische Erwachsenenbildung wichtig geworden sind. Nach einem (zu breit geratenen) Einstieg in die allgemeine Bedeutung von Glaubensbüchern in der theologischen Erwachsenenbildung (308ff.) folgt eine jeweils ca. 20seitige Vorstellung und thematische Sichtung von vier „Glaubensbüchern", welche „relativ umfangreiche Gesamtdarstellungen des Glaubens enthalten, die eine weite Verbreitung gefunden haben und die als Medium in der theologischen Erwachsenenbildung gedient haben, dienen oder zumindest dazu geeignet sind" (314). Mit deutlicher Sympathie präsentiert S. zunächst den „Holländischen Katechismus" (316–337), dem er ebenso große Erfahrungsbezogenheit wie theologische Dignität in der Entfaltung der Sündenthematik zubilligt. Ähnlich positiv äußert er sich auch zum „Neuen Glaubensbuch" (362–387), in dem trotz quantitativ geringeren Umfangs die Sündenthematik ausführlich „unter dem Aspekt der ‚Freiheit' als heutigem Inbegriff des Christlichen" dargestellt wird (386). Auch wenn eher der Ansatz als dessen fehlende breitere Ausgestaltung hohes Lob erhält, bleibt die Behandlung der Sündenthematik in diesem Glaubensbuch für Vf. wegweisend. Demgegenüber schneidet der „Evangelische Erwachsenenkatechismus" ziemlich schlecht ab (337–362). Trotz der zentralen Stellung der Sündenthematik wird diese individualistisch verengt und ohne Rückbindung an konkrete Schulderfahrung dargeboten. Noch schärfer fällt die Kritik angesichts Hans Küngs „Christ sein" aus (388–409). Bei allem Wohlwollen sieht Vf. hier eine Umakzentuierung der Sündenthematik in die Leidensproblematik, eine theologisch unzulängliche Auslegung der Erlösungswirklichkeit und eine vorwiegend individuell-gottunmittelbare Beschreibung der Glaubenswirklichkeit. Das Fazit lautet demnach: „Insgesamt und von der Ökonomie des Buchs her gesehen ist die Behandlung der theologisch zentralen Thematik von Schuld, Sünde und Vergebung teils inkohärent, teils unvermittelt und teils defizitär." (408). Auch bei diesen gerafften und ganz aufs Thema zugespitzten Darstellungen erweist sich, daß Vf. die Gabe solider Präsentation in äußerster Verknappung besitzt. Daß auch hier jeweils die Gesamtgestalt und Besonderheit der sehr verschiedenartigen Glaubensbücher zur Sprache kommen, zeigt die Kompetenz in der Herausarbeitung und kritischen Analyse der jeweiligen Sündentheologie. Zudem weiß Vf. auch in gekonnter Weise Kritik zu üben, obwohl er sich damit bei den von ihm eindeutig bevorzugten Glaubensbüchern eher zurückhält.

Die „abschließenden Bemerkungen" (410–416) akzentuieren nochmals die vier zentralen inhaltlichen Bereiche einer heute verantwortbaren Rede von der Sünde in Gestalt von Postulaten (410–413), machen durch eine (an dieser Stelle eher deplaziert wirkende) Problemanzeige auf die „Sünde" des Rüstungswettlaufes aufmerksam (413–415) und münden in einen Epilog, der (auf allzu knappe Weise) den Humor als die Haltung beschreibt, in dem Christen auch ihrer Sünde gewahr werden (415f.). – Blickt man nach dieser eindringlichen Sichtung auf die gesamte Arbeit zurück, so wird man ihr zunächst unumwunden Lob und Anerkennung zollen. In ungeheurer inhaltlicher Dichte und ohne Abstriche an einer einfühlsamen Darbietung verschiedenster Konzepte hat es S. verstanden, maßgebliche Ansätze der gegenwärtigen Theologie auf die darin erkennbare Thematik von Schuld und Sünde hin zu befragen und vorzustellen; daraus hat er zugleich ein ebenso pastoral-theologisch wie systematisch-theologisch überzeugendes Raster von inhaltlichen Desideraten und Aspekten entwikkelt, das seine durchschlagende Kraft bei der Sichtung neuerer Glaubensbücher erweist und so zugleich die Umrisse einer neuen Rede von Schuld und Sünde deutlich

werden läßt. Dabei ist die Sprache ebenso schlicht wie prägnant und zudem eigenständig, so daß trotz der Vielfalt in der Darstellung verschiedenster Ansätze das Buch auch sprachlich-stilistisch seine Einheitlichkeit bewahrt. Dennoch wird man sich fragen dürfen, ob diese Arbeit nicht zu breit und umfangreich geraten ist. Man gewinnt bei der Lektüre den (durchaus angenehmen!) Eindruck, daß die Gesamtdarstellung ohne größeren Verlust nach dem 1. Kap. hätte abgeschlossen werden können. Die Explikation an den verschiedensten Glaubensbüchern wirkt (auch angesichts der disproportionierten Kürze) angestückt und fügt dem zuvor gewonnenen Ertrag kaum neue Aspekte hinzu. Hätte S. statt dessen versucht, die inhaltliche Anbindung und den jeweiligen Fortschritt in den einzelnen theologischen Ansätzen im fortlaufenden Text deutlicher zu machen, hätte er gleichsam den im nachhinein verdeutlichten „roten Faden" in die wechselseitige Abfolge und Ergänzung der einzelnen Theologien gleich in seine Darstellung mit einbezogen, so wäre seine Arbeit wesentlich „spannungsvoller" (im doppelten Sinn des Wortes!) geworden und hätte wohl auch die geschichtliche Wendung der systematischen Entfaltung des Gedankens deutlicher werden lassen. Genau diese (im Rückblick und auch im selbständigen Durchblick) erkennbare spekulativ-geschichtliche und dialektische Fortentwicklung der Sündenthematik hätte das Gewicht wie den systematischen Zusammenhalt der ersten 300 Seiten der Arbeit noch erhöhen können. Dabei hätte man sich freilich – und das sei ein zweiter wesentlicher Punkt der Kritik – auch gewünscht, daß Vf. in diesem 1. Hauptteil sich seinen Autoren gegenüber kritischer gezeigt hätte. Während er bei Teilhard (171 ff.) und Sölle (191 ff.) seinen „Ertrag" ausdrücklich um die Dimension der „Kritik" ergänzt und diese auch bei Tillich einfügt (125 ff.), fehlt eine ähnliche *kritische* Würdigung bei Rahner, Schoonenberg, Metz und (verständlicherweise) bei der „Theologie der Befreiung" (wobei hier zwar anderweitige Kritik geschildert, zugleich aber zurückgewiesen wird; vgl. 265 ff.). Weitertreibende Kraft gewinnt eine Dissertation nicht allein aus der affirmativen Darstellung, sondern auch aus den (auf solider Kenntnis beruhenden) kritischen Fragen; die Kompetenz dazu wird man dem Vf. gerne zubilligen, zumal er im resümierenden 3. Kap. des 1. Hauptteiles selbständig zu ordnen und zu werten weiß. Um so bedauerlicher bleibt es, daß er diese Kritik oftmals unterschlagen hat. Weniger gewichtig erscheinen zwei abschließende Bemerkungen: Angesichts der beständigen Doppelung von „Schuld und Sünde" hätte man sich an irgendeiner Stelle der Arbeit eine deutlichere Abgrenzung beider Begriffe gewünscht; diese kommt zwar – eher beiläufig – bei der Darstellung des „Evangelischen Erwachsenenkatechismus" zur Sprache (348), wird aber niemals ausgeführt. Will man allerdings – wie Vf. zu Recht betont – die Erfahrungsdimension einbeziehen, so wird man schon genauer klären müssen, wie und was denn erfahren wird, ob „Schuld" oder „Sünde". Eher störend und in Ortung und Anzahl zudem völlig beliebig wirken die zahllosen Mottos zu den einzelnen Teilen, Kap.n und Unterabschnitten; angesichts der Tatsache, daß ein Text für sich spricht bzw. sprechen muß, sollte man in einer wissenschaftlichen Abhandlung darauf weitgehend verzichten.

Freilich rühren solche Bemerkungen bereits an persönliche Stilfragen. Unbeschadet dieser kritischen Hinweise bleibt die vorliegende Arbeit – gerade angesichts erkennbarer Defizienzen im Bereich der Hamartiologie – eine sehr begrüßenswerte und wertvolle Hilfe für die künftigen Denkwege einer „Theologie der Sünde"; dies gilt sowohl im Blick auf die praktische Lebensrelevanz als auch auf den theoretischen Diskurs. Der systematischen wie der praktischen Theologie wird dieses Buch auf lange Zeit als willkommenes, ja beinahe unverzichtbares Kompendium neuerer Ansätze der Hamartiologie dienen.

A. Schilson

4. Ökumenik

Ökumene-Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen. Hrsg. *Hanfried Krüger, Werner Löser* und *Walter Müller-Römheld.* Frankfurt: Lembeck/Knecht 1983. 1326 Sp.

Bilanziert man die Kirchengeschichte des 20. Jh.s, dürften die wohl bedeutendsten Entwicklungen und Durchbrüche für den Bereich der Ökumene festzuhalten sein. In den letzten Jahren ist durch die zahlreichen interkonfessionellen Dialoge und zwischenkirchlichen Strukturen, aber auch durch die Initiativen ökumenisch orientierter Basisgruppen dieses Gebiet so vielgestaltig und facettenreich geworden, daß seine lexikalische Aufarbeitung keiner langen Begründung bedarf. – Nach dreijähriger Vorbereitung liegt nun ein Nachschlagewerk vor, das erstmals eine enzyklopädische Orientierung zu diesem Brennpunkt kirchlichen Lebens leistet. Daß dabei zugleich ein Kompendium ökumenischer Forschung und Praxis gelang, ist zum einen dem redaktionellen Geschick der Hrsg. und zum anderen der Sachkompetenz ihrer 292 Mitarbeiter zu danken, die in insgesamt 683 Stichworten das gesamte Spektrum der mit Ökumene und Ökumenismus verbundenen Fragen behandeln. Den Grundbestand des Lexikons bildet eine breitgefächerte Dokumentation bisheriger zwischenkirchlicher Kontakte, Einigungsbestrebungen und Strukturen, ein Porträt der beteiligten Konfessionen, Denominationen und Persönlichkeiten sowie eine umfassende Aufarbeitung der theologischen und kirchenpolitischen Momente und Konstellationen, die Weg und Ergebnisse ökumenischer Kommunikation der vergangenen drei Jahrzehnte bestimmt haben. Über ihre zentralen Themen haben evangelische, katholische und oft auch orthodoxe Autoren Beiträge parallel (z. B. „Amt", „Kirche", „Sakramente", „Taufe"), seltener gemeinsam (z. B. „Abendmahl") verfaßt; sie belegen die bisher erreichte Übereinstimmung, nivellieren aber auch nicht die unterschiedlichen konfessionellen Optionen, die eine weitere Konvergenz in strittigen Fragen noch verhindern. Zu einer vertiefenden Auseinandersetzung verhelfen Querverweise und weiterführende Literaturangaben, die sich unter jedem Artikel finden, und so die einem Lexikon naturgemäß gedrängte Darstellung erweitern. Dieser Bestand wird ergänzt durch zahlreiche ‚Länderberichte', die anhand des verfügbaren statistischen Materials die religiöse und kirchliche Situation in allen Kontinenten vergegenwärtigen. Eine Vielzahl von Artikeln gilt ferner den Wegmarken der jüngsten Kirchen- und Theologiegeschichte; prägnante und unprätentiöse Darstellungen erläutern Hintergrund und Auswirkungen der großen Kirchenversammlungen (z. B. Vaticanum II, ökumenische Weltkonferenzen) und informieren über die wirkungsgeschichtlich nachhaltigsten Schulen und Strömungen der zeitgenössischen Theologie (z. B. dialektische, existentiale, politische Theologie). Daß es interkonfessionelle Übereinstimmungen und Divergenzen nicht allein im Hinblick auf zwischenkirchliche und innertheologische Probleme, sondern auch hinsichtlich des sozialen und politischen Handelns der Christen gibt, verdeutlichen zahlreiche Beiträge zu sozialethischen Gegenwartsfragen (z. B. „Arbeit", „Frieden", „Menschenrechte"). Zusätzliche Informationen über den gesellschaftlichen Ort der Kirchen bietet eine Reihe von Artikeln, die den Auswirkungen sozio-kultureller Wandlungstendenzen nachgehen (z. B. „Bürgerinitiativen", „Frauenbewegung", „Kirche und Öffentlichkeit", „Wachstum"). Nicht zuletzt durch diese inhaltliche Ausweitung stellt das Ökumene-Lexikon weitaus mehr dar als ein Fremdwörterbuch für Fach- und Kunstausdrücke aus dem Umfeld ökumenischer Kontakte und Kontroversen; es bildet auch ein Stück theologischer Zeitdiagnose. In vielen Fällen ist es geglückt, über die begriffliche und historische Erklärung eines Stichwortes hinaus die zugrunde liegende Sachproblematik aufzuschlüsseln, ihre gegenwärtige Aktualität zu veranschaulichen sowie auf konsensfähige Lösungsvorschläge aufmerksam zu machen. Daß dabei kleinere Lücken und Disproportionen bestehen blieben oder nicht jeder Beitrag das literarische Genus eines Lexikonartikels getroffen hat (z. B. die essayistischen Erörterungen zum Stichwort „kultureller Kontext"), kann angesichts der Pionierleistung, die dieses Nachschlagewerk verkörpert, nicht ins Ge-

wicht fallen. Von den Artikeln zum Dialog der Weltreligionen ist allerdings die Darstellung des Hinduismus zu stark von den subjektiven Präferenzen des Verf.s bestimmt und bleibt in ihrem Ertrag eindeutig hinter den vergleichbaren Exposés zum Islam und zum Buddhismus zurück. Im übrigen ist aber das Niveau und die Tendenz der übrigen Beiträge recht einheitlich, was in Anbetracht ihrer thematischen Streuung und der Positionen ihrer Verf. durchaus bemerkenswert ist. Wem es um eine schnelle, überschaubare und verläßliche Unterrichtung über alle Aspekte der Ökumene geht, findet hier eine unvoreingenommene und leicht zugängliche Aufbereitung aller relevanten Daten und Fakten. Selbst wer sich nicht als Anfänger mit dieser Materie beschäftigt, entdeckt darunter viel Neues – ein weiterer Beleg für den hohen wissenschaftlichen Standard des Buches. Wegen seiner Informationsdichte und seiner gegenwartsbezogenen Form der Darstellung dürfte es rasch zu einem Standardwerk der ökumenischen Literatur avancieren. Es gehört darum nur wenig prophetisches Talent dazu, ihm viele Auflagen vorherzusagen. H.-J. Höhn

Kleines Handbuch für evangelisch-katholische Begegnungen. Mit einem Geleitwort von *Eduard Lohse*. Erarbeitet im Auftrag des Catholica-Ausschusses der EKD erarbeitet von *R. Frieling* u. a. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 126 S.

Kontakte zwischen evangelischen und katholischen Christen sind auch auf Gemeindeebene heute keine Seltenheit mehr. Eine verläßliche Kenntnis voneinander hilft den Gesprächspartnern, einander weder ängstlich und unsicher noch oberflächlich zu begegnen. Das einschlägige Wissen knapp und genau zu erschließen ist der Sinn des vorliegenden Kleinen Handbuches, das eine Gruppe von evangelischen Theologen und Kirchenkundlern erarbeitet hat. Es ist zunächst für die Hand evangelischer Christen gedacht, aber es ist so durchgeführt, daß auch der katholische Christ problemlos mit ihm arbeiten kann. Die Tatsache, daß das Büchlein vom Kirchenamt der EKD herausgegeben worden ist und durch ein Geleitwort des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof *E. Lohse*, eröffnet wird, hebt es auf die Ebene einer beachtlichen Verbindlichkeit. Der Anspruch, der damit erhoben wird, wird durch das, was die Erarbeiter zusammengetragen haben, voll eingelöst. Das Handbuch ist in zwei Teile gegliedert. Im 1. „grundsätzlichen Teil" geht es um das, „was eint, was trennt". Hier werden die gemeinsamen und die unterschiedlichen Elemente des Kirchen- und Einheitsverständnisses erörtert. Im 2. Teil, „Begegnungsfelder", wird in drei Abschnitten praxisnahe theologische und kirchenrechtliche und kirchenkundliche Information geboten. Diese Abschnitte sind überschrieben „Amtshandlungen und Seelsorge", „Kirchengemeinde" und „Öffentlichkeit". Wo die katholische Kirche eine andersakzentuierte Praxis als die evangelische Kirche kennt, wird das nicht nur festgestellt, sondern auch aus theologischen und geschichtlichen Gründen verständlich gemacht. Das Handbuch ist für alle ökumenisch interessierten und engagierten Christen, besonders aber für diejenigen, die im kirchlichen Dienst stehen und auf verläßliche Information angewiesen sind, von großem Wert. – Aus der Sicht der katholischen Theologie erhebt sich gegenüber den beiden ersten Sätzen des Gesamttextes ein Bedenken. Sie lauten: „Mit der ganzen Christenheit glauben und bekennen evangelische Christen ‚die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche' Jesu Christi ... Diese ist auf vielfältige Weise geschichtlich verwirklicht, unter anderem in den evangelischen Kirchen wie in der römisch-katholischen Kirche" (7). Hier ist eine mehrfache „Subsistenz" der Kirche Jesu Christi in grundsätzlich gleichberechtigten konkreten Kirchen ausgesagt. Demgegenüber hält die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" fest, daß die Kirche Jesu Christi nur in der römisch-katholischen Kirche „subsistiert", was nicht ausschließt, sondern ausdrücklich einschließt, daß die anderen christlichen Gemeinschaften Elemente wahrer Kirchlichkeit aufweisen, und niemand ist es verwehrt, deren Zahl und Bedeutung hoch anzusetzen. – Auf S. 14 ist das Wort vom „defectus" des Weihesakramentes in den Kirchen der Reformation mit „Fehlen" übersetzt. Man kann demgegenüber durchaus der Meinung sein, „defectus" könne auch durch „Mangel" = Unvollständigkeit, Unvollkommenheit wiedergegeben werden. Auf derselben

Seite wird die kirchliche Hierarchie durch die lineare Aufeinanderfolge von „Papst – Bischöfe – Priester – Laien" erklärt. Dieses Schema sieht zwar einfach aus, aber gibt die differenzierte Sicht, die die katholische Theologie von der sakramentalen Struktur der Kirche hat, nur unzureichend, ja mißverständlich wieder. Auf S. 25 wird gesagt, das Dokument „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt" stamme von der „Rom/LBW-Kommission". Statt dessen muß es heißen: „Rom/RWB-Kommission"; denn die Partnergruppe war nicht vom Lutherischen, sondern vom Reformierten Weltbund eingesetzt. W. Löser S. J.

Honecker, Martin / Waldenfels, Hans, *Zu Gast beim Anderen. Evangelisch-katholischer Fremdenführer.* Graz: Styria 1983. 232 S.

Zwei Bonner Theologen, *M. Honecker* (evangelisch) und *H. Waldenfels* (katholisch), legen dieses Buch gemeinsam vor. Es enthält zwei Teile. Den ersten hat der katholische Theologe verfaßt: „Katholischer Fremdenführer für evangelische Christen" (9–117), der zweite geht auf den evangelischen Autor zurück: „Evangelischer Fremdenführer für katholische Christen" (119–224). In beiden Teilen geht es um charakteristische und konkrete Weisen, wie sich die jeweiligen Kirchen verstehen, vollziehen und darstellen. Das reicht bis in die Ausgestaltung der Kirchenräume, in denen sich die katholischen bzw. evangelischen Christen zum Gottesdienst treffen. Der katholische Theologe macht für den evangelischen Christen katholische Einrichtungen verständlich, indem er sie mit geschichtlichen Entscheidungen und theologischen Überzeugungen in Verbindung bringt. Dasselbe tut der evangelische Theologe im Blick auf den katholischen Christen, der die evangelische Kirche in ihrer eigentümlichen Erscheinungsweise kennenlernen möchte. Die Autoren nennen ihr Buch einen „Fremdenführer". Sie gehen – wohl nicht zu Unrecht – davon aus, daß der Sinngehalt vieler Traditionen, Institutionen, Funktionen, die es im Raum der christlichen Kirchen gibt, jedenfalls den Christen der jeweils anderen Konfession „fremd" ist, so daß er einer Hinführung bedarf, um ein Verständnis zu gewinnen. Der katholische „Fremdenführer" spricht über den Kircheneingang, den Altarraum, den Tabernakel, das Kirchenschiff, die Orte der Sakramente, die Heiligenverehrung, die Kirchenorte, die Stile und Symbole, die Gottesdienste und kirchlichen Zeiten und gibt schließlich über seine Einschätzung der ökumenischen Situation Rechenschaft. Im Zusammenhang des ersten Stichworts kommt er beispielsweise auf das Weihwasserbecken zu sprechen und erinnert zu seiner Erklärung an die Bedeutung der Taufe, auf die das Wasser, mit dem sich der die Kirche Betretende besprengt, hinweist. Der evangelische „Fremdenführer" handelt über den evangelischen Kirchenraum und das evangelische Kirchenverständnis, die Kanzel, den Taufstein, den Altar, die Orgel, die Bilder, die Amtsträger, über Fürbitte und Fürsorge und über das Gemeindezentrum. Auch er schließt mit Überlegungen zur ökumenischen Situation. – Das Buch macht in einfacher und wirklichkeitsnaher Form auf eine große Zahl theologischer und kirchenkundlicher Motive aufmerksam und erschließt ihr Verständnis. Es ist ein kleines Kompendium ökumenischer Theologie, das beispielsweise Partnern in konfessionsverschiedenen Ehen eine Hilfe bedeuten kann. Es kann aber auch Pfarrern und Fachtheologen empfohlen werden; denn es lenkt den Blick auf Sachverhalte, die man in ihrer hintergründigen Bedeutung allzu leicht übersieht und die eben doch das konkrete Christen- und Kirchenbewußtsein durch und durch prägen. Beide Autoren durchsetzen ihre Texte mit Belegzitaten aus grundlegenden Dokumenten ihrer Kirchen, so daß der Leser Kenntnis von kirchenkundlich und theologisch bedeutsamen Aussagen der Konzilien und der reformatorischen Bekenntnisschriften (sowie aus M. Luthers und anderer Reformatoren Werken) bekommt. 49 Illustrationen von *R. Pirker* verdeutlichen das in den Texten Dargelegte für die Sinne. – Man kann dem Buch nur eine weite Verbreitung wünschen. Es macht in gefälliger und verläßlicher Weise mit dem Wesen und dem Leben der Kirchen bekannt, die einander näherzukommen trachten. W. Löser S. J.

Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs. Hrsg. von *Heinrich Fries* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 109). Düsseldorf: Patmos 1983. 192 S.

Die Katholische Akademie in Bayern hat im Frühjahr 1982 sowohl in München als auch in Bamberg eine Tagung zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs durchgeführt. Auf beiden Tagungen war *H. Fries* der katholische Referent. *K. Rahner* kam in Bamberg hinzu. Evangelischerseits waren in München *W. Pannenberg* und in Bamberg *H. Meyer* beteiligt. Im vorliegenden Band sind sämtliche Vorträge, die auf den beiden Tagungen gehalten wurden, gesammelt. Der Hrsg. hat sie zu vier Themengruppen zusammengefaßt. In der ersten Themengruppe „Das Ringen um die Einheit der Christen" werden die Geschichte und der gegenwärtige Stand der ökumenischen Bemühungen zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche dargestellt. In den beiden folgenden Themengruppen „Zentrale Kontroversen – aktuelle Streifragen" und „Differenzen in der Lehre und ihre Folgen für die kirchliche Praxis" geht es um die Fragen, die seit einigen Jahren von den Theologen der beiden Kirchen erörtert werden und teilweise einer gemeinsamen Antwort nähergeführt werden konnten, teilweise aber auch nach wie vor belastend zwischen den Kirchen stehen. Das Spektrum der Fragen ist breit, aber die Frage nach dem kirchlichen Amt tritt am deutlichsten hervor. Die vierte Themengruppe ist überschrieben „Die Zukunft als gemeinsame Aufgabe." – Der Band bietet dem ökumenisch Interessierten einen weitgefächerten Einblick in die gegenwärtigen Bemühungen um mehr Einheit zwischen den Kirchen. Er verdeutlicht ihm den Fragestand und läßt ihn verstehen, wieso es im ökumenischen Dialog zu Bewegungen, aber auch zu Schwierigkeiten kommen kann. Ein wertvolles, weil gut gelungenes Beispiel einer solchen Problemerhellung ist der Beitrag von *H. Meyer* über „Amt und Ordination" (89–106). Welche Rolle die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Dialog spielt, scheint trotz häufig vernommener gegenteiliger Behauptung (auch wieder bei *H. Fries* – vgl. 56) immer noch umstritten zu sein. Die evangelischen Autoren bringen zum Ausdruck, daß sie auch heute noch in dem Artikel von der Rechtfertigung den eigentlichen Ausgangspunkt der konfessionellen Differenzen sehen – womit sie wohl im Recht sind (vgl. z. B. *Pannenberg*, 86–88).

Der vorliegende Band vermittelt den Eindruck eines vorsichtigen und gleichzeitig ungeduldigen (besonders bei den katholischen Autoren) Optimismus. Die Beiträge der evangelischen und katholischen Autoren sind durch eine beachtliche Seriosität gekennzeichnet. Die evangelischen Autoren besitzen eine gründliche Kenntnis ihrer eigenen und der katholischen Kirche. Es gelingt ihnen, die unterschiedlichen Anliegen und Ansätze, die es in theologischen Fragen zwischen den Kirchen gibt, verständlich auszusprechen und den Entscheidungs- und Handlungsspielraum, den die Kirchen haben, zu beschreiben. Beide evangelischen Theologen bekunden für katholische Glaubensüberzeugungen und ihre kirchenpraktischen Folgerungen ein beachtlich großes Verständnis. Sie sprechen aber auch aus, welche andersakzentuierten Auffassungen sie vertreten. Hier und da richten sie Mahnungen an ihre evangelischen Mittheologen und Mitchristen, z. B. bezüglich der Eucharistie und der Art und Weise, wie sie das kirchliche Amt verstehen (vgl. z. B. 132). – Meyer und Pannenberg sprechen als lutherische Theologen, die sich in vielen Fragen der katholischen Kirche und ihrer Theologie und Liturgie stärker verwandt wissen als viele Theologen, die anderen reformatorischen Gruppierungen und theologischen Richtungen angehören. Bezüglich des anzustrebenden Modells der vertieften Gemeinschaft zwischen den Kirchen vertreten sie die „versöhnte Verschiedenheit". Wie froh wäre der katholische Leser ihrer Beiträge, wenn er dessen gewiß sein dürfte, daß sie wenigstens in etwa repräsentativ für das wären, was in den evangelischen Kirchen heute gemeint und getan wird!

W. Löser S. J.

Fries, Heinrich / Rahner, Karl, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (Quaestiones disputatae 100). Freiburg/Br.: Herder 1983. 156 S.

Zwei „Altgediente" der katholischen Theologie haben dieses Buch gemeinsam verfaßt. Es ist aus einer beträchtlichen Ungeduld heraus geschrieben und will die Leser aus jeder ängstlichen oder selbstsicheren ökumenischen Lethargie herausreißen. Es macht schonungslos darauf aufmerksam, daß den vielen Beteuerungen ökumenischen Einigungswillens von allen Seiten grenzüberschreitende Entscheidungen folgen müssen, wenn die Beteuerungen nicht allmählich leer und formelhaft wirken sollen. Viele Ausführungen klingen provozierend utopisch. Manche Einzelaussagen sind doch wohl problembeladener, als es hier vorausgesetzt wird. Vor allem die Meinung, die Kircheneinigung sei in unserer Zeit eine „reale Möglichkeit", entspringt einem Optimismus, der durch die entsprechende Wirklichkeitserfahrung doch nicht ganz gedeckt ist. Trotzdem verdient dieses Buch sehr wohl Beachtung; denn es erfüllt eine heute wichtige Aufgabe, insofern in ihm – vielleicht zum ersten Mal – konkrete Konturen eines ausgesprochen katholischen Modells der Einheit der Kirchen erkennbar werden. Daß die Formulierung eines solchen Modells heute fällig ist, ergibt sich nicht zuletzt aus der Tatsache, daß sowohl der Ökumenische Rat der Kirchen als auch die konfessionellen Weltbünde, darunter vor allem der Lutherische, bereits entsprechende Formeln gefunden haben und nach ihnen ihr Handeln ausrichten. Der Ökumenische Rat der Kirchen spricht von der anzustrebenden „konziliaren Gemeinschaft" und denkt dabei an den programmatischen Text der „Einheitsformel von Neu-Delhi" von 1961. Sie lautet: „Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in *eine* völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten, in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft. – Wir glauben, daß wir für solche Einheit beten und arbeiten müssen."

Der Lutherische Weltbund hat sein Einheitsmodell auf seiner Vollversammlung in Daressalam 1977 fixiert. In ihm geht es um die „versöhnte Verschiedenheit". Der Text lautet: „Es ist ein Weg lebendiger Begegnung, geistlicher Erfahrung miteinander, theologischen Dialogs und gegenseitiger Korrektur, auf dem sich die jeweilige Besonderheit des Partners nicht verliert, sondern läutert, wandelt und erneuert und so für den andern als legitime Ausprägung des Christseins und des christlichen Glaubens sichtbar und bejahbar wird. Die Verschiedenheiten werden nicht ausgelöscht. Sie werden auch nicht einfach konserviert und unverändert beibehalten. Sie verlieren vielmehr ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt."

Diese beiden Texte wurden in ihrer ganzen Länge zitiert, damit von ihnen her deutlich wird, wo die Gehalte der Fries-Rahnerschen Vision fruchtbar werden könnten. Man darf nämlich in den acht Thesen, die Fries und Rahner im vorliegenden Buch vorlegen, den ersten Versuch einer Formulierung eines katholischen Modells der anzustrebenden Kircheneinheit erblicken. Dieses Modell hat seine Eigenart darin, daß es den konziliaren und kanonistischen Begriff der „ecclesia particularis" aufgreift und so dehnt, daß die Kirchen der Orthodoxie und der Reformation unter ihn subsumierbar werden. Die katholischen, orthodoxen und reformatorischen ecclesiae particulares machen miteinander die ecclesia una et universalis, dargestellt und immer neu gefestigt durch den Petrusdienst des Papstes, aus. Theologische Entwicklungen in der katholischen Kirche, vor allem auf dem Feld der Ekklesiologie, lassen die Beheimatung der orthodoxen und reformatorischen Kirchen in der ecclesia universalis et catholica als denkbar erscheinen. Die ökumenischen Dialoge zwischen den Kirchen haben erkennen lassen, daß viele theologische Differenzen ihre kirchentrennende

Schärfe verloren haben, so daß die ihre Identität nicht aufgeben müssenden ecclesiae particulares innerhalb der ecclesia universalis in Kanzel- und Eucharistiegemeinschaft miteinander leben können. – Das Modell, das Fries und Rahner in ihren acht Thesen (und den ausführlichen Erläuterungen dazu) erkennbar werden lassen, ist insofern ein spezifisch katholisches, als es kirchenstrukturellen Fragen viel Raum gibt. Das bewegte Miteinander der ecclesia universalis (und – ihm zugeordnet – des Petrusamtes) und der ecclesiae particulares (d. h. der bisherigen katholischen Diözesen und sonstigen Partikularkirchenbereiche sowie der orthodoxen und reformatorischen Kirchen) erinnert an Grundoptionen der vatikanischen Kirchenkonstitution „Lumen gentium".

Die Realisierung des von Fries und Rahner vorgeschlagenen Modells wird nicht von heute auf morgen möglich sein. Man kann die acht Thesen als bis in konkrete Probleme vordringende Anregung zur Formulierung einer katholischen Alternative zu den Einheitsmodellen des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Lutherischen Weltbundes ansehen. Liegt solch eine Formulierung (vielleicht sogar kirchenamtlich sanktioniert) einmal vor, dann lassen sich wirksame Schritte zu ihrer Realisierung leichter und gezielter setzen. Eine wichtige Frage wird dann lauten: wie steht es mit der inneren Vereinbarkeit der drei Einheitsvorstellungen? Ergänzen sie sich? Können sie sich in aufrichtiger Weise tolerieren? Die Spannungen, die zwischen den Vertretern des Ökumenischen Rates und den Repräsentanten des Lutherischen Weltbundes bezüglich der von ihnen vertretenen Einheitsvorstellungen in den letzten Jahren auftraten, geben Anlaß zu der Vermutung und Befürchtung, daß viele der bisherigen Probleme, die zwischen den Kirchen und kirchlichen Gruppierungen bestanden, dann in neuem Gewand wieder spürbar werden. W. Löser S. J.

Schieffer, Elisabeth, *Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLVIII). Paderborn: Bonifatius 1983. 687/223 S. (Anhang).

Innerhalb der reformatorischen Christenheit gibt es fast von Anfang an voneinander unterschiedene und unabhängige Konfessionskirchen: vor allem die lutherischen und die reformierten Kirchen. Dazu kommen seit Beginn des 19. Jh.s als eigene Ausprägung die Kirchen der Union. Die fast 100 reformatorischen Kirchen, die es in Europa derzeit gibt, lebten lange Zeit mehr aneinander vorbei, als es ihnen heute notwendig oder berechtigt erscheint. So kam es zu der Absicht, die Beziehungen zwischen den Kirchen zu vertiefen, ja Kirchengemeinschaft als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft herbeizuführen. Das im Auftrag der Kirchen im Blick auf diese Zielsetzung erarbeitete Dokument, durch dessen Annahme eine Kirche mit den anderen das Dokument unterzeichnenden Kirchen Kirchengemeinschaft formell aufnimmt, wurde 1973 fertiggestellt und trägt den Namen „Leuenberger Konkordie". Diesem Ereignis gehen Gespräche zwischen Theologen der lutherischen und der reformierten und der unierten Kirche voraus, die sich über fast zwei Jahrzehnte und in vier Etappen hinzogen. Die erste Gruppe der Gespräche läuft unter der Bezeichnung „Arnoldshainer Gespräche". Sie fanden zwischen 1955 und 1960 statt. Die zweite Gruppe – 1964 bis 1967 – ist unter dem Namen „Schauenburger Gespräche" bekannt. Es folgten zwei Gesprächseinheiten über „Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung". Dazu hatte man sich 1969 und 1970 in Leuenberg getroffen. Die vierte und letzte Gruppe der Gespräche galt der Ausarbeitung der Leuenberger Konkordie. Zu diesem Zweck kam man 1971 und 1973 wiederum in Leuenberg zusammen. – Über die Verläufe und die Ergebnisse der vielen Arbeitstreffen besaß man bisher nur fragmentarische Informationen und Dokumentationen. Im vorliegenden Buch werden nun ausführlich, vollständig und verläßlich alle Gesprächsetappen beschrieben. Thesenreihen, die jeweils erarbeitet wurden, sind nun greifbar. Gesprächsprotokolle, die bislang nicht allgemein zugänglich waren, sind ausgewertet worden. Man erfährt, wer zu welcher Frage Referate und Textvorlagen und Stellungnahmen beigesteuert hat. Von großem Interesse sind die Mitteilungen über die Eingaben, die von den verschiedensten Personen und Institutionen zu dem Konkordienentwurf von 1971 eingegan-

gen sind. – Für das Verständnis und die Einordnung und Wertung der Leuenberger Konkordie bietet der umfangreiche Band wertvolles und aufschlußreiches Material. Der lange und wohl auch mühsame Weg zu dem vorläufigen Ziel, das die Verabschiedung der Leuenberger Konkordie darstellt, liegt in all seinen Phasen nun offen. Überblickt man den Weg in seiner Ganzheit, so fällt auf, daß das Thema „Kirchengemeinschaft" zwischen den lutherischen und reformierten und unierten Theologen erst relativ spät explizit aufgegriffen und erörtert worden ist. Bevor dieses ekklesiologische Thema angegangen wurde, hatten die Gesprächspartner über eine Reihe anderer Themen nachgedacht: die Autorität der Hl. Schrift; die Gegenwart Christi; die Taufe; das Abendmahl; das Wort Gottes; das Gesetz; das Bekenntnis. Sofern Sch. die Gedankengänge der Referate und der darauf bezogenen Diskussionen in Zitaten oder Zusammenfassungen wiedergibt, ist das vorliegende Buch angesichts der Zahl und der Bedeutung der angeschnittenen Fragen faktisch auch zu einem Kompendium moderner evangelischer Theologie geworden. – Der Band ist fast ausschließlich eine referierende und dokumentierende Materialdarbietung. Das entspricht der Intention der Vf. Eine Stellungnahme und ökumenische Auswertung findet sich vor allem auf den Seiten 675 bis 681. Dabei wird besonders herausgearbeitet, daß die Kirchengemeinschaft, die die reformatorischen Kirchen durch die Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie aufgenommen haben, ein spezifisch innerreformatorisches Phänomen ist. Von daher ist die große Bedeutung, die der Artikel VII der Confessio Augustana für das Konzept der Leuenberger Konkordie hat, verständlich. Sch. sieht in der Konkordie eine Etappe auf einem Weg, sofern sie noch nicht die volle organische Einheit der Kirche beschreibt. Die ersten Schritte auf dem weitergehenden Weg sind inzwischen gesetzt worden – in den Lehrgesprächen von Sigtuna und Driebergen, durch die einer in der Leuenberger Konkordie genannten Aufforderung entsprochen wurde. Die Vf. hofft, daß bei den künftigen Lehrgesprächen der reformatorischen Kirchen auch das Thema „historischer Episkopat" bearbeitet wird. So würden die Berührungsflächen mit den katholischen Kirchen des Ostens und des Westens erweitert. – Für die Beschäftigung mit der Leuenberger Konkondie ist der Band „Von Schauenburg nach Leuenberg" (warum übrigens nicht: „Von Arnoldshain über Schauenburg nach Leuenberg"?) künftig unentbehrlich. W. Löser S. J.

5. Kirchenrecht und Spiritualität

Schwendenwein, Hugo, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung.* Graz/Wien/Köln: Styria 1983. 638 S.

Am 25. Januar 1983 promulgierte Papst Johannes Paul II. den Codex Juris Canonici, der an die Stelle des gleichnamigen Codex von 1917 tritt und den bereits schwer überblickbaren nachkonziliären Rechtszustand ins überschau- und handhabbare Maß überführt. Von Kennern als „wahrscheinlich der wichtigste Akt dieses Pontifikates" (J. G. Gerhartz) bezeichnet, ist der neue Codex am 1. Adventssonntag 1983 in Kraft getreten. – Rechtzeitig zu diesem Termin stellte das Verlagshaus Styria im vorliegenden Handbuch den in der kirchlichen Arbeit Stehenden, den Pfarrern und den Studierenden, eine solide Information zum neuen Kirchenrecht zur Verfügung. In Prof. Schwendenwein, Ordinarius für Kirchenrecht an der Universität Graz, durch langjährige Gutachtertätigkeit ausgezeichnet, gelang es einen Autor zu gewinnen, der in einfacher Sprache, präzise und sachkundig darstellt und Auskunft gibt. – Er folgt dabei weitgehend dem Aufbau des Codex und der Abfolge der Canones, in meist getreuer Übersetzung. Querverweise helfen dem Ratsuchenden, der für ein Mehr allerdings dankbar gewesen wäre! S. erhellt vielfach die getroffenen Regelungen von ihrem geschichtlichen Hintergrund her (oder die Gründe des Fehlens von Normierungen) und beugt so einem positivistisch verkürzten Umgang mit dem Kirchenrecht vor: die Einflüsse und Interessen, denen die Codexreform unterlag, werden so deutlicher, der

Wille, auf Änderungen hinzuarbeiten, ermutigt. Auf einige kleinere Einflüsse darf hingewiesen werden: die durch die Technik erleichterten Kommunikations- und Reisemöglichkeiten führten zu einem Abbau des bislang für die Kirche bedeutsamen Delegationsrechtes (226 zu c. 444 § 2); die wirtschaftliche Entwicklung hat Regelungen über die Mitgift, die beim Eintritt in bestimmte Frauenklöster erbracht werden mußte, hinfällig gemacht (276); ein später Triumph des römischen Rechts über das germanische ist im Personenrecht vonstatten gegangen: der Verwandtschaftsgrad in der Seitenlinie wird nach der römischen Zählung ausgerichtet (93 zu c. 108 § 3). Wer danach sucht, ob und wie die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils umgesetzt worden sind, findet bei S. mannigfaltige Hinweise. Er zeigt aber auch mehrfach, daß immer dann, wenn die Codexkommission eine strittige theologische Frage entscheiden sollte, sie sich für die Beibehaltung der Antwort entschied, welche der Codex von 1917 erteilt hatte; so etwa gegenüber der Frage, ob jeder Ehevertrag ein Sakrament sei (358, s. auch 609, Anm. 254). Überall aber dort, wo das Konzil klare Aussagen zur Gestaltung kirchlichen Lebens traf, prägen sie das neue Kirchenrecht: S. stellt dies nachdrücklich heraus. So ist es dem Konzil zuzuschreiben, daß jedem, gleichgültig ob getauft oder ungetauft, ein Klagerecht im kanonischen Prozeß zukommt (538, Anm. 35 zu c. 1476), daß die Laien aktiver in die Liturgie einbezogen sind (132 f.) und daß das ökumenische Anliegen bei aller Abgrenzung doch vielfältig aufgenommen ist (298 f. zu c. 755, 196 f. zu c. 383), von der Aufwertung des Bischofsamtes und den herausgestellten Grundrechten ganz zu schweigen.

Zur Orientierung in den theologischen Fragen führt S. Aussagen an von Aymans, Bertrams, Mörsdorf, Rahner, Semmelroth u. a. So erhält der Leser einen Einblick in den Stand der Überlegungen zum Sinn der Meßstipendien, zur Versöhnungsdimension des Bußsakramentes oder etwa zum Amtsverständnis. – Daran sind nun einige Bemerkungen zu dieser Darstellung anzuknüpfen. S. selbst hält sich streng mit Stellungnahmen zurück. Er gibt wieder, meist ohne eigene Wertung. Doch: dankbar wird registriert, wenn er – völlig zu Recht – den c. 1399 als „Aushöhlung des Grundsatzes ‚nulla poena sine lege'" (c. 221 § 3) bezeichnet (134). Aber schon wieder zum c. 223 § 3, der den Gebrauch der Grundrechte in das Urteil der Bischöfe stellt, enthält S. sich des Urteils (134). Drei Einzelheiten: unter den staatskirchenrechtlichen Werken fehlt das „Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. v. E. Friesenhahn und U. Scheuner im Verband mit J. Listl, 2 Bde, Berlin 1974/75" (41). Zu S. 396: der Bischof muß nicht konsekriert sein, um das Chrisam zu weihen (s. c. 880 § 2). Falsch übersetzt ist c. 758 (299), der die Mitarbeit der Ordensleute bei der Verkündigung regelt. An Stelle von „Es erscheint angemessen, daß sie vom Bischof ... herangezogen werden", muß es heißen („iidemque ... convenienter assumuntur"), daß sie in angemessener Weise herangezogen werden, also in Rücksichtnahme auf die Eigenart des Instituts. Die Enttäuschung über manche ausgebliebene Reform des Kirchenrechts sollte das Bemühen nicht hindern, als Christ sein Recht kennen zu lernen und es zu gebrauchen, denn nur so lassen sich „die gegenseitigen Beziehungen der Gläubigen in einer auf Liebe beruhenden Gerechtigkeit gestalten" (Promulgationskonstitution). Verlag und Autor haben dazu einen verdienstvollen Beitrag geleistet.

N. Brieskorn S. J.

Sebott, Reinhold, *Das neue kirchliche Eherecht.* Frankfurt/M.: Knecht 1983. 229 S.

Allen denen, die über das ab 1. Adventssonntag dJs (1983) geltende kirchliche Eherecht zuverlässig Bescheid wissen müssen oder aus persönlichem Interesse sich eine zutreffende Vorstellung davon zu machen wünschen, bietet das Buch genau das, was sie suchen. Es legt genau dar, was hinfort geltendes Recht sein wird; auf die bestehenden, auch durch das neue kirchliche Gesetzbuch nicht ausgeräumten Kontroversfragen geht es nicht ein, versäumt jedoch nicht, an sie zu erinnern, wo sie allenfalls eine Rolle spielen könnten. – S. verfährt kommentierend so, daß er immer zuerst den lateinischen Wortlaut eines jeden canon abdruckt; darauf folgt, weil noch nicht erlaubt war, den Codex zu übersetzen, eine deutsche Inhaltsangabe oder Umschreibung, die allerdings manchmal einer Übersetzung zum Verwechseln ähnlich sieht.

Schon hier und noch mehr in den kommentierenden Ausführungen macht sich der mehr oder weniger für alle deutschsprachigen Kanonisten, die ihr Studium nicht an deutschen rechtswissenschaftlichen Fakultäten zurückgelegt haben, typische Mangel an Sicherheit und Gewandtheit im Umgang mit der Fachsprache geltend; nicht ganz selten greifen sie im Ausdruck fehl. – Daß ‚contractus matrimonialis' (c. 1055, § 2) mit Ehe als Vertrag wiedergegeben wird, läßt sich, so fremdartig es unser Sprachempfinden anmutet, leider nicht vermeiden und muß hingenommen werden; die Wiedergabe durch „Ehevertrag" dagegen ist fehlerhaft, weil unsere Rechtssprache mit diesem zusammengesetzten Hauptwort etwas ganz anderes bezeichnet, nämlich den Vertrag, durch den die Ehegatten ihre vermögensrechtlichen Beziehungen regeln. – Allzu unbeschwert werden römisch-rechtliche Begriffe oder Rechtsfiguren ins Deutsche übernommen, ohne zu prüfen, ob die deutsche Rechtsordnung sie überhaupt kennt und zutreffendenfalls, ob oder inwieweit sie mit den gleichnamigen römisch-rechtlichen übereinstimmen. Mit besonderer Vorsicht sollte man, um die Gefahr schwerer Mißverständnisse zu vermeiden, mit Begriffen wie Auflösung der Ehe umgehen. Auflösen kann man nur, was ge- oder ver-bunden ist. Demzufolge halten wir im Deutschen streng daran fest, nur im Falle der Aufhebung oder der Scheidung einer bestehenden (bürgerlichen) Ehe zu sagen, sie werde „aufgelöst". S. und andere sehen sich als berechtigt an, auch bei kirchlicher Feststellung der Nichtigkeit einer Ehe (‚constare de nullitate') von „Auflösung" der Ehe zu sprechen, zugleich aber die Ehe als „unauflöslich" zu bezeichnen. Bei der Eheschließung ‚sub condicione' denkt der deutsche Leser selbstverständlich an aufschiebende und auflösende Bedingung; ihm wäre daher bewußt zu machen, daß davon gar nicht die Rede sein kann, weil die Unauflöslichkeit der Ehe die Eheschließung unter auflösender Bedingung begrifflich ausschließt. Der ‚favor iuris', den die Ehe genießt, ist kein „Rechtsschutz" (35), sondern zutreffend etwa mit „Rechtsgunst" wiederzugeben (198, 208). – Soviel zum Sprachlichen. – Um der *Sache* willen, der das Buch dienen will, wäre es vielleicht hilfreich gewesen, deutlicher herauszuarbeiten, inwieweit die durch das Motu Proprio „Matrimonia mixta" von 1970 vorweggenommene Regelung der Mischehen durch den neuen CIC *überholt* wird. Sehe ich recht, dann zieht doch erst der neue Codex die Folgerungen, die sich aus dem neuen Verständnis ergeben, das die Kirche sich im Konzil von sich selbst und von den anderen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" erarbeitet hat, die zwar weit über die Mischehen hinaus reichen, bei ihnen aber doch sich in besonderem Maß geltend machen. An verschiedenen Stellen des Buches klingt diese Erkenntnis an, wird aber nicht systematisch durchgezogen. Hatte die Kirche bis dahin alle Getauften als an ihre Gesetze und damit eben auch an ihr Eherecht gebunden erachtet, soweit sie nicht (wie bezüglich der Formvorschrift) eigens davon freistellte, so hat das Konzil diesen Anspruch *fallen lassen.* Damit hat das Konzil aber nicht neues Recht gesetzt, sondern nur die bestehende, bisher unzutreffend ausgelegte Rechtslage anders, nämlich zutreffend *ausgelegt.* Daraus erwächst das Bedürfnis, dieses berichtigte Verständnis der ein für alle mal bestehenden Rechtslage wissenschaftlich zu *klären* und gegebenenfalls in Gesetzesform zu *fassen.* Dabei ist zu unterscheiden, wie weit die Kirche ihre eigenen Ansprüche *zurückgenommen* hat und was sich aus dieser Zurücknahme für die *Befugnis* der *anderen* „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" ergibt, bezüglich des Sakramentes der Ehe für ihre Angehörigen verbindliches Recht zu setzen, das als solches auch bei Ehen, die Katholiken mit ihnen schließen, ebenso zu beachten ist wie das von der katholischen Kirche für ihre Angehörigen gesetzte Recht. – Die von canon zu canon fortschreitende Kommentierung von lib. IV, tit. VII ‚de matrimonio' bietet keine rechte Gelegenheit, das zusammenhängend zu behandeln. Wenn eine von S. zitierte römische Entscheidung aussagt, die katholische Kirche erkenne den orthodoxen Ostkirchen diese Befugnis zu, dann ist diese Entscheidung nicht konstitutiv, sondern ausschließlich deklaratorisch.

Im einzelnen. – Schon die lateinische Fassung des aus c. 1016 des bisherigen Codex hervorgegangenen c. 1059 ist sprachlich mißlungen; die deutsche Wiedergabe von ‚una tantum pars' durch „einer von ihnen" würde besagen, daß von zwei Katholiken der eine getauft wäre, der andere ungetauft (31). – Zu ‚humano modo' in c. 1061, § 1 wäre vielleicht ergänzend anzumerken, daß auch gemeinsame Nachkommenschaft

aus Zeugung in vitro nicht zur consummatio matrimonii ausreicht (35). – Beim Ehewillen sähe ich um der Klarheit willen gern ganz scharf gegen einander abgesetzt, was Gegenstand dieses Willens ist und welche Eigenschaften als actus psychicus et humanus er haben, welchen Erfordernissen unter dieser Rücksicht er genügen muß (104). – Das ‚permanens' in c. 1096, § 1 kann nicht den Sinn von „auf Lebenszeit", sondern nur von „auf gewisse Dauer" haben. Wenn nach c. 1099 selbst die irrige Meinung, die Ehe sei lösbar, unschädlich ist, dann kann es erst recht nicht des ausdrücklichen Wissens um ihre Unlösbarkeit bedürfen (109). – Zu Beginn von S. 190 muß es statt „kann nicht angenommen werden" sinngemäß heißen „besteht keine Rechtsvermutung dafür; es müßte also bewiesen werden". – Den Zweck, den der Vf. sich gesetzt hat, erfüllt sein Buch in ausgezeichneter Weise. O. v. Nell-Breuning S.J.

Minnerath, Roland, *Le droit de l'Eglise à la liberté du syllabus à Vatican II* (Le point théologique 39). Paris: Beauchesne 1982. 207 S.

Ein ungewöhnlich interessantes und lehrreiches Buch, dem man viele Leser wünschen möchte. – Der Titel („Das Recht der Kirche auf Freiheit") bezeichnet den Ausgangspunkt der Untersuchung und des geschichtlichen Ablaufs, dessen überraschendes Ergebnis etwas ganz anderes ist, nämlich die Religionsfreiheit, genauer gesprochen das Recht eines jeden Menschen und einer jeden menschlichen Gemeinschaft auf Religionsfreiheit.

Die ersten christlichen Jahrhunderte kennen das Problem noch nicht. Erstmals bewußt wird es im sog. ‚orbis christianus', dem (vermeintlich) christlich gewordenen Erdkreis (in Wirklichkeit nur der Umkreis des Mittelländischen Meeres). Dort gibt es nur eine menschliche Gemeinschaft, die jedoch von zwei Oberhäuptern geleitet wird, dem Papst in geistlichen und dem Kaiser in weltlichen Dingen. Bei diesem Sachverhalt (oder richtiger bei dieser Vorstellung vom Sachverhalt) geht es um die Zuständigkeit der beiden Obrigkeiten, der kirchlichen und der weltlichen: in welchen Angelegenheiten haben ein und dieselben Untertanen der einen oder der anderen Obrigkeit zu gehorchen? Diese Frage verkoppelt sich mit derjenigen nach dem Verhältnis der beiden Autoritäten zueinander; ist die päpstliche Autorität wegen ihres geistlichen Charakters nur höheren Ranges als die kaiserliche oder ist sie ihr übergeordnet, die kaiserliche vielleicht von ihr nur abgeleitet und daher letzten Endes von ihr abhängig? – Die Glaubensspaltung, mit der die geistliche Gemeinschaft zerbrach, und die gleichzeitige Entstehung der Nationalstaaten, mit der auch die weltliche Einheit ihr Ende fand, ließ auch die bis dahin *eine* Gemeinschaft unter zwei Oberhäuptern in zwei nebeneinander bestehende Gemeinschaften auseinanderfallen. Hinfort gehört man zwei verschiedenen Gemeinschaften an, der geistlichen und der weltlichen, deren jede ihr eigenes Oberhaupt hat. Damit aber stellt sich die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Gemeinschaften zueinander, das sich offenbar nach dem bestimmt, was jede von ihnen tatsächlich und rechtlich *ist*. Nunmehr muß die Kirche, um ihre Rechte, insbesondere ihre Freiheit vom Staat und von staatlicher Gewalt, darzutun, den Nachweis erbringen, daß sie als *soziales Gebilde* dem Staat gleichsteht. Daraus entwickelt sich das sog. ‚ius publicum Ecclesiae', die Lehre von der Kirche als „vollkommene Gesellschaft". Diese auch schon von anderen untersuchte und dargestellte Entwicklung wird nachgezeichnet; das Interesse und der Wert dieser Studie liegt jedoch in der Fortführung darüber hinaus, in der Darstellung, wie diese Lehre, deren Wahrheitskern unberührt bleibt, sich für das, was sie leisten soll, mehr und mehr als ungeeignet erweist. Diese „ontologische", d. i. aus dem, was die Kirche ureigentlich *ist*, entwickelte Argumentation ist ausgesprochen *theologisch* und als solche für den gläubigen Katholiken überzeugend, aber gerade *nicht* für ihren Adressaten, nämlich den modernen Staat, der eben *nicht* „gläubig" und schon gar nicht befugt ist, über die Wahrheit einer Religion oder das aus ihr abgeleitete Selbstverständnis einer Religionsgemeinschaft zu urteilen. Ihm gegenüber ist mit theologischer Argumentation nichts auszurichten; für die Auseinandersetzung mit ihm muß die Kirche sich auf eine ihr mit ihm gemeinsame Ebene begeben; das kann nur die *juristische* sein. – Ihren Ansatz findet die neue Argumentation bei der Frage der Toleranz, sieht sich jedoch bald veranlaßt,

zur Frage der Gewissensfreiheit und damit zu den Menschenrechten hinüberzuwechseln. Von den Menschenrechten führt der Weg unmittelbar zum Begriff des Rechtsstaates. Damit ist nicht mehr das im ius publicum Ecclesiae zum Ausdruck kommende Selbstverständnis der Kirche Dreh- und Angelpunkt der Diskussion, sondern das rechte Verständnis des Rechtsstaates als Garant der Menschenrechte. Dem Anschein nach hat die Kirche mit der Preisgabe des bisher von ihr eingenommenen Platzes ein Opfer gebracht und ist im Hintergrund, um nicht zu sagen im Untergrund untergetaucht. In Wirklichkeit aber hat sie damit den Boden gewonnen, von dem aus sie mit juristisch unschlagbaren Waffen für die Menschenrechte überhaupt und insbesondere für die Gewissens- und Religionsfreiheit aller und damit zugleich auch für ihre eigene Freiheit kämpfen kann.

Die „Krise", in die das ius publicum Ecclesiae geriet, und wie vor und im Konzil die neue Argumentation Schritt für Schritt erarbeitet und ausgefeilt wird, ist meisterhaft dargestellt; man kann es nur mit steigender Spannung lesen. – Ist nun durch das im Konzil aufgebrochene neue Selbstverständnis der Kirche das alte, das im ius publicum Ecclesiae seinen Ausdruck gefunden hatte, widerlegt und verworfen? Aus den Konzilsdekreten „Gaudium et spes" und „Christus Dominus" wird der Beweis erbracht, es ist nicht abgetan, ist vielmehr auf seinen entscheidenden Punkt zurückgeführt, nämlich auf die Souveränität der Kirche. In vielleicht etwas überstrapazierter Tönnies'scher Terminologie glaubt der Vf. sagen zu können: der vom Konzil herausgearbeitete Charakter der Kirche als ‚communitas' habe seine rechtlich tragende Grundlage (‚support') in ihrem Charakter als societas. – Mit besonderer Genugtuung sei angemerkt, daß der Vf. den heute vielfach als überholt angesehenen, wenn nicht vergessenen Staatsenzykliken Leos XIII. volle Gerechtigkeit widerfahren läßt; die gleiche Gerechtigkeit läßt er auch gegenüber Pius XII. walten. – Etwas mehr Aufschluß möchte man sich wünschen über Ursprung und Entstehung der Enzyklika „Pacem in terris"; sie ist doch auch nicht vom Himmel gefallen. – Für ein in französischer Sprache geschriebenes Werk ist die Vertrautheit und mehrfache positive Würdigung deutschen wissenschaftlichen Schrifttums bemerkenswert. – Ein geringfügiges Versehen sei angemerkt: zweimal (Seite 15 und 53) erscheint Athanasius statt Anastasius. – Wer sich noch mit Besorgnissen quält, zwischen vor- und nachkonziliarem Verständnis, sei es der Kirche von sich selbst, sei es des demokratischen und folgerecht (!) pluralistischen Staates, bestehe ein tödlicher Bruch, dem bietet dieses Buch Gelegenheit, den bruchlos verlaufenen Lernprozeß nachzuerleben, dem das Konzil sich unterzogen hat.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Habra, Georges, *Du discernement spirituel II.* Fontainebleau/Fr.: Chez l'auteur 1983. 272 S.

Der I. Bd. dieses Werkes wurde bereits in ThPh 58 (1983) 318 f. vom gleichen Rez. besprochen. Die dort genannten Vorschläge für das Gesamtwerk (eine noch „detailliertere Gliederung des Textes der einzelnen Kapitel"; „Stichwort- und Namensverzeichnis des Gesamtwerkes") konnten wohl bei der Drucklegung dieses II. Bds nicht mehr genügend berücksichtigt werden. Es bleibt weiteren Auflagen des Werkes nahegelegt und empfohlen, diese Desiderate zur Erschließung und übersichtlicheren Handhabung der beiden Bde zu erfüllen. Ein Gesamtverzeichnis der Literatur, zumindest aber der Textstellen aus der patristischen Literatur, wird ebenfalls sehr dienlich sein. – In diesem II. Bd. wird der 2. Teil des Gesamtwerkes in seiner mehr moralpsychologisch-praktischen Perspektive fortgesetzt mit Kap. IV („C – La Tri stesse et la Joie", 1–77), Kap. V („D – L'Ennui et la Persévérance", 79–154), Kap. VI („E – La Gourmandise et la Sobriété, 155–187), Kap. VII („F – L'Amour de la Richesse et celui de la Pauvreté, 189–234). Kap. VIII bildet dann den Ziel- und Gipfelpunkt des gesamten Werkes (vgl. 235): „L'Amour, source et fruit de la réalisation de tous les commandements", 235–272. Das „Inhaltsverzeichnis" zum II. Bd. bildet den Abschluß. – In diesem 2. Teil des Gesamtwerkes verdienen besondere Beachtung die umfangreichen Kap. IV und V; diese Kap. sind wiederum nach der schon im I. Bd. angewandten Methode der phänomenologischen Beschreibung und narrativen Erhel-

lung moralpsychologischer Probleme und geistlicher Verhaltensweisen dargestellt. Die Beschreibung der (geistlichen) Traurigkeit und Abneigung („Ennui") wird jeweils mit Bezug auf die (geistliche) Freude und Beharrlichkeit/Ausdauer durchgeführt. Die dialektische (im weiteren Sinne!) Erörterung der Phänomene kann diese gegenseitig beleuchten und verdeutlichen helfen. Die genannten (geistlichen) Phänomene der „Traurigkeit" (Tristesse) und der „Abneigung" (Ennui) werden vorrangig aus patristischer Sicht und in moderner Problemstellung dargelegt. Es fehlt für diese beiden heute so aktuellen Erscheinungsformen im (geistlichen) Leben vieler Menschen unserer Zeit allerdings noch eine differenziertere historische Darstellung und Betrachtung im Kontext der spätmittelalterlichen „Trost- und Mißtrost-Lehre", die ja deutlich praktisch orientiert ist. So z. B. finden sich bei dem deutschen Dominikaner-Mystiker Johannes Tauler (ca. 1300–1361) und später bei Ignatius von Loyola (1491–1556) ein bewußteres und unterscheidenderes Aufnehmen der geistlichen Phänomene von Trost und Mißtrost (und darin von geistlicher Traurigkeit und Freude, Abneigung und Ausdauer/Geduld) in die geistliche Lebenspraxis und Gestaltung des Lebens aus dem Glauben. Der vom Vf. genannte spanische Mystiker und Heilige Johannes vom Kreuz (z. B. 85) schließt sich erst an diese spätma. Autoren an, die er teilweise reichlich benutzt haben soll. Zugleich bieten diese spätma. Schriftsteller, besonders die von Meister Eckharts Schülern (Johannes Tauler, gefolgt von Heinrich Seuse u. a.) aufgenommene Bewegung geistlicher und religiöser Erneuerung, eine aus der Not und den Zeichen der Zeit heraus gestaltete *neue* Antwort auf die (geistlichen) Phänomene von Traurigkeit, Angst, Abneigung ... einerseits, und Freude, Zuversicht, Ausdauer, Geduld andererseits. Sind diese Phänomene in patristischer Sicht noch zu undialektisch *neben*einander dargestellt (die positiven Erscheinungsformen des geistlichen Lebens als zu suchende, die negativen als rundum zu vermeidende), so bringt die differenzierte Sicht aus der Erfahrung spätma. geistlicher Menschen heraus neue Kriterien in Blick (vgl. die „Regeln zur Unterscheidung der geistlichen Bewegungen" in den ‚Geistlichen Übungen' des hl. Ignatius von Loyola, die ja ihrerseits auch eine spezielle Ausprägung vorausgehender ma. und spätma. Traditionen sind). Aufgrund dieser neuen Kriterien ist dann spätestens auch eine differenziertere und dialektische Sicht geistlicher Phänomene möglich. Auch wenn bei H. dieser Blick auf spätma. Verfasser fehlt, so hat er dennoch in seiner Methode und Darstellung deren Einsichten (die inzwischen Allgemeingut geworden sein mögen) voll aufgenommen und praktiziert in der Erörterung der von ihm behandelten (geistlichen) Phänomene. Eine ausführlichere Berücksichtigung spätma. geistlicher Autoren und Praktiker könnte H.s Perspektive und Deutung voll bestätigen helfen. Dem Vf. ist zu danken für sein Werk und seinen anregenden Beitrag zur Moralpsychologie und Spiritualität.

H. J. Repplinger S. J.

4. INTERNATIONALES ORIGENESKOLLOQUIUM

vom 2. bis 7. September 1985 in Innsbruck

Organisation und Information:
Univ.-Prof. Dr. Lothar Lies SJ
Inst. f. dogmatische und ökumenische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, Universitätsstraße 6/1, A-6020 Innsbruck/Austria.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Brams, Steven J., Superior Beings. If they exist, how would we know? Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo: Springer 1983. 175 S.

Cardedal, Olegarion G. de, Jesus de Nazaret. Aproximación a la Cristología (Biblioteca de Autores Cristianos 9). Madrid: La Editorial Catolica/Biblioteca de Autores Cristianos 1983. XVI/611 S.

Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Teilband 31; Quellenband 1: Im Haus der Sprache. Erarbeitet von W. Ross u. R. Walter. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 400 S.

Clérissac, Humbert, Das Geheimnis der Kirche. Hrsg. von Rudolf Michael Schmitz (Studi Tomistici 23). Città del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso/Libreria Editrice Vaticana 1984. 121 S.

Colish, Marcia L., The Mirror of Language. A study in the Medieval Theory of Knowledge. Revised edition. London: University of Nebraska Press/Lincoln & London 1983. XViii/339 S.

Dialoghi ecumenici ufficiali. Bilanci e prospettive a cura di Donato Valentini (Biblioteca di Scienze Religiose 53). Roma: LAS 1983. 168 S.

Eyquem, Joseph, Transparente et mysterieuse Eucharistie. Préface de Claude Dagens. Paris: Lethielleux 1983. 138 S.

Facco, Maria Luisa, Metafisica e Diaristica in Gabriel Marcel. Genova: Università di Genova 1983. 125 S.

Feuerbach, Ludwig, Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie. Hrsg. und eingel. von Albert Esser (Lambert Schneider Taschenbücher). Heidelberg: Schneider 1983. 3., durchges. Auflage. 262 S.

Flórez, Ramiro, La Dialéctica de la Historia en Hegel (Biblioteca Hispánica de Filosofía 97). Madrid: Gredos 1983. 458 S.

Gianazza, Pier Giorgio, Paul Evdokimov cantore dello Spirito Santo (Biblioteca di Scienze Religiose 52). Roma: LAS 1983. 183 S.

Glöckner, Richard, Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen (Walberberger Studien; Theologische Reihe 13). Mainz: Grünewald 1983. 216 S.

Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen. Hrsg. von Karl Rahner und Heinrich Schlier (Quaestiones disputatae 98). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 192 S.

Herberts, Kurt, ... Dann mag die Erde in der Sonne verglühen. Der soziale Gestaltwandel. Mit einem Vorwort von Lothar Bosse. Freiburg/Br.: Aurum 1983. 248 S.

Höppl, Bernhard, Das Nachtgespräch mit Nikodemus. Urtext, Übersetzungen, Kommentar und Meditationen zum Johannes-Evangelium Kapitel 3.1–21. 8193-Münsing: Manu 1983. 264 S. 1 Abb.

Janssens, Ben, Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung. Ihre Korrespondenz im Systemversuch Herman Schells (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie 125). Frankfurt/Bern/Cirencester/U. K.: Lang 1980. 413 S.

Kelly, James J., Baron Friedrich von Hügels Philosophy of Religion (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 62). Leuven: University Press/ Peeters 1983. 232 S.

Kieffer, Rene / Rydbeck, Lars, Existence païenne au début du christianisme (Etudes Annexes de la Bible de Jérusalem). Paris: du cerf 1983. 176 S.

Kyes, Robert L., Dictionary of the Old Low and Central Franconian Psalms and Glosses. Tübingen: Niemeyer 1983. li/128 S.

Leuven, Romaeus OCD, Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reifen und Vollendung (Edith Steins Werke X). Druten/Freiburg-Basel-Wien: „De Maas & Waker"/Herder 1983. 195 S.

Lonergan Workshop Volume IV. Edited by Fred Lawrence. Chico/California: Scholar Press 1983. 183 S.

Lorenz, Erika, „Nicht alle Nonnen dürfen das". Teresa von Avila und Pater Gracián – die Geschichte einer großen Begegnung (Herderbücherei 1090). Freiburg/Br.: Herder 1983. 160 S.

Lubac, Henri de, Le Drame de L'humanisme athée. 7e édition revue et augmentée (Traditions chrétiennes 15). Paris: du cerf 1983. 540 S.

Lubac, Henri de, La Révélation divine. 3e édition revue et augmentée (Traditions chrétiennes 16). Paris: du cerf 1983. 190 S.

„Luther et la Réforme Allemande dans une Perspective Œcumenique" (Etudes

théologiques 3). Chambésy/Genf: Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique 1983. 502 S.

Mildenberger, Friedrich, Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. 211 S.

Monteil, Michèle, Martin Luther. La vie, oui, la vie (Semeurs). Paris: du cerf 1983. 500 S.

Nicoletti, Michele, La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard (Scienze religiose). Villazzano-Trento: Istituto di Scienze Religiose in Trento 1983. 143 S.

Pöggeler, Otto, Heidegger und die hermeneutische Philosophie (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg/München: Alber 1983. 448 S.

Pohl, Friedrich Wilhelm / Türcke, Christof, Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber (Wagenbachs Taschenbücherei 102). Berlin: Wagenbach 1983. 144 S.

Reckinger, François, Krieg – ohne uns! Paderborn: Bonifatius 1983. 245 S.

Reimarus, Hermann Samuel, Vindicatio dictorum Veteris Testamenti in Novo allegatorum 1731. Text der Pars I und Conspectus der Pars II. Hrsg. von Peter Stemmer (Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 47). Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 236 S.

Sagrada Biblia. Santos Evangelios. Traducida y anotada por la Facultad de Teologia de la Universidad de Navarra. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1983. 1524 S.

Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler Institut 15). Paderborn: Bonifatius 1983. 228 S.

Schrijver, Georges de, Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium LXIII). Leuven: University Press 1983. 344 S.

Schweidler, Walter, Wittgensteins Philosophiebegriff (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg/München: Alber 1983. 186 S.

Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in den christlichen Theologien Europas. Hrsg. Karl Josef Rivinius (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 33). St. Augustin: Steyler Verlag 1983. 298 S.

Seigfried, Adam, Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat. Eine historisch-systematische Untersuchung (Innsbrucker theologische Studien 10). Innsbruck/Wien: Tyrolia 1983. 301 S.

Sein und Schein der Religion. Hrsg. von Alois Halder u. a. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft). Düsseldorf: Patmos 1983. 347 S.

Sieben, Hermann Josef, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521) (Frankfurter Theologische Studien 30). Frankfurt/M.: Knecht 1983. 296 S.

Studies in Medieval Thought XXV. (Übersetzung ins Japanische). Tokyo: The Japanese Society of Medieval Philosophy 1983. 220 S.

Synkrisis B'. Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religiose. A cura di Carlo Angelino Enrica Salavaneschi. Genova: il melangolo 1983. 141 S.

Thaidigsmann, Edgar, Identitätsverlangen und Widerspruch. Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth (Fundamentaltheologische Studien 8). München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1983. 236 S.

Theologie und Leben. Festgabe für Georg Söll zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Anton Bodem und Alois M. Kothgasser (Biblioteca di Scienze Religiose 58). Roma: LAS 1983. 530 S.

Wenn Theologie praktisch wird ... / mit einem Geleitwort von Helmut Thielicke. Hrsg. von Jürgen Sonnenberg. Stuttgart: Steinkopf 1983. 340 S.

Weymann, Volker, Evangelische Erwachsenenbildung. Grundlagen theologischer Didaktik. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. 174 S.

Zapp, Hartmut, Kanonisches Eherecht. Begründet von Ulrich Mosiek †. 6., neubearbeitete Auflage (rombach hochschul paperback 110). Freiburg/Br.: Rombach 1983. 288 S.

ThPh 59 (1984) 321–355

Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung

Von Vittorio Hösle

In seinem neuen Platonwerk[1], das eine Zwischenbilanz sein will innerhalb der seit nunmehr fast einem Vierteljahrhundert währenden Diskussion um die platonische Esoterik[2] und das in der Tat eine Leistung darstellt, hinter die es kein Zurück mehr geben sollte, hat Hans Krämer u. a. einige methodologische Forderungen aufgestellt, die in der bisherigen Diskussion zu deren Schaden oft nicht berücksichtigt wurden. Dazu gehört das hermeneutisch geradezu triviale, aber aus gegebenem Anlaß von Krämer mehrfach wiederholte Postulat, streng zu unterscheiden einerseits zwischen der historischen Frage nach Existenz und Inhalt einer aufgrund der doxographischen Zeugnisse zu erschließenden innerakademischen Lehre Platons, und andererseits dem Problem einer systematischen Wertung eben dieser Inhalte. Die Kritik des philosophischen Inhalts, so Krämer zu Recht (132 f.; 322 ff.), kann keinen Anspruch erheben auf eine Kompetenz bei der Lösung der schwierigen historischen Fragen, die mit der Auswertung der Testimonien verbunden sind; die Feststellung, die Grundgedanken der platonischen Esoterik widersprächen dem systematischen Standort des Kritikers, ist wenig hilfreich bei der Entscheidung über die Authentizität der Überlieferung. Dennoch will Krämer keineswegs den zweiten Schritt der Wertung – von dem nur klar sein muß, daß er den ersten der historischen Rekonstruktion voraussetzt – ausschließen; im Gegenteil: gerade der dritte Teil von Krämers Buch besteht aus dem in dieser umfassenden Form erstmaligen Versuch, die platonische Esoterik in Verbindung zu setzen mit den wichtigsten Strömungen des gegenwärtigen philosophischen Denkens: der analytischen Philosophie, der Transzendentalphilosophie Kantischer oder neukantianischer Prägung, dem Hegelianismus, der Phänomenologie Hus-

[1] *H. Krämer*, Platone e i fondamenti della metafisica, Milano 1982.

[2] Ausgelöst wurde diese Diskussion bekanntlich durch *Krämer* selbst (Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959). Eine Sammlung und umfassende Analyse aller Testimonien zu den platonischen ἄγραφα δόγματα leistete *K. Gaiser*, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963, ²1968. Ich selber habe in meiner Dissertation ‚Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon', Stuttgart–Bad Cannstatt 1984, 372 ff., ausführlich Stellung genommen zum Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, und zwar sowohl zu den philologischen Fragen der Rekonstruktion als auch zu den philosophischen der Wertung; deshalb erspare ich es mir, an dieser Stelle detailliert anzugeben, warum ich im großen und ganzen der ‚Tübinger Position' zustimme.

serls und der Ontologie Heideggers. Krämer sieht es sogar als Ziel seines Buches an (13), Arbeiten in diese Richtung anzuregen – d. h. Studien, die, aufbauend auf den gesicherten Ergebnissen der historischen Rekonstruktion, die Lehrinhalte der ἄγραφα δόγματα konfrontieren mit modernen Konzeptionen[3].

Dieser Anregung will vorliegender Aufsatz folgen, und zwar geht es mir um die Frage nach dem systematischen Sinn eines verhältnismäßig bescheidenen Teilproblems, das in Platons Esoterik abgehandelt wurde: ich meine Platons Konzeption einer Erzeugung der Zahlen aus Einheit und Zweiheit und den damit zusammenhängenden Gedanken einer Reduktion unendlicher Vielheit auf die Zweiheit. Es wird sich zeigen, daß die platonische Auffassung, die auf den ersten Blick archaisch anmutet, weitgehende Entsprechungen findet nicht nur in Hegels Philosophie der Mathematik, sondern gerade in den Überlegungen zu den Grundlagen der Mathematik, die seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts teils zu einer Umgestaltung der Mathematik geführt, teils diese Umgestaltung philosophisch auszuwerten versucht haben; ich denke einerseits an Peanos Axiomatik der Arithmetik, andererseits an Brouwers Reflexionen zu dem mathematischen ‚Urphänomen' der Zweiheit.

Vorliegender Aufsatz versteht sich übrigens als Pendant zu einem früheren, in dem ich Platons Philosophie der Geometrie in Verbindung gebracht habe mit modernen Entwicklungen[4]; ich werde daher gelegentlich auf ihn zurückgreifen. Zunächst will ich nun einiges Allgemeine zu Platons Philosophie der Mathematik ausführen (I), dann auf die Zeugnisse zur platonischen Konzeption der Generierung der Zahlen eingehen (II) und schließlich diese Konzeption auf ihren mathematischen und philosophischen Gehalt hin auszuwerten versuchen (III).

I.

Der Versuch, Platons Philosophie der Mathematik mit modernen Vorstellungen in Beziehung zu setzen, befremdet unwillkürlich; denn wenn auch der naive Glaube an einen linearen Fortschritt in der Philosophie heute nicht mehr so verbreitet ist, daß das Anliegen, einen Hegel, aber auch einen Aristoteles oder Platon unter mehr als bloß historischer Fragestellung ernst nehmen zu wollen, auf prinzipielle Mißbilligung stößt, so läßt sich doch sagen, daß tendenziell jene Bereiche der Philosophie,

[3] S. auch *K. v. Fritz*, Zur Frage der „esoterischen" Philosophie Platons, in: Schriften zur griechischen Logik, 2 Bde., Stuttgart/Bad Cannstatt 1978, I, 215–227, 219, Anm. 1, wo die philosophische Auswertung der bisherigen philologischen Rekonstruktionen gerade im Bereich von Platons esoterischer Philosophie der Mathematik als ein wichtiges Desiderat bezeichnet wird.

[4] *V. Hösle*, Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie, in: Ph. 126 (1982) 180–197.

die sich direkt mit den Einzelwissenschaften überschneiden, also etwa Naturphilosophie oder Philosophie der Mathematik, gewöhnlich in dem Maße als überholt gelten, in dem die damals zeitgenössischen Wissenschaften überholt worden sind. Auch wenn einiges an dieser Auffassung wahr sein sollte (aber es bleibt zu bedenken, daß eine Naturphilosophie, die diesen Namen verdient und nicht bloß eine populäre Zusammenfassung zeitgenössischer wissenschaftlicher Ergebnisse darstellt, insofern sie auf Begriffe reflektiert, die den empirischen Wissenschaften vorausliegen, einer Relativierung durch deren Wandel aus logischen Gründen enthoben ist[5]), so kann dies freilich nur bedeuten, daß die platonischen Reflexionen zur Mathematik aller Wahrscheinlichkeit nach von sachlichem Interesse sind: denn die griechische Mathematik hat bekanntlich zur Zeit Platons Fragestellungen gekannt, die zum Teil erst Ende des letzten Jahrhunderts wieder verfolgt wurden. Ich meine damit nicht so sehr den materialen Reichtum von Euklids Στοιχεῖα – etwa die auf Theaitetos zurückgehende Behandlung der Irrationalitäten im X. Buch und die Theorie von den fünf regelmäßigen Körpern im XIII. Buch –; ich meine eher die äußerste Präzision im Beweisen und das Interesse an Grundlagenfragen, d. h. die axiomatische Tendenz. Nach B. Russell gibt es zwei Richtungen mathematischer Forschung: einerseits die übliche, konstruktive, die „zu einer Schritt für Schritt sich steigernden Komplikation" führt; andererseits jene, die „analytisch zu immer größerer Abstraktion und logischer Einfachheit fort(schreitet). Sie fragt nicht, was man aus den ursprünglichen Grundannahmen definieren und ableiten kann, sondern was für allgemeinere Begriffe und Prinzipien gefunden werden können, durch die unser Ausgangspunkt definiert oder abgeleitet werden kann. Die Verfolgung dieser umgekehrten Richtung charakterisiert die mathematische Philosophie im Gegensatz zur gewöhnlichen Mathematik."[6]

Studien in eben diese zweite Richtung wurden in der Akademie besonders gepflegt: Zeugnis dafür ist erstens die Eudoxische Proportionenlehre im V. Buch, die an Allgemeinheit die Dedekindsche Theorie der Schnitte noch übertrifft[7], und zweitens die Tatsache, daß in der Akade-

[5] Ich denke an Platons Materiebegriff, der ja gerade durch die Quantenphysik eine bedeutende Aktualisierung erfahren hat (s. *W. Heisenberg,* Physik und Philosophie, Stuttgart 1959, 51–60; *ders.,* Der Teil und das Ganze, München 1979, 277–288; grundlegend zu Platons Materiebegriff übrigens: *D. J. Schulz,* Das Problem der Materie in Platons Timaios, Bonn 1966), aber etwa auch an Aristoteles' Teleologiebegriff (s. *W. Kullmann,* Die Teleologie in der aristotelischen Biologie, Heidelberg 1979).

[6] *B. Russell,* Einführung in die mathematische Philosophie, Darmstadt/Genf o.J., 11. – Vgl. damit Pl. R. 510b 4ff.

[7] R. Dedekinds klassische Abhandlung ‚Stetigkeit und irrationale Größen' erschien 1872 (jetzt in: *R. Dedekind,* Gesammelte mathematische Werke, Braunschweig 1930–1932, III, 315–334). Ihre Originalität – die Dedekind etwa gegen Lipschitz verteidigte (s. ‚Aus Briefen an R. Lipschitz', s. in dieser Anm. weiter oben: III, 464–482, bes. 469ff.) – liegt in der Beschränkung auf Zahlen und in der expliziten Setzung der Existenz (mit Dedekinds Terminus:

mie offensichtlich die Möglichkeit nicht-euklidischer Geometrie diskutiert wurde. Jedenfalls entdeckte I. Tóth[8] im Corpus Aristotelicum zahlreiche Stellen, die heute Sätze der nicht-euklidischen Geometrie sind; durch eine sorgfältige Interpretation gelang es ihm nachzuweisen, daß diese Stellen Relikte sind des Versuchs, das Parallelenpostulat indirekt zu beweisen; eben die Einsicht in das notwendige Scheitern dieses Versuches führte schließlich zu dem bekannten Ergebnis, daß innerhalb der Postulate des ersten Buches von Euklid das Parallelenpostulat als eigenes Axiom aufgestellt wurde: „Die ‚communis opinio', das Parallelenproblem sei aus Mangel an Evidenz des Parallelenpostulats entstanden, erscheint nach obigen Ausführungen historisch unhaltbar; im Gegenteil: die Notwendigkeit der Überwindung des bereits bestehenden Parallelenproblems *erforderte* die Einführung des Parallelenpostulats" (Geometria more ethico, op. cit. 399). Ich selber habe, in Anschluß an Tóths Arbeiten, in „Grundlegung" zu zeigen versucht, daß sich nicht nur bei Aristoteles, sondern schon bei Platon (R. 509dff, Cra. 436d) Stellen finden, die nur durch die Entdeckung der mathematischen Möglichkeit einer nicht-euklidischen Geometrie sich erklären lassen. Das philosophisch Interessante an dieser Entdeckung ist nun offensichtlich, daß Platon der erste in der Geschichte der Philosophie ist, der erkannt hat, daß die Mathematik aus sich heraus prinzipiell nicht letztbegründet werden kann, insofern das Kriterium formaler Konsistenz die Bildung entgegengesetzter Systeme erlaubt. Dies mag uns heute trivial erscheinen. Aber es sei daran erinnert, daß die Auffassung, daß Konsistenz in der Mathematik nicht schon die einzig mögliche Wahrheit garantiere, noch für einen so großen Mathematiker und Philosophen wie Leibniz absurd gewesen wäre; die moderne Mathematik, aber eben auch schon Platon kommen hingegen in dem Akzeptieren dieser Auffassung überein. Was die philosophische Bedeutung dieser Entdeckung angeht, so kann sie, denke ich, kaum überschätzt werden; letztlich ergibt sich aus ihr die prinzipielle Defizienz

‚Schöpfung') der irrationalen Zahlen, während Eudoxos gerade die Frage der Existenz auf geniale Weise ausschaltet. S. dazu die den Kern treffenden Ausführungen von *G. Peano*, in ‚Definitione de numeros irrationale secundo Euclide' (Opere scelte, 3 Bde., Roma 1957–1959, III, 385–388), der einerseits auf die Entsprechungen zwischen Euklid V und Dedekind verweist (387: „Isto divisione es vocato sectione [*Schnitt* ab Dedekind in 1872]"), andererseits aber zu Recht hervorhebt: „Quod non es scripto in Euclide, es existencia de irrationales" (388; die Sprache, in der Peano schreibt, ist übrigens die von ihm begründete Interlingua ‚latino sine flexione'). – Allerdings kann man durchaus gerade in der größeren Allgemeinheit der eudoxischen Theorie einen Vorrang vor Dedekind sehen: s. *H. Hasse/H. Scholz*, Die Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik, Charlottenburg 1928, 24f. (17 und 24 wird übrigens darauf verwiesen, daß Eudoxos – anders als noch Dedekind und 2250 Jahre vor Hilbert – seine Verhältnisse implizit definiert).

[8] Das Parallelenproblem im Corpus Aristotelicum, in: Arch. Hist. Exact Sci. 3 (1967) 249–422 (zustimmend zitiert etwa von *K. v. Fritz*, Der Ursprung der Wissenschaft bei den Griechen, in: Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft, Berlin/New York 1971, 1–334, 209, Anm. 435); Geometria more ethico, in: ΠΡΙΣΜΑΤΑ, Festschrift für W. Hartner, hrsg. von Y. Maeyama und W. G. Saltzer, Wiesbaden 1977, 395–415.

einer jeden Form von Philosophie, die sich die mathematische Methode zum Vorbild nimmt. Freilich ist Platon nicht deswegen schon zum Skeptiker geworden; Platon ist keineswegs der Ansicht, daß das Versagen der mathematischen Methode bedeuten solle, daß für die Philosophie nunmehr jede beliebige Assoziation gleichermaßen relevant sei; im Gegenteil: die einzig der Philosophie gemäße Methode kann nur eine sein, die noch stringenter ist als die der Mathematik – und d. h. einerseits ebenso wie sie darauf verzichtet, sich auf empirisch und anschaulich Gegebenes zu berufen, andererseits aber in ihrer logischen Struktur ein ἀνυπόθετον (R. 511b), ein nicht mehr als Voraussetzung zu Bezeichnendes, weil Letztbegründendes und Letztbegründetes zu ihrem Zentrum hat. Dieses unhintergehbare Fundament ist nach Platon, wie ich an anderer Stelle ausführlich gezeigt habe, das sich im Denken der Prinzipien und höchsten Ideen reflexiv letzt-, weil selbstbegründende Denken des Denkens[9].

Es ist hier nicht der Ort, die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit eines solchen Denkens zu diskutieren[10]; es geht mir hier nur um die Anerkennung des simplen historischen Sachverhalts, daß der Begründer der abendländischen Metaphysik als Proprium der Philosophie die Möglichkeit von Letztbegründung angesehen hat, eine Möglichkeit, die nach ihm auch der Mathematik grundsätzlich versagt ist. Freilich ist für Platon die mathematische διάνοια mit ihrem Übersteigen der sinnlichen Erfahrung genetische Bedingung und unverzichtbare Vorstufe für den philosophischen νοῦς; in der Tat läßt sich Platons Vernunftpathos psychologisch kaum verstehen ohne das Wahrheitserlebnis, das offensichtlich die Mathematik für ihn bedeutet hat. Auch wenn die berühmte Anekdote, vor dem Eingang der platonischen Akademie sei Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω zu lesen gewesen, wohl eine spätere Erfindung darstellt[11], so handelt es sich doch um eine sehr gute Erfindung; das Bildungsprogramm der ‚Politeia' (bes. 536d ff.) entspricht dem ja völlig. Allein aus dieser Stelle ergibt sich übrigens, daß gerade nach Platons Selbstverständnis die Kenntnis der mit ihm zeitgenössischen Mathematik eine unabdingbare Voraussetzung für das Verstehen seiner Philosophie ist – eine Kenntnis,

[9] *Hösle*, Wahrheit u. Geschichte II, 397 ff. Behandelt sind dort der ‚Theaitet' (bes. 196 d f, 199 dff), der ‚Charmides' (bes. 166 c, 169 a), Euthd. 292 d f, R. 582 d f und Plt. 304 b f.

[10] Es ist überraschend, mit welcher Hartnäckigkeit sich das als Hauptargument gegen ein solches Denken fungierende sog. Münchhausentrilemma hält (das ja – was oft nicht bekannt ist – nicht nur auf den antiken Hellenismus zurückgeht, sondern sogar schon in der platonischen Akademie in einer Rohform diskutiert wurde: s. *Hösle*, Wahrheit u. Geschichte 633 ff., 656 ff.), obwohl seine Inkonsistenz doch so leicht zu durchschauen ist. Denn aus ihm selbst folgt ja, daß es offensichtlich eine *Voraussetzung* hat, und zwar eben diejenige, daß es nur ein Denken gebe, das von unbeweisbaren Axiomen ausgeht. Damit reduziert sich das Trilemma auf die banale, allen Vertretern der Möglichkeit einer Letztbegründung zur Genüge geläufige Tautologie, daß es, unter der Voraussetzung, daß nur axiomatisches Denken möglich sei und es somit keine Letztbegründung gebe, keine Leztbegründung gebe. Immerhin bleibt es als ein Verdienst des Trilemmas anzuerkennen, daß es, wenn es nur reflektiert würde, selbst ein Garant für die Möglichkeit voraussetzungslosen Denkens wäre.

[11] Vgl. *Gaiser* 446 f.

die von Mathematikhistorikern wie O. Toeplitz, O. Becker u. a. in den 20er und 30er Jahren dieses Jahrhunderts entscheidend gefördert wurde, doch heutzutage in zahlreichen philosophischen Stellungnahmen zu Platon in beklagenswertem Maße vermißt werden muß. Zu Recht konnten bereits H. Hasse und H. Scholz in ihrer schon zitierten Untersuchung bemerken, daß, „wenn man von einem Platoniker auch heute noch, als Vorbedingung jedes Bekenntnisses zu Plato, den mathematischen Hochschulkurs verlangte, den Plato für die Zulassung zur Akademie gefordert hat, ... die Zahl der Platoniker gar sehr zusammenschrumpfen" würde (op. cit. 4).

Dennoch – so falsch es ist, die Bedeutung der Mathematik für die platonische Philosophie zu unterschätzen –: die oben angeführten Reflexionen Platons aus dem Liniengleichnis zeigen auch, daß es nicht minder verfehlt wäre, in Platon den ersten Denker zu sehen, der die Philosophie auf der Mathematik aufbauen wollte. So ist es z. B. mißverständlich, wenn Gaiser von einer „universalen ‚Mathematisierung' des philosophischen Denkens" durch Platon spricht (294; Original kursiv)[12]; man muß bei Platon viel eher an eine Ontologisierung der Mathematik als an eine Mathematisierung der Ontologie denken. Denn für Platon kann nicht die Mathematik die Ontologie begründen (wenn sie auch, in der Bewegung der ἄνοδος, auf die höchsten Prinzipien verweisen kann), sondern nur die Ontologie die Mathematik. „Grundlegung" 190 ff. habe ich jedenfalls versucht zu zeigen, daß Platon das mathematisch verwirrende Ergebnis, daß mehrere Geometrien konsistent möglich sind, wohl durch eine ontologische Lösung zu beseitigen sich bemüht hat: die euklidische Geometrie sei wahr nicht aus mathematischen Gründen und auch nicht, weil sie anschaulicher sei (ganz davon abgesehen, daß dies nicht stimmt, implizierte ein derartiges Argument für Platon den Verlust der Wissenschaftlichkeit der Geometrie), sondern weil in ihr der rechte Winkel die Rolle des Maßes spiele[13]. Der rechte Winkel ist nun, weil es nur einen einzigen solchen gibt, dem ἕν, also dem positiven Prinzip aus Platons esoterischer Prinzipientheorie, zugeordnet, während die unbeschränkte Vielheit spitzer und stumpfer Winkel auf das μέγα-μικρόν, also die in ein Zuviel und Zuwenig[14] gespaltene δυάς weist[15]: die euklidische Geometrie

[12] Ähnlich ist Krämers scharfe Entgegensetzung von platonischer und Hegelscher Philosophie der Mathematik (z. B. *Krämer,* Platone 325 f.) nur sehr bedingt richtig; in gewissem Sinne muß man nämlich sagen, daß für Platon ebenso wie für Hegel die Mathematik als nicht philosophisch gilt (wenn auch natürlich nicht als antiphilosophisch). Zu Platon und Hegel s. unten 339 ff.

[13] In der euklidischen Geometrie hat ja bekanntlich z. B. ein Dreieck eine Winkelsumme von 180°, in der elliptischen von mehr als 180°, in der hyperbolischen von weniger als 180°.

[14] Es kann hier daran erinnert werden, daß die platonischen Termini für das Zuviel und Zuwenig, ἔλλειψις und ὑπεροχή (bzw. ὑπερβολή), sonst aus mathematischem Zusammenhang bekannt sind, nämlich als Kegelschnitte; zwischen sie gehört die Parabel, nach der F. Klein die euklidische Geometrie ‚parabolische Geometrie' benannte.

[15] Vgl. Test. 37 *Gaiser.* Das Weiterwirken dieses Gedankens z. B. bei Aristoteles, Heron

soll daher als die Geometrie des ontologisch überlegenen Prinzips die wahre sein.

Die Begründung dieser Option wird uns inhaltlich gewiß nicht befriedigen[16]; das Große und Moderne an ihr ist aber die entschiedene Anti-Stellung zu Versuchen, die Geometrie aus der Anschauung zu begründen; zudem ist es nicht a priori unsinnig, nach Strukturen zu suchen, die im Sinne einer (dialektischen) Ontologie ein geometrisches System vor anderen auszeichnen[17]. Jedenfalls wird man historisch dies festhalten können, daß es Platons Anliegen war, die Axiome der Geometrie, die diese unhinterfragt und für sie unhinterfragbar voraussetzen muß, prinzipientheoretisch zu begründen[18].

---

und neuplatonisierenden Mathematikern wie Theon, Jamblich, Proklos hat *Ž. Marković* nachgewiesen (Platons Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik, in: Zur Geschichte der griechischen Mathematik, hrsg. von O. Becker, Darmstadt 1965, 308–318); ich selber habe gezeigt, daß diese Konzeption sich noch bei Cusanus und Hegel findet (*Hösle*, Grundlegung 190). – Ganz analog parallelisierte Platon gerade Linien wegen der Unendlichkeit ihrer Länge mit der δυάς, kreisförmig geschlossene Kurven hingegen wegen ihrer Endlichkeit mit dem als πέρας, als Grenze fungierenden ἕν (vgl. Test. 38 *Gaiser*). – Zu weiteren prinzipientheoretischen Interpretationen mathematischer Strukturen s. *Gaiser* 54 ff.

[16] Immerhin findet sich ein letztlich äquivalenter Gedanke noch bei *F. A. Taurinus* (Theorie der Parallellinien, Köln 1825), der, trotz der Einsicht in die mathematische Möglichkeit einer hyperbolischen Geometrie, für die euklidische optiert, und zwar nicht so sehr weil diese anschaulicher sei (86), sondern wegen der Tatsache, daß die hyperbolische Geometrie, um bestimmt zu sein, eine willkürlich anzunehmende Konstante erfordert und somit unzählig viele hyperbolische Systeme möglich sind, während es nur eine euklidische Geometrie gibt (89 ff; Stellen zitiert nach O. *Becker*, Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, Frankfurt 1975, 183 ff.).

[17] So hat kürzlich *D. Wandschneider* in Anlehnung an Hegels Naturphilosophie und in Absetzung von allen Versuchen, die in diesem Zusammenhang auf Anschauung rekurrieren, einige ontologische, dialektisch-logische Argumente für die Dreidimensionalität des natürlichen Raumes angeführt (Raum, Zeit, Relativität, Frankfurt 1982, 55 ff; s. auch 49 ff.). Es schiene mir durchaus sinnvoll zu untersuchen, ob nicht über die Dimensionenzahl hinaus (die ja, um eine Trivialität zu sagen, mit Euklidizität oder Nicht-Euklidizität des Raumes nichts zu tun hat) auch zur inneren Struktur dieses dreidimensionalen Raumes einiges ‚aus dem Begriff' zu sagen wäre; ich denke daran, ob nicht der elliptische Raum (und unser physikalischer Raum ist ja möglicherweise elliptisch) aus kategorialen Gründen – etwa wegen seiner Endlichkeit wie auch wegen bestimmter Symmetrieeigenschaften – dem euklidischen und gar hyperbolischen vorzuziehen wäre.

[18] *W. Wieland*, Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982, behauptet in seiner Interpretation des Liniengleichnisses: „Der Dialektiker hat nicht die Aufgabe, die Hypothese des Mathematikers zu sichern." (216) Freilich wäre eine Auseinandersetzung mit dieser seiner Interpretation dann reizvoller, wenn Wieland sich die Mühe gemacht hätte, auch diejenigen Zeugnisse der esoterischen Lehre zu behandeln, die ganz offensichtlich in eine andere Richtung weisen (s. oben Anm. 15); Ignorieren kann Argumentieren nicht ersetzen. (Zu Wielands Platonbuch s. jetzt *Krämers* kritische Rezension in: RFNS 74 [1982] 579–592). Es ist ja evident, daß Platon die mathematischen Axiome nicht prinzipiell, sondern nur für die Mathematik selbst für unbegründbar hält (das ἕως R. 533 c1 ist eindeutig). Zudem übersieht Wieland die bei Platon wesentliche Kontinuität der Erkenntnisvermögen, die durch das jeweils übergeordnete fundiert werden (so also die mathematische διάνοια durch den philosophischen νοῦς) und nicht unvermittelt aufeinanderfolgen. Für die Mathematik als Mathematik wären die Reflexionen, die nach Wieland die Philosophie vor ihr auszeichnen, herzlich uninteressant; wären sie das von Platon Intendierte, bliebe rätselhaft, wieso Platon das Programm einer philosophischen Einheitswissenschaft entwerfen konnte. – Anders als Wieland, hat kürzlich auch *W. Burkert* den Anspruch der platonischen Philosophie, „als umfassende

II.

Die Arithmetik und Zahlentheorie hat zur Zeit Platons wohl keine Grundlagenkrisis gekannt; die mathematische Wissenschaft, die im Zentrum des Liniengleichnisses steht, ist daher eindeutig die Geometrie[19]. Dennoch ist auch die Arithmetik für Platon begründungsbedürftig; neben den drei Winkelarten und den geometrischen Figuren werden die Begriffe ‚gerade' und ‚ungerade' genannt, die die Mathematik qua Arithmetik voraussetze (510c2 ff.). „Grundlegung" 188 f. habe ich freilich nachzuweisen versucht, daß es nicht eigentlich Begriffe sein können, die Platon mit dem Terminus ὑποθέσεις meint; es geht wohl vielmehr um Sätze, in denen die Existenz der diesen Begriffen entsprechenden Entitäten behauptet wird.

Was muß nun die Arithmetik axiomatisch voraussetzen? Denken wir an die heutige Fassung der Arithmetik, so sind ihre Voraussetzungen in den fünf sogenannten Peano'schen Axiomen enthalten, die die Existenz der Reihe der natürlichen Zahlen garantieren. In der Tat ist das Faktum, daß es natürliche Zahlen gibt, mit mathematischen Mitteln unbeweisbar; ihre Existenz kann nur axiomatisch gesetzt werden. In diesem Sinne wird man sagen können, daß die platonische Konzeption einer Erzeugung der Zahlen nichts anderes intendierte, als eine philosophische Begründung zu geben für die Existenz der natürlichen Zahlen. Immerhin ist dies auch mathematikhistorisch gesehen bemerkenswert; denn bekanntlich kennen ja die drei arithmetischen Bücher Euklids (VII–IX) zwar Definitionen, aber nicht Axiome – anders als die geometrischen Bücher, in deren erstem an die Definitionen, z. B. des Kreises (Eukl. I def. 5), sich Postulate anschließen, die die Existenz der meisten der definierten Gebilde sicherstellen sollen (im Fall des Kreises post. 3). Dem liegt die durchaus richtige Einsicht zugrunde, daß Definitionen als solche noch nicht Existenz garantieren. Im Buch VII wird man hingegen Postulate vergeblich suchen[20]; und bekanntlich ist in der Mathematikgeschichte diese Lücke erst Ende des letzten Jahrhunderts durch eine Axiomatisierung der Arithme-

---

Wissenschaftslehre, die Grundlagen auch der Arithmetik und Geometrie zu sichern" hervorgehoben und die „platonische Philosophie als Meta-Mathematik" bezeichnet (Konstruktion und Seinsstruktur: Praxis und Platonismus in der griechischen Mathematik, in: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 34 [1982] 125–141, 132). Allerdings meint Burkert, es werde von Platon „auch nicht ansatzweise gezeigt", „wie dies im einzelnen sich ereignet und wieso dabei eindeutige Ergebnisse gewonnen werden" (133). *Hösle*, Grundlegung, und vorliegender Aufsatz versuchen, Platons inhaltliche Vorstellungen über diese Begründung zu rekonstruieren.

[19] Vgl. *Hösle*, Grundlegung 188 mit Verweis auf R. 510b3 ff., d5 ff., 511d2 ff.

[20] Noch in Proklos' Euklidkommentar heißt es, daß Postulate etwas Geometriespezifisches seien (182, Z. 7 Friedlein: ὅτι τὰ μὲν ἴδια τῆς γεωμετρικῆς ἐστιν ὕλης) während die κοιναὶ ἔννοιαι auch von der Arithmetik vorausgesetzt würden. – Die von *Th. Heath* angeführten, von Euklid für die Arithmetik implizite vorausgesetzten Axiome (The Thirteen Books of Euclid's Elements, 3 Bde., New York 1956, II 294) – z. B. über die Transitivität der Meßrelation – garantieren übrigens ebenfalls nicht die Existenz der natürlichen Zahlen.

tik geschlossen worden. Noch bei Descartes, dessen analytische Geometrie der Tendenz zur ‚Arithmetisierung der Geometrie' zum Durchbruch verhalf, vermißt man diese Axiomatisierung.

Ich denke nun, daß Platons Programm einer ‚Erzeugung' der Zahlen letztlich diese Lücke füllen wollte; und wenn auch die Durchführung, auf die ich gleich eingehen werde, im einzelnen nicht befriedigen kann, so bleibt es doch eine ungeheure Leistung, ca. 2200 Jahre vor Dedekind und Peano dieses Begründungsdesiderat erkannt zu haben[21]. Freilich ist ein Unterschied nicht zu übersehen: Platon will mehr als die moderne Mathematik; die erforderlichen Axiome sollen nämlich nicht nur aufgestellt, sondern aus der Prinzipientheorie hergeleitet werden. Aber noch ein weiteres an Platons Versuch einer Begründung der Arithmetik erinnert an die Moderne: die absolute Autonomie der Arithmetik innerhalb der mathematischen Wissenschaften. Bekanntlich ist auch diese Autonomie erst Ende des letzten Jahrhunderts allgemein anerkannt worden; die Originalität Dedekinds besteht gerade in der entschiedenen Ablehnung aller Versuche, die bei der Begründung der Arithmetik (oder der Analysis) auf geometrische Vorstellungen zurückgreifen[22]. Diese Tendenz hat sich zu Recht im 20. Jahrhundert durchgesetzt; und daß sie Euklids Konzeption widerspricht, zeigt sich schon an der äußerlichen Tatsache, daß bei ihm die arithmetischen Bücher (VII–IX mit X, das über die Irrationalitäten handelt) zwischen den planimetrischen (I–VI) und den stereometrischen (XI–XIII) stehen. Zu dieser Ordnung Euklids steht nun aber die platonische in Gegensatz, die man im siebten Buche der ‚Politeia' findet (524d ff.): dort besteht ja das quinquivium (in dieser Reihenfolge) aus Arithmetik, Geometrie, Stereometrie und den beiden ‚angewandten' mathematischen Wissenschaften Astronomie und Harmonie; die Arithmetik ist führend, weil im Begriff der Zahl sich die Dialektik der Prinzipien in deutlichster Weise manifestiert (524 dff). Allgemein sind nach Platon die geometrischen Entitäten komplexer als die arithmetischen; im bei Simplikios überlieferten Alexanderreferat aus Περὶ τἀγαθοῦ etwa heißt es unmißverständlich, daß die Zahl die erste mathematische Entität sei, während die Punkte Einheiten (Monaden) seien, die örtlich bestimmt

[21] Ganz in diesem Sinne, allerdings etwas zögernd hat schon *O. Toeplitz* auf diesen Sachverhalt aufmerksam gemacht. So heißt es in seinem grundlegenden Aufsatz ‚Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato' (1929; jetzt in: Zur Geschichte der griechischen Mathematik [Anm. 15] 45–75): „Als nämlich Vieta und Descartes die Loslösung von der geometrischen Redeweise der Griechen vollzogen, haben sie es unterlassen, für die Rechendinge nach dem Muster der geometrischen Axiome der Griechen ein Axiomensystem zu errichten, und diesen Schritt, die ‚Axiomatisierung' der Arithmetik, hat erst das endende 19. Jahrhundert nachgeholt" (73), und gleich darauf: „Möglicherweise ist es ... Plato selbst, der diese Axiomatisierung vollzogen hat, und vielleicht weist das am Ende von Buch VI des Staats aufgestellte Programm über das Wesen mathematischer Forschung bereits in diese Richtung." (74) Freilich fehlen genauere Ausführungen.

[22] Das ist der Tenor von ‚Stetigkeit und irrationale Größen' (Anm. 7) sowie ‚Was sind und was sollen die Zahlen?' (1888; ebd. III, 335–391).

seien (τὰ δὲ σημεῖα εἶναι μονάδας θέσιν ἐχούσας, Test. 23 b *Gaiser*.). In dieser Priorität der Zahlen vor den Grundbegriffen der Geometrie muß man, wie gesagt, eine erstaunliche Modernität Platons sehen; denn mit dieser Konzeption, mit der Platon zu seiner Zeit wohl alleine stand, ist er der neuzeitlichen Mathematik näher gekommen als selbst Eudoxos. Natürlich hat auch Platon, wie nahezu die ganze Antike, den Zahlbegriff auf natürliche Zahlen beschränkt; aber ich werde noch zeigen, daß eine Tendenz zu einem nicht-geometrischen Verständnis selbst der Irrationalitäten in Platons Philosophie der Zahlen eher liegt als in der sonstigen griechischen Mathematik.

Auch auf diesen Punkt hat schon Toeplitz aufmerksam gemacht, ohne daß er übrigens bisher genügend rezipiert worden ist; am Ende seines schon genannten Aufsatzes schreibt er zu Recht, daß die Versuche Taylors[23], die ἀόριστος δυάς mit irrationalen Werten in Verbindung zu bringen, an die er ja kritisch anknüpft, von weittragender Bedeutung für die antike Mathematikgeschichte sein müßten: „Gilt die These oder auch nur die in ihr liegende Tendenz, so besagt dies allerdings sehr viel *für die griechische Mathematik*. Es besagt, daß Plato im Begriff war, sie in einem aus dem Euklid nicht unmittelbar zu erkennenden Maße irgendwie zu dem heutigen Zahlbegriff hinzuführen, und es besagt weiter, daß Aristoteles mit seinem Kampf dagegen die griechische Mathematik von diesem Wege abgedrängt hat." (op. cit. 52 f) Es überzeugt, daß Toeplitz Aristoteles dafür verantwortlich macht, die platonische Konzeption abgewürgt zu haben (freilich wird man auch an Eudoxos denken); sie folgt aus der prinzipiellen aristotelischen Ablehnung der platonischen Philosophie der Mathematik, die in vielem verhängnisvoll gewesen ist; so ist in Platons Programm einer Quantifizierung der Qualitäten im ‚Timaios' (53 cff) wohl der entscheidende Grundgedanke der modernen Naturwissenschaft im Kern ausgesprochen, die sich dieser gar nicht so selbstverständlichen Konzeption einer Mathematisierung der natürlichen Welt nicht minder verdankt als einem systematischen Experimentieren, das freilich Platon noch fernlag (Ti. 68 d)[24]. Indem nun Aristoteles die platonische Reihenfolge der Wissenschaften Metaphysik → Mathematik → Physik umgewandelt hat in Metaphysik → Physik → Mathematik (s. etwa Metaph. K7 vs. E1), hat er, mit dem Verlust einer Autonomie der Mathematik, eben diese Möglichkeit einer Mathematisierung der Natur preisgegeben[25]; und es

[23] Forms and Numbers, a study in Platonic metaphysics, in: Mind 35 (1926) 419–440 und Mind 36 (1927) 12–33.

[24] Daß der modernen Naturwissenschaft gerade nicht in erster Linie ein unreflektierter Empirismus, sondern mindestens in gleichem Maße ein modifizierter Platonismus zugrunde liegt, wäre nicht schwer zu zeigen; hier sei nur daran erinnert, daß etwa auch Cusanus' bahnbrechende Forderung nach einer Quantifizierung und Metrisierung z. B. von Medizin und Chemie im ‚Idiota de staticis experimentis' die Forderung eines Platonikers war. Zu einer Interpretation der Wissenschaftsgeschichte vor dem Hintergrund des Platonismus s. etwa *C. F. v. Weizsäcker*, Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte, Göttingen 1971.

[25] S. nur Metaph. 1092 b 15 ff.

läßt sich nicht anders urteilen, als daß diese Preisgabe (die etwa bei Epikur besiegelt ist[26]) einen Rückschritt auf dem Wege zur neuzeitlichen Wissenschaft bedeutet. Offensichtlich ist aber mit dieser Unterordnung der Mathematik unter die Physik eine Option für die Geometrie gegeben; sind es doch Körper und Größen, nicht Zahlen, die, als bewegte, Gegenstand der Physik sind[27]. Dagegen ist bei Platon, wie wir gesehen haben, die Arithmetik der Geometrie vorgeschaltet; die ‚Erzeugung' der Zahlen kann sich daher nicht geometrischer Vorstellungen bedienen.

Ist einmal anerkannt, daß Platons Anliegen einer Generierung der Zahlen nicht eine Abstrusität, sondern vielmehr eine die mit ihm zeitgenössische Mathematik überragende Konzeption darstellt, so kann nun auf seine konkreten Vorstellungen eingegangen werden. Zunächst will ich diejenigen Stellen diskutieren, die sich in den Dialogen finden; wie sich zeigen wird, handeln diese freilich nicht von der ‚Erzeugung' der Zahlen, sondern von der ontologischen Fundierung der wichtigsten Zahlprädikate. Die Konzeption der Generierung der Zahlen hat Platon offensichtlich der ungeschriebenen Lehre vorbehalten.

R. 510 c3 waren als (philosophisch zu begründende) Grundbegriffe der Arithmetik περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον, also Ungerade und Gerade, angegeben worden (und zwar sind diese Begriffe, dem oben Ausgeführten entsprechend, *vor* den Grundbegriffen der Geometrie genannt); wie jeder, der Euklid auch nur in der Hand gehabt hat, weiß, sind es ja diese Begriffe, die im letzten der zahlentheoretischen Bücher am häufigsten als Prädikate zur Charakterisierung der verschiedenen natürlichen Zahlen verwendet werden; diese dyadische Arithmetik ist dabei altpythagoreisch[28]. Im ‚Parmenides' findet sich nun eine Stelle, die zu dem Pro-

---

[26] S. *Hösle*, Wahrheit und Geschichte 644 ff.

[27] Vgl. De cael. 268 a 1 ff.: Ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη σχεδὸν ἡ πλείστη φαίνεται περί τε σώματα καὶ μεγέθη καὶ τὰ τούτων οὖσα πάθη καὶ τὰς κινήσεις ...

[28] Die zahlentheoretischen Bücher Euklids haben nicht das Niveau der übrigen; als besonders bemerkenswert seien aber hier genannt die Sätze IX 20 und IX 36. IX 20 beweist, daß es unendlich viele Primzahlen gibt (aus einer endlichen Menge von Primzahlen P ($p_1, p_2, \dots p_n$) läßt sich $q = \Pi p + 1$ bilden, wobei $q \equiv 1$ (p) und somit entweder selbst prim ist oder das Produkt nicht in P enthaltener Primzahlen darstellt); IX 36 zeigt, daß Zahlen der Struktur $N = 2^t (2^{t+1} - 1)$ – z. B. 6, 28, 496 – vollkommen, d. h. die Summe ihrer *echten* Teiler sind, wenn der Klammerausdruck prim ist (die Summe *aller* Teiler von N ist ja offensichtlich $(1 + 2^1 + \dots + 2^t) \cdot (1 + (2^{t+1} - 1))$, also $(2^{t+1} - 1) \cdot 2^{t+1} = 2N$). – Übrigens sind zahlreiche an diese Sätze sich unmittelbar anschließende Probleme bis heute ungelöst – so etwa, ob es auch unendlich viele Primzahlenzwillinge ($p_1; p_2 = p_1 + 2$) gibt oder ob die Umkehrung von IX 36 allgemein gilt: Zwar bewies Euler, daß gerade vollkommene Zahlen notwendig von der genannten Struktur sind (die Summe der Teiler einer geraden Zahl $N = 2^t \cdot u$ [wobei u eine ungerade natürliche Zahl ist] ist das Produkt von $2^{t+1} - 1$ und der Summe der Teiler des ungeraden Faktors [im folgenden geschrieben als $\sigma(u)$]; das ist aber, wenn die Zahl vollkommen ist, $= 2N$, also $(2^{t+1} - 1) \cdot \sigma(u) = 2^{t+1} \cdot u$; daraus folgt, daß $\sigma(u) = a \cdot 2^{t+1}$ und $u = a \cdot (2^{t+1} - 1)$; nun ist u somit sicher durch $(2^{t+1} - 1) \cdot a$ und durch a teilbar; die Summe seiner Teiler soll aber nur $= a \cdot 2^{t+1}$ sein, so daß $a = 1$ und $2^{t+1} - 1$ prim sein muß); aber es ist bis heute unbekannt, ob es auch ungerade vollkommene Zahlen gibt; man kennt nur stark einschränkende Bedingungen. – Zu vollkommenen Zahlen s. unter historischem Aspekt *O. Ore*, Number theory and its history, New York/Toronto/London 1948, 91–96 und 359 a,

gramm der ‚Politeia' offensichtlich glänzend paßt. Dort wird in der zweiten Hypothesis, in der wohl hauptsächlich die δυάς, also das zweite Prinzip aus Platons Esoterik, dargestellt wurde[29], zunächst von der Zweierbestimmung des seienden Einen – die notwendig geworden ist, nachdem in der ersten Hypothesis ein völlig transzendentes Eines sich als unmöglich erwiesen hat – ausgegangen; und zwar gelangt Platon von dieser Zweiheit[30] zu einem ἄπειρον ... πλῆθος (143 a2), also unendlicher Vielheit, dadurch, daß jedes Moment der Zweierbestimmung immer wieder um sein jeweils Anderes ergänzt wird (denn das Eins *ist* ein Teil und das Seiende ist *ein* Teil jener Ausgangsbestimmung, des seienden Einen: 142 e). Wir haben hier gewissermaßen einen ‚binären Baum', aus dem alle natürlichen Zahlen erzeugt werden könnten; und doch ist nicht hier schon von ihnen ausdrücklich die Rede, sondern erst später, als in einem zweiten, merkwürdig unvermittelten Ansatz (143 a4ff) wiederum von den zwei Bestimmungen Eines und Sein ausgegangen wird, denen die dritte Kategorie der Verschiedenheit hinzugefügt wird, da ja beide Bestimmungen voneinander unterschieden seien (143 b3ff). Damit haben wir, so Platon, die Zahlen Zwei und Drei; und aus ihrer (unbegrenzt iterierten) Multiplikation sollen sich nun alle Zahlen ergeben. Auf die Frage des Parmenides, ob denn bei diesem Verfahren eine Zahl „übrig bleibe" (d. h.: ob es eine Zahl gebe, die nicht durch es erzeugt werde), antwortet Aristoteles mit ‚nein' (144 a2ff). Das ist nun offensichtlich falsch[31]; denn nicht nur die Primzahlen können durch Multiplikation nicht generiert werden; durch das platonische Verfahren kommen vielmehr nur Zahlen der Struktur $2^i \cdot 3^k$ (mit i, k ∈ N) zustande. Die hier vorliegende Schwierigkeit hat Becker glänzend aufgelöst: nach ihm kommt es Platon an dieser Stelle „auf die Erzeugung sämtlicher Zahlqualitäten, nicht sämtlicher Zahlquantitäten an"[32]; und zwar gehen die wichtigsten Zahltypen, die in der damaligen Arithmetik untersucht wurden, auf das Einteilungskriterium zurück, ob die Faktoren der entsprechenden Zahlen entweder nur gerade, nur ungerade oder sowohl gerade als auch ungerade Zahlen sind. Das IX Buch Euklids besteht nun zum großen Teil aus (ziemlich einfachen) Sätzen über Zahlen der entsprechenden Struktur und ihre wechsel-

---

unter streng mathematischem z. B. *A. Scholz / B. Schoeneberg*, Einführung in die Zahlentheorie, Berlin/New York 1973, 29 f.

[29] S. *Hösle*, Wahrheit u. Geschichte 461 ff. und etwa auch *H. Krämer*, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964, ²1967, 199 sowie *M. Suhr*, Platons Kritik an den Eleaten, Hamburg 1969, 36 f.

[30] Vgl. 142 e4 f.; 142 e7 f.: ὥστε ἀνάγκη δύ' ἀεὶ γιγνόμενον μηδέποτε ἓν εἶναι;

[31] Die Falschheit dieser Aussage ist wohl der Grund dafür, warum *Krämer* in seiner Sammelrezension ‚Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie', in: PhR 27 (1980) 1–38 zur Stelle schreibt: „die Ableitung der Zahlenreihe ist nicht dogmatisch verbindlich, sondern als ad hoc-Argumentation aufzufassen" (12). Freilich werden wir sehen, daß hier Platon gar nicht die Ableitung der Zahlenreihe im Auge hatte.

[32] Die Lehre vom Geraden und Ungeraden im Neunten Buch der Euklidischen Elemente (1934) in: Zur Geschichte der griechischen Mathematik (Anm. 15) 125–145, 142.

seitige Beziehung; und auf diese Zahlentypen bezieht sich Platon offensichtlich und ausdrücklich[33]: sie also – und nicht alle natürlichen Zahlen – will er hier generieren. Daß er dabei 2 als gerade, 3 als ungerade Zahl κατ' ἐξοχήν nennt, ist verständlich; denn 2 und 3 sind ja die jeweils erste gerade bzw. ungerade natürliche Zahl, da ja die Eins für die ganze Antike (und lange darüber hinaus) im allgemeinen nicht als Zahl galt[34].

Legt man diese ‚Parmenides'-Stelle mit dem Liniengleichnis zusammen, so erhellt, daß Platon eine Erklärung dafür geben wollte, warum gerade diese zwei Zahlprädikate in der Zahlentheorie von besonderer Bedeutung sind – eine Frage, die nach ihm die Mathematik, die diese Prädikate einfach aufgreift, weder beantwortet noch auch, aus prinzipiellen Gründen, je beantworten kann. Platon stellte sich eine Antwort auf diese Frage offensichtlich in dem Sinne vor, daß in dem Begriffspaar περιττόν/ἄρτιον sich auf arithmetischer Ebene die Dualität der Prinzipien (ἕν/ἀόριστος δυάς) konkretisiert[35]; diese Prinzipien finden nämlich nach Platon als Grundstruktur einer ontologia generalis in allen Seinssphären (in Natur, Geschichte, Ethik, Politik, aber auch auf Ebene der mathematischen Entitäten) ihre je spezifische Anwendung[36] – im Bereich der Prädikate der Zahlentheorie eben als περιττόν und ἄρτιον.

Doch Platons Absicht ist es, über die Zahlenprädikate hinaus auch die Zahlen selbst aus seinen Prinzipien zu generieren[37], wie wir besonders

---

[33] Vgl. 143 e 7 f.: Ἄρτιά τε ἄρα ἀρτιάκις ἂν εἴη καὶ περιττὰ περιττάκις καὶ ἄρτια περιττάκις καὶ περιττὰ ἀρτιάκις.

[34] S. etwa Arist. Metaph. 1088 a 6. Vgl. auch Euklid VII Def. 11 und 13; einige Beweise werden bei Euklid sogar doppelt geführt: für die eigentlichen Zahlen und dann separat für die Eins (vgl. VII 9 und VII 15). Noch für Cusanus ist die Eins sowohl Zahl als sie es auch nicht ist, eigentlich ist sie für ihn nämlich nur Prinzip der Zahl: „monas est et non est numerus, sed principium numeri" (De princ., cap. 32, Z. 4 f. Feigl-Vaupel-Wilpert [Padua 1960]). Erst mit Petrus Ramus und Simon Stevin begann die Eins als Zahl zu gelten (vgl. *H. Gericke*, Geschichte des Zahlbegriffs, Mannheim/Wien/Zürich 1970, 29 ff.).

[35] Zur Proportion ἕν: δυάς = περιττόν: ἄρτιον s. Arist. Ph. 203 a 10 ff. (= Test. 23 A *Gaiser*); vgl. auch Metaph. 986 a 23 ff., wo auch die pythagoreische Proportion ἕν: πλῆθος = τετράγωνον: ἑτερόμηκες überliefert wird. S. dazu *Gaiser* 54 f., 94. Entscheidend für die erste Zuordnung ist, daß gerade Zahlen teilbar (und somit Ausdruck der δυάς) sind.

[36] Es bleibt freilich eine prinzipielle Grenze des platonischen Systemansatzes, daß er das kategoriale Novum auf den einzelnen Seinssphären nicht eigentlich erklären, sondern letztlich voraussetzen muß; allerdings kann Platon – unter der Voraussetzung, daß es z. B. so etwas wie mathematische Entitäten oder geschichtliche Verläufe gibt – von der Prinzipientheorie aus einiges über die Binnenbestimmungen dieser Sphären sagen. Diesen Aspekt hat *Krämer* neuerdings sehr zu Recht unterstrichen: „Si ha, dunque, un rapporto di dipendenza unilaterale non rovesciabile, in cui, tuttavia, il piano più alto offre solamente condizioni necessarie, ma non anche sufficienti per il piano successivo. Infatti, la diade di grande-e-piccolo gioca un ruolo di fondamento in tutti i piani come principio materiale, però senza che la sua differenziazione venga ulteriormente fondata; il *novum* categoriale rimane, quindi, non spiegato." (*Krämer*, Platone 164). Krämer unterscheidet in diesem Zusammenhang ‚procedimento regressivo' und ‚procedimento derivativo' (162) und denkt dabei an Platons Methoden von ἄνοδος und κάθοδος (dazu s. etwa Test. 10 *Gaiser* und natürlich R. 511 b f.); die κάθοδος bleibt nach Krämer notwendig defizient (213).

[37] Wahrscheinlich dachte sich Platon die Erzeugung der Zahlen vermittelt über die beiden Zahlprädikate, die, da sie allgemeiner und zudem nur zwei sind und die Reihe der natürlichen Zahlen in *zwei* vollständig disjunkte Klassen zerlegen, *vor* den einzelnen Zahlen konsti-

den Zeugnissen der ungeschriebenen Lehre entnehmen können. Aus ihnen resultiert erstens, daß die generierenden Prinzipien, also ἕν und ἀόριστος δυάς, selbst noch keine Zahlen sind[38]. Dies ist eigentlich trivial – denn Prinzipien einer ontologia generalis, die u. a. auch die Ethik fundieren soll, können nicht mit besonderen Entitäten wie den Zahlen 1 und 2 identisch sein –; aber es sei doch gesagt, um verbreitete Mißverständnisse abzuwehren. Darüber hinaus unterscheidet Platon nicht nur zwischen den Prinzipien und den Zahlen, sondern führt in einem Zwischenbereich – einer dritten Sphäre – Idealzahlen ein. Innerhalb der platonischen Seinshierarchie, die, etwas vereinfacht, aus Prinzipien, Ideen, mathematischen Entitäten und natürlicher Welt besteht, kommt den Idealzahlen ein Platz auf Ebene der Ideen, den mathematischen Zahlen auf Ebene der Mathematika zu[39]. Wichtigste Merkmale der Idealzahlen sind, daß mit ihnen nicht operiert werden kann (daß sie also nicht addiert, subtrahiert usw. werden können[40]) und daß sie nur bis zur Dekas gehen[41]. Die Generierung der Ideal- und analog der mathematischen Zahlen stellte sich Platon zweitens im einzelnen so vor, daß das ἕν die (mit ihm nicht identische!) Eins als das Prinzip aller Zahlen konstituierte und daß dann die übrigen Zahlen aus der Eins durch eine Zusammenwirkung von ἕω und ἀόριστος δυάς generiert würden[42]. Wir sehen hier zwei Niveaus, auf denen von Prinzipien der Zahlen die Rede sein kann. Auf dem ersten, noch allgemein-ontologischen sind die logischen Prinzipien von Einheit und Vielheit Ursache der Zahlen. Auf dem zweiten werden, nachdem die (Zahl) Eins erzeugt worden ist, die restlichen Zahlen generiert; Prinzipien sind hier die Eins – also nicht die Einheit, sondern ihr arithmetisches Pendant – und die arithmetisch aktive ἀόριστος δυάς. Die Unterschei-

---

tuiert werden mußten. Das legt jedenfalls der Aristotelesbericht Metaph. 1091 a 23 ff. (= Test. 28 b *Gaiser*) nahe.

[38] S. *Krämer*, Platone 162; s. auch *R. Seide*, Die mathematischen Stellen bei Plutarch, Diss. Regensburg 1981, 97.

[39] Daß bei Platon die Mathematika eine Zwischenstellung haben (zwischen Prinzipien/Ideen und sensibilia), ist u. a. bei Aristoteles überliefert (Metaph. 987 b 14 ff. = Test. 22 A *Gaiser;* Metaph. 1028 b 19 ff. = Test. 28 a *Gaiser*); ebenso, daß Platon zwischen mathematischen und Idealzahlen unterschieden habe (Metaph. 1080 a 12 ff. = Test. 59 *Gaiser;* Metaph. 1083 a 20 ff. = Test. 56 *Gaiser;* Metaph. 1086 a 2 ff. = Test. 57 *Gaiser;* Metaph. 1090 b 32 ff. = Test. 28 b *Gaiser;* s. auch Syrianus, In Arist. Metaph. 159, Z. 33 ff. Kroll = Test 58 *Gaiser*). Daß die entsprechenden Berichte zuverlässig sind, scheint mir – zumal nach *Gaisers* ausführlicher Rekonstruktion (89 ff.) – nicht mehr recht bezweifelt werden zu können. Platons Argument für eine kategoriale Unterscheidung zwischen mathematischen Entitäten auf der einen und Ideen (u. a. der mathematischen Entitäten) auf der anderen Seite bestand darin, daß es nur *eine* Idee des Kreises, der Zahl 3 usw. geben kann, während mathematische Operationen öfters die Existenz *mehrerer* mathematischer Kreise, mathematischer Zahlen 3 voraussetzen, so z. B. die Addition 3 + 3 (vgl. Metaph. 987 b 17 f. = Test. 22 A *Gaiser;* zur Relevanz des Arguments s. Anm. 60).

[40] Vgl. z. B. Arist. Metaph. 1080 a 19 ff. (= Test. 59 *Gaiser*) und 1083 a 34 ff. (= Test. 56 *Gaiser*).

[41] Vgl. Arist. Ph. 206 b 32 f. (= Test. 24 *Gaiser*) sowie Metaph. 1073 a 20 f. (= Test. 62 *Gaiser*) und 1084 a 12 ff., a 25 ff. (= Test. 61 *Gaiser*).

[42] Vgl. S. E., Adv. math. X 276 f. (= Test. 32 *Gaiser*).

dung zwischen beiden Stufen ist wichtig; es wird sich zeigen, daß etwa Hegels Konzeption der Generierung der Zahlen eine Entsprechung vornehmlich zum ersten Niveau Platons darstellt, während hingegen die Peano'schen Axiome eine Antwort auf die Frage geben, die sich auf dem zweiten Niveau stellt[43].

Auf das erste Niveau ist die platonische Reflexion bezogen, daß jede Zahl, die größer als 1 ist, Einheit von Einheit und Vielheit ist, insofern sie einerseits aus mehreren Einheiten besteht, andererseits selbst eine Einheit ist[44]. Als Prinzip der Vielheit fungiert dabei die ἀόριστος δυάς; Aristoteles sieht gerade in der Ersetzung der unbegrenzten Vielheit durch die Zweiheit eine der wichtigsten Neuerungen Platons gegenüber den Pythagoreern[45]. Hier erhellt nochmals, warum die ἀόριστος δυάς nicht mit der Zahl 2 identisch sein kann: sie ist ja nicht nur Prinzip der Zwei, sondern aller Zahlen, die größer als 1 sind; sie manifestiert sich innerhalb der Zahlenreihe zwar zum ersten Mal in der Zahl 2 – zu der sie daher eine besondere Affinität besitzt –, aber eben nicht nur in ihr[46]. Übrigens gilt es zu unterscheiden zwischen den Tatsachen, daß es einerseits zwei Prinzipien gibt, und daß andererseits das zweite Prinzip selbst Prinzip von Zweiheit ist; es gibt also zwei Zweiheiten, die nach Platon Voraussetzung für den Zahlbegriff sind.

---

[43] In der Tat gibt es in der neuplatonisierenden arithmetischen Tradition zwei – den beiden Stufen entsprechende – verschiedene Typen von Zahldefinitionen: die eine bezieht sich auf die ontologischen Prinzipien von Einheit (ἕν, πέρας) und Vielheit, die andere hingegen auf die arithmetische Eins als Ausgangspunkt der Zahlenreihe. Zum ersten Typus gehört etwa die Definition der Zahl als einer begrenzten Vielheit (etwa bei Nikomachos, Intr. arithm., I 7; 13, Z. 7 Hoche: Ἀριθμός ἐστι πλῆθος ὡρισμένον; diese Definition geht nach Jamblichs Nikomachoskommentar auf Eudoxos zurück (10, Z. 17 f. Pistelli); vgl. auch Arist. Metaph. 1020 a 13); zum zweiten Typus hingegen diejenige, daß die Zahl (nach Art einer iterierten Addition) von der Eins ausgehe (s. z. B. Theo Smyrnaeus, Expos. rer. math. 18, Z. 3 ff. Hiller: ἀριθμός ἐστι σύστημα μονάδων, ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων; vgl. auch Proklos' Euklidkommentar, 6, Z. 15 f. Friedlein: ὅ τε γὰρ ἀριθμὸς ἀπὸ μονάδος ἀρξάμενος ἄπαυστον ἔχει τὴν αὔξησιν). In Euklids Zahldefinition (VII def. 2: ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος) finden sich Momente aus beiden Definitionstypen.

[44] Vgl. *G. Böhme*, Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant, Frankfurt 1974, 130: „Kurz gesagt, ist es die systematische Funktion der Zahl, die Vermittlung zu leisten zwischen den beiden obersten Prinzipien dieser Philosophie, dem ἕν und der ἀόριστος δυάς, dem Einen und der unbestimmten Zweiheit". S. überhaupt 130–144 besonders zu Phlb. 16 e ff., 24 e ff.

[45] Metaph. 987 b 25 f. (= Test. 22 A *Gaiser*): τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον.

[46] Vgl. *K. Oehler*, Der entmythologisierte Platon. Zur Lage der Platonforschung (1965), jetzt in: J. Wippern (Hrsg.), Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, Darmstadt 1972, 95–129, 117: „Die Zweiheit ist Prinzip der Vielheit. Die Zwei ist der erste Fall einer Menge. Mit ihr nehmen alle anderen Vielheiten ihren Anfang. Sie selbst aber, als Zahl Zwei, ist bereits festgelegt, ist begrenzt. Sie selbst schreitet nicht fort zu unbestimmter Vervielfältigung. Deshalb macht Platon nicht sie, die Zahl Zwei, zum Prinzip der Vielheit, sondern die Unbestimmte Zweiheit." – Eine Sonderstellung der Zahl Zwei findet sich noch bei Cusanus; sie wird bei ihm damit begründet, daß die Zwei – als Mutter der Vielheit – weder Einheit noch Vielheit sei: „dualitatem neque unitatem neque multitudinem" (De princ., op. cit., cap. 31, Z. 14 f.; cap. 32, Z. 1 ff. findet ein ausdrücklicher Rückgriff auf Platons Prinzipientheorie statt).

Auf dem zweiten Niveau stellt sich nun das Problem der Generierung der Zahlen aus der Eins. Diese wurde nicht nach Art einer iterierten Addition konzipiert – was vom heutigen Standpunkt aus naheliegend wäre –, sondern, zumindest für die Idealzahlen, nach Art einer dualen διαίρεσις, also einer Dichotomie; wie diese im einzelnen ausgesehen hat, ist heute wohl nicht mehr sicher festzustellen. Dennoch wird man als plausible Veranschaulichungen immer noch die vor mehr als einem halben Jahrhundert vorgelegten Rekonstruktionsversuche J. Stenzels[47] und O. Beckers[48] gelten lassen, die trotz mancher Differenzen im Detail darin übereinstimmen, daß sie in der Grundstruktur (wenn sie auch weniger einfach sind) an die modernen ‚graphischen Bäume' erinnern. Allerdings bleibt an diesen Versuchen mangelhaft, daß sie den Unterschied zwischen Ideal- und mathematischen Zahlen tendenziell überspielen; zumal bleibt bei ihnen ungeklärt, wieso die Idealzahlen auf die Dekas beschränkt sind.

Daß diese in ihrer Anzahl überhaupt beschränkt waren, läßt sich m. E. damit erklären, daß für Platon der zwischen den zwei Prinzipien und den abzählbar unendlich vielen natürlichen (mathematischen) Zahlen angesetzte Bereich der Idealzahlen aus einer endlichen Anzahl von Elementen bestehen mußte. Freilich sagt das noch nicht, warum sich Platon gerade für die Dekas entschied. Eben diesen Sachverhalt hat nun Gaiser in seinem Rekonstruktionsvorschlag (115 ff) zu erhellen versucht. Nach ihm ist in den platonischen Idealzahlen die dimensionale Struktur der Welt präfiguriert; da nun die Dimensionenentwicklung in der Tetras (Einheit-Länge-Breite-Tiefe) vollendet ist[49], mußte die Tetras – bzw. die Dekas, die ja als Summe der ersten vier Zahlen schon den Pythagoreern als vollkommene Zahl galt[50] – ausgezeichnet werden, und zwar als Grenze der

[47] Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Leipzig/Berlin 1924, ²1933, 30 ff.

[48] Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen, in: Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abt. B, 1 (1931) 464–501. Becker knüpft kritisch an Stenzel an und erzielt ihm gegenüber einige bemerkenswerte Präzisierungen. Weiterentwickelt hat *Becker* seine Auffassung in seiner Abhandlung ‚Zum Problem der platonischen Idealzahlen (Eine Retraktation)', in: *ders.*, Zwei Untersuchungen zur antiken Logik, in: KPS 17 (1957) 1–22. In diesem Aufsatz korrigiert sich Becker übrigens dahingehend, daß statt stammbaumförmiger Schemata zur Veranschaulichung der Erzeugung der Zahlen wahrscheinlich „eine (zumeist wohl horizontal liegende) Strecke verwendet" wurde, „die in Segmente, den Unterarten einer Art entsprechend, geteilt wird" (16). Das schwierige ἔξω τῶν πρώτων (Metaph. 987 b 34) erklärt Becker als „außer den (beiden) ersten Zahlen", nämlich der Eins und der Zwei (8 f.) – eine Interpretation, die problematisch, aber nicht unmöglich ist. „Primzahlen" gibt ja keinen mathematischen Sinn.

[49] Vgl. S. E., Adv. math. X 278 ff. (= Test. 32 *Gaiser.*) und *Gaiser* 44 ff; s. auch Speusipp frg. 4 Lang (= [Jamblich], Theol. Arithm. 82, Z. 10–85, Z. 23 De Falco).

[50] Natürlich in einem anderen als in dem euklidischen Sinne (vgl. dazu Anm. 28); s. *Th. Heath,* A manual of Greek mathematics, New York 1963, 41–43. – Zur Auszeichnung der Dekas bei Philolaos und Archytas s. *H. Diels/W. Kranz,* Fragm. d. Vorsokratiker 44 B 11 und 47 B 5 (zu Philolaos vgl. *E. Frank,* Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923, 309 ff.); ausdrücklich findet sich das Argument, die Dekas sei ausgezeichnet als Summe der ersten vier Zahlen *H. Diels/W. Kranz,* Fragm. d. Vorsokratiker 58 B 15 (neben anderen Argumenten).

Idealzahlen. Dieses Argument Gaisers ist plausibel; freilich wird hiermit die Auszeichnung der Tetras/Dekas nur ‚induktiv' – auf dem Wege der ἄνοδος – begründet: Platon hat aus der phänomenologisch vorgegebenen Dimensionenzahl auf eine bestimmte Strukturierung der Idealzahlen geschlossen; diese müßte aber selbst deduktiv aus den Prinzipien begründet werden, und gerade dies leistet Platon nicht – auch weil es in der Tat nur sehr schwer zu leisten ist.

Hier stellt sich ferner die Frage, warum Platon nicht unmittelbar die Tetras ausgezeichnet hat – es ist ja nicht einzusehen, warum deren Summe innerhalb der Ideenzahlen eine Rolle spielen soll (wenn schon nicht sie selbst, warum nicht etwa deren Produkt?). Die Erklärung, die Gaiser dafür gegeben hat (119ff), ist sachlich wie philologisch problematisch, wie er selber zugibt (121); viel wahrscheinlicher scheint mir, daß hinter der Gewaltsamkeit des Übergangs von der Tetras zur Dekas der Wille steht, das dekadische Zahlensystem zu ‚begründen' – so jedenfalls O. Becker in einem späteren, gleichzeitig mit Gaiser erschienenen Beitrag (Versuch einer neuen Interpretation der platonischen Ideenzahlen, in: AGPh 45 [1963] 119–124). Freilich geht das dekadische System auf die kontingente Fingerzahl zurück (s. schon [Arist.] Pr. 910b 24ff); eines der griechischen Wörter für ‚zählen' lautet ja ‚πεμπάζω' (wörtlich ‚fünfen') – es deutet an, warum 5 bzw. 10 zu einer besonders wichtigen Zahl werden konnte.

Daraus folgt nun, daß wir diese Auszeichnung der Dekas heute nur mit historischem Interesse zur Kenntnis nehmen können. Immerhin ist sie wirkungsmächtig geworden: Aristoteles' krampfhafter Versuch, die Zahl der Kategorien über die ersten vier einzig wichtigen hinaus auf zehn aufzustocken, kann offensichtlich nur verstanden werden vor dem Hintergrund dieser ontologischen Auszeichnung der Zehnzahl, die auf Platons Akademie und weiter auf die Pythagoreer zurückgeht.

Platons δυάς ist nun nicht nur für die Generierung der Ideal- und der natürlichen Zahlen aus dem ἕν verantwortlich; nach Platon wird sie – auf die ja innerhalb des akademischen Kategoriensystems die zweistelligen Relationsprädikate zurückgeführt wurden[51] – immer dominierender in der Entfaltung der Verhältnisse, der rationalen und zumal der irrationalen Größen[52], die ja bekanntlich den Griechen nicht als Zahlen galten. Von diesem letzten Punkt abgesehen, erinnert somit die δυάς an Dedekinds Schnittbegriff; denn wie diese, so garantiert ja der Schnitt die Existenz irrationaler Größen. Interessant ist aber darüber hinaus, daß schon

[51] Vgl. Hermodor frg. 7 Isnardi-Parente (Napoli 1982) (= Test 31 *Gaiser*), S. E., Adv. math. X 263ff. (= Test. 32 *Gaiser*) sowie D. L. III 104f., 108f. und Codex Marcianus 23, 67, 68 (= Test. 43 und 44 *Gaiser*).

[52] Vgl. Arist. Metaph. 1020b 26ff. (= Test. 35 *Gaiser*) und Pappus (Abû 'Othmân al-Damashkî), In decim. Euclidis Elem. libr. comment, I 9.13; 71f., 76f. Thomson (= Test. 67b *Gaiser*) sowie *Gaiser* 24f., 71f., 143f.

bei Platon – dank der δυάς – eine gewisse Kontinuität zwischen den natürlichen Zahlen und den (ir)rationalen Größen hergestellt wird – eine Kontinuität, die bekanntlich der antiken Mathematik fremd war und die erst in der Moderne allgemein anerkannt wurde; Dedekinds Theorie der irrationalen Zahlen stellt innerhalb dieser Entwicklung einen gewissen Höhepunkt dar. Diese Kontinuität ist aber in Platons Einsicht angelegt, daß schon in der Zahl 2 jenes Prinzip am Werk ist, das in den „absolut irrationalen" Verhältnissen[53] sich am reinsten entfaltet. Somit ließe sich Platons δυάς als Vorläufer von Dedekinds Schnittbegriff interpretieren: in diesem ist das auf den Begriff gebracht worden, was in jener sich auf noch sehr abstrakte, mehr philosophische als mathematische Weise ankündigt – der Gedanke, daß zwischen den natürlichen Zahlen und den anderen Größen nicht eine abrupte Zäsur, sondern ein rein arithmetisch zu fassender Zusammenhang besteht[54].

III.

Um Platons Konzeption der Erzeugung der Zahlen aus ἕν und δυάς kritisch zu würdigen, bietet es sich wohl am ehesten an, nachzuweisen, daß auch in wesentlich späteren, ja sogar aktuellen Konzeptionen ähnliche Vorstellungen zu finden sind. In der Tat möchte ich zeigen, daß die Art und Weise, wie man in der heutigen Mathematik die natürlichen Zahlen einführt, nämlich über die Peano'schen Axiome, als eine ‚Entfaltung' der platonischen Konzeption aufgefaßt werden kann, einer Konzeption,

---

[53] Damit meine ich mit *Gaiser* (24, 71) Verhältnisse, die nicht einmal in der dritten Potenz – die der körperlichen, also für die Griechen letzten Dimension zugeordnet ist – kommensurabel werden.

[54] Eine detaillierte Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Platons δυάς und Dedekinds Schnittbegriff würde sich lohnen; sie ist hier nicht beabsichtigt. Entscheidend ist, worauf schon *Taylor* verwies (s. Anm. 23), daß der andere Name der ἀόριστος δυάς, μέγα – μικρόν, genau auf den euklidischen Algorithmus paßt, mit dem rein arithmetisch Irrationalitäten eingeführt werden: sind doch zwei aufeinanderfolgende Werte des Quotienten von Diagonal- und Seitenzahl (wobei $s_{n+1} = s_n + d_n$ und $d_{n+1} = 2s_n + d_n$) alternierend größer und kleiner als der präzise Wert von $\sqrt{2}$. Auf die Begriffe größer und kleiner kommt es nun aber bei der Definition von Dedekinds Schnitt an. Übrigens verwies schon Toeplitz auf einen Zusammenhang zwischen Platons δυάς und Dedekinds Schnitt (op. cit., 74 f.). An anderer Stelle betont Toeplitz zu Recht, daß Euklid V „ganz gewiß nirgends etwas davon erwähnt (ist), daß man diese Wesenheiten aus den ganzen Zahlen erzeugen möchte oder könnte" (52); jedoch könnte man hinzufügen, daß sich bei Platon immerhin der Gedanke findet, die ganzen Zahlen und die irrationalen Werte aus denselben Prinzipien zu erzeugen. – Es ist übrigens möglich, daß sich Platon den Übergang zu den Irrationalitäten anhand des Dimensionenmodells veranschaulicht hat, wie Gaiser annimmt (s. die Anm. 52 zitierten Stellen); freilich scheint sich mir Gaisers Hypothese nicht notwendig aus dem Testimonienbefund zu ergeben. Die Entitäten der eudoxischen Proportionenlehre übergreifen jedenfalls sowohl arithmetische als auch geometrische Wesenheiten; und gerade bei Platon ist der Vorrang der Arithmetik vor der Geometrie offensichtlich. (Nur in dem bei Simplikios [In Arist. Ph. 453, Z. 31 ff. Diels = Test. 23 B *Gaiser*] erhaltenen Porphyriosbericht über die Ellenteilung wird eindeutig erst von einer geometrischen Vorstellung ausgegangen, die dann auf die Zahlen übertragen wird.)

die durchaus in der Vorgeschichte der Peano'schen Axiome einen bedeutenden Platz verdient (2). Weiter werde ich die Frage diskutieren, inwiefern das von Leibniz entworfene binäre System als später Erbfolger des platonischen Programms einer Reduktion von unendlicher Vielheit auf die Zweiheit verstanden werden kann (3). Über diese Entsprechungen in der modernen Mathematik hinaus ist es aber bemerkenswert, daß sich auch in der modernen *Philosophie* der Mathematik – und zwar bei Brouwer – Reflexionen finden, die, ähnlich denen Platons, ausdrücklich dem Prinzip der Zweiheit eine für die Mathematik konstitutive Funktion zusprechen (4). Freilich ist Brouwers Philosophie der Mathematik in ihren ontologischen Grundlagen der platonischen geradezu entgegengesetzt, wenn sie auch material mit der platonischen manches gemeinsam hat. Von weitgehenden Entsprechungen zu Platon nicht nur in der Interpretation einzelner mathematischer Strukturen, sondern auch in der ontologischen Basis, in der systematischen Einordnung der Mathematik und der Bestimmung ihres Verhältnisses zur Philosophie kann man hingegen bei Hegels Philosophie der Mathematik sprechen; ist doch Hegels Idealismus wohl der bisher letzte bedeutende Repräsentant desjenigen Typus von Philosophie, dem auch Platons System zugewiesen werden kann; Platon und Hegel gehören ja – wie etwa auch der Neuplatonismus der Spätantike und des Mittelalters – in die Tradition des objektiven Idealismus; der Versuch einer umfassenden Wertung nicht nur einzelner Detailüberlegungen Platons, sondern der Gesamtanlage seiner Philosophie der Mathematik – ein Versuch, der hier nicht beabsichtigt ist, wenn er auch umrißartig skizziert werden soll – hätte daher vornehmlich an Hegel anzuknüpfen. Aus chronologischen Gründen will ich daher zunächst angeben, welche Momente aus Platons Philosophie der Mathematik in derjenigen Hegels noch wirksam sind und, dem Thema dieses Aufsatzes entsprechend, besonders in Hegels Zahlbegriff Platonisches aufzeigen (1).

(1) Die nicht nur in den Makrostrukturen, sondern auch in vielen Einzelheiten anzutreffenden Parallelen zwischen den Systemen Platons und Hegels sind in der letzten Zeit öfters dargestellt worden[55]; dennoch ist gerade die Philosophie der Mathematik der beiden Denker wohl jener systematische Bereich, der am seltensten verglichen wurde. Das hängt sicher damit zusammen, daß eine gründliche Untersuchung über Hegels Philosophie der Mathematik immer noch aussteht[56]. Dafür gibt es verschiedene Gründe: erstens daß eine solche Untersuchung gute Kenntnisse sowohl des Hegelschen Systems als auch der Mathematikgeschichte

[55] *Hösle*, Wahrheit u. Geschichte, wo ich auch zahlreiche weitere Literatur angegeben habe, und jetzt *Krämer*, Platone 282–302.

[56] Vf. hofft, in den nächsten Jahren eine Abhandlung zur Philosophie der Mathematik innerhalb der Tradition des Idealismus vorzulegen.

mindestens bis zum 19. Jahrhundert voraussetzen würde und zweitens daß Hegels Philosophie der Mathematik fast die einzige philosophische Disziplin ist, die innerhalb seines Systems nicht eigentlich einen klaren Platz hat. Da dies bisher noch kaum konstatiert oder gar erklärt worden ist, sei kurz der Grund dafür angegeben. Die Systeme des objektiven Idealismus teilen sich im wesentlichen auf in zwei Gruppen; nach der einen geht der Bereich der ‚Idee' auf kontinuierliche, ‚lineare' Weise in die Natur über, wobei der Geist oder die Seele eine vermittelnde Instanz darstellt. Zu diesem ‚emanationistischen' Systemen gehört der Neuplatonismus und, trotz einiger gegenläufiger Tendenzen, auch die Philosophie Platons selbst. Für Hegel hingegen ‚entäußert' sich die Idee zunächst in ihr Anderes, d. h. die Natur, um anschließend als Geist zu sich zurückzukehren; der Geist ist somit nicht Mitte, sondern Telos. Diese ‚dialektische' Konzeption hat den großen philosophischen Vorteil, einigermaßen das Problem zu klären, warum denn der doch als absolut geltende Bereich der Idee noch in die Endlichkeit übergehen muß[57] – ein Problem, das bei der emanationistischen Systemvariante ungelöst, ja letztlich unlösbar bleibt. Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß in letzterer die Einordnung mathematischer Entitäten wesentlich einfacher ist: für Platon wie für die Neuplatoniker vermitteln die Mathematika (wie die Seele) zwischen dem Bereich der Ontologie und dem der Natur. Eine derartige Lösung verbietet sich aber für Hegel, für den die Idee als dialektisch zunächst einmal gerade in das ihr Entgegengesetzte, d. h. in die Natur, übergehen muß; eine Zwischensphäre macht da keinen Sinn mehr. Wohin aber gehören nun die mathematischen Entitäten, etwa die einzelnen Zahlen? In den Bereich der Idee wohl kaum; denn wenn auch ‚die Zahl' eine Kategorie der ‚Wissenschaft der Logik' ist, so doch schwerlich die einzelnen Zahlen; ihre Logik ist ja eine undialektische und damit völlig unterschieden von derjenigen ontologischer Bestimmungen selbst. Doch auch in die Realphilosophie wird man die Zahlen nicht ohne weiteres einordnen wollen; sind sie doch abstrakter als selbst der Raum, die erste Kategorie der Naturphilosophie[58].

Diese Aporien mögen genügen, um anzudeuten, daß die Philosophie der Mathematik bei Hegel gegenüber Platon ihren festen systematischen Ort verloren hat; dennoch ist es so, daß sich viel Platonisches in Hegels verstreuten Äußerungen über die Mathematik findet, auch und gerade was die Mittelstellung der Mathematika betrifft, obwohl entsprechende

---

[57] S. dazu *D. Wandschneider/V. Hösle*, Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel, in: Hegel-Studien 18 (1983) 173–199.

[58] Der erste Teil der Naturphilosophie ist in der Berliner Enzyklopädie ‚Mechanik' betitelt, in der Heidelberger Enzyklopädie hingegen noch ‚Mathematik'. Ist das ein Zeichen dafür, daß Hegel zunächst der Auffassung war, die Philosophie der Mathematik sei ein Teil der Naturphilosophie, daß er aber nachher diese Auffassung verworfen hat? – Zu Hegels Problemen mit der Philosophie der Mathematik s. jedenfalls ³Enz. § 259 Anm.

Gedanken in Hegels System nicht mehr ohne weiteres nachzuvollziehen sind. Diese Mittelstellung besteht nach Hegel sowohl ontologisch – was die Seinsweise der Zahlen z. B. angeht – als auch gnoseologisch – also in Bezug auf die mathematische Denkweise. Die Zahlen sind, so Hegel in ausdrücklichem Anschluß an die platonische Konzeption, etwas, was zwischen rein Begrifflichem und Äußerlichem, Sinnlichem liegt: „ ... die *Zahl*, diese innerliche, abstrakte Äußerlichkeit ... Sie macht die letzte Stufe der Unvollkommenheit aus, das Allgemeine mit Sinnlichem behaftet zu fassen. Die Alten haben das bestimmte Bewußtsein darüber gehabt, daß die Zahl zwischen dem Sinnlichen und dem Gedanken in der Mitte stehe. Aristoteles führt es von Platon an (*Metaphysik* I, 5), daß derselbe sage, daß außer dem Sinnlichen und den Ideen die mathematischen Bestimmungen der Dinge dazwischenstehen ..."[59] Daß die Alten unterschieden hätten zwischen der μονάς bzw. δυάς auf der einen und den Zahlen Eins und Zwei auf der anderen Seite, lobt Hegel daher als Zeichen eines gründlichen Bewußtseins von der Differenz zwischen Ontologie und Mathematik – eines Bewußtseins, das in den zeitgenössischen Versuchen, mathematische Begriffe ohne weitere Umschweife auf die Philosophie zu übertragen, bedauerlicherweise verlorengegangen sei: „es wird schon in Ansehung jener Zahlausdrücke ... angeführt, daß die Pythagoreer zwischen der Monas und dem Eins unterschieden haben; die Monas haben sie als den Gedanken genommen, das Eins aber als die Zahl; ebenso die Zwei für das Arithmetische, die Dyas ... für den Gedanken des Unbestimmten. – Diese Alten sahen fürs ertse das Ungenügende der Zahlformen für Gedankenbestimmungen sehr richtig ein, und ebenso richtig forderten sie ferner statt jenes ersten Notbehelfs für Gedanken den eigentümlichen Ausdruck; um wieviel weiter waren sie in ihrem Nachdenken gekommen als die, welche heutigentags wieder Zahlen selbst und Zahlbestimmungen ... an die Stelle von Gedankenbestimmungen zu setzen ... für etwas Löbliches, ja Gründliches und Tiefes halten." (5.246)[60]

---

[59] Wissenschaft der Logik, 5.245 (alle Hegel-Zitate nach der Theorie-Werkausgabe, Frankfurt 1969 ff., mit Band- und Seitenzahl). Vgl. auch Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 18.235 ff. und ³Enz. § 104 Anm. (die Enzyklopädie zitiere ich nach der Paragraphenzahl, da diese ja in allen Ausgaben identisch ist).

[60] Hegels Verteidigung der platonischen Unterscheidung zwischen der Kategorie der Einheit und der Zahl Eins – eine Unterscheidung, die sich auch im Neuplatonismus findet (s. etwa Theo Smyrnaeus, Expos. rer. math. 21, Z. 7 ff. Hiller) – ist in der Tat einleuchtend; die Differenz zwischen beiden Bestimmungen wird wohl eine jede Kategorienlehre anerkennen, die sich auf das Problem überhaupt ernsthaft einläßt. So heißt es etwa in E. Husserls ‚Philosophie der Arithmetik' (hg. von L. Eley, Den Haag 1970 [= Husserliana XII]): „Der Begriff der *Zahl Eins* ist nämlich wohl zu unterscheiden von dem Begriffe der *Einheit*." (134) Darüber hinaus findet sich – ohne jeden Bezug auf Platon – bei *H. Rickert* eine weitere Unterscheidung, die ganz analog ist der platonischen Differenzierung zwischen Ideal- und mathematischen Zahlen (wie überhaupt zwischen den Ideen mathematischer Entitäten und diesen mathematischen Entitäten selbst). Für Rickert ist nämlich wie für Platon (s. Anm. 39) die Tatsache, daß es viele Eins, Zwei, Drei usw. gibt, ein Grund, Zahlbegriff und Zahlen zu

Mit der Zwischenstellung der Zahlen zwischen Begrifflichem und Anschaulichem stimmt nach Hegel überein die Zwischenstellung der mathematischen Erkenntnis, die der empirischen über-, der philosophischen untergeordnet ist; ganz wie für Platon ist auch für Hegel die Hauptdefizienz der Mathematik darin begründet, daß in ihr Letztbegründung prinzipiell nicht möglich ist[61]. Die Mathematik ist auf Voraussetzungen angewiesen, die für sie uneinholbar bleiben – gemeint sind natürlich die Axiome; und gegen den damals im Zusammenhang mit den Versuchen, das Parallelenpostulat zu beweisen, verbreiteten Vorwurf, Euklid habe es zu Unrecht unterlassen, diesen Satz zu beweisen, schreibt Hegel (6.528): „Auch bei *Euklid*... findet sich unter dem Namen eines *Axioms* eine *Voraussetzung* über die *Parallel-Linien*, welche man für des Beweises bedürftig gehalten und den Mangel auf verschiedene Weise zu ergänzen versucht hat... Was jenes Axiom über die Parallel-Linien betrifft, so läßt sich darüber bemerken, daß wohl darin gerade der richtige Sinn Euklids zu erkennen ist, der das Element sowie die Natur seiner Wissenschaft genau gewürdigt hatte."[62] Ganz wie Platon ist Hegel ferner der Ansicht, daß die Axiome der Mathematik philosophisch hergeleitet werden müßten (vgl. nur 6.372); „aus dem *Begriffe*" (6.528), d.h. aus einer dialektischen Ontologie, wäre das Parallelenpostulat zu beweisen; innermathe-

---

unterscheiden; und ganz wie bei Platon kann man auch nach Rickert nur mit Zahlen, nicht aber mit den Zahlbegriffen rechnen (die Platons Idealzahlen entsprechen, die ja ἀσύμβλητοι sind). „Es gibt beliebig viele Eins, beliebig viele Zwei usw., die alle als Exemplare unter die *Begriffe* der Eins, der Zwei usw. fallen, wenn es auch selbstverständlich nur je *einen* Begriff der Eins, *einen* Begriff der Zwei usw. geben kann... Also kann der Begriff der Zahl nicht mit der Zahl selbst zusammenfallen... Nur mit den *Zahlen selbst* kann man rechnen... Eine ausgeführte Theorie der Zahl würde diese Unterschiede sorgfältig zu berücksichtigen haben." (Das Eine, die Einheit und die Eins, Tübingen 1924, 70) – Es erhellt hier noch deutlicher, daß Platons Beschränkung der Idealzahlen auf die Dekas systematisch absurd ist; denn zu *jeder* Zahl müßte es ja einen Zahlbegriff geben, um den Rickertschen Terminus zu benutzen. Einen (sachlich natürlich beliebigen) Grund für Platons Vorgehen habe ich oben (337) anzugeben versucht

[61] Hinzu kommt, daß die Methode der Konstruktion etwa eines geometrischen Satzes nicht aus dem zu beweisenden Theorem selbst abzuleiten ist (vgl. 3.42ff., 6.533ff.); der Beweis hat daher nur die subjektive Funktion, erkennen zu lassen, nicht die objektive der Konstitution, wie es nach Hegel in der Philosophie der Fall ist.

[62] Vgl. *I. Tóth*, Die nicht-euklidische Geometrie in der Phänomenologie des Geistes, Frankfurt 1972, 29: „*In pulcherrimo Geometriae corpore duo sunt naevi*, ... schrieb 1621 Sir John Savile, und einer dieser Makel, der großes Aufsehen erregte, war der Mangel eines (absolut-geometrischen) Beweises für das Parallelenpostulat." (Tóth zitiert Savile nach *J. Wallis*, De postulato quinto dissertatio geometrica, in: Opera, Oxoniae 1693, II 665.) Gleich darauf fährt Tóth fort: „Als Gauß, Lobatschewskij und Bolyai zu der Überzeugung der logischen Unabhängigkeit des Parallelenpostulats gelangten und auf dieser Basis die nicht-euklidische Geometrie aufbauten, haben sie damit auch Euklid rehabilitiert: was bis dahin als Makel verurteilt wurde, galt nunmehr als Euklids größte Leistung." Doch schon Hegel hat *vor* der Ausbildung der nicht-euklidischen Geometrien in diesem Sachverhalt eine Leistung Euklids gesehen; freilich folgt aus der Tatsache, daß die Mathematik eine ‚ὑπόθεσις-Wissenschaft' ist, nicht, daß gerade das Parallelenpostulat Axiomcharakter hat. (Der *Beweis* dafür ist übrigens erst von Beltrami in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts geführt worden.)

matisch sei das nämlich prinzipiell ebenso unmöglich wie die Herleitung etwa der Dreidimensionalität des Raumes (6.528 f). Es versteht sich von selbst, daß für Hegel (ebenso wie für Platon) die Axiome der Mathematik keineswegs durch die Anschauung begründet werden könnten; scharf polemisiert Hegel gegen die Meinung, „ihre (sc. der Mathematik) hohe Wissenschaftlichkeit gründe sich sogar hierauf (sc. auf der Anschauung) und ihre Beweise beruhten auf der Anschauung. Es ist gegen diese Flachheit die flache Erinnerung zu machen nötig, daß durch das Anschauen keine Wissenschaft zustandekomme, sondern allein *durchs Denken.*" (6.535; vgl. 6.286)[63] Einen konkreten Versuch, das Parallelenpostulat ‚aus dem Begriff' zu begründen, findet man bei Hegel freilich nicht; in der Tat dürfte ein derartiger Versuch äußerst schwierig, ja unmöglich sein. Wohl aber versucht Hegel – und damit kehren wir zum speziellen Thema dieses Aufsatzes zurück – aus seiner Logik die Existenz von Zahlen herzuleiten, und zwar indem er zeigt, daß die dialektische Entwicklung der Kategorien, die von der Unbestimmtheit des Seins ausgeht, notwendig zur Kategorie der Zahl führt. Es kann hier Hegels Argumentation nicht bewertet werden; es geht mir in diesem Zusammenhang nur um Entsprechungen zur platonischen Konzeption[64].

In Hegels ‚Wissenschaft der Logik' ist die Zahl innerhalb der ‚Quantität' behandelt, des zweiten Abschnitts der Seinslogik, der auf die ‚Qualität' folgt. Diese endet mit den Bestimmungen von Eines und Vieles und ihrer nicht zur Synthese gebrachten Relation in Repulsion und Attraktion. Der ‚Die Größe (Quantität)' betitelte Abschnitt beginnt mit einem Kapitel über die Quantität als solche, in dem u. a. über kontinuierliche und diskrete Größe gehandelt wird und auf das ein Kapitel über das Quantum folgt; in ihm wird als erstes die Zahl erörtert. Die logische Genese der Zahl wirkt sich dahin aus, daß ihre Hauptmomente „*Einheit*" und „Vielheit der Eins" sind (5.231); jener entspricht die Kontinuität, dieser die Diskretion. Die vielen Eins sind, da zusammengefaßt, eine Anzahl – eine Anzahl, die in der konkreten Zahl als Einheit auftritt; „*Anzahl* und *Einheit* machen die *Momente* der Zahl aus" (5.232). Es ist leicht, in diesen beiden Momenten Platons Prinzipien wiederzuerkennen; statt un-

[63] Hierin liegt auch der Grund, warum Hegel Euklids Verwendung des Begriffs des Dekkens bei Kongruenzbeweisen scharf ablehnt: 5.367 f., 6.531; vgl. auch ³Enz. § 256 Zus.

[64] Es finden sich in der Tat viele Detailentsprechungen zu schon bei Platon vorgeformten, in der neuplatonischen Tradition weitergeführten ‚philosophischen Auswertungen' mathematischer Phänomene (s. *Hösle*, Grundlegung 190, Anm. 32); prinzipiell neu ist freilich die Bewertung des Infinitesimalen, dem Hegel ja ausführliche Erörterungen gewidmet hat (5.279–372); in irrationalen Werten sieht Hegel entsprechend eine Überschreitung der Sphäre der Endlichkeit und daher – ganz anders als Platon – etwas Positives und Vernünftiges (6.536, ³Enz. § 231 Anm.). Interessant ist allerdings, daß für Hegel der Limeswert sich als „die Mitte zwischen einem *Größeren* und *Kleineren* auffassen" läßt (5.353) – man denke an den euklidischen Algorithmus, der warscheinlich Platons μέγα-μικρόν zugrunde liegt (vgl. Anm. 54).

bestimmter Zweiheit heißt es freilich Vielheit (Anzahl) überhaupt[65]. Wie unschwer zu sehen, spielt sich diese Hegelsche Generierung des Begriffs der Zahl auf dem ersten der beiden bei Platon festzustellenden Niveaus ab; die Hegelsche Einführung des Zahlbegriffs erinnert an die sicher in Platons Geist formulierte Definition der Zahl als einer (durch die Einheit) begrenzten Menge[66]. Interessant ist, daß Hegel – über Platon hinaus, aber auf seinen Voraussetzungen aufbauend – aus dieser logischen Struktur des Begriffs der Zahl die Tatsache zu erklären versucht, warum es nur und gerade die drei Grundrechenarten von Addition (bzw. Subtraktion), Multiplikation (bzw. Division) und Potenzierung (bzw. Radizierung) gibt – ein Sachverhalt, der in der Mathematik nie begründet, sondern nur mitgeteilt wird. Hegels Erklärung – über deren Wert hier nicht geurteilt werden soll – lautet folgendermaßen: In der Addition (auf die alle Grundrechenarten zurückgeführt werden können und müssen) – etwa in der Operation $3 + 4$ – werden verschiedene Zahlen in eine Einheit gefaßt, die erstens nicht in ihrem Wert – dem Momente ihrer Einheit – miteinander identisch sind ($3 \neq 4$); a fortiori kann dann zweitens auch nicht die Anzahl der Summanden (2) mit einem gemeinsamen Wert identisch sein. In der Multiplikation hingegen – z. B. in der Operation $3 \cdot 2 = 3 + 3$ – sind die Summanden identisch; der Wert ihrer Einheit (3) ist freilich noch verschieden von der Anzahl der Summanden (2). Im Fall einer quadratischen Potenzierung – der Grundform aller Potenzierung – sind schließlich die Momente der Einheit und der Anzahl miteinander identisch ($3^2 = 3 \times 3 = 3 + 3 + 3$: in dieser Operation gibt es drei Summanden jeweils mit dem Wert 3). Weil also in der Potenzierung Einheit und Anzahl in Identität gebracht sind, kann es über die Potenzierung hinaus keine weitere Rechenart geben: „Die weitere Gleichheit ist die der Einheit und der Anzahl selbst; so ist der Fortgang zur Gleichheit der Bestimmungen, die in der Bestimmung der Zahl liegen, vollendet." (5.241; vgl. ^{3}Enz. § 102 Anm.)

(2) Erst das späte 19. Jahrhundert hat die Axiome herausgearbeitet, die notwendig sind, um die Sätze der Arithmetik zu beweisen, und zwar ist es der italienische Mathematiker Giuseppe Peano gewesen, der die entscheidenden Arbeiten verfaßt hat[67]. Hier ist das Anliegen verschwunden, die

[65] Der platonische Gedanke einer Reduktion von Vielheit auf Zweiheit ist in Hegels ‚Wissenschaft der Logik' nicht eigentlich ‚aufgehoben'; nur in Hegels Entlarvung des quantitativen unendlichen Progresses als einer ständigen Iteration *zweier* Bestimmungen (Setzen der Grenze, Aufheben der Grenze) könnte man Platons Einsicht weiterwirken sehen (vgl. 5.264 ff.; ^{3}Enz. § 104 Anm.). S. auch 6.331 zum Binom als (jeweils iterierter) Grundform des Polynoms.

[66] Vgl. Anm. 43.

[67] Arithmetices principia nova methodo exposita (1889) (Anm. 7) II 20–55. Hier haben wir allerdings noch vier Grundbegriffe und neun Axiome. In der zwei Jahre später veröffentlichten Abhandlung ‚Sul concetto di numero' (1891; ebd. III 80–109) finden sich hingegen die klassischen drei Grundbegriffe und fünf Axiome, die auch heute in jedem arithmetischen Lehrbuch angeführt werden.

Axiome irgendwie selbst noch philosophisch zu begründen; Peanos Schriften sind rein mathematische Studien, die den Aufbau eines widerspruchsfreien Axiomensystems bezwecken, wie es Ende des letzten Jahrhunderts auch für die Geometrie vorgelegt wurde[68]. Die Axiome sind innerhalb dieses Kalküls unbewiesen und unbeweisbar und die Grundbegriffe undefinierbar; dank ihnen können aber die Theoreme bewiesen und die restlichen Termini definiert werden. Peano verwendet drei Grundbegriffe: 1, Nachfolger und (natürliche) Zahl; 1 ist dabei ein Element, N eine Menge und Nachfolger eine einstellige Funktion. Die fünf Axiome besagen, daß 1. 1 eine Zahl ist, 2. jede Zahl einen Nachfolger hat, 3. 1 selbst nicht Nachfolger irgendeiner Zahl ist, 4. zwei verschiedene Zahlen nicht denselben Nachfolger haben und 5. Eigenschaften, die auf 1 zutreffen und, wenn sie auf eine Zahl zutreffen, auch auf deren Nachfolger zutreffen, auf alle Zahlen zutreffen (Axiom der vollständigen Induktion)[69].

Der Geist, der sich in diesen Axiomen ausdrückt, ist, wie gesagt, ein völlig anderer als derjenige, der in Platons (und Hegels) Versuchen einer ontologischen Deduktion der Zahlen präsent ist; dennoch lohnt die Frage, wieviel von Peano in Platons Überlegungen zu einer Generierung der Zahlen vorweggenommen ist. Es versteht sich, daß wir dabei die zweite Stufe von Platons Generierungsmodell ins Auge fassen müssen. Auf dieser geht Platon zunächst einmal von der (durch das ἕν erzeugten) Zahl 1 aus, an die sich, mittels der ἀόριστος δυάς, die weiteren Zahlen anschließen. Die ἀόριστος δυάς hat nun nicht die Funktion einer iterierten Addition; eher scheint, wie wir gesehen haben, Platon an Verdopplung gedacht zu haben[70]. Aber wenn auch die ἀόριστος δυάς inhaltlich eine andere Bedeutung hat als Peanos Nachfolgerbegriff, so ist doch formal gesehen ihre Funktion eine verblüffend ähnliche: Sie ‚erzeugt' aus der ersten Zahl, aus der Eins, alle Zahlen, zunächst einmal die Zwei, aber auch alle übrigen Zahlen. Peano verwendet drei Grundbegriffe; zwei davon – der Zahlbegriff und der Begriff der Eins – finden sich bei Platon in derselben Bedeutung; zu dem dritten, dem Nachfolgerbegriff hat Platon

---

[68] *D. Hilbert*, Grundlagen der Geometrie, 1899, Stuttgart [10]1968.

[69] Eine formalisierte Fassung der Peano'schen Axiome findet man u. a. bei *A. Oberschelp*, Aufbau des Zahlensystems, Göttingen 1968, 14f.

[70] Alexander (In Arist. Metaph. 57, Z. 24–28 Hayduck) berichtet von einer Konzeption, nach der die ungeraden Zahlen durch Addition einer Einheit zu den (durch die δυάς erzeugten) geraden Zahlen generiert würden; diese Konzeption ist gewissermaßen eine Mischform zwischen der von Aristoteles Platon zugeschriebenen und der modernen Peanos, weil ihr gemäß bei der Erzeugung der Hälfte der Zahlen eine iterierte Addition eine Rolle spielt. Wahrscheinlich zu Recht hat Gaiser die betreffende Alexanderstelle – gegen Wilpert und mit Robin und Ross – für unplatonisch erklärt (363, Anm. 92). Allerdings hat Aristoteles die Ansicht vertreten, ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόσθεσιν (Metaph. 1081 b 14), d. h. daß die Zahlen durch iterierte Addition entstünden (Aristoteles fährt fort: οἷον τὴν δυάδα πρὸς τῷ ἑνὶ ἄλλου ἑνὸς προστεθέντος, καὶ τὴν τριάδα ἄλλου ἑνὸς τοῖς δυσὶ προστεθέντος, καὶ τὴν τετράδα ὡσαύτως); in diesem Punkte steht also er Peano näher als Platon.

immerhin eine Entsprechung mit einer formal ähnlichen Funktion. Übrigens ist es bemerkenswert, daß Peanos Nachfolgerbegriff der einzige seiner drei implizit definierten Grundbegriffe ist, der zweistellig ist, also eine Relation (Funktion) ausdrückt; und analog ist auch die ἀόριστος δυάς bei Platon der Ursprung aller Relationen, während die einstelligen Prädikate in der akademischen Kategorienlehre auf das ἕν zurückgeführt wurden[71]. Peano gelingt es, alle Zahlen durch seine drei Grundbegriffe explizit zu definieren (z. B. 2 als Nachfolger von 1, 3 als Nachfolger von 2 usw.[72]; auch Addition, Subtraktion usw. lassen sich mit den drei Begriffen [rekursiv] definieren); und man wird auch Platon zugeben müssen, daß er auf dem besten Wege dazu war, die unendliche Vielheit der natürlichen Zahlen auf zwei Grundbegriffe zurückzuführen: auf die Eins als Prinzip der Zahlenreihe und auf eine, wie auch immer gestaltete, auf jeden Fall zu iterierende Operation.

Von den Peano'schen Axiomen hat die antike Mathematik, dem Sinn nach, mindestens die drei ersten vorweggenommen; gerade das dritte gibt übrigens der antiken Weigerung, 1 schon zu den Zahlen zu rechnen, einen tiefen Sinn: denn auch für Peano ist die Eins (wenn sie bei ihm auch ausdrücklich eine Zahl ist) doch immerhin durch eine Eigenschaft ausgezeichnet, die innerhalb der natürlichen Zahlen nur ihr zukommt: daß sie zwar einen Nachfolger hat, aber selber kein Nachfolger ist[73]. Und in der Tat ist schon in der Antike genau dies als Grund für die Sonderstellung der μονάς angegeben worden; in Nikomachos' Arithmetik heißt es: μὸνωτάτη δὲ ἡ μονὰς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἑκατέρωθεν αὐτὴν δύο ἀριθμοὺς ἑνὸς μόνου τοῦ παρακειμένου ἥμισύς ἐστιν·[74] ἀρχὴ ἄρα πάντων φυσικὴ ἡ μονάς (I 8; 14, Z. 16 ff. Hoche).

Peanos Nachfolgerbegriff ist, so könnte man sagen, der historische ‚Nachfolger' von Platons ἀόριστος δυάς; und man wird wohl nicht übertreiben, wenn man sagt, daß auch in der Arithmetik – und nicht nur in der Geometrie – Platon und die Akademie den axiomatischen Forschungen der modernen Mathematik so nahe gekommen sind wie kaum eine Zeit zwischen den beiden Epochen. In der Tat hat die Geschichte der mathematischen Grundlagenforschung im wesentlichen zwei Höhepunkte aufzuweisen: den einen um 350 v. Chr., den anderen um 1900 n. Chr. – eine Tatsache, die in der Geschichte der exakten Wissenschaften nahezu singulär ist.

---

[71] Vgl. Anm. 51.

[72] Zu dieser Art der Definition der Zahlen (wobei die Eins undefiniert und undefinierbar bleibt) s. schon *Leibniz,* Nouveaux essais sur l'entendement humain, IV, 7 (Die philosphischen Schriften von G. W. Leibniz, hrsg. von C. J. Gerhardt, Bd. 5, Berlin 1882, Nachdruck Hildesheim 1960, 394).

[73] Auch bei Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen? (Anm. 22), wird die 1 vor den anderen Zahlen „als *Grundelement* von N" (395) ausgezeichnet.

[74] Während die anderen Zahlen die Hälfte der *Summe* ihrer zwei benachbarten Zahlen sind. 1 als Nachfolger von 0 zu interpretieren, wäre ja für die Griechen undenkbar gewesen.

(3) Platon hat den Zahlbegriff auf zwei Prinzipien zurückzuführen versucht; eines dieser Prinzipien bestimmte er als Zweiheit, da sie für ihn die Grundform und erste Gestalt von Vielheit war[75]. Die Generierung der Zahlen stellte er sich entsprechend nach Art einer dualen διαίρεσις vor; und auch bei der Einteilung von Begriffen optierte Platon, wo nur möglich, für Dichotomien[76]. Auch darin ist Platon erstaunlich modern; denn die von Stenzel, Becker u. a. rekonstruierten binären Schemata zur Generierung der Zahlen erinnern auffallend an moderne ‚graphische Bäume'[77], auch und gerade was die Grundzahl des Systems betrifft; so wird der Informationsbegriff heute gewöhnlich über binäre Codierungen eingeführt[78], arbeiten Computer in der Regel auf der Basis eines binären Systems. Sicher hat Platon der Gedanke eines Binärsystems (in dem 1 = 1, 10 = 2, 100 = 4 ist) noch ferngelegen, aber man wird behaupten können, daß er in der Konsequenz seines Ansatzes liegt. Allerdings ist es so, daß Platon zur gleichen Zeit durch seine ontologische Auszeichnung der Zehnzahl eine Scheinbegründung für die angebliche Natürlichkeit des dekadischen Systems gegeben hat; und es ist interessant, daß einer der ersten, die ein Zahlensystem auf nicht-dekadischer Basis entwickelt haben, nämlich Erhard Weigel, gewissermaßen mit platonischen Mitteln gegen Platon kämpft. Freilich ist es eher Aristoteles, mit dem sich Weigel auseinandersetzt; er bemerkt, daß z. B. in der Lehre von den vier Ursachen, von den vier Elementen, aber auch in der Tetras Punkt-Linie-Oberfläche-Körper die Vierzahl eine bedeutende Rolle spielt und schlägt daher ein tetradisches System als ‚natürlicher' vor[79]. Freilich gehen Vierzahl und Zehnzahl als philosophisch ‚ausgezeichnete' Zahlen auf Platon (und über ihn hinaus auf die Pythagoreer) zurück; ja gerade zwischen diesen beiden Zahlen bestand ein enger Zusammenhang, insofern der Vorrang

---

[75] Vgl. auch *H. Rickert* 67: „Die Einheit dieses einen und eines andern, ihm gleichen Quantums ... ist dann die kleinste Mehrzahl oder die Zwei"; „daß in der Reihe der ganzen Zahlen keine von der Eins verschiedene Zahl kleiner als die Zwei sein kann, oder daß die Zwei von allen ganzen Zahlen, die größer als die Eins sind, die kleinste sein muß".

[76] S. etwa die Dihairesen in ‚Sophistes' und ‚Politikos'. Explizit gefordert wird die dichotome Einteilung z. B. Sph. 265 e f., Plt. 262 b ff., 265 c, 266 a f.

[77] Eine diesbezügliche Assoziation hatte schon *O. Becker*, Die diairetische Erzeugung 466 – freilich um sie zu verwerfen.

[78] S. etwa *A. Seiffert*, Information über die Information, München 1968, 35 ff: ‚Die binäre Codierung', 47 ff.: ‚Null-Eins-Entscheidungen: Der graphische Baum'. Zum Binärsystem auf Basis eines Zweierlogarithmus als Grundlage für den Informationsbegriff s. auch *N. Wiener*, Kybernetik, Düsseldorf/Wien 1963, 104 ff.

[79] E. Weigel, Tetractys, Jena 1673, bes. 37 ff. Dazu s. *H. J. Zacher*, Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte des binären Zahlensystems, Frankfurt 1973, 31 f.: „Auf der Suche nach einer ‚Vereinfachung' der peripatetischen Lehre von den 10 Kategorien stieß er (sc. Weigel) darauf, daß ARISTOTELES selbst zuweilen von nur 4 Grundprinzipien spricht. Da sich die Vierzahl auch in der Natur fand (Himmelsrichtungen, Jahreszeiten, Elemente u. a.), zweifelte WEIGEL an der ‚Natürlichkeit' der Zehnzahl, die sowohl in der Philosophie wie auch in der Mathematik so große Schwierigkeiten verursachte. Er verband deshalb die Vierzahl bei ARISTOTELES mit einem mathematischen Vierersystem, entwickelt aus den um die Null ergänzten drei ‚divisores vicarii', zur *Tetractys* ..."

der Dekas gerade damit begründet wurde, daß sie die Summe der ersten vier Zahlen sei (336).

Über Weigel hinaus ist es bekanntlich Leibniz gewesen, der das einfachste System, das binäre entworfen hat; wenn auch anzunehmen ist, daß andere damals zirkulierende nicht-dekadische Zahlensysteme ihn mehr beeinflußt haben als dasjenige Weigels[80], so ist es doch meist Weigel, auf den sich Leibniz in seinen dyadischen Schriften bezieht. „Nous sommes accoustumés", schreibt Leibniz an die Kurfürstin Sophie von Hannover im April (?) 1706[81], „à recommencer les chiffres (,) quand nous sommes allés jusqu'à dix. Quelques uns sont allés jusqu'à 12, et d'autres seulement jusqu'à quatre, pour imiter le *Tetractys* de PYTHAGORE. Pour moy j'ay voulu voir ce qui arriveroit, si on n'alloit que jusqu'à deux ..."; und in der ‚Mira numerorum omnium expressio per 1 et 0' (vom 17(?)/5/1696)[82] heißt es: „Et quemadmodum aliqui rursus incipiunt ubi *ad quatuor* perventum est, et adhibent tantum characteres 0, 1, 2, 3. Ita simplicissimum et naturae atque origini maxime consentaneum iudicavi, potius incipere denuo ubi pervenitur *ad duo;* itaque duobus tantum opus est characteribus 0 et 1." Hier wird der ausdrückliche Anspruch erhoben, das eigene dyadische System sei das einfachste und deswegen natürlichste – ein Anspruch, den man bei Leibniz öfters antrifft[83]. Leibniz – der sich die Bildung der einzelnen Zahlen, unplatonisch, aber modern, nach Art einer iterierten Addition vorstellt[84] – hat bekanntlich seine Dyadik auch philosophisch auszuwerten versucht; die beiden Zeichen 0 und 1 sollten auf die göttliche Schöpfung aus dem Nichts verweisen[85]. Ein Rückgriff auf die in der platonisch-pythagoreisierenden Tradition vorgegebene Auszeichnung der Dyas – analog etwa zu Weigels Anknüpfung an die pythagoreische Tetraktys – findet bei Leibniz allerdings, soweit ich sehe, nicht statt; einen historischen Vorläufer seiner Konzeption hat Leibniz vielmehr im I King entdeckt[86]. Dennoch läßt sich über Weigel ein wenig-

[80] Nach Zachers gründlicher, äußerst informativer Studie (in der in einem Anhang die wichtigsten noch nicht veröffentlichten Schriften Leibnizens zur Dyadik enthalten sind) ist „die Beziehung der Dyadik (sc. Leibnizens) zu einem Zwölfersystem wesentlich enger ... als zur *Tetractys* von WEIGEL" (21; vgl. 33).

[81] Zum ersten Mal publiziert bei *Zacher,* 353–355, hier: 353f.

[82] Zum ersten Mal publiziert ebd. 225–228, hier: 225. Dem entspricht in der deutschen Version (‚Wunderbarer Ursprung aller Zahlen aus 1 und 0' vom 18[?]/5/1696, ebd. 229–234) 229f.

[83] S. etwa ‚Explication de l'arithmetique binaire ...' (in: G. W. Leibniz, Mathematische Schriften, hrsg. von *C. J. Gerhardt,* Bd. 7, Halle 1863, Nachdruck Hildesheim 1962, 223–227), 223f.: „Mais au lieu de la progression de dix en dix, j'ai employé depuis plusieurs anneés la progression la plus simple de toutes, qui va de deux en deux, ayant trouvé qu'elle sert à la perfection de la science des Nombres"; 225: „que les nombres étant reduits aux plus simples principes, comme 0 et 1, il paroit partout un ordre merveilleux".

[84] S. etwa ‚De dyadicis' (ebd. 228–234), 228: „Omnis Numerus dyadice potest exprimi, nullas alias adhibendo notas quam 0 et 1. Nam cum omnis numerus fiat additione continua unitatum, et unitas unitati addita faciat 10 ..."; s. auch Anm. 72.

[85] S. dazu *Zacher* 34–55.

[86] In diesem berühmten Klassiker der chinesischen Orakelkunst, von dessen Existenz und

stens impliziter Traditionsstrang zu Platon zurückverfolgen, dem das Verdienst zuzusprechen bleibt, wohl als erster die Zweiheit als die einfachste und grundlegende Form von Vielheit erkannt zu haben; hätte daher Platon um die Möglichkeit anderer Zahlensysteme gewußt, hätte er wohl aus philosophischen Gründen für das dyadische optiert[87].

Es ist schon erwähnt worden, daß Platon aufgrund der Bedeutung der Dyas bei Einteilungen von Begriffen Dichotomien vorzog; daß dies formal immer möglich ist, ist leicht einzusehen (drei Glieder z. B. lassen sich immer nach dem Muster 1,2.1,2.2 ordnen). Freilich stellt sich die Frage, ob derartige Einteilungen auch inhaltlich sinnvoll und fruchtbar sind; und bekanntlich hat Aristoteles heftig gegen Platons Option für Dichotomien bei der Einteilung biologischer Gattungen in Arten polemisiert[88]. Seine Argumente – auf die hier nicht eingegangen werden kann – sind großenteils scharfsinnig; und es spricht für sie, daß Platon selbst öfters bei der Einteilung der Lebewesen Trichotomien verwendet (z. B. Ti. 39 ef, Lg. 823 b: Land-, Wasser- und Lufttiere). In der Tat hat eine Gattung (bzw. eine Familie, Ordnung usw.) gewöhnlich mehr als zwei Arten (bzw. Gattungen, Familien usw.)[89]. Dennoch scheint es mir im Zusam-

---

Inhalt Leibniz über den Jesuitenpater J. Bouvet erfuhr, werden 64 Hexagramme behandelt, die, wie der Name sagt, aus je sechs Linien bestehen; jede Linie ist dabei entweder gebrochen oder ganz; es stehen also zwei verschiedene Zeichen zur Verfügung, aus deren Kombination zu Einheiten von sechs Linien $2^6 = 64$ Hexagramme hervorgehen. Zu Leibniz' begeisterter Rezeption des I King s. etwa *Zacher* 72–115 und *A. Zempliner*, Leibniz und die chinesische Philosophie in: Studia Leibnitiana, Supplementa V, Wiesbaden 1971, 15–30, 24 f. – Sicher würde sich ein detaillierter Vergleich zwischen der platonischen Zweiprinzipienlehre und dem chinesischen Werk im Sinne einer vergleichenden Philosophiegeschichte lohnen, zumal die beiden Zeichen des I King die ontologischen Prinzipien von Yang und Yin ausdrücken sollen (die Zweiheit der Zeichen des binären Systems hängt also mit der Zweiheit der Prinzipien zusammen, nicht mit der Tatsache, daß ein Prinzip Zweiheit repräsentiert); freilich würde ein solcher Vergleich, um zu seriösen Ergebnissen führen zu können, gute Kenntnisse des kulturellen Kontextes beider Theorien voraussetzen; dem Vf. dieses Aufsatzes ist er daher nicht möglich.

[87] Das Problem, ob ein Zahlensystem vor einem andern ausgezeichnet werden könne, wird immerhin noch in Husserls ‚Philosophie der Arithmetik' erörtert, (in: Husserliana XII [Anm. 60] 235 ff.: ‚Die Wahl der Grundzahl des Systems'; Husserl neigt zu dem dyadischen System als dem einfachsten („Wäre also die Forderung einer möglichst geringen Elementzahl das oberste Prinzip, dann hätte offenbar die Wahl $x = 2$ den größten Vorzug"; 235), macht dann aber einige praktische Einwände gegen dieses System geltend – Einwände, die übrigens nicht unbedingt zutreffen.

[88] Besonders De part. an. A 2/3 (vgl. 642 b 5 ff.: Λαμβάνουσι δ' ἔνιοι τὸ καθ' ἕκαστον, διαιρούμενοι τὸ γένος εἰς δύο διαφοράς. Τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν οὐ ῥᾴδιον, τῇ δὲ ἀδύνατον; 642 b 17 f.: ἡ εἰς δύο διαίρεσις μάταιος ἂν εἴη; 643 a 16 ff., 643 b 10 f., 644 b 19 f.; zu einer prinzipiellen Kritik des Aristoteles an der akademischen Dihairesis-Lehre s. auch An. Po. B 13, bes. 96 b 15 ff.). Es ist klar, daß hier Aristoteles Platon (und Speusipp) meint; s. *W. Kullmann*, Wissenschaft und Methode, Berlin/New York 1974, 54 ff. und 342 ff. Daß die philosophischen Grundlagen der aristotelischen Biologie die platonische Esoterik in vielen Punkten voraussetzen, hat übrigens *Krämer* 1968 gezeigt (Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast, in: RMP 111 [1968] 293–333).

[89] Auch Hegel, für den an sich – wie für Platon – Dichotomien am ‚begriffsgemäßesten' wären, räumt ein, daß in der Natur eine Gattung gewöhnlich mehr als zwei Arten übergreift, und erklärt dies mit der Kontingenz der Natur: „In der *Natur* finden sich freilich in einer

menhang dieser Arbeit erwähnenswert, daß gerade die Evolutionstheorie eine gewisse Rehabilitierung der platonischen Theorie gebracht hat; dies läßt sich, glaube ich, sagen, auch wenn das Verhältnis von Systematik und Phylogenetik bis heute notorisch umstritten ist[90]. So heißt es z. B. in einer verbreiteten Darstellung der Evolutionstheorie, daß „die graphische Darstellung dieses (sc. des evolutionären) Systems ... nicht mehr die einer einreihigen Stufenleiter, sondern das dichotom verzweigte Stammbaumschema" ist[91]. Dies ist um so interessanter, als ja Platon (ganz anders als Aristoteles, aber nach dem Vorbild des Empedokles) evolutionären Vorstellungen nahegestanden zu haben scheint – man denke nur an die ironisch verbrämte Konzeption einer ‚umgekehrten Evolution' am Ende des ‚Timaios' (90 e ff.). Wir sehen also, daß auch in ihrer realphilosophischen Anwendung Platons Konzeption der Zweiheit als des Ursprungs von Vielheit weniger abstrus, ja weitaus moderner ist, als sie auf den ersten Blick erscheint.

(4) Haben wir in (2) und (3) Detailentsprechungen der modernen Mathematik zur platonischen Auffassung des Ursprungs der Zahlen aufgezeigt, so wollen wir nun nachweisen, daß sich auch in der modernen Philosophie der Mathematik Gedanken finden, die bis in Einzelheiten der platonischen Konzeption nahekommen. Mir geht es hier nicht um die prinzipiellere Frage eines ‚Platonismus in der Mathematik', wie man ihn etwa beim frühen Russell oder bei Whitehead findet[92]; ich möchte nur auf die bisher noch nicht bemerkte Tatsache aufmerksam machen, daß die Überlegungen Brouwers zu den Grundlagen der Mathematik ja um eine ‚*two-ity*'kreisen, die eine der platonischen δυάς ganz entsprechende Funktion zu erfüllen hat. Der große niederländische Mathematiker Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881–1966) ist bekanntlich einer der brillantesten und originellsten Vertreter des (Neo)intuitionismus, einer der drei wichtigsten Positionen innerhalb der mathematischen Philosophie unse-

---

Gattung mehr als zwei Arten ... Es ist dies die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können und in diese begrifflose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen." (6.282) Dennoch optiert Hegel zumindest bei Makroeinteilungen für Dichotomien: ³Enz. § 280 Zus. (9.133), § 368 mit Zus. (9.500 f., 508 f.).

[90] S. nur *W. Zimmermann*, Methoden der Phylogenetik, in: Die Evolution der Organismen, hrsg. von G. Heberer, 2 Bde., Stuttgart 1959, 76: ‚Systematik und Phylogenetik' sowie, grundlegend, *W. Hennig*, Phylogenetic Systematics, Urbana/Chicago/London 1979 (dt. Berlin/Hamburg 1982).

[91] *R. Siewing*, Biologische Evolution – Einführung in die Problematik, in: *ders.* (Hg.), Evolution, Stuttgart/New York 1978, 95–118, 103. – Neben der Dichotomie spielt übrigens auch der Begriff der Radiation in der phylogenetischen Systematik eine große Rolle; zum Verhältnis beider Begriffe s. etwa *Hennig*, 209–216: ‚Dichotomy and Radiation'. – Ich bin Herrn Siegfried Roth für zahlreiche Hinweise auf diesem Gebiet zu Dank verpflichtet.

[92] S. *A. N. Whitehead*, Mathematics and the Good (1941), in: *ders.*, Science and Philosophy, New York 1948, 105–121 (dt. in: *ders.*, Philosophie und Mathematik, Wien 1949, 69–90). Whitehead spielt am Anfang seines Aufsatzes auf Platons öffentliche Vorlesung Περὶ τἀγαθοῦ an, geht aber nicht konkret auf Platons esoterische Lehre ein, auch nicht was ihren mathematischen Aspekt angeht.

res Jahrhunderts (neben Logizismus und Formalismus). Mir kann es hier nicht darum gehen, auch nur die wichtigsten Gedanken Brouwers darzulegen, so etwa seine berühmte Kritik am tertium non datur und seine daraus resultierende Ablehnung des indirekten Beweises; ich beschränke mich vielmehr auf ein Referat seiner Auffassung von dem Ursprung der mathematischen Entitäten[93].

Nach Brouwer trennt der erste Akt des Intuitionismus die Mathematik völlig von der mathematischen Sprache. Dieser Akt begreift die Mathematik als eine sprachlose Tätigkeit des Geistes, der die Wahrnehmung einer zeitlichen Bewegung zugrunde liegt, die ein Lebensmoment in zwei Teile spaltet, deren erster im Gedächtnis festgehalten wird[94]. Wird nun diese Zweiheit aller Qualitäten entkleidet, so bleibt nur „the common substratum of all two-ities, the mental creation of the *empty two-ity.*" (op. cit. 523) Diese leere Zweiheit und die beiden Einheiten, aus denen sie besteht, konstituieren nun die grundlegenden mathematischen Systeme[95]; und zwar werden zunächst die natürlichen Zahlen generiert. Brouwer stellt sich das im einzelnen so vor, daß die Zweiheit selbst „als eines der Glieder einer neuen Zweiheit" aufgefaßt wird, „womit die zeitliche Dreiheit geschaffen ist, usw. In dieser Weise entsteht mittels Selbstentfaltung des intellektuellen Urphänomens die *zeitliche Erscheinungsfolge beliebiger Vielfachheit.*" [96] Entscheidend ist der Gedanke einer „reiteration of this two-ity-phenomenon"[97]; damit gelangt Brouwer zur Unendlichkeit der natürlichen Zahlen, aber auch – jedenfalls ist dies Brouwers Anspruch, ohne daß er das genauer ausführt – zu derjenigen aller übrigen mathematischen Entitäten. „Es ist dieses gemeinsame Substrat aller Zweiheiten,

---

[93] Zu einer umfassenden Darstellung des Intuitionismus s. etwa *A. Heyting*, Intuitionism. An Introduction, Amsterdam 1956, ²1966, ³1971.

[94] S. etwa Points and Spaces (1954), jetzt in: *L. E. J. Brouwer*, Collected works, Bd. 1: Philosophy and foundations of mathematics, ed. by A. Heyting, Amsterdam/Oxford 1975, 522–538, 523. – In der Ableitung der Mathematik – und d. h. zunächst: der Zahlen – aus dem Zeitbegriff erinnert Brouwer an Kant (vgl. KdrV A 142 f./B 182; Prolegomena § 10); freilich „erkennt Brouwer nur die Anschauung der Zeit an", während bei Kant auch noch die Raumanschauung für die Mathematik, d. h. für die Geometrie, konstitutiv ist (s. *P. Bernays*, Über den Platonismus in der Mathematik, in: Abhandlungen zur Philosophie der Mathematik, Darmstadt [1976] 62–78, 69). „*The only a priori element in science is time*", schrieb Brouwer schon in seiner aufsehenerregenden Dissertation ‚Over de grondslagen der wiskunde' von 1907. (Ich zitiere nach der englischen Übersetzung – ‚On the foundations of mathematics' –, Collected works 11–101, hier: 61).

[95] Ebd. S. die ähnlichen Formulierungen in dem Aufsatz ‚Historical background, principles and methods of intuitionism' (1952),Collected works 508–515, hier: 510: „If the two-ity thus born is divested of all quality, there remains the empty form of the common substratum of all twoities. It is this common substratum, this empty form, wich is the basic intuition of mathematics." (Original kursiv)

[96] Mathematik, Wissenschaft und Sprache (1929) Collected works 417–428, hier: 417. Zur Konzeption einer Selbstentfaltung der Zweiheit s. auch Richtlijnen der intuitionistische wiskunde (1947), engl. Übs. in: Collected works 477.

[97] Consciousness, philosophy, and mathematics (1948), Collected works 480–494, hier: 480.

das die *Urintuition der Mathematik* bildet, deren Selbstentfaltung u. a. das Unendliche als gedankliche Realität einführt, und zwar in hier nicht näher zu erörternder Weise zunächst die Gesamtheit der natürlichen Zahlen, sodann diejenige der reellen Zahlen und schließlich die ganze reine Mathematik liefert."[98] An diesen ersten Akt des Intuitionismus schließt sich nun nach Brouwer ein zweiter an; innerhalb dieses zweiten Aktes geht es u. a. um die Prädikate, die mathematischen Entitäten zu- oder abgesprochen werden. Wichtig wird in diesem Zusammenhang die Kategorie der Gleichheit; die mathematischen Prädikate haben nämlich die Bedingung zu erfüllen, „that, if they hold for a certain mathematical entity, they also hold for all mathematical entities which have been defined to be *equal* to it, equality having to be symmetric, reflexive, and transitive."[99] Freilich kann Gleichheit auf keinen Fall hergestellt werden zwischen der leeren Zweiheit und der leeren Einheit; zwischen diesen beiden besteht ein unüberbrückbarer Dualismus. Der eben zitierte Satz fährt fort: „... and the empty two-ity being forbidden to be equalized to an empty unity."

Man erkennt leicht, wieviel von dem eben Zitierten im Grunde platonisch ist – die Bedeutung einer „empty two-ity", die durch iterierte ‚Selbstentfaltung' die natürlichen Zahlen, aber auch die übrigen mathematischen Entitäten generiert[100], ebenso wie der Dualismus von Einheit und Zweiheit. Dies ist um so überraschender, als ja Brouwers Intuitionismus gerade durch die Gegenstellung zum Platonismus der klassischen Mathematik gekennzeichnet ist[101]: Brouwer lehnt die Ontologisierung mathematischer Entitäten entschieden ab; sie werden nach ihm durch einen psychologischen Bewußtseinsakt erzeugt, mit dem sie tendenziell sogar identifiziert werden. Zu diesem Psychologismus gehört die ständige

---

[98] Mathematik, Wissenschaft und Sprache 418f.

[99] Points and Spaces 523.

[100] Wir sehen hier – sozusagen aus historischer Distanz – nochmals, daß im Begriff der ἀόριστος δυάς durchaus die Kraft liegt, die der griechischen Mathematik eigentümliche Beschränkung des Zahlbegriffs auf die natürlichen Zahlen aufzulösen, sichert er doch eine gewisse Kontinuität zwischen den natürlichen Zahlen > 1 und selbst irrationalen Werten. – Es ist interessant, daß auch der von Platon mit der ἀόριστος δυάς synonym verwendete Begriff μέγα-μικρόν historisch zu fassen ist bei einem Autor noch des 19. Jahrhunderts, und zwar ebenfalls als Prinzip von rationalen und irrationalen Werten – ich denke an *J. F. Herbart*, bei dem es heißt: „Endlich der eigentlich wissenschaftliche Begriff der Zahl, welcher kein andrer als der des Mehr und Minder, und dabei empfänglich ist nicht nur für alle Brüche, sondern auch für alle irrationale Grössen: dieser ist von noch früherem Ursprung als die ganzen Zahlen." (Sämtliche Werke, hrsg. von G. Hartenstein, Sechster Band: Schriften zur Psychologie, Zweiter Theil, Leipzig 1850: Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Zweiter, analytischer Theil, 150) Freilich ist Herbarts Zahlbegriff durch Welten von dem platonischen getrennt, weil er erstens psychologisch begründet wird und zweitens, aus eben diesem Grunde, bei der Vielheit und nicht bei der Eins ansetzt (ebd. 148ff.).

[101] Freilich stimmt die griechische Mathematik mit dem Intuitionismus in der Ablehnung des Aktual-Unendlichen überein.

Hervorhebung der Bedeutung der Zeit für die mathematische Intuition; es ist hingegen klar, daß für Platon Mathematik mit Zeitlichkeit nicht nur nichts zu tun hat, sondern daß mathematische Entitäten das gerade Gegenteil von zeitlich, nämlich ewig sind. (Freilich verbindet Brouwers gegen Kant gerichtete Ablehnung des Raumes als eines Anschauungsapriori für die Mathematik ihn immerhin negativ mit Platon, insofern nach ihm die Arithmetik rein aus sich selbst ohne Rückgriff auf geometrische Vorstellungen entwickelt werden muß.) Noch ferner läge Platon Brouwers lebensphilosophische Ausrichtung[102]; nicht nur will Brouwer die Mathematik primär als historisches Phänomen fassen; er sieht sie ausdrücklich im Dienste des Lebens, „als Willensakt im Dienste des Selbsterhaltungstriebes des einzelnen Menschen“[103]. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß in der konkreten Beschreibung zumal des ersten intuitionistischen Aktes Brouwer bis in Einzelheiten den Konzeptionen des esoterischen Platons nahekommt – was ihm selbst freilich nicht bewußt ist. Das läßt sich primär mit dem Zwang der Sache erklären; möglicherweise aber liegt ein vermittelter Einfluß vor – und zwar ein über Hegel vermittelter. F. Kambartel hat jedenfalls in seiner Abhandlung ‚Philosophische Perspektiven der Diskussion um die Grundlagen der Mathematik‘[104] völlig zu Recht in Brouwers Philosophie der Mathematik mehr Hegelsches als Kantisches sehen wollen[105] und die Vermutung aufgestellt, daß „der Intuitionismus ... wesentlich auf einer Hegelrezeption fußt, für die im holländischen Neuhegelianismus ein geeigneter Vermittler gegeben wäre“ (173) – eine Vermutung, die Kambartel dadurch stützt, daß er darauf verweist, daß auch in einem holländischen Rechenwerk der Zeit der Zahlbegriff ganz nach Art Hegels eingeführt wurde. In der Tat können die oben dargestellten Überlegungen Brouwers einen Zusammenhang zur idealistisch-spekulativen Tradition nicht verleugnen – trotz des psychologistischen Gewandes, in dem sie auftreten; statt einer idealen, ontischen Entität wie Platons δυάς ist ja Brouwers ‚two-ity‘ ein psychologischer Akt. Treffend hat daher Kambartel in seinem Aufsatz den Abschnitt über den Intuitionismus ‚Identitätsmathematik und Psychologismus‘ betitelt (169) – sind doch damit die beiden, im Grunde einander widerstrebenden Momente des Intuitionismus prägnant angegeben; und das erste Moment verweist über Hegel auf Platon zurück.

Wir können nun auch die Frage beantworten, welcher der drei Grundrichtungen der modernen Philosophie der Mathematik die platonische

---

[102] S. etwa *Brouwers* frühe Schrift ‚Leen, Kunst en Mystiek‘, Delft 1905, Collected works 1–10, die auszugsweise ins Englische übersetzt ist.

[103] Mathematik, Wissenschaft und Sprache 417. S. auch Consciousness, philosphy, and mathematics.

[104] AGPh 45 (1963) 157–193.

[105] „Häufig scheinen die intuitionistischen Thesen der idealistischen Philosophie, insbesondere Hegel, näher zu stehen als Kant.“ (171)

mathematische Philosophie am ehesten zugerechnet werden kann. Zunächst scheidet der Formalismus aus; ist doch diese Richtung auf eine möglichst uneingeschränkte Selbständigkeit der Mathematik erpicht – Konsistenz genügt als Kriterium für Wahrheit, entgegengesetzte, aber gleichermaßen konsistente Systeme gelten als gleich wahr, und an einer philosophischen Begründung der Mathematik besteht demgemäß kein Interesse[106]. Der Logizismus schiene sich eher anzubieten; verbindet doch das Ziel, die Mathematik über die Logik zu begründen, diese Richtung mit Platon ebenso wie seine antipsychologistische, antihistoristische Stoßrichtung. Dennoch kann nicht übersehen werden, daß die Logik, von der aus Platon die Mathematik begründen will, nicht die moderne formale Logik ist (der eine zufriedenstellende Begründung der Mathematik bisher auch noch nicht gelungen ist); es ist vielmehr eine inhaltlich belastete Logik – die dialektische Metaphysik der Prinzipien. Diese Prinzipien findet man, was ihren materialen Gehalt angeht, am ehesten im Intuitionismus Brouwers wieder; freilich ist hier ihre ontologische Stellung verlorengegangen; an die Stelle eines überindividuellen (göttlichen) Denkens tritt die psychologische Intuition. Es ließe sich daher, etwas vereinfacht, sagen, daß in Logizismus und Intuitionismus je eine Hälfte der platonischen Philosophie der Mathematik weiterwirkt – im Logizismus eher ihr formaler, im Intuitionismus eher ihr materialer Aspekt; und wenn man nach einer Philosophie der Mathematik Umschau hält, in der diese beiden Aspekte noch vereint sind, wird man auf Hegels Philosophie der Mathematik zurückverwiesen. Ob der neuerwachte Neohegelianismus sich des platonisch-Hegelschen Ansatzes auch in seinem Bezug auf die Mathematik annehmen wird – was freilich bisher noch nicht geschehen ist?

Es kann hier nicht darum gehen, diese Frage zu beantworten; mein Anliegen in diesem Aufsatz war es nur, zu zeigen, daß Whiteheads bekannte Äußerung, die abendländische Philosophie bestehe aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon, auch Platons esoterische Theorie von der Erzeugung der unendlichen Vielheit der Zahlen aus Einheit und Zweiheit umfaßt: nicht nur historische ‚Spuren', sondern auch systematisch-logische Grundstrukturen dieser Theorie lassen sich immerhin über einen Zeitraum von fast zweieinhalbtausend Jahren in den wichtigsten mathematischen und philosophischen Arbeiten nachweisen, die sich dieses Themas

[106] Wahrscheinlich kann Eudoxos als Vorläufer des Formalismus angesehen werden, gebraucht er doch sogar schon implizite Definitionen (s. Anm. 7) – wie etwa Hilbert in den ‚Grundlagen der Geometrie', der deswegen von dem Logizisten *G. Frege* scharf kritisiert wurde (Über die Grundlagen der Geometrie, in: Kleine Schriften, Darmstadt 1967, 262–323). Daß freilich Platon wie Frege (und anders als Hilbert) von der notwendigen Unizität der Geometrie überzeugt war, kann nicht bezweifelt werden; allerdings erkannte wohl Platon an, daß von einem formallogischen Standpunkt aus gegen nicht-euklidische Geometrien nichts eingewendet werden könne.

angenommen haben. Freilich wird man einräumen müssen, daß Platon nicht nur mit genialem Griff bedeutende Strukturen herausgearbeitet hat – so handelt es sich bei der Zweiheit wohl tatsächlich um eine Struktur, der eine Relevanz innerhalb einer ‚Logik der Vielheit' schwerlich abzusprechen sein dürfte[107] –, sondern daß er auch vorschnell Kontingentes – wie etwa die Dekas – dogmatisch hypostasiert hat; freilich verdienen auch solche Hypostasierungen, wenn man sie auch sachlich ablehnen muß, doch allein wegen ihrer Wirkungsgeschichte zur Kenntnis genommen zu werden. Jedoch wird man anerkennen müssen, daß auch und gerade Platons Philosophie der Zahlen nicht nur (und nicht einmal in erster Linie) aus derartigen Hypostasierungen besteht, die bloß historisches Interesse beanspruchen können; und wenn dieser Aufsatz den Leser überzeugen konnte, daß Thema der ungeschriebenen Lehre nicht Abstrusitäten sind, sondern Probleme und Lösungsversuche, die (wenn man nur die Geduld hat, sich auf sie einzulassen) bei ihrem Verfasser eine erstaunliche denkerische (und auch einzelwissenschaftliche, in diesem Fall mathematische) Kraft offenbaren, so hätte er seinen Zweck erfüllt.

[107] Über das bloß Mathematische und Mathematikphilosophische hinaus könnte man sich die Frage stellen, ob nicht die Auszeichnung der Zweiheit als der Grundform von Vielheit nicht auch von Bedeutung ist für ein wichtiges realphilosophisches Problem – ich meine die Begründung dualer Sozialität (Ehe, Freundschaft) als eines wichtigen Falls von Sozialität überhaupt – neben dem der pluralen, politischen. (So schon bei Aristoteles – s. nur die berühmte Äußerung EN 1162 a 17 ff.: ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν –; doch das Thema ist natürlich auch heute noch Gegenstand einer jeden Sozialphilosophie – s. etwa *K. Hartmann*, Politische Philosophie, Freiburg/München 1981, 20–30: ‚Duale Sozialität'; 31–43: ‚Plurale Sozialität'.) Vf. arbeitet z. Z. an einer Studie zur Theorie der Intersubjektivität, in der er auch die Frage diskutiert, ob nicht die duale Intersubjektivität anders als über bloße anthropologische Bedürfnisse, nämlich ontologisch begründet werden kann.

ThPh 59 (1984) 356–378

Der „Humanismus des anderen Menschen": eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas

Von Josef Reiter

Die folgenden Ausführungen greifen einige Aspekte auf, in denen sich die phänomenologische Prägnanz, die nicht-systematische Kohärenz und die dezidiert metaphysische Qualität des Levinas'schen Denkens eindringlich verdichten. Levinas' Person und Werk[1] sind in Deutschland immer noch wenig bekannt, erst seit einigen Jahren setzt hierzulande eine noch zögernd-verhaltene Rezeption mit kritischer Würdigung – darunter auch die Verleihung des Karl-Jaspers-Preises 1983 – ein[2]: dies ganz im Gegensatz zum entsprechenden Befund in Frankreich, Belgien und Holland, aber auch im angelsächsischen, italienischen, spanischen und selbst im serbokroatischen Sprachraum[3]. Diese Sachlage soll in der folgenden Darlegung durch Begrenzung auf wenige grundsätzliche Linien wie durch Beschränkung der nötigen Bezugnahmen vornehmlich auf Levinas' größere Werke berücksichtigt werden. Dabei verdankt sich die unmittelbare Leitlinie meiner Überlegungen dem Titel einer Schrift von Levinas selber[4]. Über die dort aufgegriffenen Problemfelder hinaus

[1] *E. Levinas*, geb. 1906 in Kaunas/Litauen; aufgewachsen in einer Atmosphäre jüdischer Frömmigkeit und talmudischer Gelehrsamkeit, geprägt von der Bibel ebenso wie von der großen klassischen russischen Literatur; ab 1923 Studium in Straßburg, Freiburg i. Br., Paris; 1931 französische Staatsbürgerschaft; Kriegsdienst, Kriegsgefangenschaft, Befreiung; Professor für Philosophie an der Ecole Normale Orientale Israélite in Paris (1946/64), an den Universitäten Poitiers (1964/67), Paris-Nanterre (1967/73), Paris-Sorbonne (ab 1973 bis zur Emeritierung 1976). – Veröffentlichungen (Auswahl): La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (Paris 1930; [4]1978); De l'existence à l'existant (Paris 1947, [2]1978); Le Temps et L'Autre (Paris 1947 bzw. Montpellier 1979); En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (Paris 1949, [3]1974); Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité (Den Haag 1961, [7]1980); Difficile liberté. Essais sur le judaisme (Paris 1963, [2]1976); Quatre lectures talmudiques (Paris 1968, [2]1976); Humanisme de l'autre homme (Montpellier 1972); Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Den Haag 1974); De Dieu qui vient à l'idée (Paris 1982). Ethique et Infini (Paris 1982).

[2] In deutscher Sprache liegen (neben einigen kleineren Artikeln vor: *Levinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übers. und eingel. von W. N. Krewani (Freiburg 1983), 355 S.; Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hrsg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge (Freiburg 1981), 81–123. Die Übersetzung der Hauptwerke „Totalité et Infini" und „Autrement qu'être" ist in Vorbereitung. – Vgl. dazu insg.: *St. Strasser*, Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Levinas' Philosophie (Den Haag 1978); *H. Treziak*, Die konkrete Intentionalität der Exteriorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach Levinas (Diss., Universität München 1976).

[3] Vgl. dazu insg. *R. Burggraeve*, Emmanuel Levinas (Institut für Philosophie der Universität Löwen/Belgien 1981): die hier gebotene Bibliographie (61–154) nennt für die Jahre 1929 bis 1981 allein 813 Nummern.

[4] *Levinas*, Humanisme.

glaube ich jedoch, mit dem Ausdruck „Humanismus des anderen Menschen" das Levinas'sche Gesamtanliegen hinsichtlich seiner originären Erfahrung wie seines gestalterischen Impulses zutreffend kennzeichnen zu können: dies freilich in der gebotenen Kürze nur der genuinen Tendenz und nicht der Fülle hier einschlägiger inhaltlich-detaillierter Aufweise nach.

I. Problemaufriß: der „Humanismus des anderen Menschen" jenseits von klassischem Humanismus und modernem Anti-Humanismus

Die Krise des Humanismus, so betont Levinas, ist in unserer Epoche unübersehbar geworden. Er meint dabei mit „Humanismus" nicht an antiken Leitvorstellungen sich mehr oder minder stark orientierende spezielle Strömungen und Zeitläufte; vielmehr geht es grundlegender, in Anlehnung an den unmittelbaren Wortsinn, um die ambivalente Fragwürdigkeit des „homme-principe"[5], d. h. um Tragfähigkeit oder Brüchigkeit einer theoretischen und/oder praktischen Selbstauslegung des Menschen als Bestimmungsprinzip überhaupt. Es handelt sich also um das auf Autonomie basierte – insbesondere in der Neuzeit sich artikulierende und bewußt reflektierende, aber keineswegs der Grundstruktur nach auf diese Epoche beschränkte – Selbstverständnis des Menschen zusammen mit seinem entsprechenden Seins- und Weltverständnis sowie der daraus sich speisenden Ausrichtung seines Verhaltens.

Doch dieser Anspruch muß in der Gegenwart, obwohl doch die materiellen Voraussetzungen und technisch-funktionalen Befähigungen in hohem Maße gegeben sind, seine Hohlheit und Wirkungslosigkeit ernüchtert zur Kenntnis nehmen. Nicht nur das Scheitern, sondern mehr noch das häufig geradezu sinnwidrige und selbstzerstörerische Umschlagen weitgespannter Unternehmungen belegen auf der Ebene der Politik wie der Technik die „Inkonsistenz" des Menschen, der zum Spielzeug seiner eigenen Werke geworden ist. Nicht zuletzt stellen die unzähligen Toten der Kriege und die Opfer der Ausrottungslager in anthropologischer Sicht eine fatale Bestätigung für die Idee eines „Todes ohne jedwedes Nachher" dar, die ihrerseits das Leitmotiv eines ansonsten vielköpfigen modernen Anti-Humanismus bildet. Und dieser hat recht: das Bemühen um eine Wiedereinsetzung des animal rationale in eine privilegierte Stellung im Kosmos, als dessen Herrschafts- und Integrationsfigur, ist bei diesem geschichtlichen Befund im günstigsten Fall als illusorisch und tragikomisch zu bewerten[6].

Diese Kunde ist nicht neu, wie auch Levinas weiß. Doch gerade hier setzt das Anliegen des „Humanismus des anderen Menschen" ein, der

[5] Ebd. 73.
[6] Vgl. ebd. 67.

nicht „zwischen" tragikomischer Selbstbehauptung oder gespielt-forscher Selbstaufgabe des Menschen vermitteln, sondern „jenseits" dieser Alternative den einzig gangbaren Ausweg eröffnen will[7]. Levinas nennt seine diesbezüglichen Überlegungen mit Absicht und vollem Hintersinn eine „unzeitgemäße Betrachtung" (considération inactuelle): dies nicht, weil möglicher- oder unvermeidlicherweise Überholtes, längst Abgetanes vorgebracht werde und auch nicht aus wie immer motivierter Nichtbeachtung vorherrschender Meinungen oder aus pseudo-intellektueller Koketterie mit sich selbst. Das „Un"-zeitgemäße und „In"-aktuelle gewinnt seine Bedeutung nicht einfach in Opposition zum Aktuellen oder gar als dessen Negation, wohl aber aus entschiedener Andersheit im Verhältnis zum Aktuellen[8]. Dessen Aktualität bemißt sich nicht nach Kategorien und Wertungen des Erlebens und des vordergründigen privaten oder öffentlichen Interesses, sondern nach jenen Maßstäben und deren Konsequenzen, die im abendländischen Philosophieren bereits anfänglich mit einem spezifischen Verständnis vom Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit gesetzt wurden. Das Unzeitige und Unzeitgemäße (intempestif), zu dem Levinas gegenüber einer solchen Philosophie des Seins, des Aktes, des Bewußtseins, des Subjekts, der Freiheit, kurz der Identität durchstoßen will, erweist sich als die dort vergessene, verdrängte, „aufgehobene" Andersheit des Anderen. So zeichnen sich – in Zielsetzung und Abgrenzung – erste Konturen des erstrebten „Humanismus des anderen Menschen" ab, zugleich wird aber damit deutlich, daß auch in einer Einführung in diesen Humanismus – gerade umwillen seiner Konkretheit und Tiefendimension – auf für gewöhnlich als abstrakt angesehene Gedankengänge nicht verzichtet werden kann.

Die weitere thematisch orientierte Darlegung soll sich in fünf Argumentationsschritten, besser: Argumentationsfeldern vollziehen; denn das Levinas'sche Denken stellt sich selbst unter die Anforderung von Kohärenz und Stimmigkeit, entzieht sich aber jedweder linearen Re-konstruktion im Sinne fortschreitender Begründung. Einführung kann deshalb hier nur bedeuten, den Leser selbst sich etwas im „aporetischen Ganzen des Levinas'schen Denkens und seines Anspruchs" (B. Casper) umsehen und umwenden zu lassen, um den darin sich vollziehenden charakteristischen „Einstellungswandel" (Husserl) kritisch erfahrbar zu machen.

---

[7] Vgl. ebd. 67, 81, 99.

[8] Vgl. ebd. 11: „L'inactuel signifie, ici, l'*autre* de l'actuel ...; l'autre de ce qu'on est convenu d'appeler dans la haute tradition de l'Occident, être-*en-acte* ...; l'autre de l'*être-en-acte*, mais aussi de sa cohorte de virtualités qui sont des puissances; l'autre de l'être, de l'*esse* de l'être, de la geste de l'être, l'autre du *pleinement être* – pleinement à en déborder! – que le terme *en acte* enonce; l'autre de l'être en soi – l'intempestif qui interrompt la synthèse des présents constituant du temps mémorable."

II. Ansatz und Abschied: Levinas' Verhältnis zur philosophischen Tradition in konstatierender und eruierender Perspektive

Levinas reiht sich in eine große philosophische Tradition ein mit seinem energisch durchgehaltenen Bemühen um eine authentische Metaphysik. Sie findet ihre begrifflich klarste, freilich noch akzentuiert als Gegenentwurf konzipierte Artikulation in dem Werk „Totalité et Infini" mit der scharfen Scheidung der Idee des Unendlichen von der Idee der Totalität und unter Betonung des philosophischen Primats der Idee des Unendlichen[9]. Unter bewußtem Verzicht auf induktiv und deduktiv basierte Systemkonstruktionen soll in vielfältigen und immer wieder vertieften Phänomenanalysen das Wirkliche als Wirkliches – d. h. in einer unverfälschten Manifestation „καθ' αὐτό"[10] zur Sprache kommen.

Insofern knüpft diese Metaphysik zunächst einmal unmittelbar an die phänomenologische Intention und damit insgesamt an das seit den Tagen der Griechen fürs Philosophieren unverzichtbare Bemühen um Überwindung der die Wahrheit und Wirklichkeit des Seienden verstellenden Naivität an: mag diese sich in ihrer vorkritisch-alltäglichen „Unschuldsform" einer distanzunfähigen (vermeintlichen) Unmittelbarkeit präsentieren oder sich in jener aufgeklärten Pose gefallen, die sich auf den gekonnt-artistischen Umgang mit Begriffen versteht und dennoch nur die Kehrseite einer begriffsunfähigen Borniertheit darstellt. Doch auch im Blick auf gehaltliche Problemstellungen ließe sich unschwer die Einbindung des Levinas'schen Denkens in Geschichte und Gegenwart des philosophischen Einsatzes aufzeigen: in der Spanne von Heraklit und Parmenides über Plato, Descartes, Pascal, Malebranche, Kant und Hegel bis zu Husserl und Heidegger und unter Einbezug jüdischer Traditionsströme[11]. Levinas hat solche Rück- und Querverdanktheiten nie geleugnet: und doch hieße es Eigenart und darin liegende Herausforderung seines Anliegens verkennen, wollte man dieses nur auf dem Boden und aus der Perspektive der Tradition kritisch würdigen. In und mit der Tradition anheben, in und aus ihr heraus leben und denken, bedeutet für Levinas gerade auch über sie hinaus und (weil dies nicht einfach in ihrer Verlän-

[9] *Levinas*, Totalité XIV: das Buch will „raconter comment l'infini se produit dans la relation du Même avec l'Autre et comment, indépassable, le particulier et le personnel magnétisent en quelque façon le champ même où cette production de l'infini se joue."

[10] Ebd. 46 f.

[11] Auf eine differenzierte Erörterung der hier hereinspielenden Denkansätze wird bewußt verzichtet, da sie – zumal unter Einbeziehung der Frage nach der jeweils angemessenen Interpretation – weit über den vorgegebenen Rahmen hinausführen müßte. Diese Unterlassung kann sich zudem auf Levinas selber berufen: je intensiver er sich – positiv oder negativ – auf eine überkommene Problemstellung einläßt, desto weniger kümmert er sich um explizit-korrekte Belege und Zitate. Stellvertretend dafür mag seine Bemerkung über Franz Rosenzweig stehen, dem er wohl seine Grundintention hinsichtlich der Idee des Unendlichen in Gegenstellung zur Idee der Totalität verdankt: er sei „trop souvent présent dans ce livre pour être cité" (*Levinas*, Totalité XVI.)

gerung geschieht) gegen sie zu denken: nicht um irgendwelcher Profilierung und Selbstbefriedigung willen, sondern um für das Gewahren der „metaphysischen Beziehung" in der Begegnung Desselben (le Même) mit dem Anderen (l'Autre) empfänglich und für den Versuch ihrer Beschreibung befähigt zu werden. Nach Levinas hat es uns unbedingt um das Seiende zu gehen gegen seine „schlechte" Enteignung ins anonym-unbedingte Sein hinein: hier liegt für ihn in äußerster Konsequenz der Differenzpunkt zu Husserl und Heidegger sowie zu aller Transzendentalphilosophie und Ontologie. Das Einzelne bedarf in seiner Eigenheit und Einmaligkeit der Möglichkeit unsererseits, gerade im strengen Phänomenologisieren auch „jenseits der Phänomenologie auf Abenteuer zu gehen"[12]: gegen den nivellierenden Zugriff des logisch-ontologischen Ganzen, das innerhalb seiner abstrakten Sich-selbst-Gleichheit dem Existierenden jede Eigenwertigkeit von vorneherein und für alle Zukunft (und damit seine Zukunft) abspricht und es auf den Status von Modus und Episode im Verhältnis zum entweder schon immer gewesenen oder immer noch ausstehenden Wirklichsein herabwürdigt.

Hier hat Metaphysik im Levinas'schen Verständnis unerbittlich den Trennungsstrich zu ziehen und unwiderruflich Ab-schied zu nehmen von vertrauten Denkanstrengungen gleichen Namens im traditionellen, d. h. abendländischen Philosophieren[13]. Für Levinas steht dieses – unbeschadet der Spannbreite seiner Ausprägungen und der Intensität seiner Vollzüge – theoretisch und praktisch unter der Herrschaft des Begriffs der alles zusammen- und in sich beschließenden Totalität, unter der Direktive eines in vorgeblicher ontologischer Neutralität sich wahrhaft als „interesse" auslegenden „esse"[14]. In dieser Totalität – auf dem Weg z. B. des Besitzens, der Arbeit, der vorstellenden Vergegenwärtigung – kulminiert der absolute Sieg des absoluten Horizontes über das in ihm Erscheinende und Existierende, er markiert die maßgebende Letztinstanz für die Konstitution von Sein und Sinn. Erst im und durch den universalen Kon-text wird der Text zum Text; d. h. lesbar und verstehbar. In diesem übergreifend-allgemeinen Seins- und Sinnuniversum korreliert der partizipativen Seinsermächtigung die Subjektleistung der vorstellenden Intentionalität: der Seinssinn alles Erscheinenden reduziert sich auf seine Objektivität, d. h. auf sein Erscheinen(können) für ein Subjekt, das allererst und allein dadurch seine Selbsterleistung zu vollbringen vermag. Dank dieser „na-

[12] *Levinas*, Autrement qu'être 231.

[13] Der Ausdruck „Metaphysik" tritt – wohl nicht zuletzt wegen der naheliegenden assoziativen Fehlleitungen – vor allem seit „Autrement qu'être" zurück zugunsten der Rede vom „Antlitz" (visage) des Anderen (und sonstigen vielfältigen Umschreibungen). Diese durchaus bedeutsame Neuakzentuierung bedeutet jedoch keinen Bruch im Verhältnis zur anfänglichen Intention. – Vgl. dazu den Abschnitt „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen" in: *Levinas*, Spur 185–208.

[14] *Levinas*, Totalité X bzw. *Levinas*, Autrement qu'être 4 ff.

türlichen Egozentrik", d. h. dank praktizierter Immanenz, gewinnt das Ich Bestand (hypostase, stance) und Autonomie.

Dieser Selbstgewinnungsprozeß des autonomen Subjekts stellt – dies sei gegen ein voreilig-fatales Mißverständnis betont – eine wirkliche und gerade im Blick auf die metaphysische Beziehung notwendige Leistung dar: als ein erstes Zerbrechen (rupture, brisure) der anonymen Totalität des „il y a", des „Es gibt" (das nicht im Heidegger'schen Sinne verstanden werden darf) als der immanent geschlossenen Vorhandenheit einer „Existenz ohne Existierendes"; aus ihr heben sich durch Abscheidung und Trennung (séparation) bewußte und autonome Subjektzentren heraus, die freilich – in all ihrer Widerständigkeit und Widersprüchlichkeit – unter dem Gesetz der Totalität überhaupt verbleiben. Denn nur kraft seines Status als Subjektivität überhaupt wird das sich selbst setzende und verbeständigende Subjekt zur nicht mehr hintergehbaren Voraussetzung von Intelligibilität und Kommunikabilität; die ursprünglich-seinshafte intersubjektive Verfaßtheit erlaubt und verlangt den Ansatz bei Evidenz (und dem damit vorgezeichneten Möglichkeitsraum) und den Anspruch auf Freiheit im Sinne der Selbstursprünglichkeit. Deshalb kann sich Erkennen nur in der Adäquation von Erkennendem und Erkanntem vollenden als Implikat des Vorrangs des Seins vor dem Seienden, des Denkens vor dem in ihm Gedachten. Mit anderen Worten: die Herrschaft der Totalität – sie mag unter verschiedenartigen Benennungen des „größten Ganzen" wie Sein, Natur, Geschichte, numinose Göttlichkeit etc. angezielt sein – prägt sich in ihrem Vollzug stets als Ontologie im Sinne der „ersten Philosophie" aus, als strenges Begründungsdenken, das mit dem angezielten Anfang „prinzipiell" auch über jedes mögliche Resultat verfügt.

Der tiefere Grund, weshalb Levinas dem Totalitätsdenken und seiner theoretischen Selbsterschließungsform in Gestalt der Ontologie so entschieden und kompromißlos eine – folglich nicht-totalisierende und nicht-ontologisierende – Metaphysik der Beziehung mit dem Unendlichen entgegenstellen will, liegt darin, daß die Welt der Totalität wirkliches Transzendieren, damit wirkliches Zeitgeschehen und wirkliche Andersheit nicht kennen und anerkennen kann. Der Selbstwiderspruch der „klassischen" Konzeption von Transzendenz, die dem Subjekt die Transzendenzbewegung „erspart"[15], charakterisiert nach Levinas die Ebene eines grundsätzlichen, „klassischen" Humanismus, d. h. des „Humanismus des Ich" als des Humanismus der sich selbst behauptenden (und behaupten müssenden) autonomen Subjekte. Aber einer in Nöten

[15] Vgl. *Levinas*, Totalité 251: „Le sujet qui transcende s'emporte dans sa transcendance. Il ne se transcende pas. Si, au lieu de se réduire à un changement des propriétés, de climat ou de niveau, la transcendance engageait l'identité même du sujet, nous assisterions à la mort de sa substance." Vgl. ebd. 269.

und Verwiesenheiten auf anderes verstrickten Egozentrik eignet notwendig eine Eroberungshaltung: für eine Vielheit „allergischer Egoismen" stellt der Krieg, die Gegensetzung und Auseinandersetzung, den normalen ontologischen Status dar. Weil aber eine „zänkische und imperialistische Subjektivität" in Konsequenz ihres Wollens sich selbst in Gefahr bringt, wird die grundständige „allergische Intoleranz" sehr wohl – man denke an die Institution des Staates! – in ein wechselseitig aufeinander abgestimmtes Nebeneinander freier Subjekte transformiert. Wird damit nicht der Andere anerkannt in – mehr oder minder – freier Selbstüberbietung der Subjekte, der Krieg also durch einen Friedensschluß beendet? Doch für Levinas wird damit der „heiße" Krieg nur oberflächlich überdeckt durch kalkulierte „Pausen" zwischen den Kriegen, in der ein jeder nur auf seine Chance wartet. Natürlich wäre es zu begrüßen, wenn wir uns wenigstens an den Maximen eines vernünftig abwägenden Humanismus des Ich orientieren und auf der Stufe einer überaus ehrenwerten Kaufmannsmoral an dem Grundsatz des „Do, ut des!" ausrichten würden. Doch ein dank des jeweiligen Vorteils installiertes Gleichgewicht bleibt nicht nur instabil, sondern schlägt kraft der Logik des Interesses – wie Alltagserfahrung und Menschheitsgeschichte leidvoll belegen – mit geradezu tödlicher Sicherheit in Übermächtigungsversuche um[16].

III. Transzendenz als ethische Krisis: die kopernikanische Wende wider das totalisierende Seinsdenken

Es wäre nun logisch absurd und dem Phänomenbefund widersprechend, dem Bereich der Totalität jedwedes Geschehen des Transzendierens, der Zeit, des Bezugs auf anderes rundweg absprechen zu wollen. Aber deren Impetus kann sich im allein maßgeblichen Horizont des Ganzen nur in der spezifischen Monostruktur einer universal geltenden Reflexivität umsetzen: ein so geprägtes Transzendieren verläuft zwar durchaus in der Erstreckungsdimension eines kontinuierlichen Zeitraumes, aber als beständige Intensivierung autonomen Bei-sich-seins, als Selbstartikulation eben dieses Identitätsvollzugs und somit ohne echte Zeitigung, denn als bloßes „Medium" dieses Vollendungsprozesses trägt die Zeit als Zeit zur in sich unzeitlichen Vollendungsgestalt nichts bei.

Das damit Gemeinte exemplifiziert und (!) verallgemeinert Levinas wie folgt: in der Ontologie der (sich auf die unpersönliche Vernunft von Subjektivität überhaupt hin vermittelnden) Subjektivität erfolgt die Totalisierung – trotz gewisser Binnendifferenzierungen – allein im Modus der „Historie der Historiographen", d. h. in der sich ins Endlose verschieben-

[16] Vgl. *Levinas*, Autrement qu'être 4 ff: z. B. „Mais cette paix raisonnable, patience et longueur de temps, est calcul, médiation et politique ... La transcendance est factice et la paix instable."

den Perspektive der jeweils „Überlebenden"[17]. Denn die strikte Kontinuität einer „allgemeinen Zeit" läßt dem wirklich selbständigen Seienden keine Chance gegenüber dem Sein, weil dies in der Sicht absoluter Teleo-logik auf die Sprengung des allein sinngebenden Kontextes, somit auf (per Voraussetzung nicht mögliche) Absurdität hinauslaufen müßte. Diese „Zeit des Einen" vermag sich weder zur „Zeit des Ich" noch zur „Zeit des Anderen" auszudifferenzieren. Untrüglichstes Zeichen für diese Kastration des Transzendierens und der Zeit ist das Schicksal, das dem Anderen in seiner Andersheit im Rahmen der Totalität „zugedacht" ist: denn letztere lebt von der Nivellierung und Ausschaltung des Anderen und auf sie hin. Im Blick auf den universal übersetzten Selbstsicherungswillen gegen alles Andere und möglichst ohne alles Andere kennzeichnet Levinas deshalb die sich als „erste Philosophie" setzende Ontologie als eine Philosophie der „Macht" und folglich der „Ungerechtigkeit"[18]. Die gesamte abendländische Geschichte sei von Eroberern und Siegern geschrieben; unsere Philosophie, insbesondere in Gestalt der Geschichtsphilosophie und der sie fundierenden Ontologie, sei der begrifflich ausformulierte Reflex darauf, d. h. die theoretische Selbstrechtfertigung im Stile des Humanismus eines stolzen, hochmütigen Ich, das – ganz logisch! – die Verfolgten, Unterlegenen, Geopferten vergißt. Die Ethik kommt dann allemal erst post festum: sie kann nichts mehr ausrichten, weil schon alles angerichtet ist. Gegen die einer solchen Wertung – explizit oder implizit – zugrundeliegende Levinas'sche Kritik der Intentionalität als Fundamentalstruktur des Seins und Erkennens sowie das damit verbundene Verständnis von Wahrheit, Normativität, Objektivität etc. mag sich mancher Widerspruch erheben. Hier sei nur betont, daß uns Levinas mit seiner diesbezüglichen Skepsis nicht blinden Trieben und physisch-sozialen Determinismen, d. h. letztlich einem schillernden Irrationalismus überantworten, sondern ganz im Gegenteil zu tragfähiger Rationalität durchstoßen lassen will. Seine Metaphysik wird deshalb nicht einfach „gegen" Totalität (und damit „gegen" Sein, Logik, Theorie, Geschichte etc.) entworfen – die negative Rückbindung an den gleichen tragenden Boden unter dem gleichen maßgebenden Horizont wäre prinzipiell nicht durchbrochen! –, sondern sie konstituiert sich „jenseits" (au-delà) von aller Totalität, d. h. von der Exteriorität des Seienden her. Damit benennt Levinas nicht eine nachträgliche Qualifizierung von Gnaden des denkend-handelnd anerkennenden Subjekts – dann wäre Seiendes notwendig und endgültig nur „Objekt" und nichts weiter! –, sondern die nicht auf irgendwelche Konstitutionsleistungen der Subjektivität re-

[17] Vgl. *Levinas*, Totalité 26: Die Totalität „repose sur l'affirmation et sur la conviction que l'ordre chronologique de l'histoire des historiens, dessine la trame de l'être en soi, analogue à la nature. Le temps de l'histoire universelle demeure comme le fond ontologique où les existences particulières se perdent, se comptent et où se résument, au moins, leurs essences."

[18] Vgl. ebd. 16f.

duzierbare Andersheit des Anderen, seine trans-phänomenale Unerschöpflichkeit[19].

Doch eine solche Provokation kann die Totalität in ihrer prinzipiell transparenten Immanenz nicht aushalten und deshalb erst gar nicht zulassen. Sie „bereinigt" das „scandalon" widerständiger Exteriorität auf dem Weg aktualisierter Intentionalität: denn der und das „gedachte" Andere ist Andersheit im Medium der Allgemeinheit, dem Anderen wird in solcher ontologisch-gnoseologischer Konstellation im Maße seines Erkanntwerdens die An-erkennung als Anderer und als Anderes versagt[20]. Der intendierte, thematisierte, auf den Begriff gebrachte Andere läßt als der „ausgesprochene" Andere den wirklichen, d.h. ansprechenden oder angesprochenen Anderen nicht (oder nicht mehr) zu Worte kommen. Alle unverwechselbare Eigenheit wird als letztlich belanglos und bedeutungslos „prädikativ" ausgeschaltet und erledigt: die Möglichkeit einer „Bedeutung ohne Kontext"[21], d.h. ohne subjektzentrierte apriorische Vorwegverfügung, läßt sich in der Tat gemäß der rigoros-universalen Logik der Totalität schlicht nicht konzipieren[22].

Den Ausweg aus dem System totalitär in sich geschlossener Subjektivität und damit den Weg zum Kern wirklichen Menschseins zu weisen, vermag nach Levinas nur eine Metaphysik, die die Ontologisierung des Menschlichen in einer geradezu „kopernikanischen Wende" wider alles totalisierende Seinsdenken durchbricht: dies geschieht als ethische Krisis des bisher sich autonom dünkenden Subjekts in der Begegnung mit dem Anderen[23].

Damit grenzt Levinas zunächst einmal sein Verständnis von Transzendenz negativ ab gegen eine Auslegung von der Alternative des gängigen Begriffspaares Transzendenz-Immanenz her, deren anti-thetisch verklammerte Pole konkurrierend innerhalb derselben Totalität hängen und letztendlich als „Extreme" miteinander „identisch" werden. Deshalb stellen eine von daher entworfene „Philosophie der Immanenz" und eine vordergründig gegenakzentuierte „Philosophie der Transzendenz" nur theoretische Spielarten einer selben Totalität dar, deren höchstes Ziel im reinen Bei-sich-sein ohne jede störende Andersheit liegt[24]. Die alterna-

---

[19] Vgl. ebd. 266 f.: „L'être est extériorité".

[20] Vgl. ebd. 16: „La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même."

[21] Vgl. ebd. XII.

[22] Vgl. *Levinas,* Humanisme 13: Wo – wie im klassischen Humanismus – gilt: „Le sujet laisse être l'être", geschieht gewiß eine Manifestation des Subjekts im Selbstverhältnis: „Mais il n'a aucune vie signifiante en dehors de la vérité qu'il sent et où il se montre. Le reste de l'humain lui reste étranger."

[23] Levinas stellt – vgl. ebd. 82 – dies als die entscheidende Aufgabe: „trouver un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie, sans savoir et sans se demander, ‚qu'en est-il de' ..., en dehors de la mortalité et de l'immortalité, la revolution copernicienne est peut-être cela."

[24] Die Gestalt des Odysseus wird deshalb für Levinas – vgl. ebd. 40 – zum Symbol für eine

tive Aufhebung des „Autre" im „Même" und umgekehrt läßt sich nicht durch Summierung, Konfundierung oder dialektische Vermittlung auf Metaphysik hin „verlängern", denn diese setzt bei der Beziehung Desselben mit dem Anderen unter strikter Wahrung von beider Selbständigkeit an. Weil das mit der Metapher „au-delà" Angesagte sich weder von der Selbstheit des Subjektes her definiert noch einem Mangel unseres Wahrnehmungsvermögens entstammt, erlaubt es in einem vollen und radikalen Sinne von Zeit, Andersheit und Transzendenz zu reden: als Gang ins Ungesicherte, zum wirklich Neuen, ins „absolute" Abenteuer[25]. Nicht um den Absturz in einen sich heroisch gebenden Irrationalismus geht es, sondern um das ernsthaft-nüchterne Bemühen, den teleo-logischen Kurzschluß des Getrennten und Fernen auszuschließen.

Im Blick auf die hier verhandelte Sache heißt dies, daß Zeit anderes ist als die „Schlacke" von „objektiven" Naturprozessen oder „subjektiven" Aktivierungsvorgängen, daß ihre Dimensionen mehr und anderes sind als „psychologisch" und „historisch" auf der Ebene des Individuums und des Kollektivs bedingte perspektivische Modifikationen des ontologisch Einen und Selben, als bloße Schattierungen der einen „absoluten Synopse" eines sich in Aktualität und Identität zu seiner höchsten Reinheit erhebenden Selbstbewußtseins. Ganz im Gegenteil vollzieht sich Zeit im Levinas'schen Verständnis nicht als Flucht aus zeit-verhaftetem Diesseits in ein zeit-loses Jenseits am Ende und als Ende aller Zeit. Vielmehr geschieht Transzendieren als Zeit im Maße des Ganges zum Anderen, ohne daß sich die Zeit in ihm als „End-Ziel" verläuft, also an ihm und in ihm endet und verendet[26]. Sie stellt aber auch nicht die „Dehnungsform" einer apriorisch-subjektiven Konstitution von Weltordnung dar, in der die Andersheit nur die noch nicht voll eingeholte Selbstheit meint, die – wenn ich zur Veranschaulichung ein Augustinuswort konterkarieren darf – unruhig, d. h. not-gedrungen noch zeitlich agierend ist, bis sie beruhigt in sich ruht, bis sie in vollem „Einvernehmen" mit dem Anderen diesen eben dadurch auf den Status eines verschwindenden Moments im Selbstgewinnungsprozeß einer Subjektivität zurückgeführt hat, die sich zum Zwecke der Selbstauslegung die Welt des Anderen und den Anderen vorlegt. Mit Nachdruck wird von Levinas ein Verständnis von Zeit und Andersheit in

---

Weise des Philosophierens, in der sich manifestiere „le refus d'engagement dans l'Autre, l'attente préferée à l'action, l'indifférence à l'égard des autres, allergie universelle de la première enfance des philosophes. L'itinéraire de la philosophie reste celui d'Ulysse dont l'aventure dans le monde n'a été qu'un retour à son île natale – une complaisance dans le Même, une méconnaissance de l'Autre." – Vgl. dazu auch *Levinas*, Difficile liberté 22.

[25] Transzendenz besteht darin, „à aller là où aucune pensée éclairante – c'est à dire panoramique – ne précède pas, à aller sans savoir où", heißt also sich einlassen auf das Wagnis einer „aventure absolue, dans une imprudence primordiale", *Levinas*, Totalité 282.

[26] Vgl. ebd. 247: „La transcendance est temps et va vers Autrui. Mais Autrui n'est pas terme; il n'arrête pas le mouvement du Désir. L'autre que le Désir désire, est encore Désire, la transcendance transcende vers celui qui transcende ..."

der bloßen Verlängerung der Subjektivität abgewiesen, d. h. im Sinne purer Zeitweiligkeit einer Formbestimmung in „äußerster" Identität.

Aufgrund des „ursprünglichen" Zusammenhangs von Transzendenz und Zeit werden wir deshalb im Ereignis der Begegnung mit dem Anderen hinsichtlich unserer angemaßten Selbstursprünglichkeit und unserer „archäologischen" Interpretationsmuster und Erklärungsstrategien „aus dem Sattel gehoben"[27], weil in die ethische Krisis unseres Existierens hineingestellt, in unabweisbare Verantwortung eingefordert. Denn diese Begegnung mit dem Anderen in seiner Andersheit bedeutet nicht einfach quantitativen Erfahrungszuwachs oder qualitative Intensivierung neutral-objektiver Welterfahrung auf personal-diskrete Du-Erfahrung hin, sie bietet nicht Beruhigung als (Er-)Lösung aus verunsichernder Fraglichkeit, sondern besagt eine grundstürzende Infragestellung des autonom-autarken Subjekts[28].

IV. Die Andersheit des Anderen als Infragestellung der imperialen Subjektivität: der ethische Grund-Riß des Menschen

Echtes Transzendieren – als wirkliches Überschreiten seiner selbst auf Anderes hin – kann nicht auf dem Weg aggressiver Einvernahme oder gespielter Indifferenz geschehen. Für Levinas enthüllt sich deshalb die bleibend unüberbrückbare Kluft der aufeinander Bezogenen als Voraussetzung dafür, daß sich die Nähe des Anderen für mich in die Nicht-indifferenz der Verantwortung für ihn kehrt[29], ohne daß der Andere zum „terminus" meines Transzendierens wird und ohne daß der Horizont und die Intensität meines Anzielens den Maßstab seiner Andersheit vorgeben können, die sich deshalb auch weder in mystisch-ekstatischen Erhebungen noch in phänomenologischen Angängen oder spekulativen Übergriffen einholen läßt. An dieser Widerständigkeit des Anderen in seiner Andersheit – Levinas benennt seine alle einbildende Immanentisierung durchbrechende unmittelbare Gegenwart mit dem Wort „visage" (Gesicht, Antlitz) als „Ausdruck" seiner irrepräsentablen Exteriorität – scheitert das Gesetz der Totalität, zerbricht der ihr inhärente Primat der (prinzipiell schon immer vorgegebenen) Antwort vor der (dann nur nachträglichen und somit vorläufigen) Frage[30]. Der nicht totalisierbare An-

---

[27] Vgl. *Levinas,* Autrement qu'être 157, 163 bzw. *Levinas,* Humanisme 47.

[28] Vgl. ebd. 14: „Il s'agit plutôt de la mise en question de L'Expérience comme source de sens, de la limite de l'aperception transcendantale, de la fin de la synchronie et de ses termes reversibles; il s'agit de la non-priorité du Même et, à travers toutes ces limitations, de la fin de l'*actualité,* comme si l'intempestif venait dérayer les concordances de la représentation."

[29] Vgl. ebd.: „Entre l'un que je suis et l'autre dont je réponds, bée une différence sans fond, qui est aussi la non-indifférence de la responsabilité, signifiance de la signification qui est la proximité même du prochain, par laquelle se dessine seulement un fond de communauté entre l'un et l'autre, l'unité du genre humain, redevable à la fraternité des hommes."

[30] Vgl. *Levinas,* Totalité 258: „Le visage arrête la totalisation."

dere stellt mit seiner als „visage" sich manifestierenden „anarchischen Unmittelbarkeit"[31] keine Antwort dar im Sinne eines erfüllenden Korrelats meiner Wissens- und Verhaltensintentionen, sondern er wird zur Frage an mich, er stellt mich und meine Berufung auf freie Selbstursprünglichkeit in Frage[32].

Doch Levinas geht es nicht um Verneinung der Freiheit oder deren absurde Rückgründung in Unfreiheit, sondern um die „Ortung" ihres Ursprungs im Begegnungsgeschehen als einem gerade nicht ortbaren Ereignis[33]. Demnach ist Freiheit nicht erst da und dann in Bewährung gestellt, vielmehr bin ich allererst dadurch, daß mich der Andere in Frage stellt, in Freiheit und als Freier auf mich gestellt. Damit wird zugleich der Zirkel einer sich von ihrer Selbstursprünglichkeit her rechtfertigenden und letztlich ent-schuldigenden Freiheit aufgesprengt, die sich allererst in der Begegnung ihres Unrechts und ihrer Scham darüber bewußt wird[34]. Hier wird auch noch die dialogische Interpretation als Angerufensein, als „Vokativ", überschritten, weil sie nach Levinas unser Überantwortetsein an den Anderen und unsere Verantwortung für ihn reziprok zu entschärfen droht[35]. All dies hat mit frömmelnder Pseudodemut oder gar Masochismus nichts zu tun, sondern verweist mich auf den Anderen als den nicht hintergehbaren Ernstfall meiner Freiheit, als ihre – im vollen Sinne des Wortes – ursprüngliche, d. h. sie entspringen lassende Krise: als ethische Vollendung aller nur wissensmäßigen Kritik[36].

Weil der Andere als „Gesicht" mich nicht „neutral-indikativisch", sondern in der Weise des „Imperativs" berührt, läßt sich dieses Geschehen nicht thematisieren, d. h. in diesem Fall: sich nicht in philosophischer Denkanstrengung als universaler Grund-Satz artikulieren, soll nicht der Ernst der Begegnung von Freiheit und Freiheit antizipativ heruntergespielt und in der prinzipiellen Grundmöglichkeit eines Freiseins „überhaupt" nivelliert werden. Die Auslegung als anthropologische Grundkonstante und ein entsprechendes Sich-darauf-berufen müßten unweigerlich wieder in das von Levinas kritisierte Selbstmißverständnis der Ontologie als „erste Philosophie" zurückfallen lassen. Weil die Verantwortung „älter" ist als die Freiheit, spricht Levinas – gegen Sartre – nicht von „Verdammung" zur Freiheit, sondern von unserer Einsetzung in

---

[31] Vgl. *Levinas,* Autrement qu'être 115.

[32] Vgl. *Levinas,* Totalité 58: „Accueillir Autrui, c'est mettre ma liberté en question."

[33] Vgl. *Levinas,* Humanisme 15: „L'alterité du prochain, c'est ce creux du non-lieu où, visage, il s'absente déjà sans promesse de retour et de resurrection."

[34] Vgl. *Levinas,* Totalité 12 f.: „L'accueil d'autrui est *ipso facto* la conscience de mon injustice – la honte que la liberté éprouve pour elle-même."

[35] Vgl. *Levinas,* De Dieu 156: Der „Vokativ" ist „un *bonjour réciproque* et me maintient dans mon ‚pour soi'. Le vocatif, ce n'est pas assez! L'éthique, c'est lorsque non seulement je ne thématise pas autrui; c'est lorsque autrui m'obsède ou me met en question."

[36] Vgl. *Levinas,* Totalité 13: „La métaphysique, la transcendance, l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par Moi, se produit comme mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir."

Freiheit[37]. Sie benennt das entscheidende Moment der Konstitution des Menschen als einer sich dem Anruf anderer Freiheit ver-antwortlich stellenden Freiheit. Sie läßt sich nicht in anthropologisch-ontologische Wesensaussagen oder in trotziges Selbstbehauptungspathos ummünzen, sie ereignet sich vielmehr als an-erkennendes Gewahren des alles ent-scheidenden ethischen Grund-Risses[38].

Mit der sprachspielerischen Gegensetzung von (ethisch-pluralem) Grund-Riß und (dogmatisch-totalitärem) Grund-Satz soll des ersteren ambivalente Sinnbreite herausgestellt werden: das Zerreißen, Verletztwerden, Zerbrochenwerden, wobei jedoch in dieser Zerbrochenheit (und als sie) Konturierung und Konstituierung geschieht, freilich ohne sich auf einem ein für allemal geltenden Fundament als Grund-Satz beruhigt einhausen zu können. Eine neue Weise der Re-flexion, eine Um- und Rückbiegung gewohnter Denk- und Verhaltensmuster wird uns unerbittlich abverlangt. Die ethische Integrität des Menschen verlangt gebieterisch den Einbezug seiner Fragmentarität: nicht als bedauerlichen und möglichst auszumerzenden Mangel, sondern als die einzigartige Chance zur Stiftung einer Gemeinschaft, in der Singularität und Universalität sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern steigern[39].

Wie aber will Levinas strikte Rationalität zusammen mit individueller Unabhängigkeit aufrechterhalten? Impetus und Imperativ eines „au-delà" zur Totalität und selbst noch im Verhältnis zu phänomenologisierendem „Vor"-gehen verweisen auf den schmalen Grat zwischen Identifikation und Bezuglosigkeit, wobei dieses „zwischen" eben „jenseits" jeder Mischung und „Kon-fusion" zu bleiben hat und sich deshalb im Gang „über-hinaus" als Bewegung „durch-hindurch" strukturiert. Die offene Begegnung mit dem Anderen geschieht im Gegenzug zur Richtung der Intentionalität und des Wollens, sie wird zum Ereignis der Inversion[40], die bewußtseinsintentionale Ausrichtung auf den und das Andere hin im Ausgang von der Subjektivität und mit dem erklärten Ziel eines „reinen" Bei-sich-seins (als „Ein-stand" im Selben) kehrt sich um in die initiative Zuständigkeit des mich ansprechend-beanspruchenden Anderen: ich un-

---

[37] Vgl. ebd. 57: „L'existence en réalité, n'est pas condamnée à la liberté, mais *investie*, comme liberté. La liberté, n'est pas nue. Philosopher, c'est remonter en deça de la liberté, découvrir l'investiture qui libère la liberté de l'arbitraire."

[38] Vgl. ebd. 247: „L'être se produit comme multiple et scindé en Même et en Autre. C'est sa structure ultime. Il est société et, par là, il est temps."

[39] Demgegenüber endet – vgl. *Levinas*, Totalité 99 – auf dem Wege der Repräsentation sich konstituierende Intelligibilität notwendig mit der Aufhebung der Gegenüberstellung von Ich und Objekt: „Être intelligible c'est être représenté et, par là-même"; être apriori. Réduire une réalité à son continu pensé, c'est la réduire au Même"; so notwendig sich deshalb einerseits „la pensée universelle" nur als „une pensée à la première personne" vollziehen kann, so konsequent schließt es andererseits die Aufhebung der Beziehungsglieder ein: „La pensée pensante est le lieu où s'accordent, sans contradiction, une identité totale et une réalité qui devait la nier."

[40] Vgl. *Levinas*, Autrement qu'être 180 bzw. *Levinas*, Humanisme 14.

terstehe seinem Gericht! Ich werde – nicht nur grammatikalisch! – aus dem Sattel der Nominativposition gehoben und in die Akkusativposition versetzt, in der ich einseitig rechenschaftspflichtig bin. Diese Befugnis des Anderen ergibt sich nicht aus einer von mir gebildeten „Idee" des Anderen in mir – auf dieser Ebene bleibe ich unangefochtener Gerichtsherr –, sondern aus der irreduziblen, transzendenten Eigenheit des Anderen in seiner Andersheit[41]. Dieses Ereignis eröffnet als Einbruch von „außen" Möglichkeiten und Notwendigkeiten von Verhalten und Perspektiven, die Sinn und Berechtigung nicht aus der Adäquatheit zum Vorstellungshorizont und damit zur Eingepaßtheit in ihn ziehen. Die in der Situation „von Angesicht zu Angesicht" nicht reduzierbare Andersheit des Anderen ist irgendwelcher Vermittlung weder fähig noch bedürftig[42].

V. Die ethische Kompetenz des Anderen

Der von Levinas vertretene „Transzendentalismus, der mit dem Ethischen beginnt"[43], könnte als bloße reflexionslogische Variante im Rollentausch innerhalb der dialektischen Verspannung von Herr und Knecht in Verdacht geraten: der bisherige, aus welchen Gründen auch immer gefährdete „Herr" unterwirft sich dem Anderen in einer kalkulierten Demutsgeste „auf Zeit", um in dieser Warte- und Lauerstellung zur rechten (d. h. „seiner") Zeit seine Ansprüche erneut durchzusetzen. Freilich wäre zumindest zwischenzeitlich am Zustand realer Versklavung, d. h. der Übermächtigung durch den tyrannischen Anderen, nicht zu deuteln.

Doch demgegenüber ergibt sich nach Levinas unbedingte Verantwortung als „Dienst ohne Versklavung" aus der Transzendenz und Überlegenheit des Anderen im Sinne der Erhabenheit, nicht aus einem „Mehr" an Macht, der gegenüber faktische Unterlegenheit immerhin graduell vergleichbar bliebe[44]. Deshalb manifestiert der Andere in der Begegnung seine Anspruchsermächtigung nicht als „Imperator", der bei Gehorsamsverweigerung mit Zwangsmaßnahmen drohen könnte. Vielmehr wird er zum Imperativ des vorbehaltlosen Eintretens des „Einen für den Anderen"[45] in der Zuwendung zu mir in seiner durch keinerlei Form

---

[41] Vgl. *Levinas,* Autrement qu'être 195: „Le *pour l'autre* de la responsabilité pour Autrui ne procède d'aucun engagement libre, d'aucun présent où germerait son origine et où une identité s'identifiant reprendrait souffle."

[42] Vgl. *Levinas,* Totalité 23: „L'immédiat est l'interpellation et si l'on peut dire, l'impératif du langage. L'idée du contact ne représente pas le mode originel de l'immédiat. Le contact est déjà thématisation et référence à un horizon. L'immédiat, c'est le face-à-face." – Vgl. dazu *Levinas,* Spur 115 ff. und 198 ff.

[43] Vgl. *Levinas,* De Dieu 143.

[44] Vgl. *Levinas,* Autrement qu'être 69; vgl. *Levinas,* Totalité 58: „Autrui n'est pas transcendant parce qu'il serait libre comme moi. Sa liberté, au contraire, est une supériorité qui vient de sa transcendance même."

[45] Vgl. *Levinas,* Humanisme 14: „l'un-pour-l'autre en tant que l'un-gardien-de-son-frère, en tant que l'un-responsable-de-l'autre."

„zurechtgemachten" Unmittelbarkeit seines Andersseins, d.h. in seiner Nacktheit, deren Bedeutung keinerlei intentionaler Vorgaben bedarf und die die „eigen-artige" Anziehungskraft und Unausstreichbarkeit der unvermittelten Forderung an mich begründet[46]. Wenn der Andere gerade durch sein hilflos-nacktes Erscheinen alle seins- und bewußtseinsmäßig fundierten Machtstrukturen durchkreuzt, dann hängt die ethische Kompetenz – wie Levinas im Rückgriff auf die alttestamentliche Trias von „Fremdling, Witwe und Waise" immer wieder mit Nachdruck hervorhebt – mit ihrer phänomenologischen Elendsgestalt zusammen. Gewiß erfahre ich den Anderen zunächst „horizontal", d.h. im sozialen, kulturellen, physisch-physiognomischen Kontext: doch ihm kommt in der authentischen Begegnung von ihm selbst her eine in diese Welt nicht integrierte Bedeutung zu dank seiner Fremdheit und Elendigkeit[47]. Als der Notleidende und Schutzlose, der weder in seiner empirisch konstatierbaren Physiognomie noch in seinem „objektiven" Erkenntnisgehalt aufgeht, wandelt er sich in einen mich betreffenden, für mich geltenden Appell nach Gerechtigkeit, verlangt er die Durchbrechung meines „natürlichen" theoretisch-praktischen Egoismus zu schenkender Entäußerung hin[48]. Der bisherige Verfügungs- oder zumindest Verteidigungswille verliert irritiert seinen Adressaten „angesichts" der Forderung, sich dem Anderen zu ergeben, d.h. zur Verfügung zu stellen; dies nicht, weil der Andere auf ontologisch-ontischer Ebene übermächtig wäre, sondern weil wir es zu tun haben „mit etwas absolut *Anderem;* dem Widerstand des Widerstandslosen – dem ethischen Widerstand."[49]

Dies bedeutet, daß der Andere nicht als Erfüllung eines Bedürfnisses (besoin) der Subjektivität angezielt ist, als „ergänzendes" und wenigstens zeitweilig befriedigendes Korrelat eines Wesens, das im brauchend-verbrauchenden Aneignen dem eignen Mangel abhelfen will. Doch der Bezug zum radikal Anderen entspringt nicht einer Initiative der Subjektivität – dazu besteht nicht der geringste Anlaß! –, vielmehr erweist er sich als vom gänzlich Anderen selbst gestiftetes und deshalb nie zu sättigendes, weil sich ständig steigerndes Begehren (désir) der Subjektivität nach dem

---

[46] Vgl. *Levinas,* Totalité 48: „La nudité du visage est dénûment. Reconnaître autrui, c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme ‚vous' dans une dimension de hauteur."

[47] Vgl. *Levinas,* Humanisme 47: „Mais l'épiphanie d'autrui comporte une signifiance propre, indépendante de cette signification reçue du monde"; weil er „signifie par lui-même", steht er in „une autre présence, abstraite (ou plus exactement, absolue), non intégrée au monde." Vgl. *Levinas,* Totalité 47: „La transcendance du visage est, à la fois, son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d'un être, sa condition d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire. L'étrangeté qui est liberté, est aussi étrangeté-misère."

[48] Vgl. *Levinas,* Totalité 148 f.: „La relation avec autrui, la transcendance, consiste à dire le monde à Autrui ... La transcendance n'est pas une vision d'Autrui – mais une donation originelle."

[49] *Levinas,* Totalité 173.

sie betreffenden radikal Anderen[50]. Diese äußerste Spannung des Désir kann sich deshalb auch nicht im Horizont subjektiven Verfügens lösen, d. h. der Ab-stand in diesem Verlangen – zwischen dem, der begehrt, und dem, wonach er verlangt – läßt sich von der Subjektseite her weder verringern noch überbrücken oder gar einvernehmlich schließen, er nimmt ganz im Gegenteil mit der Intensität des Begehrens und der versuchten Entsprechung zu. Begegnung führt nicht zu erlebter und gefühlter Einheit, sie zerreißt vielmehr alles bisherige (durchaus intersubjektiv vermittelte) Grundnehmen, wird zur Zumutung an das bislang autarke und autonome – in Levinas' Terminologie: „atheistische", d. h. nichts als sich selbst brauchende – Seiende, diesen Grund-Riß in seiner paradoxen „Not"-wendigkeit und seinen Konsequenzen anzuerkennen[51]. Die Autonomie des Subjekts schlägt um in Heteronomie: aber in nunmehr eben ethische Heteronomie.

Die Härte dieses Einbruchs der Transzendenz liegt darin, daß hier nicht – in einem bloßen Positions- und Konstellationswechsel innerhalb des bestimmenden Systems – Endlichkeit auf Unendlichkeit hin (und umgekehrt) in ein wie immer analog geweitetes gemeinsames Seinsuniversum vermittelt wird, folglich auch keinerlei seinsmäßig sich durchhaltende Menschennatur grundgelegt wird. Die Konstitution des Menschen in seiner unverrückbaren Eigenheit stellt primär keinen ontologischen Vorgang dar, sondern ereignet sich als ethische Erweckung aus dem Schlaf der in solcher Perspektive bisher noch vormoralischen und „objektiven" Normen verpflichteten Selbstgerechtigkeit: damit erst wird „Mord" zugleich möglich und unmöglich[52]. Was heißt das? Gerade weil Freiheit im Appell zur Gerechtigkeit geboren wird (und nicht umgekehrt ein sich ontologisch auslegendes Freiseinkönnen sich nachträglich seinen Spielraum markiert), vergewaltigt die Transzendenz die Freiheit nicht, eröffnet sie ihr vielmehr allererst die unendliche Entscheidungsspanne zwischen Moralität (ethische Unmöglichkeit des Mordes) und Unmoralität (faktische Möglichkeit des Mordes). Und weil dieses Unendliche in Gestalt des radikal Anderen sich nicht durch subjektive Leistung als zeitlos geltender Grundsatz konsolidieren läßt, wird die Subjektivität gerade durch ein sich intensivierendes In-Pflicht-genommen-werden in ihrer un-

[50] Vgl. zur Differenz von Bedürfen und Begehren *Levinas*, Spur 218 ff. – Vgl. *Levinas*, Totalité 33: „La démesure mesurée par le Désir est visage ... Le Désir est une aspiration que le Désirable anime; il naît à partir de son ‚objet', il est révélation. Alors que le besoin est un vide de l'Ame, il part du sujet."

[51] Vgl. ebd. 34: „Le moi doué de vie personelle, le moi athée dont l'athéisme est sans manque et ne s'intègre à aucun destin, se dépasse dans le Désir qui lui vient de la présence de l'Autre. Le Désir est désir dans un être déjà heureux: le désir est le malheur de l'heureux, un besoin luxueux."

[52] Vgl. *Levinas*, Totalité 240: „L'étant comme étant ne se produit que dans la moralité. Le langage, source de toute signification, naît dans le vertige de l'infini, qui saisit devant la droiture du visage, qui rend possible et impossible le meurtre."

vertretbaren Einzigkeit unendlich aufgewertet. Ich kann weder mich an die Stelle des Anderen versetzen noch durch Anderes in meinem ethischen Gefordertsein ersetzt werden[53].

Meine Schuld wächst also, paradoxerweise, im Maße meiner ernsthaft versuchten Pflichtenerfüllung, weil dabei die Diskrepanz zwischen meiner Antwort und der unbedingten Forderung des Anderen um so stärker hervortritt. In solcher Unangemessenheit – Levinas spricht diesbezüglich von „Asymmetrie" oder auch von „Krümmung des intersubjektiven Raumes"[54] – wird aller Kommunikation im Modell des reziproken Dialogismus der Boden entzogen: ich kann folglich mit dem Anderen als meinem unbeliebigen „Meister" und „Dienstherrn" nicht rechten. Levinas hat diese Situation mit dem Kunstwort von der Illeität des Anderen noch schärfer zu fassen versucht. Sie unterscheidet sich von der Seinsweise vorhandener disponibler Dinge, wie Buber und Marcel sie als „Esheit" verstanden und der gegenüber beide zu Recht das „Du" für die menschliche Beziehung vorgezogen haben: doch der Ich-Du-Beziehung ermangelt es in ihrer Wechselseitigkeit – so Levinas' von Rosenzweig inspirierte Kritik – letztlich der Differenz und des unverrückbaren Ernstes meiner Verpflichtung gegenüber der Erhabenheit eines unverfügbaren Er[55].

Meine Ab-solutheit als ethisch basiertes Herausgenommensein aus dem bedingenden Kontext besteht nicht darin, daß ich seinsmäßig mehr bin oder ein Mehr an Ideen, Wahrheit oder Dingen besitze, sondern einzig und allein darin, daß mir stets eine Pflicht mehr zukommt: mehr als dem Anderen, und mehr als ich je bisher übernehmen oder gar erfüllen konnte. Der löbliche Grundsatz „Nemo ultra posse tenetur" behält in dieser Sicht zwar seine Berechtigung auf der Ebene empirischer Zurechenbarkeit zwischen Mir und Meinesgleichen, an die Tiefendimension meiner ethischen Beziehung zum Anderen aber reicht er nicht heran. Der „Humanismus des anderen Menschen", den Levinas gegen den klassischen „Humanismus des Ich" und „jenseits" desselben anzielt, charakterisiert sich durch meine „umsonst" zu übernehmende unendliche Verantwortung für den Anderen, für die Leidenden und Unterdrückten[56].

---

[53] Vgl. ebd. 222: „L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent." – Vgl. *Levinas,* Autrement qu'être 106, 153f., 212. – Vgl. *Levinas,* Humanisme 14.

[54] Vgl. *Levinas,* Totalité 267, 173, 190.

[55] Wirkliches Dialoggeschehen nimmt – vgl. *Levinas,* Totalité 75 – hinein „dans l'irréversibilité de la relation entre Moi et l'Autre, dans la Maîtrise du Maître coincidant avec sa position d'Autre et d'extérieur ... L'interlocuteur n'est pas un Toi, il est un Vous." – „L'illéite de la troisième personne – est condition de l'irreversibilité", *Levinas,* Humanisme, 59.

[56] Es geht – vgl. *Levinas,* Totalité, 178 – um „fraternité ou complicité pour rien."

VI. Die Dimension unendlicher Verantwortung: Ich, der Andere und die Anderen

Levinas' kritische Infragestellung der auf sich gestellten Subjektivität hat mit einem offensichtlich von Zeit zu Zeit modischen Anti-Subjektivismus nichts gemein. In dessen durchaus unterschiedlichen Ausprägungen treffen wir hinter der oberflächlichen Maske auf die Entschuldigungsstrategie einer Beziehungsunfähigkeit, die sich der geforderten „Mit-teilung der Welt an den Anderen"[57] verweigert, in der sich – in Gegenläufigkeit zu aller partizipativen Vorwegabsicherung – die Bürde unendlicher Verantwortung im „Welt"-Maßstab konkretisiert[58]. Doch wie verträgt sich diese mit der Endlichkeit des Menschen? Entspränge dieses Mißverhältnis der maßlosen Selbstüberschätzung des Ich, gäbe dieses einerseits eine tragikomische Figur ab, könnte sich aber andererseits aus offensichtlich unhaltbaren Positionen „moralisch unbeschädigt" zurückziehen. Doch ich werde durch den Anderen – ohne mein Zutun, Wollen, Wissen, aber eben nicht ohne mich! – in unabweisbare Verantwortung gestellt, wie sie in banalsten Alltagssituationen jederzeit, wenngleich unvorhersehbar und „an-archisch" aufbrechen kann. Unsere Endlichkeit und insbesondere die Brüchigkeit unseres Wollens nicht überspielend, sondern sich behutsam und energisch darauf einlassend entdeckt Levinas in dieser Ohnmacht und Schwäche eine erste Wegweisung im „Wunder der Zeit"[59]. Sie biete uns, in der Spanne zwischen Geburt und Tod, eine Chance des Eingehens auf die Forderung des Anderen in der Haltung der Geduld (patience), die die absolute Distanz wahrt und in höchster Intensität selbst das Leiden durch den Anderen vorbehaltlos als Leiden für den Anderen zu übernehmen vermag[60].

Die Geduld als Austragsform dieser Verantwortung macht sich jedoch das Leiden – am und durch den Anderen und dadurch an sich selber – nicht durch ausdrückliche oder verdeckt-ausstehende Sinngebung erträglich, nimmt ihm nicht den Stachel der Sinnlosigkeit, hält sich jenseits der teleologischen Lockungen einer Lohn-Straf-Moral in der Spanne von offenem Hedonismus bis hin zu stoischer Tugendautarkie. Das geduldige

---

[57] Ebd. 148.

[58] Vgl. *Levinas*, Autrement qu'être 147: „Le Soi est Sub-jectum: il est sous le poids de l'univers – responsable de tout." – Dies ist auch der Sinn, wenn Levinas aus Sprachnot negativ überspitzt formuliert, daß das Ich allein keinerlei Rechte habe.

[59] Vgl. *Levinas*, Totalité 213: „nous avons, dans cette défaillance même, aperçu la merveille du temps, futurition et ajournement de cette défaillance."

[60] Vgl. ebd. 216: „Dans la patience s'accomplit un dégagement au sein de l'engagement – ni impassibilité d'une contemplation survolant l'histoire, ni engagement sans retour dans son objectivité visible. Les deux positions fusionnent." – Diese jedes Vorstellungsmaß sprengende Intensität der Verantwortung hat Levinas insbesondere in „Autrement qu'être" in immer neuen phänomenologischen Anläufen beschrieben: etwa als Nähe (proximité), Besessenheit (obsession), Stellvertretung (substitution), Heimsuchung (visitation), Verfolgung (persécution), Bürge und Geisel (otage).

Ergebensein gegenüber dem Anderen meint nicht die kondensierte Energie eines verhaltenen Aktivismus, sondern ein restloses Ausgeliefertsein, eine nicht behebbare Verletzlichkeit (vulnerabilité) bis hin zur letzten Konsequenz[61]. Die Härte der Anforderung wird nicht durch den Vorblick auf ein absehbares oder erhofftes Ergebnis gemildert; die Zeit der Geduld müßte sich protestierend oder resignierend in sich selbst verlieren, würde sie nicht aus der sich in ihr ausdrückenden originären Dimension der Fruchtbarkeit erfließen[62].

Was besagt das? Die Rechenschafts- und Urteilskriterien einer sich – in der Diskrepanz der Beziehung Desselben auf den Andern – unendlich steigernden Verantwortung können nicht der allgemeinen Zeit des anonymen historischen Prozesses entstammen, sondern allein einer unendlichen und als solche (!) diskontinuierlichen Zeit[63]. Diese stellt keine jenseitige Fluchtburg für vor sich selbst davonlaufende Endlichkeit und Sterblichkeit dar. Solchen – das Unendliche wie das Endliche gleichermaßen nivellierenden und diskreditierenden – Erschleichungsversuchen gegenüber erweist sich die unendliche Zeit als die Zeit des Anderen und damit als Transzendenz: sie steht als Respektierung des Seienden gegen die im Indefiniten wieder nur sich selbst und nichts anderes treffende Linearität und Kontinuität einer totalitären Aneignungstendenz[64].

Die somit gebotene Respektierung bringt Konsequenzen in mehreren Hinsichten mit sich. Sie verlangt nach Levinas zunächst einmal den Rückstieg in den Bereich eines echten „Noch nicht", wo sich die Möglichkeit wirklicher, nicht vom Bisherigen vorab bestimmter Zukunft eröffnet. Levinas findet diesen genetischen Punkt der Zeit – der in keinerlei Zeitreihe eingebunden ist und deshalb nie zum Deduktions- oder Zielpunkt eines Systems werden kann – in der Dimension der Fruchtbarkeit, näherhin der Vaterschaft. Ohne auf den Reichtum der diesbezüglichen Phänomenerschließung eingehen zu können, sei nur betont, daß es dabei um einen Zusammenhang geht, der die Distanz und Diskrepanz des Zusammenhängenden nicht beeinträchtigt, d. h. hier geschieht die Selbstüberbietung des Ich in der Weise der „Transsubstantiation": „das Ich ist – im Kind – ein Anderer"[65]. An dem Anderssein des Kindes bricht sich alle In-

[61] Vgl. *Levinas,* De Dieu 134: „La vulnérabilité c'est le pouvoir de dire adieu à ce monde. On lui dit adieu en vieillissant. Le temps dure en guise de cet adieu et de l'à-Dieu."

[62] Vgl. dazu insg. *Levinas,* Totalité 244 ff.

[63] Levinas zieht – vgl. ebd. 269 – einen scharfen Trennungsstrich zu einer wie auch immer verstandenen Ewigkeit: „rien ne saurait mieux distinguer totalité et séparation que l'écart entre l'éternité et le temps."

[64] Vgl. ebd. 279: Die Bewegung echter Metaphysik „mène vers le transcendant comme tel, la transcendance ne signifie pas appropriation de ce qui est, mais son respect. La vérité comme respect de l'être – voilà le sens de la vérité métaphysique."

[65] Vgl. *Levinas,* Totalité 244. Die Vaterschaft ist deshalb – die Gefahr methodologischer Selbstfesslung des Phänomenologisierens unterlaufend – nicht nur „apparition", sondern „effectuation originelle du temps" (ebd. 225).

tentionalität, alle Selbstsucht und Selbstflucht. Mit dieser unendlichen und diskontinuierlichen Zeit des ab-solut Anderen eröffnet sich jenseits von Faktizität und Fatalität ein echtes „Anderswohin", d. h. die Möglichkeit eines stets erneuten Beginnes, einer sich stets erneuernden Jugend. Generativität und Eigenrecht jeder Generation stehen gegen ontologische Allgemeinverbindlichkeit und gegen die Selbstabsicherungstendenzen „reiner" Egoität. Wirkliche Fruchtbarkeit erschöpft sich also nicht in der Weitergabe Desselben, sie vollzieht den Respekt Desselben und des Anderen[66].

Dank der gegenseitigen zeitlichen Ab-solutheit von Vater und Sohn, d. h. eben dank der Durchbrechung der kontinuierlich-allgemeinen Zeit der Totalität, gilt, daß „jeder" Sohn des Vaters zugleich „einziger" und „erwählter" Sohn ist, ohne daß er in solcher Erwähltheit dem anderen Sohn etwas voraus hätte „außer" die je eigene Verantwortung. Diese kann weder vom Vater auf den Sohn (und umgekehrt) noch von Sohn zu Sohn abgeschoben werden: die diskontinuierlich-unendliche Zeit begründet die Unvertretbarkeit eines jeden zu seiner Zeit. Damit zeichnet sich eine neue antwortend-verantwortliche Ich-Identität ab, die sich dem Verzicht auf Verfügungsmacht, dem rückhaltlosen Sich-zur-Verfügungstellen verdankt[67]. Diese ethische Potenzierung der Einzigkeit führt hin zur „Apologie der Selbstheit", zur „Rehabilitierung der Subjektivität" als einzig möglicher Quelle der Güte, kurz zur Verteidigung einer Subjektivität, die – und dies ist entscheidend – in der Idee des Unendlichen gründet[68]. Dies bedeutet zugleich die Anerkennung der nicht reduzierbaren und totalisierbaren Pluralität selbständiger Wesen; das Verhältnis von Singularität und Gemeinschaft wird dank der in Diskontinuität sich unendlich überschreitenden Zeit aus der Alternative von ausschließendem Gegensatz und differenzloser Einheit befreit[69].

Die Respektierung der Eigenheit eines jeden Seienden in und aufgrund seiner je eigenen Zeit unterstreicht, daß die akzentuierte Exklusivität meiner Beziehung mit dem Anderen als unüberbietbare Intensität der Beanspruchung zu verstehen ist, aber keineswegs als Rückzug auf eine sich

---

[66] Vgl. ebd. 258: „Un être capable d'un autre destin que le sien est un être fécond." – Selbstverständlich dürfen die hier gebrauchten Metaphern nicht auf ein ausschließlich biologisches und sozio-kulturelles Verständnis eingeengt werden: der „Sohn" meint „das Kind par excellence", der „Vater" kann eine Frau sein!

[67] Vgl. *Levinas,* Humanisme 16: Die neue Identität „dit *je* lequel ne s'identifie à rien qui se présente, sinon au son même de sa voix. Le ‚je parle' est sous-entendu dans tout ‚je fais' et même dans le ‚je pense' et ‚je suis' ... Identité posée d'emblée à l'accusatif du ‚me voici', comme un son qui ne serait audible que dans son propre echo, livré à l'oreille sans se complaire dans l'énergie de son retentissement."

[68] Vgl. *Levinas,* Totalité 277 und XIV.

[69] Vgl. ebd. 260: „Le temps est le non-définitif du définitif, altérité toujours recommençante de l'accompli – le ‚toujours' de ce recommencement ... L'être infini se produit comme temps, c'est à dire en plusieurs temps ..."

vom sozialen Ganzen aus welchen Gründen auch immer ausgrenzende Zweisamkeit. Denn der unbeliebige Eintritt dessen, den Levinas den „Dritten" oder die „dritte Partei" nennt, entzieht aller Weltflucht und aller subjektiven Pflichtenauswahl den Boden: „Der Dritte blickt mich in den Augen des Anderen an ... Die Epiphanie des Gesichtes als Gesicht eröffnet die Menschheit."[70] Unbedingtheit und Universalität – letztere verstanden als meine Betreffbarkeit von allen und allem – fallen in der ethischen Verpflichtung zusammen, womit – wie Levinas selbst gesteht – eine bemerkenswerte Korrektur der metaphysischen Beziehung geschieht[71]. Korrektur besagt aber gerade nicht ein Ausstreichen, sondern – vom ursprünglichen Wortsinn her – ein verbesserndes Mit-bestimmen und Mit-ausrichten der Verantwortung. Die ethische Implikation des Dritten – radikal unterschieden von logisch-ontologischer Antizipation und empirisch-induktiver Erfassung – bewahrt das Ich vor der Verfallenheit an den Anderen, d. h. davor, die vielen anderen Anderen zu übersehen und ihnen gegenüber ins Unrecht zu geraten. Für mich bleibt die Verantwortung grenzenlos, ich kann und darf sie nicht mindern, aber – mit Levinas im Bild gesprochen – „der Hunger der dritten Partei" schränkt die Rechte des Anderen mir gegenüber ein, sie auf ihn, den Dritten, ausweitend.

Über den Anderen und den Dritten widerfährt nun auch mir selbst Gerechtigkeit, nur eben nicht kraft autonomer Egozentrik: „Das Ich kann, im Namen dieser unendlichen Verantwortung, zur Sorge für sich aufgerufen sein."[72] Diese erfließt – die ganze Alltagsbanalität ebenso einbegreifend wie die ökonomische Dimension oder unsere geistig-ethische Bildung – nicht aus Selbstsucht, sondern aus Besorgnis um den Anderen und die Anderen, ohne sich antizipativ an ihnen zu vergreifen. Wer deshalb sich und seinen Daseinsraum absichtlich oder fahrlässig verkümmern läßt, sabotiert die Begegnung mit dem Anderen ebenso wie der, der den Anderen zum Objekt der eigenen Selbstbestätigung herabwürdigt. Die Passivität des bloßen Verzichts und des Selbstmitleids ist nur eine raffinierte Metamorphose des Eigeninteresses. Wenn demgegenüber das Ich im „Sein für den Anderen" mit der Bürde der Verantwortung zugleich seine unbeliebige Würde erhält, dann liegt in der mir aufgetragenen Gerechtigkeit – d. h. im Verhältnis zwischen mir, dem Anderen und den Anderen – eine Neubewertung und damit ethische Fundierung von Gleichheit, Symmetrie, Wechselseitigkeit, aber auch von Theorie und Objektivität. Aber diese „konsequente" Konkretisierung des „an-archischen"

[70] Vgl. ebd. 188. – Vgl. *Levinas*, Autrement qu'être 201: „Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience."

[71] Vgl. ebd. 201: „La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage."

[72] *Levinas*, Autrement qu'être, 165. Vgl. *Levinas*, Quatre lectures ²1976, 108.

individual-ethischen Ansatzes auf der Ebene sozialer Solidarität und der von ihr her erforderten Institutionen kann hier nur angedeutet, aber nicht im einzelnen aufgewiesen werden. Doch die aus Gründen der Gerechtigkeit nötige Stabilisierung der Sozialformen trägt um eben dieser Gerechtigkeit willen die ständige Beunruhigung und Infragestellung aller selbstzwecklichen Fixierungen in sich. Eine von daher sich motivierende „permanente Revolution" steht nicht gegen Staat, Gesellschaft und Mitbürger, wohl aber gegen die ständig lauernde Versuchung, Verantwortung und Gerechtigkeit in der Ausschließlichkeit formal-bürokratischer Objektivierung und Neutralisierung zu verspielen.

Im Rahmen des skizzierten Verständnisses der unendlichen und diskontinuierlichen Zeit sei schließlich noch ein Aspekt der Levinas'schen Rede von der Infinition – der Verunendlichung des Unendlichen selber – hervorgehoben. In der paradoxen – in der Begegnung mit dem Anderen uns spur- und rätselhaft auf- und angehenden – Entdeckung des Subjekts, daß es mit der Idee des Unendlichen mehr denkt als es zu „denken" vermag, „mehr" enthält als seiner Fassungskraft angemessen ist, d.h. letztlich in der phänomenologischen Unwahrscheinlichkeit eines in der vollen Vieldeutigkeit des Wortes zu nehmenden „Eklats" der Exteriorität oder der Transzendenz im Gesicht des Anderen, transzendiert sich das Unendliche selber: es läßt sich in einem „nicht-allergischen Bezug" auf das Anderssein seiner selbst und des Endlichen als auf ein absolutes Abenteuer ein[73]. Wenn dabei die unendliche Zeit die Möglichkeit eines Friedens „verheißt", so geht es weder um die historische Einholung einer ontologischen Voraussetzung noch um die Erfüllung des praktisch-unbedingten Sinnpostulats freier Vernunft, sondern um die mit dem ethischen Grund-Riß menschlichen Existierens einem jeden geheißene – dieses „geheißen" im Sinne der Heidegger'schen Auslegung in „Was heißt denken?" verstanden – Konvergenz von Moral und Realität[74]. Von diesem äußersten Grenzauftrag her, diese Konvergenz trotz und wegen des Wissens um die Unmöglichkeit endgültigen Gelingens bewirken zu sollen, fällt Licht auf die Frage nach einem genuinen Humanismus. Der moderne Anti-Humanismus hat mit Recht anthropozentrische Illusionen denunziert, jedoch in seinem destruierend-resignierenden Verzicht auch noch auf unbestreitbar menschliche Qualitäten des „Humanismus des Ich" keine zureichende Antwort auf dessen Ungenügen und Krise gegeben[75]. Genügend menschlich vermag für Levinas nur der „Humanismus des anderen Menschen" zu sein, bei dem nicht das Ich in gespielter und deshalb im Ernstfall kaum praktizierter Großmut die allgemeine Brüder-

[73] Vgl. *Levinas,* Totalité XII; vgl. insg. *Levinas,* Spur 185ff.
[74] Vgl. *Levinas,* Totalité 281ff.
[75] *Levinas,* Autrement qu'être: „L'humanisme ne doit être dénoncé que parce qu'il n'est pas suffisamment humain."

lichkeit von eigenen Gnaden ausruft und solche Gnade unter dem Vorbehalt opportuner Widerrufbarkeit gewährt: Menschen werden dann eben neu klassifiziert, d.h. ein-geordnet, aus-sortiert, de-finiert. Vielmehr wird mir von der unverfügbaren Andersheit des Anderen her die Bruderpflicht auferlegt; ich mag hinter meiner Verantwortung zurückbleiben, sie vielleicht auch gänzlich verfehlen: nur ausstreichen, widerrufen kann ich sie nicht. Der Fernste kann im nächsten Augenblick mein Nächster sein; doch es hängt von ihm ab, ob er mein Nächster ist[76]. Von durchaus spezifischen Quellen und Erfahrungen her ansetzend sprengt Levinas alle nationalen und konfessionellen Grenzen und stößt zu einem Humanismus durch, dessen Universalität die Unbedingtheit der Verpflichtung gerade nicht mindert, sondern unendlich steigert. Dies bezeugt auch die eines weiteren Kommentars sicher nicht bedürftige Widmung seines Werkes „Autrement qu'être": „Dem Gedenken der Nächststehenden unter den sechs Millionen von den Nationalsozialisten Ermordeten, an der Seite der Abermillionen aller Konfessionen und Nationen, die Opfer des gleichen Hasses gegen den anderen Menschen, des gleichen Antisemitismus wurden."[77] Daß hier das „à la mémoire ..." sich nicht erschöpft in aufrichtig bedauernder Erinnerung an ein historisches Faktum, sondern uns unsere gegenwärtigen und künftigen Pflichten zuweist: dies sollte mit den Ausführungen über das Levinas'sche Verständnis des „Humanismus des anderen Menschen" spürbar werden. Dieser Intention folgend konnte und wollte die „kritische" Seite dieser Reflexionen primär gar nicht in der expliziten Formulierung entsprechender von außen herangetragener Anfragen und Bestreitungen liegen als vielmehr in dem Risiko, die zu bedenkende Vorgabe in eine ihr selber wie auch dem Leser vielleicht nicht immer eigene Artikulationsweise zu „übersetzen", ohne in der begrifflichen Fassung und Entfaltung ihren Zeitigungsmodus zu „verspekulieren". Die mit der Zeit gegebene Erlaubnis „d'être un autre"[78] schließt deshalb in anderer Situation durchaus Möglichkeit und Notwendigkeit des Wider-sprechens ein: umwillen des Anderen und der vielen Anderen und deshalb umwillen unserer selbst.

---

[76] Vgl. *Levinas*, Autrement qu'être 201: „Autrui est d'emblée le frère de tous les hommes." – Vgl. *Levinas*, Totalité 187ff.

[77] *Levinas*, Autrement qu'être V.

[78] Vgl. *Levinas*, Totalité 277f.

ThPh 59 (1984) 379–392

Die Gegenwart Jesu Christi und die Apostolizität der Kirche – ein katholischer Beitrag zur Rezeption der Konvergenzerklärung „Das Amt" (Lima 1982)

Von Werner Löser S. J.

Die römisch-katholische Kirche war, als sie Ende der 60er Jahre in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen mitzuarbeiten begann, für einen eigenständigen und beachtenswerten Beitrag zur Frage nach der kirchlichen Verfassungsform besser gerüstet, als sie es auch nur einige Jahre vorher gewesen wäre. Denn sie hatte sich eben erst – im II. Vatikanischen Konzil – ihrer eigenen Kirchenstruktur neu vergewissert. Die theologischen Einsichten und die kirchenstrukturellen Entscheidungen waren in mehreren Dokumenten, vor allem aber in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium", zur Sprache gebracht worden. Deren erste vier Kapitel, vor allem aber das dritte Kapitel „Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt", berühren sich in so vielen Punkten mit der in Lima verabschiedeten und veröffentlichten Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über das Amt, daß man formulieren kann: die Kirchenkonstitution des Konzils gehört in die Vorgeschichte der Lima-Konvergenzerklärung, so wie diese umgekehrt im Raum der Ökumene zur Wirkungsgeschichte von „Lumen gentium" gehört.

Da es in der römisch-katholischen Kirche kein Dokument gibt, das gründlicher und verbindlicher über ihre Verfaßtheit Rechenschaft gibt, als die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", legt es sich nahe, die römisch-katholische Stellungnahme zur Lima-Konvergenzerklärung in der Weise eines Vergleichs zwischen diesen beiden Texten durchzuführen. Es zeigt sich dabei, daß zwischen beiden ebensowohl Übereinstimmungen als auch Unterschiede walten. Um die Übereinstimmungen geht es im ersten Teil, um die Unterschiede im zweiten Teil.

I. Übereinstimmungen zwischen der Lima-Konvergenzerklärung über das Amt und der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium"

1. Sowohl die Lima-Konvergenzerklärung als auch die Dogmatische Konstitution vermeiden es, das kirchliche Amt isoliert in den Blick zu nehmen. Bevor sie ausdrücklich auf das Amt zu sprechen kommen, handeln sie vom größeren Zusammenhang, in dem das Amt vorkommt und auf den es hingeordnet ist: von der Kirche als dem Volke Gottes. Beide Dokumente verstehen die Kirche als Gründung des dreieinen Gottes,

also als Werk des Vaters, Jesu Christi, seines Sohnes, und des Heiligen Geistes (L 1–3; LG 2–5). Beiden Texten ist es wichtig, in der Kirche Gottes erwähltes Volk zu sehen (L 1; LG 9). Dieses Volk ist nicht selbst Gottes Reich, verkündet es jedoch und stellt es vorweg dar. In diesem Sinn ist die Kirche ein Volk auf der Wanderung, eine eschatologische Größe (L 4; LG 48). Dem ganzen Volk und allen seinen Gliedern kommt es zu, Gottes Wahrheit und Liebe in der Welt zu bezeugen (L 5; LG 10–12).

2. Sowohl die Lima-Konvergenzerklärung als auch die Dogmatische Konstitution sehen im Amt eine kirchenkonstitutive Einrichtung (L 8; LG 8; 20; 21). Das neutestamentlich vielfach bezeugte urkirchliche Apostolat gilt beiden Texten als ursprüngliche und maßgebliche Verwirklichung der Position und der Funktion des Amtes in der Kirche (L 9–11; LG 19–20).

3. Sowohl die Lima-Konvergenzerklärung als auch die Dogmatische Konstitution bedienen sich bei der Beschreibung der Funktionen des kirchlichen Amtes der überlieferten Lehre von den „drei Ämtern" (tria munera). Wie Christus prophetisch, priesterlich und königlich gewirkt hat, so soll der Träger des kirchlichen Amtes als Verkündiger des Evangeliums, als Verwalter der Sakramente und als Leiter der Gemeinde tätig sein (L 11–14; LG 25–27). Umstritten bleibt freilich, in welcher Weise die priesterliche Funktion des Amtes in der Kirche verstanden werden soll (L 17; 14; LG 26).

4. Sowohl die Lima-Konvergenzerklärung als auch die Dogmatische Konstitution sprechen von der Autorität bzw. von der Vollmacht (sacra potestas), in der der Träger eines kirchlichen Amtes tätig wird. In doppelter Hinsicht wird diese Autorität gekennzeichnet, zum einen bezüglich ihres Ursprungs, zum anderen bezüglich der Form ihrer Inanspruchnahme. Beide Hinsichten sind für das kirchliche Amt charakteristisch. Die Lima-Konvergenzerklärung führt aus, die Autorität des Amtsträgers sei letztlich im dreieinen Gott begründet und sie werde ihm in der Ordination übertragen. In Nr. 15 heißt es: „Die Autorität des ordinierten Amtsträgers ist begründet in Jesus Christus, der sie vom Vater (Mt 28, 18) empfangen hat und der sie durch den Heiligen Geist im Akt der Ordination verleiht". Diese Autorität ist gegeben zum „Dienst". Wie Jesus seine Autorität dienend darstellte, so soll es auch der kirchliche Amtsträger tun. Die Lima-Konvergenzerklärung formuliert: „Weil Jesus kam, ‚um zu dienen' (Mk 10, 45; Lk 22, 27), bedeutet ausgesondert werden, zum Dienst geweiht zu werden" (L 15). Ordinierte Amtsträger „manifestieren und üben die Autorität Christi in der Weise aus, in der Christus selbst die Autorität Gottes der Welt offenbarte: indem sie ihr Leben der Gemeinschaft völlig widmen. Die Autorität Christi ist einzigartig. ‚Er lehrte sie mit Vollmacht (exousia) und nicht so wie ihre Schriftgelehrten' (Mt 7, 29). Diese Autorität ist eine Autorität, die von der Liebe für die ‚Schafe, die keinen Hirten haben' (Mt 9, 36), geleitet wird. Sie wird durch

sein Leben des Dienens, und entscheidend durch seinen Tod und seine Auferstehung bestätigt. Autorität in der Kirche kann nur authentisch sein, wenn sie diesem Modell zu entsprechen sucht" (L 16). Dieses Miteinander von Autorität, die im dreieinen Gott ihren Ursprung hat und in der Ordination übertragen wird, und Dienstgesinnung hat eine Entsprechung in „Lumen gentium".

Im Einleitungstext zum III. Kap., in LG 18, heißt es programmatisch: „Die Amtsträger, die mit *heiliger Vollmacht* ausgestattet sind, stehen im *Dienste* ihrer Brüder". Über die Amtsvollmacht und die Gesinnung des Dienens, in der sie wahrzunehmen ist, wird am ausführlichsten dort gehandelt, wo es um das munus regendi des Bischofs geht, in LG 27. Dort heißt es: „Die Bischöfe leiten die ihnen zugewiesenen Teilkirchen als Stellvertreter und Gesandte Christi durch Rat, Zuspruch, Beispiel, aber auch in Autorität und heiliger Vollmacht, die sie indes allein zum Aufbau ihrer Herde in Wahrheit und Heiligkeit gebrauchen, eingedenk, daß der Größere werden soll wie der Geringere und der Vorsteher wie der Diener (vgl. Lk 22,26–27)". Was in der zweiten Hälfte von LG 27 sowie in LG 24 über den Dienstcharakter der kirchlichen Amtswahrnehmung ausgeführt wird, entspricht ganz und gar den Ausführungen der Lima-Konvergenzerklärung in Nr. 15 und 16. Die sacra potestas wird nicht nur nach der Lima-Konvergenzerklärung, sondern auch nach der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" in der Ordination bzw. – wie es häufiger heißt – in der Konsekration („Weihe") mitgeteilt (LG 21).

5. Von erstrangiger Bedeutung ist die Tatsache, daß sich die in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" neu zur Geltung gebrachte Verfassung der römisch-katholischen Kirche und die in der Lima-Konvergenzerklärung für die ganze Ökumene ins Auge gefaßte Ordnung in wesentlichen Punkten entsprechen. Beide Texte beschreiben eine dreistufige Struktur des kirchlichen Amtes: Episkopat, Presbyterat, Diakonat. In der mehr als 50jährigen Geschichte des Gesprächs, das in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über das kirchliche Amt geführt wurde, ist eine leichte Verschiebung der theologischen Option erkennbar. Der Schlußbericht der Ersten Weltkonferenz der Kommission, die 1927 in Lausanne stattfand, enthält einen zweigeteilten Text über das Amt. Der erste Teil (Nr. 34–39) ist der entscheidende. Er ist gemeinsam formuliert worden. Er gipfelt in Nr. 39, d. h. in einem Passus, der im Kommentar zur Nr. 26 der Lima-Konvergenzerklärung noch einmal in Erinnerung gerufen worden ist. Drei alternative kirchliche Verfassungsformen, die episkopale – besser würde man sagen: die personale –, die presbyterale und die kongregationale, werden nebeneinandergestellt, ohne daß eine Bevorzugung der einen oder anderen gemeinsam hätte ausgesprochen werden können. Es wird lediglich der Wunsch deutlich, die drei Verfassungsformen seien angemessen zu berücksichtigen. Im zweiten Teil des Schlußberichtes (Nr. 44–47) haben die verschiedenen

Kirchen in Form von Anmerkungen verdeutlicht, wie sie das von ihnen bevorzugte Verfassungsmodell verstehen. Die Lima-Konvergenzerklärung unterscheidet sich von dem Schlußbericht von Lausanne dadurch, daß sie die drei genannten Möglichkeiten einer kirchlichen Grundordnung nicht mehr gleichwertig nebeneinanderstellt, sondern der personalen Verfassung den Vorrang gibt. Sie bindet die Leitungsfunktion in der Kirche primär an bestimmte, bevollmächtigte Personen. Damit sind die anderen Möglichkeiten der Autoritätswahrnehmung, die bis heute in manchen Kirchen vorrangig verwirklicht werden: die presbyterale (bzw. synodale und in diesem Sinn: kollegiale) und die kongregationale, zu zwar immer noch unentbehrlichen, aber doch nur noch ergänzenden Momenten der personalen Autoritätsausübung herabgesunken. Die Lima-Konvergenzerklärung spricht in einem spät eingefügten Passus über das Verhältnis der personalen Grundverfassung der Kirche zu den presbyteralen und kongregationalen Elementen (L 26 + Kommentar). Die Bindung der in der Kirche auszuübenden Autorität an Personen ist selbstverständliche Grundoption katholischer Kirchen- und Amtstheologie. Der biblische Ausgangspunkt dafür ist die Einrichtung des Apostolats. Es ist kein Zufall, daß die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" in Nr. 19 und 20 von den Aposteln und von den Bischöfen als ihren Nachfolgern spricht. Daß die Träger der kirchlichen Autorität, „Personen", mit gewählten Räten und mit allen charismatischen Kräften in der Gemeinde zusammenwirken sollen, wird – ähnlich wie in der Lima-Konvergenzerklärung – auch in der Dogmatischen Konstitution ausgesprochen, z. B. in LG 33 und 37. Eine entsprechende Praxis ist ansatzweise vorhanden.

Auf der grundlegenden Option der Lima-Konvergenzerklärung, die kirchliche Leitungsautorität primär an Personen zu binden, ruht eine zweite Entscheidung auf. Auch sie war in Lausanne noch nicht so klar gegeben. Gemeint ist die Stufung des personenbezogenen Amtes in das Bischofsamt, das Presbyteramt und das Diakonenamt. Die Lima-Konvergenzerklärung spricht ausführlich über das dreigestufte Amt (L 19–33). Historische, systematische und praktische Aussagen durchdringen sich. Man spürt dem Text das Ringen an, aus dem er schließlich hervorgegangen ist. Auf der einen Seite wird die Option für das dreigestufte Amt klar ausgesprochen, auf der anderen Seite durchziehen den Text Sprachelemente, die das Zögern und Zaudern noch erkennen lassen, mit dem sich einige Kirchen dieser Option angeschlossen haben. Die Lima-Konvergenzerklärung setzt mit Darlegungen zur geschichtlichen Entwicklung des dreigestuften Amtes ein (L 19–22) und läßt dabei erkennen, daß es die Herausbildung des dreigestuften Amtes für eine rein faktische, historisch kontingente, also nicht notwendige hält. Immerhin spricht nach der Erklärung einiges für das dreigestufte Amt: die Bindung des Leitungsamtes in der Kirche an Personen sowie die Unentbehrlich-

keit eines Dienstes der Episkopè für den überlokalen Bereich und eines Dienstes der örtlichen Gemeindeleitung.

Diesen Erfordernissen kommt das dreigestufte Amt entgegen. Die Lima-Konvergenzerklärung kann als Resümee solcher Überlegungen formulieren: „Obwohl es keine einheitliche neutestamentliche Struktur gibt, obwohl der Geist die Kirche oftmals dazu gebracht hat, ihre Ämter den kontextuellen Bedürfnissen anzugleichen und obwohl andere Formen des ordinierten Amtes mit den Gaben des Heiligen Geistes gesegnet worden sind, könnte dennoch das dreifache Amt des Bischofs, des Presbyters und Diakons heute als ein Ausdruck der Einheit, die wir suchen, und auch als ein Mittel, diese zu erreichen, dienen" (L 22). Die römisch-katholische Kirche hat ebenfalls das dreigestufte Amt. Es war in ihrer Geschichte keinesfalls immer selbstverständlich verwirklicht. Im Gegenteil: sie hat es in seiner reinen Gestalt erst in ihrer jüngsten Geschichte wiederentdeckt und wiedereingeführt[1]. Seit dem frühen Mittelalter hatte man ein anderes Strukturbild der Kirche verwirklicht. Auf der einen Seite stand das Papstamt, auf der anderen Seite ein in sieben aufsteigenden Stufen sich darstellendes Amt. Die höchste dieser Stufen war das Presbyteramt. Das Bischofsamt hatte seinen Ort zwischen dem Papstamt und dem Presbyteramt. An beiden hatte es teil, ohne gleichzeitig ein eigenes, theologisch dann auch klar aussagbares Profil zu besitzen. Von der Presbyterweihe her war der Bischof mit der Vollmacht zum priesterlichen Handeln ausgestattet. Durch die Übertragung rechtskräftiger Handlungsvollmacht seitens des Papstes war der Bischof in einer Diözese zur Kirchenleitung legitimiert. Wie konnte es zu dieser Entwicklung kommen? Zum einen gingen im Zuge der Ausbildung des westkirchlichen Patriarchats zum römischen Papsttum immer mehr Kompetenzen vom Bischofsamt auf das Papstamt über. Zum anderen trat im späten Mittelalter eine folgenreiche Entwicklung ein: man begann zwischen der potestas über das corpus Christi verum (das ist die Eucharistie) und der potestas über das corpus Christi mysticum (das ist die Kirche) zu unterscheiden[2]. Mit dieser Unterscheidung wurde eine andere Unterscheidung verknüpft: die zwischen potestas und iurisdictio. „Die Vollmacht, Brot und Wein in das corpus Christi verum zu verwandeln, galt allein als wirklich sakramentale Vollmacht, während die Leitungsgewalt über das corpus mysticum, die Kirche, als reine Rechtsgewalt betrachtet wurde, die grundsätzlich auch vom Sakrament abtrennbar sei. Die Gewalt über das corpus verum werde aber in der Priesterweihe vollständig verliehen;

[1] Vgl. zum Folgenden: *H. Müller*, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im II. Vatikanischen Konzil, Wien 1971.

[2] Vgl. dazu *H. de Lubac*, Corpus mysticum – Eucharistie und Kirche im Mittelalter, Einsiedeln 1969. Dort wird auch gezeigt, daß „corpus mysticum" ursprünglich die Eucharistie bedeutete und welche Gründe zu dem Bedeutungswandel von corpus mysticum führten.

was der Bischof darüber hinaus erhalte, sei Gewalt über das corpus mysticum, also Rechtsgewalt und damit nichts Sakramentales. Bei solcher Sicht fällt die Bischofsweihe aus dem eigentlich sakramentalen Zusammenhang heraus; äußerlich zeigt sich dies darin, daß der Begriff sacerdos, der in der alten Kirche überwiegend den Bischof bezeichnet hatte, nun zum Äquivalent des Wortes presbyter wird. Erschien vorher der Bischof als der Priester im eigentlichen Sinn, so ist dies jetzt nur noch der Presbyter"[3]. Ihre theologische und liturgische Zusammenfassung haben diese Entwicklungen im Decretum pro Armenis des Konzils von Florenz (1439) gefunden. Der Abschnitt über das sacramentum ordinis spricht über den Bischof nur noch als minister sacramenti, charakterisiert aber die Ordination des Bischofs gar nicht mehr. Von der Handauflegung ist nicht mehr die Rede. Die traditio instrumentorum ist der Kernritus geworden. Die Grundkategorie des Amtes ist die potestas, nicht aber das ministerium (Dienst). Der Text lautet:

„Das sechste Sakrament ist die Weihe. Seine Materie sind die Dinge, durch deren Übertragung die Weihe gespendet wird. So wird das Priestertum übertragen durch die Übergabe des Kelches mit dem Wein und der Patene mit dem Brot, das Diakonat durch die Übergabe des Evangelienbuches, das Subdiakonat durch die Übergabe des leeren Kelches und der daraufliegenden leeren Patene. Ähnliches gilt von den anderen Weihen, die durch die Zuweisung der Dinge übertragen werden, die zu den Dienstleistungen gehören. Die Form der Priesterweihe ist folgende: ‚Empfange die Gewalt, das Opfer in der Kirche darzubringen für Lebende und Tote, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes'. Ähnliches gilt von den Formen der anderen Weihen, wie sie im Pontificale Romanum ausführlich enthalten sind. Der ordentliche Spender dieses Sakramentes ist der Bischof. Die Wirkung ist die Mehrung der Gnade, so daß einer ein geeigneter Diener (am Altare) sei." (DS 1326).

Die Amtstheologie und die Ordinationsliturgie standen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts im Zeichen der Entscheidungen des Konzils von Florenz. Eine Wende trat dann 1947 mit der Konstitution Pius' XII. „Sacramentum ordinis" ein. Der entscheidende Abschnitt lautet:

„Kraft Unserer höchsten Apostolischen Vollmacht und aus sicherem Wissen erklären und – soweit es nötig sein sollte – verordnen Wir: die Materie der heiligen Diakons-, Priester- und Bischofsweihen ist allein die Handauflegung; die ebenfalls einzige Form sind die den Vollzug dieser Materie in ihrem Sinn bestimmenden Worte, durch welche die sakramentalen Wirkungen – nämlich die durch die Weihe verliehene Gewalt und die Gnade des Heiligen Geistes – eindeutig bezeichnet werden und die von der Kirche als solche aufgefaßt und verwendet werden. Dementsprechend (...) erklären (...) und verordnen Wir für den Fall, daß jemals eine gegenteilige rechtsgültige Bestimmung bestanden haben sollte: die Übergabe der Geräte ist wenigstens von jetzt an nicht notwendig zur Gültigkeit der heiligen Diakons-, Priester- und Bischofsweihen". (DS 3859).

Mit diesem Entscheid kehrte die Kirche zu der altkirchlichen und universalkirchlichen Amtsauffassung und Ordinationspraxis zurück. Die Handauflegung ist wieder der entscheidende Ritus der Ordination. Die

[3] *J. Ratzinger,* Die kirchliche Lehre vom sacramentum ordinis, in: IkaZ 10 (1981) 435–445, hier: 438.

Bischofsordination tritt als „analogatum primarium" der kirchlichen Ordinationen wieder nach vorn. Die theologischen und liturgischen Konsequenzen aus der Entscheidung von 1947 wurden freilich im Wesentlichen erst im II. Vatikanischen Konzil sowie in der erneuerten Ordinationsliturgie gezogen. Im III. Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" sind die geschilderten Optionen voll greifbar. In den LG 18 bis 27 geht es um das Bischofsamt, in LG 28 um das Presbyteramt, in LG 29 um das Diakonenamt. Für die Interpretation des III. Kapitels der Konstitution ist es allerdings wichtig zu beachten, daß es die primäre Absicht der Konzilsväter nicht gewesen ist, die Beziehungen zwischen den drei Amtsstufen genau und abschließend zu bestimmen, sondern das Bischofsamt in seiner Beziehung zum Papstamt neu zu fassen. Es ging also um eine Ergänzung der Entscheidungen, die im I. Vatikanischen Konzil gefällt worden waren. Im II. Vatikanischen Konzil bleiben die Kennzeichnungen der Beziehungen zwischen Episkopat, Presbyterat und Diakonat vergleichsweise unbestimmt und zurückhaltend. Sogar die Tatsache der Dreigestuftheit des Amtes wird nicht als schlechthin wesentlich für die Kirche bezeichnet. Es gibt sie „seit alters" („ab antiquo"), nicht aber – zum Unterschied zum Amt als solchen – „ex divina institutione". Darum heißt es in LG 28: „So wird das aus ‚göttlicher Einsetzung' kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon *seit alters* Bischöfe, Priester, Diakone heißen". Das „ab antiquo" berührt sich mit der Aussage, die sich in der Lima-Konvergenzerklärung (L 22) findet: „Geschichtlich ist es zutreffend zu sagen, daß das dreifache Amt zur allgemein akzeptierten Struktur in der Kirche der frühen Jahrhunderte wurde ..." In der Tat ist die Dreigestuftheit des Amtes schon in den Schriften des Ignatius von Antiochien breit bezeugt. In seinem Brief an die Magnesier findet sich beispielsweise dieser Text: „Haltet darauf, alles in der Eintracht Gottes zu tun. Der Bischof als Stellvertreter Gottes soll den Vorsitz führen, er und mit ihm die Presbyter, die den Rat der Apostel darstellen, während die mir lieben Diakone betraut sind mit dem Dienst Jesu Christi, der vor allen Zeiten beim Vater war und am Ende der Zeiten erschienen ist." In der „Traditio apostolica" des Hippolyth von Rom ist das dreigestufte Amt in geprägten ordinationsliturgischen Formularen greifbar. Auf je ihre Weise knüpfen also heute alle die Lima-Konvergenzerklärung mittragenden Kirchen an die altkirchlichen Traditionen an. In der Auffassung, das dreigestufte Amt sei die angemessenste und darum festzuhaltende oder wiederzugewinnende Einrichtung der Kirchenleitung, stimmen alle überein.

6. Auch darin sind sich die Lima-Konvergenzerklärung über das Amt und die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" einig, daß die apostolische Sukzession des Amtes nur als ein Element des umfassenden Geschehens der apostolischen Tradition der Kirche verständlich und annehmbar ist. In der Lima-Konvergenzerklärung wird zunächst von der

apostolischen Tradition, kraft derer die Kirche als ganze die apostolische ist, gehandelt (L 34). Die Kirche ist die apostolische, sofern sie in den strukturellen und aktuellen Merkmalen vorkommt, die auf die Apostel und durch sie auf Christus zurückgehen. Ein solches Merkmal ist das kirchliche Amt, das als „apostolisches" bezeichnet werden kann, da es der Darstellung und der Wahrung der Apostolizität der Kirche dient. Dieses Amt ist in geordneter Weise weiterzugeben. Geschieht dies, so steht das Amt aufgrund der Apostolizität der Kirche in der „apostolischen Sukzession". Das Stehen in der „apostolischen Sukzession" darf im Sinne der Lima-Konvergenzerklärung nicht auf seine formale Dimension reduziert verstanden werden. Dieses Element ist vielmehr in die Apostolizität der Kirche als ganzer hineinverwoben und steht in deren Dienst. Dasselbe sagt die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", freilich nur andeutungsweise, in LG 20. Dort ist von dem überliefernden Evangelium die Rede, das „für alle Zeiten der Ursprung jedweden Lebens für die Kirche" ist und zu dessen treuer Überlieferung die Apostel für die Bestellung von Nachfolgern (successores) Sorge getragen haben. Damit die „apostolische Überlieferung" (traditio apostolica) in der ganzen Welt kundgemacht und bewahrt wird, haben die Apostel Nachfolger durch Handauflegung eingesetzt. Ausführlicher als dieser Text legt die Dogmatische Konstitution „Dei verbum" das katholische Verständnis der apostolischen Tradition und der auf sie hingeordneten „apostolischen Tradition" dar. In DV 8 wird ein vieldimensionales, das ganze Leben der Kirche umgreifendes Verständnis von „apostolischer Tradition" zur Sprache gebracht. Dort heißt es: „Wenn die Apostel das, was auch sie empfangen haben, überliefern (tradentes), mahnen sie die Gläubigen, die Überlieferungen (traditiones), die sie in mündlicher Rede oder durch einen Brief gelernt haben (vgl. 2 Thess 2,15), festzuhalten und für den Glauben zu kämpfen, der ihnen ein für allemal überliefert (tradita) wurde (vgl. Jud 3). Was von den Aposteln überliefert (traditum) wurde, umfaßt alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt (transmittit) allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt." Dieser Begriff der apostolischen Tradition entspricht in hohem Maße dem, was die Lima-Konvergenzerklärung in L 34 ausgeführt. Ähnlich wie sie ordnet auch die Dogmatische Konstitution „Dei verbum" das apostolische Amt, genauerhin: das Bischofsamt auf die Bewahrung und Weitergabe der übernommenen Heilsbotschaft hin. In DV 7 heißt es: „Damit (‚ut' finale) das Evangelium in der Kirche für immer unversehrt und lebendig bewahrt werde, haben die Apostel Bischöfe als ihre Nachfolger zurückgelassen und ihnen ‚ihr eigenes Lehramt überliefert (tradentes)'". Im wesentlichen dasselbe sagt die Lima-Konvergenzerklärung im Kommentar zu L 34: „Die Amtsträger, die von den Aposteln ernannt wurden, und dann die ‚episkopoi' der Kir-

chen waren die ersten Hüter dieser Weitergabe der apostolischen Tradition". Zusammenfassend lassen sich die zwischen der Lima-Konvergenzerklärung über „das Amt" und der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" übereinstimmenden Motive noch einmal in sechs Sätzen formulieren: 1. Das kirchliche Amt ist eine Einrichtung im Kontext und im Dienst des Volkes des dreieinen Gottes. 2. Das kirchliche Amt hat seinen Ursprung im urkirchlichen Apostolat und ist kirchenkonstitutiv. 3. Das kirchliche Amt legt sich in den tria munera der Verkündigung des Evangeliums, der Verwaltung der Sakramente und der Leitung der Gemeinde aus. 4. Das kirchliche Amt vergegenwärtigt die Autorität Christi und muß darum in der Gesinnung des Dienstes vollzogen werden. 5. Das kirchliche Amt kommt seit den frühesten Zeiten der Geschichte der Kirche dreigestuft vor: Episkopat, Presbyterat, Diakonat. Darum ist diese Form heute festzuhalten bzw. wiederzugewinnen. 6. Das kirchliche Amt steht in der apostolischen Sukzession, die ihrerseits ein Hinweis auf die Apostolizität der Kirche ist und ihr zu dienen hat.

II. Spannungen zwischen der Lima-Konvergenzerklärung über das Amt und der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium"

Die Berührungsflächen zwischen beiden Dokumenten sind zahlreich und groß. Das ist für alle, die sich für eine Vertiefung der Einheit der christlichen Kirchen einsetzen, ein Grund zur Hoffnung und Freude. Gleichzeitig ist mit der Lima-Konvergenzerklärung Nr. 52 anzunehmen, daß es noch Fragen gibt, „an denen besonders gearbeitet werden muß". Gemeint ist an dieser Stelle das Verständnis der apostolischen Sukzession. In der Tat wird an diesem Punkt besonders deutlich, daß die verschiedenen Kirchen in ihrem Verständnis des kirchlichen Amtes und der kirchlichen Strukturform nicht in allem übereinstimmen.

1. Worin besteht der entscheidende Unterschied zwischen den Amtsauffassungen der Lima-Konvergenzerklärung einerseits und der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" andererseits? Die katholische Kirche (und wie sie auch die Kirchen der Orthodoxie) versteht das Amt in der Kirche nicht nur „funktional", sondern auch und zwar grundlegend „sakramental". Das bedeutet: für sie ist das Amt ein Strukturelement der sakramentalen, von Christus her und kraft seines Geistes durch die Geschichte hin – „horizontal" – sich ausbreitenden Kirche. Die reformatorischen Kirchen kommen bei all ihrer Verschiedenheit voneinander doch darin überein, daß sie das kirchliche Amt „nur" funktional verstehen, also als ein Instrument, dessen sich der je gegenwärtige Christus bedient, um sich durch seinen Geist die Kirche zu erbauen. Die Kirche wird „vertikal" durch den unverfügbaren Heiligen Geist, der freilich nicht willkürlich und sprunghaft, sondern aus seiner Hingewiesenheit auf das, was Christi ist, heraus wirkt, in ihrer Identität und Kontinuität, das heißt:

Apostolizität erhalten. Die „funktionale" Erschließung des Amtes herrscht im reformatorischen Raum vor. Im Kommentar zur Nr. 36 der Lima-Konvergenzerklärung werden diese beiden Verständnisse des kirchlichen Amtes überraschenderweise auf den Korintherbrief des Clemens von Rom und auf den Magnesierbrief des Ignatius von Antiochien zurückgeführt. Die reformatorischen Kirchen beanspruchen, die Sicht des Ignatius aufgenommen zu haben, während sie sich der Sicht des Clemens gegenüber distanziert verhalten[4]. Demgegenüber ist es die Überzeugung der katholischen Kirche, die Ansätze des Clemens und des Ignatius dürften nicht als einander ausschließend verstanden werden, sie gehörten vielmehr wesentlich zusammen. Als Beleg dafür kann die Nr. 21 der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" gelten. Dort ist sowohl von der Gegenwart Christi in den Bischöfen und ihrem Wirken als auch von ihrem Stehen in der apostolischen Sukzession die Rede. Die „vertikale" und die „horizontale" Dimension gehören zusammen und durchdringen sich. Es heißt dort zunächst: „In den Bischöfen ... ist inmitten der Gläubigen der Herr Jesus Christus, der Hohepriester, anwesend. Zur Rechten des Vaters sitzend, ist er nicht fern von der Versammlung seiner Bischöfe, sondern vorzüglich durch ihren erhabenen Dienst verkündet er allen Völkern Gottes Wort und spendet den Glaubenden immerfort die Sakramente des Glaubens." Dies ist die „ignatianische" Perspektive. Etwas später heißt es im selben Text: „um ihre Aufgaben zu erfüllen, sind die Apostel mit einer besonderen Ausgießung des herabkommenden Heiligen Geistes von Christus beschenkt worden (Apg 1,8; 2,4; Jo 20,22–23). Sie hinwiederum übertrugen ihren Helfern durch die Auflegung der Hände die geistliche Gabe (vgl. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6–7), die in der Bischofsweihe bis auf uns gekommen ist". Dies ist die „clementinische" Perspektive. Noch einmal: es ist Eigenart der katholischen Kirche und ihrer Theologie, die „vertikale" und die „horizontale" Dimension ineinander verschränkt zu sehen. Die Gegenwart Christi ist an die apostolische Kirche und in ihr an das in apostolischer Sukzession stehende Amt gebunden. Dies ist so, nicht weil sich der Mensch Gottes und seiner Gnade bemächtigen will und darum den gegenwärtigen Christus und seinen Heiligen Geist dingfest zu machen versucht, sondern weil Gott selbst sich in seinem Logos an das Fleisch gebunden hat (Inkarnation) und an das Kreuz hat binden lassen. Ebendadurch hat er selbst in

[4] In der Tat erscheint bei Ignatius der Bischof vor allem als Repräsentant Christi und weniger als Nachfolger der Apostel. Bei Clemens sind die Akzente umgekehrt gesetzt. Ob aus der Tatsache, daß Ignatius von der Sukzession nicht spricht, gefolgert werden kann, er habe sie auch nicht gekannt oder nicht für wichtig gehalten, bleibt allerdings zu fragen. Vielleicht liegt im Lima-Dokument doch eine Überinterpretation der ignatianischen Texte vor. Vgl. zum Ganzen *K. Baus*, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche [= HKG(J) 1], Freiburg: Herder 1962, 176; *H. von Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, Tübingen 1953.

der konkreten Geschichte die Orte und Zeiten und Situationen entstehen lassen, an denen vorbei er nicht angetroffen werden will. Die Orte und Zeiten und Situationen, die der gekreuzigte und auferstandene Christus sich in der Geschichte zu seiner Gegenwart im Heiligen Geist eröffnet hat, sind die eine, sakramentale, apostolische Kirche mit dem Amt, das ein durch sein Gegebensein und dann auch durch sein Tätigsein konstitutiv auf Christus verweisendes Strukturelement der Kirche ist. Das kirchliche Amt „repräsentiert" innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und ihr „gegenüber" den ihr vorausliegenden und bleibend unverfügbaren Ursprung ihrer selbst: Jesus Christus, in dessen Leben und Sterben Gottes Wille sich erfüllt hat. Das Selbstverständnis des Paulus ist ein Beleg für die These, die Beziehung zum gegenwärtigen Christus und die Beziehung zu seinem vom Kreuz her geschichtlich erschlossenen Leib gehörten fest zusammen. Er legitimiert sich von der Begegnung mit dem auferweckten Christus her und verkündet das Evangelium, das er selbst übernommen hat (Gal 1; 1 Kor 15,2). Nachdem die Selbstbindung des erhöhten Herrn und seines Heiligen Geistes an die Kirche und ans Amt so stark herausgestellt ist, ist allerdings ein Hinweis auf Jo 21 unerläßlich: dort begrenzt der auferstandene Christus selbst den Zuständigkeitsbereich des eben mit dem Amt betrauten Petrus und damit der hierarchischen Kirche und behält sich die Verfügung über den weiteren, „charismatischen" Weg des Johannes selbst vor. Von solchen kirchentheologischen Grundentscheidungen her erschließen sich die Merkmale des kirchlichen Amtes, die als spezifisch katholische gelten: die Sakramentalität des Ordinationsgeschehens, die Kollegialität des Bischofsamtes, der Jurisdiktionsprimat des Papstes, die apostolische Sukzession, der „Character indelebilis", der priesterliche Charakter der Amtsausübung und schließlich die episkopale Verfaßtheit der Kirche.

2. Die Lima-Konvergenzerklärung über das Amt denkt im Ansatz von dem ignatianischen Modell der im Geiste gegebenen, unverfügbaren Gegenwart Christi und der ihr entsprechenden Verfaßtheit der Kirche und des Amtes in ihr her. Dieses Modell bedarf von sich her der meisten der eben genannten „katholischen" Merkmale des Amtes nicht. Die Verfasser der Lima-Konvergenzerklärung über das Amt beabsichtigen jedoch, sie aus ökumenischer Verantwortung wiederzugewinnen und dem ursprünglich eher reformatorisch geprägten Amtsverständnis einzufügen. Sie sind dabei allerdings zu einem nur „profanen" Verständnis zumindest einiger dieser Merkmale vorgedrungen. Die „apostolische Sukzession" ist im Lima-Text nichts anderes als die „geordnete Weitergabe des Amtes", der „Character indelebilis" nichts anderes als die Unwiederholbarkeit der Ordination, die „Kollegialität" nichts anderes als die Bereitschaft und die Fähigkeit eines Amtsträgers, mit anderen zusammenzuarbeiten. Die „Weltlichkeit" dieser Bestimmungen ist eine Konsequenz des Kirchen- und Amtsverständnisses, das vorwiegend an der je „vertika-

len" Beziehung des gegenwärtigen Christus zu seiner Gemeinde, weniger aber an der „horizontalen" Dimension der Kirche, die Christi im Kreuzesgeschehen ursprungender Leib ist, interessiert ist. Hier dürfte auch der tiefste Grund dafür liegen, daß die Lima-Konvergenzerklärung über das Amt ohne jede Erwähnung des Petrusamtes auskommt. Und auch dies ist eine Folge des – vielleicht darf man sagen – im Ansatz „aktualistischen" Kirchen- und Amtsverständnisses, das in der Lima-Konvergenzerklärung zum Ausdruck kommt: die allmähliche Ausbildung der konkreten Amtsformen wird als eine lediglich faktische und historisch kontingente angesehen, der eine theologische Nezessität nicht zukommt. Die Institution des Bischofsamtes in der Kirche und damit die episkopale Verfaßtheit der Kirche kann von der Lima-Konvergenzerklärung bestenfalls empfohlen werden. Nach der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" dagegen sind das Bischofsamt und damit die bischöfliche Grundverfaßtheit der Kirche Größen, die auf eine „institutio divina" (LG 20) zurückgehen. Sie sind damit durch Nezessität, nicht nur durch Faktizität gekennzeichnet. Solches kann im Rahmen katholischer Theologie gesagt werden, auch wenn die historisch-kontingente Dimension des Aufkommens und Sich-Entfaltens dieser Größen bekannt ist. Es muß nur damit gerechnet werden, daß erstens die Geschichte der Ausformung der Kirche als einer kontinuierlich sich vollziehenden und weltweite Dimensionen annehmenden Gemeinschaft unter dem Beistand des Geistes Gottes verläuft, und daß zweitens die Institutionen, die die Kirche im Laufe ihrer Geschichte aus sich herausgesetzt hat, im wesentlichen solche Institutionen sind, wie die Kirche sie braucht, um ihr geglaubtes, von Christus her begründetes Wesen erfahrbar darstellen und vollziehen zu können. Ähnlich wie etwa dem Kanon der biblischen Schriften über die historisch-kontingente Faktizität hinaus theologisch eine Nezessität zukommt, sind nach katholischer Lehre auch die kirchenstrukturellen Einrichtungen, die mit der Qualifikation „ex divina institutione" (oder auch: „iuris divini") versehen sind, über die historische Faktizität hinaus durch eine theologische Notwendigkeit gekennzeichnet. Derartiges beispielsweise über das Bischofsamt zu sagen, haben sich die Verfasser der Lima-Konvergenzerklärung allerdings nicht in der Lage gesehen.

3. Aus den unterschiedlichen Kirchen- und Amtsverständnissen ergeben sich auch unterschiedliche Auffassungen über die Bedeutung der „Ordination". Im schon erwähnten Schlußbericht der Ersten Weltkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (1927) wird in Nr. 46 seitens einiger reformatorischer Kirchen folgende Aussage gemacht: „Die Gnade, welche zum Amt befähigt, wird dem Menschen unmittelbar von Gott gegeben und in der Ordination nicht verliehen, sondern nur anerkannt." Genau dieses Ordinationsverständnis kommt auch in der Lima-Konvergenzerklärung zum Tragen. In L 44 heißt es beispielsweise: „Ordination ist eine Anerkennung der Gaben des Geistes

im Ordinierten durch die Kirche ... Indem sie den neuen Amtsträger im Akt der Ordination annimmt, anerkennt die Gemeinde die Gaben dieses Amtsträgers ..." (vgl. auch L 15; 40; 41; 43). Diese Aussage wird ergänzt durch eine andere (L 39): „Der Akt der Ordination durch diejenigen, die für diesen Dienst ernannt worden sind, ... erinnert daran, daß es der auferstandene Herr ist, der der wahre Ordinator ist und der die Gabe verleiht". Nach der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" Nr. 20 und anderen konziliaren Texten und nach den liturgischen Ordinationsformularen geschieht dagegen in der Ordination nicht nur eine Anerkennung, sondern auch die Mitteilung der Gnade – dies freilich nicht, ohne daß sie dem in der Epiklese angerufenen Heiligen Geist zugeschrieben wird. Weil die katholische Kirche die Mitteilung der Gnade an den Ordinanden an das sakramentale Ordinationsgeschehen gebunden versteht, ist es ihr auch wichtig, den legitimierten Ordinator genau zu benennen. Es ist der Bischof, der „in persona Christi" handelt (LG 21). In der Lima-Konvergenzerklärung folgt aus der Aussage, der auferstandene Herr sei der eigentliche Ordinator, konsequent eine Offenheit, ja Unbestimmtheit angesichts der Frage, wer der legitimierte irdische Ordinator sei. Die Antwort bleibt faktisch profan – praktischen Erwägungen und Festlegungen überlassen. Meistens wird gesagt, es sei die Kirche oder die Gemeinde, die ordiniert. Im Komentar zu L 39 wird allerdings immerhin die Möglichkeit ausgesprochen, es könne auch der Träger des Bischofsamtes sein, welcher ordiniert. Hinter dem Ordinationsverständnis der Lima-Konvergenzerklärung stehen Optionen, die an reformiertes Denken erinnern. Das göttliche und das menschliche Wirken durchdringen sich nicht, sondern verweisen nur aufeinander. In diesem scheinbar am Rande liegenden Detail des zwischen der Lima-Konvergenzerklärung und der Dogmatischen Konstitution differierenden Ordinationsverständnisses tritt eine im ganzen differierende Auffassung von der Kirche und der Gegenwart Christi ans Licht.

4. Die Lima-Konvergenzerklärung hat sich – was katholische Theologie nur dankbar begrüßen kann – zur Bejahung der Dreigestuftheit des kirchlichen Amtes durchgerungen. Diese Dreigestuftheit ist auch – wie bereits gesagt – ein zentrales Element der römisch-katholischen Kirchenverfassung. Die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" und die ihr entsprechende Kirchenpraxis gehen allerdings insofern über die Lima-Konvergenzerklärung hinaus, als sie innerhalb des dreigestuften Amtes dem Bischofsamt die erste und grundlegende Bedeutung zusprechen. Es gibt in den sämtlichen Konzilsdokumenten keinen Satz, der mit mehr Nachdruck formuliert worden wäre, als dieser: „Die Heilige Synode lehrt, daß durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird" (LG 21). Das bedeutet: die römisch-katholische Kirche ist konstitutiv episkopal verfaßt. Die Rolle des Bischofs bestimmt sich nicht nur von seiner Zuständigkeit für eine übergemeindliche Region her,

sondern auch, ja vielleicht sogar primär von seiner Zugehörigkeit zum weltweiten Bischofskollegium und damit von seiner Mitverantwortlichkeit für das Leben der Gesamtkirche her. Das Bischofskollegium aber ist die universalkirchliche, bisweilen in ökumenischen Konzilen in Erscheinung tretende Synode. Das Bischofsamt ist der deutlichste Hinweis auf die Katholizität der Kirche, wie die römisch-katholische Kirche sie versteht und lebt. Das sakramental und kollegial verfaßte Bischofsamt ist im Sinne der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" ein entscheidender Konstruktionspunkt der einen, katholischen und darum episkopal verfaßten Kirche Jesu Christi (vgl. LG 22 und 23). Die Lima-Konvergenzerklärung vertritt demgegenüber einen lokalkirchlichen Ansatz. Darum kennt sie die Institution eines der Universalkirche zugeordneten Bischofskollegiums nicht. Das für alle Kirchen wieder – dankenswerterweise! – empfohlene Bischofsamt wird allein von der auf eine Region bezogenen Episkopè her erschlossen.

Die Stichworte „Gegenwart Christi" und „Apostolizität der Kirche" sind geeignete Schlüsselworte zur Erfassung der zwischen den beiden Dokumenten waltenden Differenzen. Die Lima-Konvergenzerklärung denkt eindeutig von der „Gegenwart Christi" her und ist auf dem Wege zu einer Wiedergewinnung der Elemente, die die Apostolizität der Kirche und des Amtes in ihr ausmachen. Die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" geht von vorneherein aus von einer Unscheidbarkeit zwischen der Gegenwart Christi und der apostolischen Kirche, die sein Leib und der von ihm gewählte und eröffnete Bereich seiner Gegenwart ist. Neben vielen Übereinstimmungen zwischen den beiden Dokumenten sind Unterschiede nicht zu übersehen. Sie frühzeitig zu benennen, gehört zu der Verantwortlichkeit und Redlichkeit, ohne die ökumenisches Bemühen an der Oberfläche bleibt. Die Frage, die sich angesichts der genannten Befunde stellt, lautet: wie sind sie zu gewichten? Und an welchen Stellen muß das ökumenische Ringen in der Zukunft ansetzen?

ThPh 59 (1984) 393–413

Zu Gerhard Ebelings „Dogmatik des christlichen Glaubens“ *

„Fundamentalunterscheidung“ und „Lebensbezug“ als theologische Grundkategorien

Von Peter Knauer S. J.

Diese dreibändige Dogmatik enthält die „Haupternte“ eines „Lebens mit der Theologie im kirchlichen Dienst und an der Universität“ (V). Sie ist in der gleichen ungewöhnlich präzisen Sprache geschrieben, die die früheren Veröffentlichungen Ebelings kennzeichnet; dennoch ist sie ein ganz neues Werk, in dem sich keine einfachen Wiederholungen von bereits früher Gesagtem finden, sondern alles erneut bedacht wurde. Jede Seite lädt zu langer Meditation ein; daran hindert zeitlich nur der Umfang von 1602 Seiten. Gerhard Ebelings Denken läßt sich im Gegensatz zu Vermischen oder Trennen als unterscheidendes In-Beziehung-Setzen kennzeichnen und entspricht darin in einer in heutiger Theologie eher seltenen Weise der grundlegenden Anweisung chalzedonensischer Christologie für die Theologie überhaupt. Im Folgenden soll versucht werden, das Werk in seinem Gesamtduktus und in seinen Grundaussagen vorzustellen. Die Darstellung ist zustimmend, wo nicht Anfragen formuliert werden.

Ebeling folgt in der Haupteinteilung den drei Artikeln des Credo. Der Glaube soll dreifach entfaltet werden als Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, als Glaube an Gott den Versöhner der Welt und als Glaube an Gott den Vollender der Welt. In jeder dieser drei Hauptüberschriften wird die Welt in Hinblick auf Gottes Handeln an ihr zum Thema (71). Und jedesmal geht es zugleich um eine Situationsbestimmung in bezug auf den Menschen als Sünder: „im Hinblick auf sein durch die Sünde nicht aufgehobenes Geschöpfsein inmitten der Geschöpflichkeit der Welt vor Gott dem Schöpfer; ferner im Hinblick auf sein die Sünde nicht bagatellisierendes, sondern allererst groß machendes Versöhntsein durch Christus mit Gott inmitten der von ihrer Versöhnung so wenig ahnenden unversöhnten Welt; schließlich im Hinblick auf sein Unterwegssein in der Welt als Gerechter und Sünder auf das Ziel und Ende hin, wo durch den Tod hindurch die Sünde aufgehoben wird und alles zur Vollendung kommt“ (72f.).

In der weiteren Unterteilung wiederholen sich für jeden der drei Hauptteile in je veränderter Reihenfolge dieselben Hauptgesichtspunkte: Glaube, Gott, Welt, Mensch. Im ersten Hauptteil stehen diese Gesichtspunkte in der genannten Reihenfolge: Der *Glaube* an *Gott* als den Schöpfer der *Welt* bestimmt die Situation des *Menschen* (74). Im zweiten, christologischen Hauptteil nimmt die Darstellung ihren Ausgang von „*Gott* in Christus“, schaut dann auf den „*Menschen* Jesus“ und wendet sich der „von Gott geliebten *Welt*“ zu; und dies alles zielt auf den „*Glauben* an Jesus Christus“ ab (75f.). Der dritte, pneumatologische Hauptteil beginnt mit dem „*Menschen* in Christus“, behandelt sodann den „rechtfertigenden *Glauben*“ (außer der Rechtfertigungslehre die Lehre von Wort und Sakrament sowie die Ekklesiologie) und die „Überwindung und Vollendung der *Welt*“, um in eine Summe des Ganzen, „*Gott* alles in allem“, einzumünden. So steht die Trinitätslehre ähnlich wie bei Schleiermacher erst am Schluß.

Formgesetze dieser Dogmatik sind, daß zugunsten der materialen Dogmatik Prolegomena insgesamt knapp gehalten werden und daß weitestgehend auf historische Materialdarbietung zugunsten der die Sache selbst verantwortenden theologischen Aussage verzichtet wird (vgl. II,4). Ein Grundkriterium rechten Umgangs mit den

---

* *G. Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band 1: Prolegomena, T. 1. Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt; Band 2: T. 2. Der Glaube an Gott, den Versöhner der Welt; Band 3: T. 3. Der Glaube an Gott, den Vollender der Welt, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1979.

Aussagen des Glaubens ist nach Ebeling, sie in ihrer „konzentrischen Kohärenz" (50) zu erfassen: alle Glaubensaussagen hängen vom Grund des Glaubens her miteinander zusammen und führen auf ihn hin, sind also letztlich immer nur Entfaltung des einen und einzigen Geheimnisses unserer Gemeinschaft mit Gott. Sie verhalten sich nicht additiv zueinander. Es gehört zu den Hauptaufgaben der Rechenschaft über den Glauben, erkennbar werden zu lassen, daß der Glaube ein unteilbares Ganzes ist; wenn es Teile der Glaubensrechenschaft geben kann, so doch nicht Teile des Glaubens selbst (III, 51).

Nach diesem Gesamtüberblick sollen nun die drei Bände im einzelnen dargestellt werden. Die gelegentlichen kritischen Anfragen verstehen sich als ein Mitdenken von einem zumindest ähnlichen Grundansatz relationaler Theologie her. In der Einteilung folge ich den Bänden (römische Zahlen) und ihren Kapiteln (arabische Zahlen mit Punkt).

I.

Der eigentlichen Dogmatik gehen Prolegomena (9–76) über Aufgabe, Quellen, Verfahren und Aufbau der Dogmatik voran. Sie lassen keinen Zweifel daran, daß der Glaube primär als etwas zu verstehen ist, „was aus dem Wort entspringt und von dem zugesprochenen Wort lebt als das Sich-Verlassen auf eine Zusage. Auch die grundlegende Bestimmung, daß Glaube Gottesbezug ist, enthält vom biblischen Gottesverständnis her diesen Bezug auf das Wort" (83).

Von daher könnte verwundern, daß Ebeling die materiale Dogmatik dann anders (?) beginnen läßt, nämlich mit einer Besinnung auf das Phänomen des Glaubens. Müßte nicht Ausgangspunkt aller Theologie ausdrücklich das Konfrontiertsein mit der Botschaft sein, die von sich behauptet, „Wort Gottes" zu sein, aber nur im Glauben als „Wort Gottes" erfaßt werden zu können? Die *geschichtliche Existenz* dieser Botschaft und damit zugleich unser Konfrontiertsein mit ihr sind im voraus zur Glaubenszustimmung von jedermann erkennbar. Die *Wahrheit* der Botschaft dagegen kann einem letztlich nur in der Weise aufgehen, daß man ihren Inhalt als Antwort gerade auf das Problem der Nichtselbstverständlichkeit von „Wort Gottes" und von Gemeinschaft mit Gott erfaßt. Wie ist nämlich die Rede von einem „Wort Gottes" mit der für Gott in Anspruch genommenen absoluten Transzendenz vereinbar? Der Unterscheidung zwischen der Feststellung der Existenz der christlichen Botschaft und der Glaubenseinsicht in ihre Wahrheit entspricht die Unterscheidung zwischen der historischen und der systematischen Aufgabe der Theologie. Christologisch gewendet geht es letztlich um die Unterscheidung und Inbeziehungsetzung von Menschsein und Gottsein in Jesus. Bringt also Ebeling im Aufbau dieser Dogmatik das systematische Gewicht der Tatsache genügend zur Geltung, daß das Konfrontiertsein mit der christlichen Botschaft der Glaubenszustimmung vorausgeht und daß alle theologische Besinnung, selbst wenn sie anders voranzugehen scheint, de facto darin ihren Ausgangspunkt hat? Selbstverständlich hat das Konfrontiertsein mit der christlichen Botschaft anthropologische und theologische Voraussetzungen, deren man jedoch ebenfalls nur vom Konfrontiertsein mit der christlichen Botschaft her als dessen Voraussetzungen ansichtig wird.

1. Bei Ebeling setzt die materiale Dogmatik nicht mit dem Konfrontiertsein mit der christlichen Botschaft, sondern mit einer Besinnung auf das Phänomen des *Glaubens* ein, was „implizit ohnehin der rote Faden des Ganzen" (80) ist. Der Glaube als religiöses Phänomen und als unterschieden vom rationalen Denken sei, „wie immer man ihn beurteilen mag, unzweifelhaft eine Gegebenheit" (79). Dem Glauben kommt also für Ebeling hier genau die Funktion zu, die vielleicht eher der Existenz der christlichen Botschaft zuzuschreiben wäre.

In einer eindringenden Analyse setzt Ebeling Glauben in Beziehung zunächst zum Phänomen des Lebens überhaupt, sodann zu Religion und zum Denken als verschiedenen Lebenswirklichkeiten. So soll schon die einführende Besinnung auf Gott und auf den Glauben dazu anhalten, „das Verhältnis zur Wirklichkeit im ganzen im Auge zu haben, die unabhängig vom Glauben und ohne von Gott zu reden gegeben und als wirklich zu erfahren jedem zumutbar ist" (90). Unter den Stichworten Selbstentfaltung,

Potentialität, Endlichkeit, Irreversibilität, Interdependenz, Individualität, Identität, Internität, Bildsamkeit und Sprachlichkeit werden Hauptaspekte des Lebensphänomens entfaltet (96–104). Die Aussagen über das Verhältnis von Glaube und Leben konzentrieren sich auf die Fundamentalunterscheidung zwischen diesem und dem ewigen Leben; es geht dabei um das eine Leben, „jedoch in Hinsicht auf die Problematik dieses Lebens, die gerade im Zeichen des Zerrissenseins und Gespaltenseins, der Nichtidentität steht" (110).

Ebeling definiert sodann Religion als „die geschichtlich geformte vielgestaltige Verehrung einer Manifestation des Geheimnisses der Wirklichkeit" (117). Gewiß handelt es sich um eine vom christlichen Verständnis her beeinflußte und mit seiner Hilfe gewonnene Definition, die sich jedoch tatsächlich daran zu bewähren scheint, daß sie „ein Höchstmaß an Gesamterfassung und an Trennschärfe im einzelnen" (121) für die Untersuchung der einzelnen Religionen mit sich bringt. Sie erlaubt es zugleich, durch die Unterscheidung zwischen allgemeinen religiösen Bedürfnissen und Impulsen einerseits und speziellen religiösen Offenbarungen anderseits auf das Phänomen der Religionslosigkeit mit seiner Tendenz auf Religionsersatz und Kryptoreligion und seiner Sprachlosigkeit, Ausdrucksarmut und Unfähigkeit zur Lebensgestaltung einzugehen (124).

Angesichts des Religiösen überhaupt bestimmt Ebeling das Absolute am Christentum als die „Relativierung christlicher Religion durch das Evangelium" (134) und die „Relativierung der Religionen auf das Evangelium hin" (136). „Das Christliche, worin auch immer es im einzelnen bestehen mag, kommt nur dann als wahr in Betracht, wenn es dem Evangelium gemäß verstanden und in Brauch genommen ist." (135) „Nur in dem Maße, wie alles am Christentum auf Jesus Christus bezogen und auf ihn hin relativiert wird, hat es an der Wahrheit teil." (ebd.) Es bleibt deshalb „die eigentlich missionarische Aufgabe des Christentums, dieses radikale Umdenken in bezug auf die Bedeutung von Religion zu befördern und eben dazu Jesus Christus in aller Welt zu verkünden. Die dabei dennoch sich vollziehende Gewinnung für das Christentum als Religion ist jedoch nicht das Entscheidende, vielmehr dies, daß in bezug auf Religion als ein notwendiges und zugleich doch so problematisches Moment des Menschseins die Wahrheit aufleuchtet." (137)

Der christliche Glaube nimmt damit die Gestalt einer „religiösen Religionskritik" (ebd.) an. Der Glaube wird zum Kriterium der Religion. Gemeint ist damit „die im Christentum selbst aufweisbare und für es charakteristische, von daher aber auch für das Religionsphänomen im ganzen aufschlußreiche Unterscheidung zwischen der Religion als vielgestaltigem Gebilde und dem Evangelium, das von einer enormen religionskritischen Kraft ist, so jedoch, daß dadurch die Religion zu ihrer Wahrheit gebracht werden soll" (138).

Diese von der antireligiösen Religionskritik zu unterscheidende, aus dem Evangelium entspringende religiöse Religionskritik bewirkt, daß sich der entscheidende Gegensatz von Glaube und Unglaube nicht mit dem von Religion und Religionslosigkeit und auch nicht mit dem von Zugehörigkeit zur christlichen Religion und Zugehörigkeit zu einer anderen Religion deckt (ebd.). Einerseits kann das Evangelium nicht ohne Religion existieren, weil es immer nur in Relation zum Gesetz dasein und wirksam sein kann und zur sachgemäßen Interpretation des Gesetzes die religiöse Dimension unumgänglich ist (139). Anderseits kann das Evangelium dann nur in einer Spannung zur Religion laut werden. Deshalb ist das Christentum selbst nicht ohne weiteres als die wahre Religion zu bezeichnen. „Wohl aber kann man sagen: Die im Sinne des Evangeliums in Brauch genommene christliche Religion ist die zur Wahrheit gebrachte Religion." (ebd.)

Zum Verhältnis des Glaubens zur Vernunft weist Ebeling darauf hin, daß die Vernunft als solche ständig von Unvernunft und der Glaube als solcher ständig von Unglauben bedroht ist (155); in der Sprache der biblischen Überlieferung heiße diese Bedrohung „Sünde". „Unter der Sünde als der Macht, welche die Lebenssituation des Menschen faktisch bestimmt, widersteht die Vernunft dem einzigen, was dem Menschen unter der Macht der Sünde Freiheit gewährt, dem wahren Glauben." (156) Hier liegt im Gegensatz zu den Scheinkonflikten der echte Konflikt zwischen Glaube und

Vernunft als die Wurzel auch der Scheinkonflikte: „Die Vernunft als die höchste Möglichkeit der Selbstbetätigung des Menschen widersetzt sich dem Glauben, der das Sündersein des Menschen anerkennt und sein schlechthinniges Abhängigsein von der Gnade bejaht." (ebd.) In der gesamten Dogmatik wird es um diese *Fundamentalunterscheidung* zwischen dem gehen, was der Mensch aus sich selbst, und dem, was er allein aufgrund der Gnade Gottes vermag (157).

2. Das zweite Kapitel des ersten Teils erläutert die Bedeutung des Wortes „Gott" und gliedert sich in unüblicher Weise nach den verschiedenen Gestalten des Sprachlichseins Gottes: Reden über Gott, Reden zu Gott und Reden von Gott her. Die Gotteslehre hat dabei infralapsarisch einzusetzen, will sie nicht in Situationsvergessenheit geraten, anstatt sich mitten in die wirkliche Situation des Redens von Gott zu begeben und sie in die Reflexion einzubeziehen (169).

In einer vorläufigen Bestimmung führt Ebeling als eine erste Erläuterung des Wortes „Gott" den bereits in seiner Religionsdefinition gebrauchten Begriff „das Geheimnis der Wirklichkeit" ein. Mit diesem Begriff soll die Situation gekennzeichnet sein, der der Mensch letztlich ausgesetzt ist (187).

Eine solche vorläufige Bestimmung hat für sich, daß die biblische Tradition tatsächlich auf einen auch sonst bestehenden Gebrauch des Wortes „Gott" Bezug nimmt, der sich sicher so umschreiben läßt. Soll der Gottesbegriff jedoch genau bestimmt und überprüfbar werden, würde es sich m. E. empfehlen, ihn von vornherein direkt aus der Aussage der Geschöpflichkeit der Welt zu bestimmen: Gott ist als der auszusagen, „ohne den nichts ist". Alle Wirklichkeit der Welt verweist in der Weise auf ihn, daß sie ohne ihn überhaupt nicht sein kann. Die Wirklichkeit der Welt ist eine Gegebenheit, deren restlose Relationalität sich daraus erkennen läßt, daß alles in ihr Einheit von Gegensätzen ist; diese Einheit von Gegensätzen läßt sich nur so von der Behauptung eines logischen Widerspruchs unterscheiden, daß man sie als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ..." versteht.

Der hermeneutische Schlüssel zur Gotteslehre ist für Ebeling das *Gebet* (193). Die Tatsache des Redens zu Gott bringt schärfer die Behauptung des Seins Gottes zum Ausdruck, als es die bloße Existenzaussage tut (213). Das Gebet ist die Wahrnehmung der „Grundsituation" des Menschen in einer konkreten Situation (197). Unter der „Grundsituation" des Menschen versteht Ebeling „diejenige Situation, die für das Menschsein konstitutiv ist und die allen nur denkbaren Situationen des Menschen als letztlich bestimmend zugrundeliegt und in ihnen präsent ist" (189). Die Grundsituation des Menschen besteht letztlich in seiner Geschöpflichkeit. Geschöpflichkeit ist allerdings ein Sachverhalt, der in der Metaphysik-Tradition einer Substanzontologie nicht sachgemäß aussagbar ist; die Substanzontologie stellt hier vielmehr eine „zerstörerische Auswirkung der Sünde" dar (224).

Unter „Substanzontologie" ist diejenige Auffassung zu verstehen, die vom in sich Seienden ausgeht, um es nachträglich mit anderem in Beziehung zu bringen. Die Behauptung der Geschöpflichkeit der Welt erfordert jedoch, in einer „relationalen Ontologie" davon auszugehen, daß das Sein des welthaft Seienden nicht als Selbständigsein, sondern als Abhängigsein zu verstehen ist; und zwar nicht nur im Sinn einer einmaligen Abhängigkeit am Anfang, um überhaupt ins Sein zu treten, sondern im Sinn einer bleibenden Abhängigkeit. „Das Geschaffensein der Kreatur bestimmt ihr Sein als die bleibende konstitutive Relation zu Gott und Gottes zur Kreatur" (221); es soll damit bestritten werden, daß Geschöpflichkeit nur eine zusätzliche Wesenseigenschaft des welthaft Seienden ist; vielmehr ist das welthaft Seiende selbst in seinem Sein Geschaffensein, so daß nichts von ihm übrig bliebe, wenn man sein Geschaffensein wegstreichen könnte.

Diese Grundaussage erscheint mir jedoch bei Ebeling mit einigen problematischen Zusatzaussagen verbunden zu sein, die sich jedenfalls nicht selbstverständlich aus der Grundaussage selbst ergeben. Zu dem Satz „Das Sein der Kreatur ist nicht anders denn als Geschaffensein" fügt Ebeling hinzu: „Das Sein Gottes ist nicht anders denn als Schaffendsein" (221). Geschaffensein besagt nach seiner Auffassung nicht nur die Relation der Kreatur zu Gott, sondern auch „Gottes zur Kreatur" (ebd.). Daß Geschaffensein in seiner eigenen Realität völlig in einer Relation aufgeht, bedeutet also eo ipso

auch eine Relation in der umgekehrten Richtung? Gewiß sind wir gewohnt, in der Welt unserer Erfahrung alle Beziehungen letztlich als Wechselbeziehungen zu verstehen. Das Gott-Welt-Verhältnis kann nicht so gedacht werden. So gibt auch Ebeling selbst zu bedenken, daß die Vorstellung einer solchen spiegelbildlichen Relation dazu führt, das Verhältnis doch wiederum als das zweier gegeneinander selbständiger Größen zu verstehen, die erst nachträglich vergleichsweise zueinander in Beziehung gesetzt werden (222).

Ich halte die Einsicht in die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott, wonach die Welt jedenfalls niemals konstitutiver Terminus einer Relation Gottes auf sie werden kann, geradezu für den Schlüssel zum Verständnis der christlichen Botschaft und gleichzeitig für den Schlüssel zur Überwindung der gegenseitigen konfessionellen Mißverständnisse. Zunächst scheint mit der Behauptung der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott jede Gemeinschaft von Menschen mit Gott ausgeschlossen. Aber gerade auf diesem Hintergrund verkündet die christliche Botschaft eine Beziehung Gottes auf die Welt, die nicht an der Welt ihren sie als Beziehung konstituierenden Terminus hat. Die Welt wird aufgenommen in eine Beziehung Gottes auf Gott, in die Liebe des Vaters zum Sohn; und diese Beziehung besteht von Ewigkeit. Erst von daher wird verständlich, daß die christliche Rede von Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist notwendig ist, um überhaupt von einem Heilshandeln Gottes, von Offenbarung und von Gemeinschaft des Menschen mit Gott sprechen zu können.

Als problematisch möchte mir auch Ebelings Auffassung erscheinen, daß das Geschaffensein aller weltlichen Wirklichkeit immer nur dem Glauben zugänglich sei. Die Behauptung der Geschöpflichkeit widerspreche dem unmittelbaren Umgang mit dem kreatürlichen Sein, „bei dem man von einem solchen Ins-Sein-gerufen-Sein nichts vernimmt. Man kann durchaus von einem Sein sprechen, ohne auf den Ruf zu hören, dem es sich verdankt. In diesem Widerspruch zum Augenschein sich zu befinden, ist nun aber in jedem Fall die Situation des Glaubens, sosehr er an den Dingen selbst der Hinweise gewahr wird und Andeutungen vernimmt, die das Unzulängliche des banalen Verständnisses von Sein als in sich selbst gründendem Vorhandensein erkennen lassen." (221 f.) Wenn die Geschöpflichkeit der Welt wirklich mit dem Sein der Welt identisch ist und genau in dem Maße besteht, als ein Seiendes überhaupt ist, dann müßte sie m. E. auch an diesem Seienden als solchem ablesbar sein (was nicht ausschließt, daß es zu einer solchen Erkenntnis der Geschöpflichkeit vielleicht einer logischen Vermittlung bedarf und der Augenschein nicht genügt). Die Welt als Gottes Schöpfung ist das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist, während es im Glauben um seine Selbstmitteilung an eben diese Welt aufgrund des „In Christus" ihres Geschaffenseins geht. Das „In Christus" unseres Geschaffenseins ist allerdings nur dem Glauben zugänglich und damit reine Glaubenswahrheit. Nur die Selbstmitteilung Gottes ist allein dem Glauben zugänglich.

Gerhard Ebeling will das Sein der Welt relational als „Zusammensein" mit Gott verstanden wissen (222). Dadurch scheint es möglich zu werden, die infralapsarische Situation als „Störung und Zerstörung" dieses Zusammenseins von seiten des Menschen zu verstehen: „Der Begriff der Störung ist angebracht im Hinblick auf die Unaufhebbarkeit des Zusammenhangs Gottes mit der Welt, der Begriff der Zerstörung dagegen im Hinblick auf das seitens des Menschen aufgekündigte und durch ihn nicht reparable Zusammensein mit Gott. Wie im Zusammensein das Gegenübersein nicht ein Gleichgewicht meint, sondern den unumkehrbaren Richtungssinn von der schlechthinnigen schöpferischen Ursächlichkeit Gottes zur schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen, so kommt dieser Primat Gottes auch darin zum Ausdruck, daß die Betroffenheit des Zusammenseins durch die Sünde das Sein Gottes beim Menschen nicht aufhebt, wohl aber das Sein des Menschen bei Gott" (234).

Nach meinem Eindruck bleibt diese Redeweise noch unklar. Sie hört sich an, als wisse man zuerst um Gott und seine schlechthinnige schöpferische Ursächlichkeit, um von daher die schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen aussagen zu können. So schreibt Ebeling: „Die Aussageintention des Begriffs der creatio ex nihilo ... haftet ganz und gar am Gottesgedanken" (309), als sei letzterer das Kriterium für das Verständnis von Schöpfung aus dem Nichts und nicht umgekehrt. Dem entspricht, daß

Ebeling in seiner Wiedergabe der traditionellen Gotteslehre die Reihenfolge „via negationis", „via eminentiae", „via causalitatis" (238) wählt, was eigentlich diese Lehre unverständlich werden läßt (vgl. Thomas v. Aquin, De Potentia, q7 a5 ad2); denn wie will man von Gott aussagen, daß er „der ganz andere" sei, ohne zunächst überhaupt das Reden von ihm zu begründen? Auch in II, 352 werden die „via eminentiae" und die „via negationis" nicht im Sinn der genuinen Analogielehre verstanden.

Verhält es sich nicht vielmehr umgekehrt, daß die weltliche Wirklichkeit als in ihrem ganzen Eigensein aufgehend in Relation auf ein solches anderes zu verstehen ist, das nur durch die Restlosigkeit der Relation auf es überhaupt ausgesagt werden kann? Und diese Relation geschöpflicher Abhängigkeit ist als solche als eine einseitige reale Relation der Welt auf Gott auszusagen, die es zunächst noch keineswegs erlaubt, eine Gemeinschaft mit Gott für positiv möglich zu halten. Die christliche Botschaft verkündet, daß tatsächlich eine reale Beziehung Gottes auf die Welt und damit eine Gemeinschaft mit Gott nur in der Weise aussagbar ist, daß die Welt in eine Beziehung Gottes auf Gott, des Vaters zum Sohn aufgenommen wird. Außerhalb des Glaubens bleibt das Aufgenommensein der Welt in die Liebe des Vaters zum Sohn verborgen, und diese Verborgenheit wirkt sich in der Weise aus, daß der Mensch aus der Angst um sich selbst lebt. Das ist mit dem Sündersein des Menschen gemeint. In Ebelings Darstellung scheint mir unverständlich zu bleiben, wie es überhaupt zur Sünde, die das Sein des Menschen bei Gott aufhebt, kommen kann, solange sich der Mensch wirklich in Gottes Liebe geborgen weiß. Muß man nicht sagen, daß Sünde nur möglich ist, wenn und insofern jemand sich nicht in der Gemeinschaft mit Gott weiß?

Ebeling entfaltet im weiteren auch die Lehre von den Attributen Gottes in ganz ungewohnter, aber zum Verständnis sehr hilfreicher Weise vom Gebet her. Die Gott zukommende Anrede entspricht der Heiligkeit Gottes mit ihren beiden Aspekten der Verborgenheit und Nähe (241f.); das Gott zukommende Lob entspricht der Doxa Gottes, wie sie sich in seiner Ewigkeit und in seiner Schöpfermacht erweist (242f.); das Gott zukommende Vertrauen entspricht seiner Liebe als Gnade und Wahrheit (243f.).

Bei der weiteren Entfaltung des Gottesbegriffs aufgrund des „Redens von Gott her" bietet Ebeling einen ersten Zugang zu der Lehre von der Offenbarung. Der deus absconditus, von dem alle Wirklichkeit in einer nicht zu hinterfragenden Weise abhängt und „der in seiner Allmacht hinter allem steht, was geschieht, auch hinter dem Schrecklichsten und Fürchterlichsten, hinter all den Sinnlosigkeiten der Geschichte" (256), ist zugleich der deus revelatus, dessen wahrer Wille und dessen Herz in Jesus Christus offenbar geworden sind (257). So ergibt sich im Licht des Inkarnationsglaubens eine äußerste Präzisierung des Offenbarungsverständnisses: „Das Geheimnis der Wirklichkeit wird unendlich geheimnisvoller im Geheimnis der Offenbarung." (ebd.)

3. Erst nach diesen ersten Erläuterungen zum Gottesverständnis geht Ebeling im dritten Kapitel seines ersten Hauptteils auf die Lehre von der Schöpfung und der Erhaltung ein; letzterer Begriff beziehe sich darauf, daß die Welt trotz der Sünde des Menschen im Sein erhalten wird (324). Auch hier wieder scheint Ebeling der Auffassung zu sein, die Schöpfungsaussage sei jedenfalls infralapsarisch sachgemäß nur als Glaubensaussage zu verstehen: „Die creatio ex nihilo ist nur dann als Glaubensaussage verstanden, wenn um der Gottheit Gottes willen die Welt in dem Falle als nichtig geglaubt wird, daß ihr Sein ganz oder teilweise außerhalb des Zusammenseins mit Gott gegründet sein soll" (309); anderseits sei es jedoch „erst in Hinsicht auf die Sünde" notwendig, „von der Schöpfung als einer Sache des Glaubens zu reden" (316).

Meines Erachtens ist allein das Geschaffensein „in Christus", also die Tatsache, daß wir in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen sind, Sache des Glaubens, nicht aber auch die Tatsache, daß Gott der ist, „ohne den nichts ist". Damit soll nicht bestritten sein, daß diese letztere Aussage erst im Kontext des Wortes Gottes, in dem es um unser In-Christus-Geschaffensein geht, zu einer wohltuenden wird, ja sogar erst in ihrem Kontext ausdrücklich in den Gesichtskreis kommt. Die offenbare Präsenz Gottes in seinem Wort „wäre nicht in einer Gott angemessenen Weise sagbar ohne die Anerkennung seiner Präsenz an allen Orten seiner Herrschaft als Schöpfer" (315). In der Tat, wie sollte die Gemeinschaft des Menschen mit Gott die Angst des Menschen um

sich selbst entmachten können, wenn Gott nicht der wäre, der in schlechthin allem, was geschieht, mächtig ist?

Wäre es möglich – so fragt Ebeling –, daß Naturwissenschaft einmal der Schöpfungslehre ihre Grundlage entzöge? Seine Antwort lautet: Es verhält sich damit ähnlich wie mit dem rein theoretisch denkbaren historischen Nachweis, Jesus habe nie gelebt, und seiner Auswirkung auf die Christologie (304). Ebeling fährt überraschenderweise fort: „Der hypothetische Irrealis, dem Schöpfungsglauben könnte durch die Naturwissenschaft die Voraussetzung entzogen werden, dürfte, wenn er sich dennoch bewahrheitete, allenfalls eine tiefgreifende Umformulierung des Schöpfungsglaubens zur Folge haben wie jener historisch irreale Fall in bezug auf den Christusglauben." (ebd.)

Muß man nicht eher sagen, daß in beiden Fällen der christliche Glaube nichtig würde? Vgl. dazu Ebelings Aussage in II, 10, daß die Bindung an den historischen Jesus für die christliche Botschaft schlechterdings konstitutiv ist. Die Geschöpflichkeit der Welt und die Historizität Jesu – beides m. E. Vernunftwahrheiten, die nicht selber geglaubt werden können – partizipieren in dem Sinn an der Verläßlichkeit des Glaubens, daß der Glaube Mut dazu macht, es auf jede Infragestellung dieser seiner Grundlagen ankommen zu lassen. Der Glaube gibt die Zuversicht, daß es immer möglich sein werde, solche Infragestellungen zu entkräften.

Es ist m. E. fundamentaltheologisch von allergrößter Bedeutung, daß man den christlichen Glauben immer von einer Immunisierungsstrategie unterscheiden kann. Das ist aber nur möglich, wenn sich angeben läßt, unter welchen Bedingungen er als widerlegt zu betrachten wäre. Der christliche Glaube wäre widerlegt, wenn jemand die Nichtgeschöpflichkeit der Welt oder die Nichthistorizität Jesu nachweisen könnte. Allerdings rechnet der Glaube nicht damit, daß es tatsächlich jemals gelingen werde, solche Nachweise zu führen, und ist deshalb furchtlos bereit, sich mit allen derartigen Versuchen auseinanderzusetzen; denn er ist dessen gewiß, stets auf sie antworten zu können. Glaubensgewißheit sucht geradezu positiv nach jeder Gelegenheit, sich zu bewähren.

Auch im zweiten Band (II, 384) geht Ebeling noch einmal auf dieses Problem der rein hypothetischen Nichthistorizität Jesu ein: „Das überlieferte Selbstverständnis des christlichen Glaubens würde zweifellos schwer getroffen, wenn die Historizität Jesu tatsächlich entfiele." Aber auch dann wäre „nicht zu erwarten, daß zusammen damit schlechterdings alles seine Wahrheit und Kraft einbüßte, was in der christlichen Glaubensüberlieferung beschlossen liegt" (ebd.). Dies erscheint als eine wichtige Präzisierung, bei der der Unterschied zu einer Immunisierungsstrategie angebbar bleibt. Ohne die Historizität Christi wäre der christliche Glaube als solcher tatsächlich widerlegt, was aber noch nicht heißen müßte, daß schlechthin alles an ihm sinnlos ist.

4. Das letzte Kapitel des ersten Teils der Dogmatik bedenkt den Glauben an Gott als den Schöpfer in bezug auf das Menschsein des Menschen.

Auch hier finde ich in Ebelings Text selbst Anzeichen dafür, daß seine Auffassung, Geschöpflichkeit als solche sei nur dem Glauben zugänglich, problematisch bleibt: Das Zentrum des komplexen Sachverhaltes der Gottebenbildlichkeit des Menschen liege darin, daß hier der Schöpfer und die geschaffene Wirklichkeit zueinander in ein Verhältnis gesetzt werden, „das in der bloßen Geschöpflichkeit nicht aufgeht" (377). Die Gottebenbildlichkeit des Menschen will im Unterschied zu dem, was der Mensch als Geschöpf von sich aus ist, als „diejenige Sicht des Menschen verstanden werden, in der der Mensch selbst zur Sache des Glaubens wird" (414).

Für das christliche Verständnis von Sünde ist nach Ebeling die Unterscheidung von Sündersein und Sündetun maßgebend; es handelt sich um die theologische Fundamentalunterscheidung in Hinsicht auf die Sünde. Das Sündersein des Menschen besteht darin, daß er von sich aus ein Ungläubiger ist. Deshalb ist die Grundsünde der Unglaube, und es gibt nichts, was als Folge der Sünde ansprechbar wäre und sich nicht auf diese Wurzel zurückführen ließe (374). Eine Folge der Grundsünde ist die Tatsünde, die in der Lieblosigkeit besteht. Und sie ihrerseits hat als Sündenfolge die Hoffnungslosigkeit (375).

II.

Der zweite Band ist der Christologie gewidmet und setzt mit einer Einführung in diese ein. Während der erste Glaubensartikel von der Schöpfung „ganz allgemeiner Art ist, ausgerichtet auf die Gesamtwirklichkeit aller Zeiten und in ihrem Verhältnis und in enger Nachbarschaft zu außerchristlicher religiöser Weltdeutung, steht der zweite Glaubensartikel im Zeichen eines ganz bestimmten historischen Ereignisses und seiner Bedeutung für das Verhältnis von Gott und Welt" (7).

In der Einführung geht es zunächst um das Verhältnis von Christologie und Soteriologie. „Von Jesus Christus kann nicht die Rede sein, ohne daß vom Heil der Welt gesprochen wird." (5) Christliche Soteriologie ist in bezug auf das Verständnis sowohl von Unheil wie von Heil am Gottesverhältnis orientiert. Nach ihr hat das Unheil als Verkehrung des Verhältnisses zu Gott allein im Menschen, das Heil als die Zurechtbringung dieses Verhältnisses und damit des Menschen selbst allein in Gott seinen Ursprung (9). Deshalb hat christliche Soteriologie ihr inneres Kriterium an der Christologie, die Jesus als den Sohn Gottes bekennt und ihn als den Grund des Glaubens versteht. „Christologie wäre sinnlos ohne das Reden von Gott, das heißt: ohne darüber Auskunft zu geben, wie sich Jesus und Gott zueinander verhalten." (12) Eine entscheidende Probe auf theologische Kohärenz besteht für Ebeling darin, „ob deutlich wird, inwiefern die soteriologischen Aussagen – wie etwa die Rechtfertigung aus Glauben – auf Christologie angewiesen sind und sich aus ihr ergeben" (13).

Der Christologie kommt gegenüber der Soteriologie der Primat zu, allerdings recht verstanden nicht vor, sondern innerhalb der Soteriologie selbst (14). Gemeint ist damit letztlich wohl der entscheidende Sachverhalt, daß Jesus Christus als Gottes Wort in Person zwar nur im Glauben als Gottes Wort erkannt, aber nicht erst durch den Glauben zu Gottes Wort gemacht wird. „Das Christliche an der Soteriologie wäre eingebüßt, wenn das, was in Christus erschienen und geschehen ist, und das, was in jedem Glaubenden aufleuchtet und geschieht, unterschiedslos ineinander verschmelzen." (ebd.) Vielmehr ist die Unterscheidung zwischen Christus und dem Glauben an ihn soteriologisch ebenso fundamental wie auf ekklesiologischer Ebene die Unterscheidung zwischen Christus und der Kirche, was auch im Verhältnis des zweiten zum dritten Glaubensartikel zum Ausdruck kommt, nämlich in der Unterscheidung von Christus und Heiligem Geist (ebd.).

Als soteriologische Grundbegriffe kommen vor allem „Erlösung (Befreiung)" und „Versöhnung (Befriedung)" in Frage. Die vorliegende Dogmatik bevorzugt als Leitbegriff „Versöhnung". Er bringt am deutlichsten zum Ausdruck, daß die Ursache allen Unheils im von seiten des Menschen gestörten Gottesbezug liegt (16).

Nach einer kurzen Rezension der Hauptschemata der klassischen Christologie (Inkarnations- und Satisfaktionschristologie einerseits, Theologie des Mittleramtes anderseits) geht Ebeling auf die Notwendigkeit einer Umformung der Christologie angesichts des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses ein. „Wie immer das vere Deus in bezug auf Jesus heute vertretbar sein mag, dazu jedenfalls zwingt uns unsere Erkenntnissituation, daß wir am vere homo nichts abbrechen, nicht einem Kryptodoketismus verfallen, von dem die klassische Christologie trotz gegenteiliger Beteuerungen nie ganz frei war. Was es für die Christologie heißt, daß uns Jesus als wirklicher Mensch vorgegeben ist und das vere Deus dies auf keinen Fall abschwächen oder dem gar widersprechen darf, darüber nachzudenken, bietet eine Chance für die heutige christologische Besinnung." (38) Zugleich ist aber „auch im Fall einer solchen Orientierung am Menschen Jesus", die das Anliegen der sogenannten „Christologie von unten" aufnimmt, die eigentliche Intention der „Christologie von oben" zu wahren, die zum Ausdruck bringen will, „daß in Jesus Gott selbst am Werke ist" (ebd.).

5. Das erste (in der Gesamtzählung fünfte) Kapitel des zweiten Bandes „Gott in Christus" nimmt hier den weitaus größten Raum ein (46–362). Unter dem Thema „Der Mensch Gottes" soll hier die Beschäftigung mit Jesus auf das Evangelium hinführen, unter dem Thema „Der Tod Gottes" auf das Wort vom Kreuz und unter dem Thema „Das Leben Gottes" auf das Wort des Lebens; dieses „Gefälle auf das Wort hin" läßt jeweils die Inkarnation in die Inverbation einmünden (65).

Für die ganze Christologie entscheidend ist die Einsicht, daß das rechte Verständnis von der Gotteskindschaft des Menschen überhaupt nur vom Gottesverhältnis Jesu her gewährleistet werden kann und daß auch umgekehrt die exklusive Titulierung Jesu als „Sohn Gottes" nur von daher richtig interpretiert wird, daß alle ihre Gotteskindschaft ihm verdanken (75).

Der Skopus des christologischen Dogmas von Chalkedon besteht darin, die Vereinung von Gott und Mensch in Jesus Christus in einer Weise zu verstehen, daß ihre Unterschiedenheit nicht nur gewahrt bleibt, sondern überhaupt erst klar ans Licht kommt. Die verbreitete Auffassung vom christologischen Dogma ist: man dürfe weder das Gottsein der Person Jesu Christi so „überbetonen", daß darunter das Menschsein zu kurz kommt, noch dürfe man umgekehrt so auf dem Menschsein insistieren, daß infolgedessen das Gottsein gemindert, wenn nicht preisgegeben wird. Aber gerade diese Vorstellung von einem anzustrebenden Mittelwert, einem Ausbalancieren zweier konkurrierender Faktoren verfehlt völlig die Intention der christologischen Grundformel „vere Deus – vere homo". In Wirklichkeit soll gerade das „vere Deus" das „vere homo" sichern, und umgekehrt (78). Die „sogenannte rechtgläubige Christologie" steht dagegen „nicht unbegründet in dem Verdacht, sich nicht an ihre eigenen Grundregeln gehalten und die Vereinung Gottes und des Menschen in Jesus Christus zuweilen mittels einer Verwischung ihrer Unterscheidung zum Ausdruck und so gerade nicht zur Geltung gebracht zu haben" (79).

Die Einheit und Unterscheidung von Gottsein und Menschsein in Jesus soll der „Menschwerdung des Menschen", nämlich der Menschlichkeit des Menschen, zugute kommen. Denn was in Jesus geschehen ist, ist nicht für ihn, sondern für uns geschehen (113). Für das Verständnis dieses Sachverhalts stellt Ebeling einige allgemeine Leitsätze auf, die sich alle aus dem Grundverständnis des Evangeliums ergeben: „Dementsprechend hat zum einen das Empfangen den Primat vor dem Geben, das Handeln Gottes vor dem Handeln des Menschen. Zum andern muß alles so bedacht werden, daß die Ausstrahlung in die Weite des Lebens- und Weltbezugs dadurch zustandekommt, daß das von Jesus ausgehende Licht auf den Brennpunkt des Gewissens des Einzelnen hin gebündelt wird. Ferner ist das, was dem zeitlichen Leben dienen soll, auf die Frage hin zu prüfen, inwiefern dem zeitlichen Leben mit dem ewigen Leben gedient ist und warum letztlich nur mit ihm. Und endlich ist darauf zu achten, daß die Eindrücke von Not und Schuld, von Versagen und Enttäuschung, von Zweifel und Angst nicht überspielt und verkleinert werden und dennoch der Grund zur Freude und Gewißheit die Oberhand behält." (123f.)

Der „Tod Gottes" im Kreuzestod Jesu will von daher in einer Weise verstanden werden, daß die Verkündigung der Auferstehung das Kreuz nicht aufhebt, sondern aufrichtet (131); die Ostererfahrung ist als solche eine Erfahrung mit dem Tod Jesu (160).

Im Rahmen seiner Überlegungen über den Tod Jesu als Versöhnungsgeschehen behandelt Ebeling ausführlich die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu (177–191). „Die Aussage der Sündlosigkeit Jesu ist nur als Bekenntnis dessen vertretbar, dem die Erscheinung Jesu die Freiheit vermittelt hat, sich selbst als Sünder zu wissen, ohne dadurch über die Sündlosigkeit Jesu zu erschrecken und sich deshalb von ihm geschieden zu fühlen, im Gegenteil, gerade daraufhin mit ihm verbunden zu sein." (179) Das Verhältnis des Sündlosen zu den Sündern besteht nicht darin, daß er die sogenannten Gerechten auf der Seite liegen läßt und sich den sogenannten Sündern widmet. „Vielmehr ist gerade dies seine Weise, sich der sogenannten Gerechten in ihrer Sünde anzunehmen, daß er ihrem Urteil widerspricht und ihnen das Recht abspricht, sich auf Gott zu berufen. Damit spricht er sie als Sünder an, doch nicht voll Verachtung und mit dem Verlangen nach Vergeltung, sondern nicht weniger als die sogenannten Sünder mit Liebe. Denn er gibt sich ihnen preis, liefert sich ihnen ohnmächtig und schutzlos aus, ist zum Leiden bereit. So verhält sich nicht der Haß, auch nicht die verbitterte Resignation, sondern allein die Liebe." (183)

Gott hat Jesus „zur Sünde gemacht" (2 Kor 5,21), insofern Jesu Gekreuzigtwerden in der Konsequenz seiner Sündlosigkeit liegt: „Sie gerät notwendig in den Verdacht, der Sünde mit untauglichen Mitteln zu begegnen und ihr darum zu Recht zu unterliegen – eine Art Hochmut, der zu Fall geführt hat." (186) „Wer sich angesichts der

Macht der Sünde herausfordernd mit dem Willen Gottes identifiziert und vor der Welt Gott zu vertreten wagt, der gerät damit eben an den Ort, den Gott in dieser Welt der Sünde einnimmt: an den Ort seines Verachtet- und Ausgestoßenseins." (ebd.)

Es gibt ein doppeltes Nein Gottes zur Sünde. Gottes Nein zur Sünde ist der Tod des Sünders; aber zugleich sagt Gott in der Weise Nein zur Sünde, daß er den Sünder von ihr wegreißt und ihm an seinem eigenen Leben teilgibt (197). Dieses doppelte Nein zur Sünde läßt sich jedoch nicht auf ein einfaches Nein zur Sünde und ein einfaches Ja zum Sünder reduzieren; denn dann würde aus dem Verständnis des Heils das Sterben ausgeklammert. „Das Wort vom Kreuz faßt das Heil so, daß der Tod darin integriert ist. Nicht das kann als Heil gelten, wofür es des Todes Jesu am Kreuz nicht bedürfte. Deshalb kann ebensowenig dasjenige als Heil gelten, was keinen Bezug zum eigenen Sterben hat und für dieses belanglos ist. Es kann auch nicht das als Heil gelten, was nicht erst im Tod zur Vollendung kommt." (218)

Die Verkündigung der Auferstehung ist so zu deuten: „Mit welchen apokalyptischen Vorstellungen auch immer das Osterereignis expliziert werden mag, dem Sinne nach muß es auf die Grundaussage hinauslaufen, daß Jesus und Gott angesichts des Kreuzes zusammengehören und daß deshalb dem gestorbenen Jesus das Leben Gottes zuzusprechen sei. Allein zu diesem Zweck wird, mit welchen Sprachmitteln auch immer, Christologie ausgebildet." (309) Die Verkündigung der Auferstehung läßt sich nicht losgelöst von der Heilsbedeutung des Todes Jesu verstehen, sondern nur als deren Explikation (308). Angesichts seines Todes an die Gottessohnschaft Jesu zu glauben, bedeutet also, seine Auferstehung zu bekennen.

Was berechtigt heute zum Glauben an die Auferstehung Christi und damit an das eigene ewige Leben? „Zwischen zwei Hauptsätzen des christlichen Glaubens besteht ein enger Zusammenhang: daß der Glaube aus dem Hören kommt (Röm 10,17) und daß der Zugang zum erhöhten Christus allein über den Menschen Jesus und somit über den Gekreuzigten führt." (311) Nur aufgrund eines Wortes, dem man anders als im Glauben nicht gerecht werden kann, ist der Glaube möglich. „Daß der Glaube blind glaubt, kennzeichnet, dem rechten Sinne nach, nicht sein Verhältnis zu dem Wort, aus dem er entspringt – in dieser Hinsicht ist der Glaube vielmehr ein Erleuchtetwerden –, sondern betrifft sein Verhältnis zu dem täuschenden Augenschein, der ihm widerspricht und gegen den anzuglauben ist. Die Blindheit nach dieser Seite hin ist darum kein Mangel, sondern die Folge einer Überlegenheit; nicht ein zufälliges Nichtbeachten, sondern eine willentliche Nichtbeachtung dessen, was sich dem Glauben widersetzt." (311f.)

Die christologische Thematik führt zu einem entsprechenden Verständnis der Gottesattribute der Liebe (Gnade und Wahrheit), der Heiligkeit (Verborgenheit und Nähe) und der Doxa (Ewigkeit und Schöpfermacht) Gottes. Immer geht es um Attribute, an denen Gott teilgibt. Die Fülle des Lebens, an der Gott teilgibt, besteht in der Lebenshingabe, damit aber gerade „nicht in dem Ideal perfekter Lebensbewältigung und schon gar nicht in dem Phantom der Selbstverwirklichung" (279). Deshalb sind auch die Bilder vom ewigen Leben in eschatologischer Erfüllung, „ – das Freudenmahl, der unangefochtene Friede und das anbetende Schauen Gottes –", Symbole der Lebenserfüllung, „die auf Erfahrungen in diesem Leben Bezug nehmen, freilich nicht auf Erfahrungen im Zeichen der Selbstverwirklichung, sondern auf Erfahrungen des Geführt-, Beschenkt- und Verwirklichtwerdens" (361).

In diesem Zusammenhang kehren im Kern die gleichen Fragen zurück, die bereits zum ersten Hauptteil zu stellen waren. Ebeling selbst erklärt, daß die Bestimmungen eines philosophischen (!) Gottesbegriffs zwar vom biblischen Gottesverständnis her der Kritik unterliegen, aber nicht einfach in der Weise beiseite geschoben werden können, daß man auf derselben Ebene das Entgegengesetzte behauptete, also etwa „zugunsten der Leidensfähigkeit Gottes das Attribut der Unwandelbarkeit streicht oder zugunsten seines Weltbezugs dessen Unumkehrbarkeit außer acht läßt: daß nicht er sich der Welt, vielmehr die Welt sich Gott verdankt" (352).

Es gibt also auch für Ebeling durchaus einen „philosophischen Gottesbegriff", dem ein gewisses Recht zukommt. Wieweit aber geht Ebeling auf das ihm offenbar latent gewärtige Problem der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott ein? Seine eigenen Formulierungen legen eine deutlichere Unterscheidung zwischen einer bereits

der Vernunft erkennbaren Schöpfermacht Gottes und seiner Selbstmitteilung in der Versöhnung nahe: Die Gotteserfahrung selbst ist „von der Polarität betroffen, die zwischen Schöpfung und Versöhnung besteht, zwischen dem Leben Gottes, das zum kreatürlichen Leben führt, und dem Leben Gottes, das zum Auferstehungsleben führt, zwischen der Schöpfermacht, die bis zu einem gewissen Grade auch die Vernunft [!] als Allmacht beeindruckt, und der Schöpfermacht, die als Allmacht der vergebenden und neuschaffenden Liebe in der Rechtfertigung des Gottlosen und im Erwecken der Toten zum Leben deshalb allein dem Glauben aufgeht, weil sie in Gestalt der Ohnmacht auftritt“ (360).

Ein solcher Satz möchte wie eine Korrektur von Aussagen des ersten Hauptteils erscheinen und würde ganz der traditionellen Unterscheidung von „Natur“ (Geschöpflichkeit als solcher, die noch nicht göttliche Selbstmitteilung ist, sondern das von Gott Verschiedene, das auf ihn verweist) und „Gnade“ (göttlicher Selbstmitteilung) entsprechen. Zugleich bliebe es möglich, von der übernatürlichen Erhöhung der „Natur“ zu sprechen: von der gleichen Wirklichkeit, die mit der Vernunft als geschöpflich erkennbar ist, wird im Glauben ausgesagt, sie sei „in Christus“ geschaffen, d. h. von Anbeginn aufgenommen in die Liebe des Vaters zum Sohn.

6. Die bisherigen christologischen Darlegungen sind weitgehend ohne den Bezug auf die synoptische Tradition vom Leben Jesu ausgekommen. Es ist aber eine entscheidende Frage, was es für die Christologie bedeutet, wenn man dem Menschen Jesus historisch („rein menschlich“) begegnet. Denn es ist „dem Glauben entschieden zu bestreiten, daß er als solcher, unabhängig von historischer Tatsachenermittlung oder gar in Widerspruch zu ihr, für die Historizität als solche einstehen könnte“ (383).

Die Differenz zwischen Jesus als Verkündiger und Jesus Christus als Verkündigtem besteht historisch unbestreitbar und erstreckt sich auf den Verkündigungsinhalt selbst. Aber bereits Jesu eigene Verkündigung läßt sich nicht bloß nach ihren Lehrinhalten ohne die Beziehung auf seine Person bestimmen (388). Und die Verkündigung nach seinem Tod und seiner Auferstehung will nicht nur wie Jesus reden, sondern beansprucht, in seinem Namen zu sprechen.

Christologische Aussagen tun nun das, was historische Aussagen strikt unterlassen: sie machen das Göttliche zum Subjekt historischer Vorgänge. Ist das nicht „Mythos“? Die Forderung der Entmythologisierung hat nicht das Ziel, mythische Sprachelemente auszumerzen, sondern will es ermöglichen, von ihnen „einen besonnenen, verantwortbaren Gebrauch zu machen“ (396). Die existentiale Interpretation – „sofern existential nicht als individualistisch oder innerlich mißverstanden wird, sondern das Weltverhältnis menschlicher Existenz in sich begreift“ (395 f.) – ist die „einzig sachgemäße, dem Mythischen gerecht werdende historische Interpretation“ (396). Die christologische Interpretation Jesu ist und bleibt jedoch auf ein sprachliches Instrumentarium angewiesen, „das entsprechend dem von ihr wahrgenommenen unmittelbaren Lebensinteresse in den Bereich der Symbolsprache gehört“ (405).

Als Hauptnenner von Wort und Verhalten Jesu ist seine „Vollmacht“ zu nennen. Vollmacht kommt weder Dingen noch Menschenmassen zu, sondern ist wesentlich „einer Person zugeordnet“ (412), und es gibt sie nur „in Zuwendung zum andern hin, als Einwirkung auf ihn, und zwar wiederum in bezug auf dessen Sein als Person“ (413). „Zur Eigenart von Vollmacht gehört es, daß sie durch das Wort ausgeübt wird“ (414), aber im Gegensatz etwa zu einem so oder so gearteten „Machtwort“. Was mit Vollmacht gemeint ist, kann einem am ehesten aufgehen, wenn man nach dem fragt, was allein durch das Wort geschehen kann (417). Damit ist nicht der Gegensatz zu zeichenhaften Handlungen gemeint, die ja selbst „Wortzeichen“ sein können; der Laut ist nicht die einzige Weise, Worte kundzutun (415). Es geht jedoch um „alle Weisen von Belehrung und Zuspruch, Weisung und Trost, die das Leben begleiten und in gewisser Weise das Lebensnotwendigste sind“ und die Eingriffe darstellen, „die im Unterschied zu den Handlungen nicht Unmittelbares bewerkstelligen, vielmehr den Menschen auf seine wie auch immer begrenzte Freiheit hin ansprechen“ (417). Jesu Vollmacht besteht in einer Glaubenszumutung, „wo alles, was den Menschen betrifft, in dem Betroffensein durch Gott begriffen ist“ (456).

In bezug auf die Vollmacht in Jesu Verhalten kommt in den evangelischen Wunder-

berichten „beachtlicherweise der Gesichtspunkt überhaupt nicht vor, daß Wunder geglaubt sein wollen und Glaube deshalb Wunderglaube ist. Vielmehr liegt alles Gewicht darauf, daß der Glaube selbst von wunderbarer Macht ist." (464)

Wie die Christologie am historischen Jesus Anhalt hat, gibt Ebeling durch die Formel „implizite Christologie" (475) an. Christologie ist nicht etwas, was unmittelbar bei Jesus zu beziehen ist, wohl aber ist sie die durch ihn selbst herausgeforderte Antwort auf ihn. Dies ist das Verhältnis expliziter zu impliziter Christologie. „Würde uns nicht die Erscheinung Jesu, sein Wort und sein Verhalten, vor Augen sein und immer neu vor Augen treten, so verlöre die Christologie ihre Situierung im Leben. Denn sie hat nur dann Sinn, wenn sie die Antwort auf die Begegnung mit Jesus ist." (476)

7. Das kurze dritte Kapitel des zweiten Hauptteils handelt von der „von Gott geliebten Welt" (477–496). Es erläutert in bezug auf die anthropologischen Grundbestimmungen der Welt – „Sehnsucht", „Haß" und „Friede" –, wie „sich vor ihnen Christus darstellt" und inwiefern sich diese Mächte der Welt „seiner Herrschaft beugen und deshalb auch denen, die Gott lieben, zum Besten dienen müssen" (482).

„Wenn als Grund der Sendung Jesu Christi in die Welt die Liebe Gottes zur Welt angegeben wird, dann muß der Welt, wie sie ist, eine entsprechend sorgfältige, liebevolle Aufmerksamkeit zuteil werden" (486), was gleichwohl nicht bedeutet, daß irgendeine Qualität der Welt selbst der Grund für Gottes Liebe zu ihr wäre.

8. Das abschließende Kapitel des zweiten Bandes stellt ein noch einmal den ganzen Band zusammenfassendes Summarium der Christologie dar. „Wer Jesus für den Glauben ist, das muß im Hinblick auf das Menschsein in seiner Beziehung zu Gott und zur Welt ausgesagt werden." (500) Die aus der reformatorischen Theologie hervorgegangene Lehre vom Amt Christi als Priester und König bedeutet – relationaler Ontologie entsprechend – eine Transponierung der Zwei-Naturen-Lehre auf die Problemebene der Zwei-Reiche-Lehre (ebd.). Für Gerhard Ebeling erwächst daraus ein christologisches Schema, das die Frage, wer Jesus für den Glauben ist, mit drei symbolartigen Wendungen beantwortet: „Er ist das Wort Gottes, der Bruder der Menschen, der Herr der Welt." (502) Dem entsprechen jeweils Glaube, Liebe und Hoffnung in ihrem Gegensatz zu Unglaube, Haß und Angst (505).

Es gehört dabei zum Wesen des Glaubens, daß der Glaubende selbst Zeuge Christi ist und nicht bloß Zeuge von Zeugen in einer sich immer mehr von Christus entfernenden Kette (520). Die Erfüllung der Abrahamsverheißung ist nichts anderes als die Eröffnung des Glaubens für alle (522). Glauben bedeutet dann, den Gesamtzusammenhang des Lebens von dem in Jesus Christus eröffneten Gottesverhältnis her bestimmt und erschlossen sein zu lassen (526).

In aller rechten Menschlichkeit ist in einer ähnlichen Weise die Relation zu Gott implizit, wie in bezug auf Jesus von einer impliziten Christologie die Rede ist. „Aber wie erst von der expliziten Christologie her deren Impliziertsein in Jesus erkannt wird, so wird auch erst von der denkbar schärfsten Explikation der Gottesrelation des Menschen her deren Präsenz in allem Menschsein erkennbar." (536)

Gerade diesem Sachverhalt kommt m. E. eine für heutige Christologie grundlegende Bedeutung zu. Nach dem Zeugnis der Evangelien weiß sich Jesus von dem gleichen Gott gesandt, den er im Gewissen der Menschen am Werk sieht; und niemand kann sich definitiv seinem Wort entziehen, ohne in Willkür zu verfallen.

Der Aussage jedoch, daß die Liebe zu Gott überhaupt nicht anders sein kann denn als Liebe zum Nächsten, ja daß sie nur ein Symbol für letztere ist, so daß Glaube nichts anderes als Mitmenschlichkeit wäre, ist nach Ebeling entschieden zu widersprechen. An der Zweiheit von Liebe zu Gott (= Glaube) und Nächstenliebe ist gerade um ihrer Einheit willen festzuhalten. Der Glaube als die Bejahung des eigenen Geliebtwerdens ist das Umgreifende und Bedingende. Die Zweiheit des Doppelgebots beschreibt nichts anderes als „die innere Logik der Liebe selbst, in deren Geschehen der Mensch zu einem Bindeglied zwischen der empfangenen Gottesliebe und der weitergebenden Liebe zum Nächsten wird" (536 f.).

III.

In der Einleitung zum dritten Band wird als dessen Leitmotiv bestimmt, die christologische Verklammerung von Pneumatologie und Eschatologie und ihre innere Einheit darzustellen (32). Das Gemeinsame von beidem soll mit dem Begriff „Vollendung" gefaßt werden. Wie steht es mit der Vollendung dessen, daß *Gott* der Schöpfer und Versöhner der Welt ist? Es geht dabei um ein Geschehen, „in dem die Gegenwart bereits eschatologisch gefüllt und von Vollendungsgewißheit bestimmt ist. Wie das Bekenntnis zu Jesus, von dem dieses Geschehen ausgeht, den Charakter von Christologie hat, und das heißt: von perfektischer Eschatologie, so wird das Folgegeschehen im Zeichen des Christusbekenntnisses zu einem Ineinander präsentischer und futurischer Eschatologie. Die Aussagen darüber nehmen folgerichtig den Charakter von Pneumatologie an. Denn der heilige Geist macht das perfektische Eschaton, von dem er herkommt, gegenwärtig und richtet zugleich auf das eschatologische Futur aus, weil er selbst bereits dessen Präsenz ist." (46)

In den Mittelpunkt rückt dabei erneut die theologische Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Welt: Wie kann der Mensch seinen Ort zugleich in Christus und in der Welt haben, und was folgt daraus für Zeit und Ewigkeit? (54)

Im dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses liegt nach Ebeling der Kern reformatorischer Theologie. Wird die „Rechtfertigung allein aus Glauben" durch die Heiligung überboten, oder ist letztere ganz von ersterer her zu verstehen?

Die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben zielt darauf ab, nicht die guten Werke zu bestreiten, sondern sie überhaupt erst zur Geltung zu bringen. Es sind Werke, die aus der Gemeinschaft mit Gott hervorgehen; sie sind sozusagen selbstvergessen allein auf das Ziel ausgerichtet, das die Tat erreichen will: „daß eine bestimmte Notlage abgewandt, einer Erwartung entsprochen, eine Bitte erfüllt, eine Freude bereitet, ein Mensch glücklich gemacht wird. Solche guten Werke leben davon, daß sie unbeachtet bleiben, zumindest von denen, die sie vollbringen. Als gute Werke sind sie dann grundsätzlich nicht steigerungsfähig. Auch die verborgensten und geringsten sind vollkommen. Sie sind das allerdings nicht unter dem Gesichtspunkt der meßbaren Zweckerfüllung. Danach beurteilt mögen sie unbeholfen und überbietbar sein. Dagegen hängt die Vollkommenheit eines guten Werkes daran, daß es situationsgerecht ist in dem radikalen Sinne, wonach Liebe das in höchstem Sinne Benötigte und Gebotene ist." (36f.)

9. Das erste (in der Gesamtzählung neunte) Kapitel des dritten Bandes handelt vom „Menschen in Christus". Während die Christologie auf das verwiesen hatte, was in Christus ohne uns ein für allemal vollbracht ist, erläutert die Pneumatologie, was sich *in* uns beständig *an* uns ereignet, aber nicht *aus* uns selbst. Dabei ist es „keineswegs so, daß der Mensch nur insoweit in Christus ist, wie das Sein in Christus an ihm bereits vollstreckt ist" (68). Die Diskrepanz zwischen dem Sein in Christus und dem tatsächlichen Verhalten „gehört, so verwunderlich das klingt, mit in das Sein in Christus hinein. Der Mensch in Christus ist keineswegs der radikal neue, der sündlose Mensch." (ebd.) Aber „daß von dem Menschen, wie er ist, ohne die Vorbedingung seiner Veränderung durch das Geistgeschehen, das Sein in Christus ausgesagt werden kann, ist nur von daher begreifbar, daß von der Menschheit überhaupt gesagt werden kann, sie habe ihren konstitutiven Ort und damit ihr Sein in Christus" (69f.). Es besteht dabei ein Begründungszusammenhang von der *universalen* Ausrichtung des Christusgeschehens und der Ausrichtung des Geistgeschehens auf den *Einzelnen* als solchen, weshalb an Christus glauben nie und nimmer heißen kann, die Kategorie des Einzelnen zu mißachten. Ganz allgemein gilt, daß auch das Soziale erkrankt und verdirbt, wenn die Verantwortung des Einzelnen Schaden leidet (74).

In der scholastischen Gnadenlehre ist nach Ebelings Auffassung die Fundamentalunterscheidung des biblischen Denkens zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein gegenüber der rezipierten Begrifflichkeit griechischen Denkens durchaus zur Geltung gekommen, ungleich weniger deutlich jedoch die andere Fundamentalunterscheidung zwischen Sünde und Gnade. Für die Scholastik ist das Hauptmotiv der Gnade nicht das Problem der Sünde, sondern das der Endlichkeit und Zeitlichkeit, das Be-

grenztsein des Menschen auf seine natürlichen Kräfte (87). Die Scholastik scheint auf diesem Hintergrund die Gnade als eine ebenfalls geschaffene, wenn auch nunmehr übernatürliche Ausstattung zu verstehen, die nur die geschöpflichen Kräfte steigert. Demgegenüber betont reformatorische Theologie, daß es „die Unheiligkeit des Menschen" ist, „die ihn zum Adressaten des heiligen Geistes macht", eine Unheiligkeit allerdings, „die nur auf dem Grunde seiner geschöpflichen Auszeichnung durch Geist möglich ist" (111).

M.E. würde dieser vermeintliche Gegensatz der Hochscholastik zum reformatorischen Denken, das die Unterscheidung von Sünde und Gnade betont, durch den Hinweis auf die Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott überbrückt. Wenn nämlich auch in der Sicht der Hochscholastik – wenigstens bei ihren besten Vertretern – schlechthin keine geschaffene Qualität als solche ausreicht, Gemeinschaft mit Gott zu begründen, dann ist das Motiv der Gnade tatsächlich nicht, irgendwelche Fähigkeiten des Menschen zu steigern, sondern ihm überhaupt erst die positive Möglichkeit zur Gemeinschaft mit Gott zu eröffnen. Das Verständnis und die Überwindung der evangelisch-katholischen Differenz hängt wohl an der Einsicht in diese in heutiger Theologie fast allgemein verdrängte Problematik.

Es ist das Anliegen reformatorischer Theologie, die Lehre vom Heiligen Geist nicht „in eine Gnadenlehre zu transponieren, bei der das, was von Gott her geschieht, im Medium der menschlichen Fähigkeiten und ihrer Wandlungen dargestellt wird und der Geber hinter den Gaben zu verschwinden droht" (113); daß Gottes Handeln unabhängig vom Menschen und seiner Erfahrung ist, soll jedoch gerade nicht bedeuten, daß es mit dieser Erfahrung nichts zu tun hat.

Die Weise, wie der Heilige Geist auf den Menschen einwirkt, erläutert Ebeling durch den Hinweis auf den Gewissensbegriff, der allerdings erst „geradezu gegen den Strom schwimmend" gewonnen und gereinigt werden muß. Die Theologie ist hier „genötigt, mit ihrer Begriffsbildung bis in die anthropologischen Sachverhalte allgemeiner Art selbständig vorzustoßen, nicht in willkürlicher monologischer Festsetzung, sondern im Dialog nach vielen Seiten hin" (115). Die christliche Botschaft erfordert also auch einen philosophischen Neuansatz.

In seiner Analyse des Geistbegriffs nennt Ebeling als hermeneutisches Prinzip: „Gerade weil es um die Erfassung einer spezifisch christlichen Aussage geht, verdienen alltägliche Aussagen Berücksichtigung, selbst wenn sie zu ihr keine Beziehung zu haben scheinen. Denn wozu stünde der christliche Glaube etwa seinerseits nicht in Beziehung?" (126) Auch „der Genuß irdischer Güter oder die Rettung aus Gefahren" wird „durchaus mit Recht Gott verdankt", wobei sich aber „eben das Verdanken keineswegs von selbst einstellt" (135 f.).

Nach reformatorischer Auffassung ist der christlichen Theologie überhaupt „die Aufgabe gestellt, die Heillosigkeit des Menschen im Widerspruch so streng zu fassen, daß sie sich nicht auf einen partiellen Bereich einschränken läßt und daraufhin als gar nicht so ernst gemeint etwa widerrufen läßt" (137). Es geht dabei um etwas völlig anderes als die vernünftige Feststellung, daß der Mensch gut und böse in wechselnden Graden ist. Denn die Begriffe der Heillosigkeit und der Erlösung meinen Sachverhalte, die nicht steigerungsfähig sind (151). Es besteht hier eine Differenz zwischen dem Glaubensurteil und dem moralischen Urteil über den Menschen.

So entschieden jedoch für den Glaubenden gilt, daß er nicht mehr heillos dran ist, sondern erlöst ist, ist er keineswegs ausschließlich der neue Mensch. Ihm bleibt vielmehr, solange er lebt, ein Kampf auferlegt. In diesem Kampf zwischen Geist und Fleisch steht das Leben des Christen in einer doppelten Ausrichtung: Es ist „ein Leben unter der Herrschaft Christi im Zeichen des Neuen und auf dessen Vollendung hin"; zugleich aber „hat der Christ an dieser Welt teil und ist für sie mitverantwortlich, hat an der Aufgabe mitzutragen, die Welt und das allgemeine Leben darin trotz der Auswirkungen der Sünde so erträglich wie möglich zu gestalten, darum auch am politischen Handeln mitzuwirken, in dem es nicht um Erlösung und Vollendung der Welt geht, sondern um ihre Erhaltung in aller Vorläufigkeit und Unvolkommenheit" (156). Letzteres ist nicht mit dem Reich Gottes zu verwechseln!

So wird noch einmal deutlich, was es damit auf sich hat, daß der Mensch als Werk

Gottes zu verstehen ist. Da es um den homo peccator geht, hat der Gedanke der creatio ex nihilo eine Verschärfung gegenüber dem Schöpfungsglauben erfahren. Daß der Gottlose von Gott angenommen wird, ist die unüberbietbare Erfüllung der creatio ex nihilo (161). Durch die betonte particula exclusiva kommt in der reformatorischen Tradition das sola gratia mit der creatio ex nihilo zur Deckung, ohne doch die zwischen ihnen bestehende Spannung aufzuheben (167).

Auch eine solche Aussage wird m. E. nur unter der bei Ebeling leider nicht explizit formulierten Voraussetzung verständlich, daß aufgrund der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott keine geschöpfliche Qualität als solche Gemeinschaft mit Gott begründen kann, so daß Gemeinschaft mit Gott nur noch in einem trinitarischen Gottesverständnis ausgesagt werden kann: Wir sind in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn aufgenommen. Denn nur dann ist der in der Gnade sich selbst mitteilende Gott der, „ohne den nichts ist", und das Geschaffensein läßt sich umgekehrt allein im Glauben als ein „In Christus"-Geschaffensein verstehen. Dann ist die Allmacht Gottes als die Macht seiner Liebe bestimmt und seine Liebe als Allmacht.

Von besonderer Wichtigkeit ist in diesem Zusammenhang Ebelings Erläuterung des Freiheitsbegriffs, dessen Inanspruchnahme hauptsächlich paulinischer Theologie zu verdanken ist. So sehr der Freiheitsbegriff in der christlichen Theologie erst wieder durch die Reformation in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt sei, bleiben auch hier die Auswirkungen noch weit zurück hinter dringenden geschichtlichen Erfordernissen. „Die Kirchengeschichte und die von ihr bestimmte allgemeine Geschichte stellen unbestreitbar, aufs Ganze gesehen, keine strahlende Geschichte der Freiheit dar, obschon hier die Anzeichen von Unfreiheit besonders auffallen und z. T. überhaupt erst als solche empfunden werden dank einer trotz allem die Kirchengeschichte durchziehenden Leuchtspur der Freiheit." (182)

Die reformatorische Lehre vom servum arbitrium sprengte die traditionelle Gestalt der Frömmigkeit, und die Lehre von der libertas christiana sprengte die überkommene Gestalt von Kirche (181); gegen die vermeintliche Selbstverständlichkeit des liberum arbitrium steht nun das Wunder der libertas christiana (185), denn erst die Bejahung der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott ist das Versetztsein in schlechthinnige Freiheit.

Im Rahmen einer bloßen Substanzmetaphysik mit ihrem Kausalschema kann das Verhältnis zwischen Gott und Mensch letztlich, selbst wenn man Gott als causa prima bezeichnet, nur im Schema partieller Abhängigkeit und partieller Freiheit vorgestellt werden. Man verliert sich in hoffnungslose Widersprüche, „weil von der Setzung eines in sich selbständigen Menschen ausgegangen wird, über dessen Beziehung zu Gott zusätzliche Aussagen gemacht werden sollen" (187). Umgekehrt muß die reformatorische Lehre, daß der freie Wille nichts sei, solange als eine sinnlose und unmenschliche These erscheinen, als man das Gottesverhältnis im Schema des Weltverhältnisses denkt (188). In der Lehre vom servum arbitrium geht es jedoch in Wirklichkeit darum, daß Gott niemals *Gegenstand* des menschlichen Handelns sein kann und daß sich die Freiwilligkeit ihm gegenüber nur als Geschenk des Heiligen Geistes verstehen läßt (190).

Die entgegengesetzte Auffassung, die zugleich eine Abkehr von der Erbsündenlehre bedeuten würde, hat in Wirklichkeit einen ungemein freiheitsbedrohenden Aspekt. Denn keine noch so freiheitlichen Verhältnisse garantieren ihren freiheitlichen Gebrauch. Der emanzipatorische Grundzug der heutigen Zeit kann die Lebensgrundlage der Freiheit, die Zusammengehörigkeit mit anderen, zerstören; die Energiekrise ist nur ein grobes Beispiel für die Selbstzerstörung der Freiheit (183).

10. Nach dem „Menschen in Christus" ist Thema des zehnten Kapitels der „rechtfertigende Glaube". Glaube ist erst dann als Glaube verstanden, wenn er als das begriffen ist, wozu der Mensch aus eigener Kraft und Vernunft nicht fähig ist (192).

In der Sicht Ebelings geht die dem Sinn nach Luther zugeschriebene Frage: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" von der unbestrittenen Voraussetzung aus, daß von Gott Gnade und Heil zu erwarten sind, während der Frager nur daran zweifelt, ob und wie er diese Erwartung auch auf sich selbst beziehen dürfe (203 f.). Man könne diese Frage wohl nur dann in ihrer Schärfe stellen, wenn man bereits Heil von Gott erfahren hat: „Die confessio peccati kann schwerlich aufkommen, wo ihr nicht durch die confes-

sio laudis der Boden bereitet ist, was dann selbstverständlich auch wiederum umgekehrt gilt." (204)

Vielleicht erschwert diese Deutung der Frage nach dem gnädigen Gott in Wirklichkeit das Verständnis der Rechtfertigungslehre. Die Frage bezieht sich m. E. nicht auf den Unterschied zwischen einen allgemeinen An-Sich und seiner Anwendung auf den Einzelnen, sondern wiederum auf den bereits mehrfach genannten Sachverhalt, daß schlechthin keine geschöpfliche Qualität als solche zur Begründung von Gemeinschaft mit Gott ausreichen kann. Daß nichts Geschaffenes das Maß der Liebe Gottes zu uns sein kann, hält man allerdings in der Tat erst dann aus, wenn man durch das Wort des Glaubens erfahren hat, daß Gottes Liebe zur Welt im voraus dazu die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn ist.

Gegenüber dem Versuch, die Frage nach der Rechtfertigung durch die Sinnfrage zu ersetzen, gibt Ebeling zu bedenken, daß der Mensch sich damit selbst zum Forum der Rechtfertigung macht, so daß sich der Sinn des Daseins an seiner Begreifbarkeit durch den Menschen entscheidet (207). Demgegenüber lautet die schlichteste Zusammenfassung der Rechtfertigungslehre: „Friede mit Gott durch Jesus Christus" (Röm 5, 1) (221). „Der Mensch ist darauf angewiesen, bejaht, anerkannt zu werden, ein Urteil zu empfangen, das ihn für recht erklärt. Und er ist vom Grunde seines Wesens her bestrebt, sich dieses Ja, diese Anerkennung selbst zu verschaffen und sich selbst zu rechtfertigen, selber das Urteil zu sprechen. Das ist auch dann der Fall, wenn diese Struktur des Selbstruhms in das Gegenteil umschlägt und zur Verzweiflung an sich selbst, zur Selbstverdammung wird, in die Gott und die Welt mit hineingerissen werden. Dieses Urteil ist dem Menschen entzogen. Es wird nicht einfach verboten, sondern es wird hinfällig, es erübrigt sich, es wird töricht und lächerlich kraft der Bejahung, die dem Menschen in Jesus Christus und um seinetwillen zugesprochen ist. Mit der Freiheit vom Selbstruhm vor Gott tritt dann allerdings auch eine Befreiung von der Selbstrechtfertigung im Umgang mit dem Mitmenschen ein." (222) Dann gibt der Glaube auch die Freiheit, sich sachlich zu verhalten und die Liebe den obersten Gesichtspunkt der Sachlichkeit sein zu lassen (245). Die Sinnfrage wird nicht mehr durch die Vermischung mit der Rechtfertigungsfrage aufgebläht; die Sinnfrage kommt in Wirklichkeit um so mehr zu ihrem Recht, je begrenzter und bescheidener sie angesetzt wird (ebd.).

Im Rahmen der Frage nach der Glaubensgerechtigkeit behandelt Ebeling ausführlich das Verhältnis von Wort und Sakrament, die das „Lebensmittel des Glaubens" (249) sind.

Für das Verständnis der Rede von „Wort Gottes" muß „der Mensch selbst als der Adressat des Wortes Gottes und deshalb in Hinsicht auf seine Grundsituation mit in Betracht kommen, damit allererst erfaßt wird, warum er überhaupt des Wortes Gottes bedarf" (252). Dafür ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium der unentbehrliche hermeneutische Schlüssel. Unter der Gesetzeserfahrung ist letzten Endes die Lebenswirklichkeit selbst zu verstehen. „Die Charakterisierung des Menschseins als Sein unter dem Gesetz hat vom Gesetz nicht als einem Kodex auszugehen, sondern als etwas, was in und mit dem Leben selbst immer schon in Aktion ist." (268) Die geschichtliche Vielfalt von Lebensordnungen läßt sich als Vielzahl von Deutungen dieses Gesetzes auffassen (271), wobei nur das das Gewissen binden kann, „was nicht als fremde und zusätzliche Forderung zum Menschsein hinzutritt, sondern den Menschen selbst in seiner Lebenswirklichkeit zur Sprache bringt" (272). Das Gesetz fordert unbedingt auf Grund dessen, was bedingungslos gegeben wurde (279).

Dieses Gesetz wird nun vom Evangelium her auf zwei verschiedene Weisen interpretiert. Zum einen greift die Evangeliumsverkündigung korrigierend, erhellend und auch motivierend in das unabhängig davon bereits in Gang befindliche Wirken des Gesetzes ein. „Säkularisate" dieser christlichen Interpretation sind heute mannigfach Bestandteile des öffentlichen und privaten Bewußtseins (281). Die entscheidende Interpretation des Gesetzes vom Evangelium her besteht jedoch in der Aufdeckung dessen, was das Gesetz wirkt und was sich der Mensch von ihm erhoffen kann: Das Evangelium führt zu der Erkenntnis, daß das Gesetz zur Rechtfertigung unfähig ist. Die innere Logik des Seins unter dem Gesetz läuft nur „entweder darauf hinaus, die Anstrengung zur Selbstrechtfertigung aufs äußerste zu steigern, wozu auch immer raffiniertere Metho-

den der Selbsttäuschung und Selbstberuhigung gehören, oder darauf, zu verzagen und schließlich abzustumpfen und zu resignieren" (284).

Erst das Evangelium von der Gemeinschaft mit Gott von Jesus Christus her durch den Heiligen Geist ermöglicht es dem Menschen, sich dienend für andere hinzugeben, ohne weiterhin auf Selbstbestätigung angewiesen zu sein (287). Die so erfolgende „Bescheidung zur Weltlichkeit" erweist sich als wahrhaft geistlich (288). So sehr das Gesetz als fordernde und anklagende Macht durch das Evangelium erledigt ist, kommt nun sein Inhalt ungeschmälert und treffend zum Ausdruck. Der Glaubende ist nach einer Formulierung Luthers fähig, der jeweiligen Situation entsprechend „neue Dekaloge zu machen" (vgl. WA 39, 1; 47, 27) (294). Was man unter dem Gesichtspunkt der Autonomie zu vertreten pflegt, findet seine wahre Erfüllung im Glauben und seinem Verhältnis zum Gesetz; denn die Nächstenliebe enthält die Zumutung, die konkrete Anwendung der sittlichen Forderung selbst herauszufinden. Dies ist eine Bestimmung des Inhalts des Gesetzes, die von Gesetzlichkeit völlig frei ist (276).

Gegenüber dem Wort als solchem liegt das Besondere des Sakraments an der besonderen Gestalt, die das Wort darin annimmt (296). Das Sakrament kann nie den Anfang machen, sondern setzt immer die Verkündigung voraus. Evangelische Sakramentenlehre will als Kampf für die Sakramente verstanden werden und will der falschen Auffassung wehren, als seien die Sakramente eine vorgeschriebene Bedingung, bei deren Absolvierung erst etwas vermittelt wird, was bei der Relation von Wort und Glaube noch aussteht. Den Sakramenten ist damit der Charakter zeremonialgesetzlicher Notwendigkeit genommen, was aber nicht heißt, daß sie zu Adiaphora werden, denn sie sind ja Bezeugung des Evangeliums (300).

Nach Ebeling besagt die katholische Sakramentenlehre, daß der Glaube durch eine sakramental vermittelte Formierung durch die Liebe überboten werden müsse, um zu einer dann erst wirklichen Vereinigung mit Gott zu führen. Dazu schreibt Ebeling in einer seiner schärfsten Formulierungen, „daß rebus sic stantibus eine Kirchengemeinschaft mit der römischen Kirche nicht möglich ist" (315). Allerdings wird man sich bei dieser Formulierung daran erinnern dürfen, daß sich nach Ebelings eigener Auffassung „Urteile kontroverstheologischer und konfessionskundlicher Art heute nur noch mit dem Aufgebot historischer Untersuchung und interpretatorischer Auseinandersetzung vertreten" lassen. Dies verbiete zwar nicht notwendig eine Bezugnahme auf charakteristische Formeln und Phänomene der Konfessionsgeschichte, wohl aber den Anspruch, die dogmatische Aussage als Beschreibung der faktischen Konfessionsdifferenz vorzubringen (166).

Der reformatorische Protest mag in der Tat auf naheliegende Mißverständnisse in bezug auf die katholischen Lehraussagen aufmerksam machen, von denen diese ausdrücklicher und deutlicher abgehoben werden sollten. Ich vermag jedoch nicht zu sehen, daß die offiziellen Aussagen des katholischen Lehramtes tatsächlich mit Recht im Sinne dieser Mißverständnisse zu interpretieren sind oder auch nur sich widerspruchsfrei so interpretieren lassen. Was Ebeling angreift, ist nicht die tatsächliche katholische Lehre. Ebelings Meinung, nach katholischer Lehre komme die Gnade „solo sacramento" zustande (329), hat keinen Anhalt an den katholischen Lehrdokumenten. Ich sehe in der offiziellen katholischen Lehre nirgends geleugnet, daß sich die Sakramente letztlich nur als Zeichen des angenommenen Wortes Gottes verstehen lassen, die unterstreichen, was Unüberbietbares in der Annahme der Selbstmitteilung Gottes in seinem Wort geschehen ist und geschieht. Umgekehrt kann ich an Ebelings positiven Aussagen nichts entdecken, was wirklich im Widerspruch zu genuiner katholischer Lehre stünde. Die Frage nach der Zahl der Sakramente ist ja eine Frage engerer oder weiterer Bestimmung des Begriffs des Sakramentes.

Die Leiblichkeit der Sakramente hat nicht den Charakter der Dinglichkeit (318); sie sind auch nicht auf einen „Befehl" Jesu zurückzuführen, sondern sie sind Handlungen, in denen man sich dem anbefiehlt, was in Jesus Christus der Welt gegeben ist (ebd.). Die Sakramente sind Empfangshandlungen, weshalb niemand ein Sakrament an sich selbst vollziehen kann (321). Durch Taufe und Abendmahl ereignet sich der Glaube als das Sein in Christus „in der Weise leiblicher Handlung als Einbeziehung in bestimmte Situationen des Lebens Jesu, und zwar in diejenigen, in denen sich sein Leben und Ster-

ben als ein Ganzes darstellt, als Hingabe für die anderen" (323). Das Sakrament verleiht keine andere Gabe, als sie das Wort verleiht, wenn es sie auch anders verleiht (322).

Dennoch gilt, daß die Kirche als geschichtliche Institution erst durch die Sakramente konstituiert wird, weshalb auch die Gemeinde der Ort ist, wo die Sakramente vollzogen werden (324). Aber bereits wer mit dem Glauben in Berührung gekommen ist, befindet sich im Wirkungsbereich der Kirche (331).

Für das reformatorische Glaubensverständnis von der Kirche ist entscheidend, daß die Frage, was die Kirche ist, nicht die Frage überwuchern darf, was sie zu Kirche macht, und das ist ja offensichtlich nicht sie selbst (334). In seinen Aussagen über die Kirche verwendet Ebeling die Termini „Partikularkirche" und „Universalkirche" etwas anders, als dies gewöhnlich in katholischen Texten der Fall ist (abgesehen davon, daß sich in der deutschen katholischen Theologie für „ecclesia particularis" die sprachlich doch wohl falsche Übersetzung „Teilkirche" eingebürgert zu haben scheint; richtig wäre „Einzelkirche", denn das Wort „particularis" meint nicht den Teil, sondern die Besonderheit). Ebeling versteht unter Partikularkirche „die geschichtliche Einzelgestalt von Kirchen aller Größenordnungen" (356), die jeweils die Kirche Gottes überhaupt repräsentieren (337). Der Begriff Universalkirche bedeutet dagegen die prinzipiell nicht organisatorisch darstellbare, allein Gott offenbare wahre Kirche (356), nicht aber eine Art über die Einzelkirchen hinausgehende „Aufstockung" von Ekklesia Gottes als ganzer (337). Ein Zeichen der echten Universalität auch einer Partikularkirche könne es sein, gelten zu lassen, daß der Leib Christi seine Glieder auch außerhalb der organisierten Kirchen hat (384).

In der Tat gilt auch nach katholischer Lehre, daß die eine Kirche Jesu Christi in den einzelnen Kirchen und nicht noch einmal daneben oder darüber subsistiert (vgl. II. Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 8,2 und 26,1); so wie der Begriff „Universalkirche" in der katholischen Kirche gebraucht wird, meint er den Verbund einer Reihe von Partikularkirchen, der selber wie seine einzelnen Gliedkirchen Ort der Subsistenz der einen Kirche Christi ist. Die eine Kirche Christi subsistiert nicht anders denn in Partikularkirchen, die untereinander das Band der Einheit zu wahren haben. Und dieser einen Kirche sind auch Menschen, die nur „anonym" glauben, zugeordnet (vgl. ebd., Nr. 16).

Zur Überwindung der heutigen Relevanzkrise der Kirche bedarf es nach Ebeling „eines solchen Einsatzes der Kirche, in dem sie hinter dem einzigen zurücktritt, was sie glaubwürdig zu machen imstande ist"; zum anderen ist es notwendig, „daß Erfahrung von Gemeinschaft in Freiheit ermöglicht wird" (351). Die Vermittlung von Lebenserfahrung wäre bereits ein Akt frei machender Freiheit; die „Ausrichtung auf den Punkt, an dem die Überwindung der Einsamkeit und der Gewinn wahrer Freiheit identisch werden, dürfte kaum in den Verdacht kommen, am heutigen Menschen vorbeizugehen". Und schließlich wäre es nötig, „die Erfahrung des Gebrauchtseins zuzumuten" (352). Die vielfache Überforderung der Pfarrer und kirchlichen Mitarbeiter ist oft die Folge einer mangelnden Inanspruchnahme brachliegender Kräfte. Der gelegentlichen Klage, daß die Predigthörer überfordert werden, stellt Ebeling die Bemerkung entgegen, man habe im allgemeinen eher darüber zu klagen, daß die Predigt den Hörer „durch eine spezifische Art der Anspruchslosigkeit strapaziert" (ebd.).

Mit der Fundamentalunterscheidung zwischen der Kirche und dem, was sie zur Kirche macht, soll ausgesagt werden, daß der Grund der Kirche Jesus Christus ist. Auf die historische Frage nach dem Ursprung der Kirche läßt sich präzise antworten, daß Jesus nicht ihr Gründer, sondern ihr Grund ist, und zwar in der Ganzheit seiner Person, seines Lebens und Sterbens (359); deshalb wäre es auch völlig abwegig, an Jesu Stelle die ersten Christgläubigen als die Gründer der Kirche anzusehen (ebd.).

Die Sammlung der Kirche zum Gottesdienst muß immer im Dienst derjenigen Sendung stehen, die zur Sammlung des Volkes Gottes führt. Dabei wird „die wache und tätige Aufmerksamkeit gerade auch auf die leiblichen Nöte der Menschheit zum Kriterium dafür, ob die Kirche der Welt die Botschaft von der Liebe Gottes wirklich aus Liebe und in Liebe ausrichtet" (364).

Von der Funktion des kirchlichen Amtes gilt, daß zwar nicht seine Vollmacht, wohl

aber das Recht und die Pflicht, sie auszuüben, auf kirchlicher Berufung beruht; dabei charakterisiert zwischengemeindlicher Beistand nach evangelischem Verständnis alle kirchenleitenden Funktionen (368).

11. Eschatologie ist die Rückstrahlung des Glaubens an den Heiligen Geist von der Welt (386); so handelt dieses 11. Kapitel von der „Überwindung der Welt". Der christliche Glaube hat dabei „keine Verheißung eines innergeschichtlichen Heilszustandes und darum auch keine Möglichkeit, entsprechende Utopien zu unterstützen" (395); er macht vielmehr von der Illusion einer Vollendung in diesem Leben und innerhalb der Geschichte frei. Das Nein zur Umdeutung der Ewigkeitshoffnung in ein innergeschichtliches Hoffnungsziel kann nach Ebeling heute nicht scharf genug ausgesprochen werden (435). Auch umgekehrt besteht zu Unheilsprophetien nur insoweit ein Recht, als sie sich aus rationaler Einschätzung der Situation ergeben (396).

Christliche Eschatologie betrachtet die Ewigkeit als die Tiefendimension der Zeit (420), wobei die Ewigkeitsaussagen als Ausdruck der Überlegenheit über die Zeit notwendig futurischen Richtungssinn haben (424). Zum Glauben und zu seinen Früchten, dem Lieben und Hoffen, braucht man nicht viel Zeit, sondern nur den Augenblick, den aber ganz und in ungeteilter Hingabe. Dieser Augenblick wird geradezu zur Quelle von Zeit (421).

„Wie der christliche Glaube wahrer Glaube, Glaube schlechthin zu sein beansprucht und die christliche Liebe keine Sonderliebe sein will, sondern wirkliche Liebe, Erfüllung dessen, was Liebe im reinsten Sinne sein kann und soll, so muß auch die christliche Hoffnung dabei behaftet werden, daß sie dem menschlichen Verlangen nach Hoffnung gerecht wird und ihm den Zugang öffnet zu berechtigter, gewisser, nicht zu enttäuschender Hoffnung." (428) Diese Feststellung wäre mißverstanden, wenn man ein bestimmtes Modell menschlicher Hoffnung zum Maßstab dessen machen wollte, was von der christlichen Hoffnung zu halten sei (ebd.). Das Christentum proklamiert im übrigen die Erfüllung aller Weissagungen in Christus und bestreitet damit die Möglichkeit neuer echter Weissagung (443).

In bezug auf Aussagen futurischer Eschatologie empfiehlt Ebeling, sie „testweise auf ein simul zu reduzieren", nämlich „auf die eine Aussage, daß die Doxa Gottes, wie sie sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat, endgültig zu ihrem Recht kommt" (464).

Das Verständnis von der Auferstehung der Toten würde durch alles verfälscht, was sich nicht in die spes purissima in purissimum deum (WA 5; 166,18) fügt (464). Die Leiblichkeit der Auferstehung bedeutet, daß vor Gott der Mensch als ganzer erscheint, nicht bloß in der Einheit von Leib und Seele, sondern auch in der Ganzheit seines Leibeslebens (465). Dann führt das „Gericht nach den Werken" alle Rechtfertigung aus den Werken ad absurdum (470).

12. „Gott alles in allem" ist das Schlußkapitel und Summarium der Dogmatik überschrieben. Gott soll in seinen Werken als der erkannt werden, der größer als alle seine Werke ist (475). Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht in allem verborgen am Werk wäre (488); dies ist zwar keine Erklärung des Bösen, wohl aber gilt dann, daß selbst die Macht des Bösen ohne Gott nicht sein kann. „Es wird so oft dahergeredet, nach Auschwitz und Hiroshima könne man nicht mehr an Gott glauben. Abgesehen davon, daß dies wohl dem Grad nach, aber nicht der Art nach die Präsenz des Bösen in der Welt verändert hat, wäre doch zu fragen, ob nicht heute die Kraftlosigkeit des Glaubens an Gott gerade darauf zurückzuführen ist, daß man dem ausweicht, auch die Fürchterlichkeit solcher Geschehnisse mit Gott zusammenzudenken." (ebd.) Der Glaube läßt „auch in den dunkelsten Stunden der Geschichte, der Welt wie des eigenen Lebens, die Gewißheit nicht fahren, in der Hand und unter der Herrschaft Gottes zu sein, auch wenn nichts als das nackte Gegenteil davon zu erkennen ist" (489). Hat nicht die Schwäche der traditionellen Gottesbeweise ihren Grund „in der künstlichen Ausklammerung des Bösen" (ebd.)?

Unter dem „Reich Christi" versteht Ebeling die gegenwärtige Zeit der Christus-Verkündigung und des Glaubens an ihn. Es ist also „zwischen dem Reich Christi als der im Kommen begriffenen Herrschaft Gottes und dem Reich Gottes als der zur Vollendung gekommenen Herrschaft Christi zu unterscheiden" (498). Schlechterdings ausge-

schlossen ist jedoch, „das Reich Gottes durch geschichtliches Handeln des Menschen in der Geschichte selbst herzustellen, so daß es als eine neue und endgültige Geschichtsperiode zu gelten hätte" (502). Daß wir anderseits überhaupt über das Reich Gottes in seiner Vollendungsgestalt Aussagen machen können, beruht allein „auf dem, was wir davon in diesem Leben und an dieser Schöpfung erfahren, und darauf, daß wir zugleich über dieses Leben und diese Schöpfung hinausgewiesen werden, weil sie nicht unsere ewige Bleibe sind" (506).

So wird das Theodizeeproblem in neuer Weise im Sinn der Selbstrechtfertigung Gottes gefaßt. Die Antwort des christlichen Glaubens beruht darauf, „daß der Problemgehalt anders erfaßt ist und sogar die Fragerichtung selbst eine Umkehrung erfährt" (514). Gegenüber einer Theodizee, die die Leiden des Einzelnen auf ein Weltganzes verrechnen will, deckt sich für den christlichen Glauben „das, was für das Ganze gilt, mit dem, was für den Einzelnen uneingeschränkt gilt und ihm zuteil wird" (516). Es stellt dagegen „eine Verkehrung des Christlichen dar, wenn die Rechtfertigung daraus geschöpft wird, daß der Einzelne gewissermaßen zum Dünger der Weltgeschichte wird. So sehr gerade vom christlichen Glauben her der Gedanke der Hingabe des eigenen Lebens für andere und damit auch für die Zukunft der Welt wichtig werden kann, ist er doch nicht der Grund, sondern die Folge des Rechtfertigungsgeschehens." (ebd.) Im christlichen Verständnis werden gerade die Sachverhalte, die das Theodizeeproblem am brennendsten machen, nämlich daß der Ungerechte am Leben bleibt und der Unschuldige leiden muß, zur eigentlichen Antwort auf die Theodizeefrage. Die Selbstrechtfertigung Gottes geschieht als die Rechtfertigung des Menschen durch Gott (518).

Nach dem Verfahren dieser Dogmatik durchzieht die Gotteslehre das Ganze, sie kommt jedoch erst in der Prädestinationslehre und dann der Trinitätslehre zum Abschluß. In der Prädestinationslehre geht es nicht um die Beugung unter ein dunkles Fatum, sondern darum, auch das Unbegreifliche in das Licht zu rücken, das von Gott her aufgegangen ist (523). „Weil allein in Gottes Entscheidung das Heil liegt, eben deshalb und allein deshalb gibt es Heilsgewißheit." (527) Ob und wie „eine Trennung zwischen der Sünde und dem Sünder" eintreten wird, ist uns jedoch völlig verborgen und gehört zu dem, was der Glaube, ohne es zu begreifen, Gott anheimstellt (528).

Vielleicht wäre an dieser Stelle zu fragen, ob man nicht unterscheiden muß zwischen einer bloß weltanschaulichen Apokatastasislehre, die völlig abzulehnen ist, und einem dem Glauben gemäßen Sinn einer Apokatastasislehre. Im weltanschaulichen Sinn würde man sich, ohne selbst bereits Gottes Gnade annehmen zu wollen, mit der Vorstellung künftiger Gnade begnügen, was ja gerade die Ablehnung der gegenwärtig angebotenen Gnade ist. Wer so denkt, dem ist zu sagen, daß er sich einer Illusion hingibt und in Wirklichkeit auf dem Standpunkt, auf dem er sich befindet, keinerlei wirkliche Hoffnung hat. Aber gibt es nicht auch einen dem Glauben gemäßen Sinn der Apokatastasislehre? Hat nicht, wer bereits jetzt im Glauben lebt, Hoffnung für alle Menschen und ist innerhalb des Glaubens dessen gewiß, daß niemand im Himmel fehlen wird, für den doch Christus sein Leben gegeben hat? Denn „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen" (Röm 11,32).

Eine entschlossene Konzentration darauf, was heute vom christlichen Glauben her an Lebensnotwendigem zu sagen wäre, würde eine weitgehende Reduktion der Dogmatik bewirken (530), wobei dann dem trinitarischen Dogma die entscheidende hermeneutische Funktion für alle Glaubensaussagen zukäme (532). In der Trinitätslehre geht es letztlich um „das Zusammensein des Menschen mit Gott zwischen Gott und Gott" (542). Sinnvoller als nach Analogien für die Trinität zu suchen, scheint es deshalb zu sein, das Sein des Menschen zwischen Schöpfung und Vollendung als das Sein des angenommenen Sünders den nächstliegenden Sachverhalt sein zu lassen, von dem her das trinitarische Gottesverständnis erhellt werden kann (ebd.).

Tatsächlich geht es in der Trinitätslehre darum, daß eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott nur so ausgesagt werden kann, daß er in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist, aufgenommen wird.

Völlig haltlos ist nach Ebeling der Gedanke, die trinitarische Gottesaussage in ein heilsgeschichtliches Nacheinander aufzulösen, als werde Gott erst heilsgeschichtlich

zum trinitarischen Gott (542). Allerdings kann die Lehre von der innergöttlichen Trinität ihre Aufgabe allein dann sachgemäß erfüllen, wenn sie an dem orientiert ist, was durch die Offenbarung in der Geschichte kund geworden ist (543). Wie Gottes äußerstes Werk, so ist auch sein innerstes Wesen Liebe (544). Deshalb ist der Glaube nichts anderes als ein Sich-von-Gott-geliebt-Wissen.

Für diese ganze Dogmatik ist der Begriff der „Fundamentalunterscheidung“ kennzeichnend: gemäß dem christologischen Dogma geht es in überhaupt allen theologischen Aussagen um unterscheidende Inbeziehungsetzung anstelle von Vermischung oder Trennung von Gott und Welt. In dieser Dogmatik wird überall die christliche Botschaft in ihrem Bezug auf die Erfahrung interpretiert. Viel zu denken geben die ausführlichen Analysen von Grunderfahrungen, auf die sich der Glaube bezieht: Leben, Freiheit, Gewissen, Vollmacht. Es handelt sich um eine reformatorische Rechenschaft über den Glauben, die m. E. mit Recht beanspruchen kann, über den christlichen Glauben als solchen Rechenschaft zu geben. Die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die hier eingeübt wird, ist ein hermeneutisches Instrument, das auch für katholische Theologie außerordentlich hilfreich wäre.

ThPh 59 (1984) 414–429

Hat Albertus Magnus in Paris studiert?

Von Albert Fries CSSR

Im Verfasserlexikon sprachen wir vor einigen Jahren die Vermutung aus, daß schon der ersten theologischen Ausbildung Alberts des Großen in Köln ein Studium der Philosophie in Paris folgte[1]. Die Gründe, auf die sich diese Vermutung stützte, konnten am angebenen Ort nicht ausgebreitet werden. Dies soll hier nachgeholt werden. Vielleicht gelingt es uns damit, an einem Punkt der Biographie Alberts, wo noch große Lücken sind, einen Schritt weiter zu kommen.

I. Der Traktat „De natura boni"

Unter den erhaltenen Schriften Alberts ist nach allgemeiner Auffassung der Forscher die älteste der Traktat „De natura boni" (im folgenden einfach „Traktat" genannt). Es ist eine moraltheologische Abhandlung über das Gute und die Kardinaltugenden[2], in fortlaufender Darlegung, nicht in Quästionenform, inhaltlich mit dem jüngeren Werk „De bono" verwandt[3], ausdrücklich auch für die praktische Frömmigkeit bestimmt.

1. Aristoteles- und Ps.-Dionysiuszitate

Die Hauptquelle ist die Bibel mit Hunderten von Zitaten meist in allegorischer Anwendung. Neben der Liturgie, den Kirchenvätern, besonders Augustinus, und Kirchenschriftstellern werden auch Profanschriftsteller herangezogen, unter denen Aristoteles („philosophus") herausragt, wie später in Alberts Schriftkommentaren[4]. Albert zitiert ihn hier schon fünfundvierzigmal, und zwar mit zehn seiner Schriften: De anima, De caelo et mundo, Categoriae, Ethica Nicomachea (in der älteren Übersetzung mit den ersten drei Büchern), De generatione animalium, De memoria et reminiscentia, Metaphysica, Meteora, Physica, Topica. Überdies verweist der Editor noch vierundzwanzigmal auf Werke des Aristoteles.

Viermal zitiert Albert auch Schriften des Ps.-Dionysius: De caelesti hierarchia, De divinis nominibus, Epistulae, und der Editor verweist noch viermal auf ihn (De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus)[5].

Über das Scholastische und das Aristotelische des Traktates urteilte F. Pelster, der den Traktat als Frühschrift Alberts entdeckt und nachgewiesen hat[6]: „Immer wieder tritt das echt-scholastische Streben nach Klarheit und Gliederung sichtlich hervor. Zuerst wird die Einteilung der ganzen Abhandlung gegeben; dann wieder werden die Hauptteile in Unterteile, die Unterteile in Kapitel und Paragraphen zerlegt ... Fernerhin ist das Verhältnis zu Aristoteles bereits damals ein anderes als bei manchen Zeitgenossen. Aristoteles wird nicht als eine ‚auctoritas' gebraucht, von der man gelegentlich einen Ausspruch anführt. In den Teilen der Ethik, die dem Verfasser zu jener Zeit bekannt waren, ist Aristoteles wirklich innerlich verarbeitet und zu Grund gelegt. Ich er-

---

[1] Art. Albertus Magnus, in: Verlex I (1978) 124–131, hier 125.

[2] Vgl. *O. Lottin,* Ouvrages théologiques de saint Albert le Grand, in: Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles, Bd. 6, Gembloux 1960, 238 f.

[3] *P. Simon,* De natura boni, Proleg. Ed. Colon. t. 25, 1 p. Vb.

[4] Vgl. *A. Fries,* Zum Traktat Alberts des Großen „De natura boni". Theologie in Geschichte und Gegenwart (FS M. Schmaus). Hrsg. Johann Auer und Hermann Volk, München 1957, 239 f. – *J.-M. Vosté,* Albertus Magnus Sacrae Paginae magister I, Rom 1932, 35; II, Rom 1933, 24. 31. 46.

[5] *Simon,* De natura boni, Indices auctorum 129. 133.

[6] *F. Pelster,* Der „Tractatus de natura boni". Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Großen, in: ThQ 101 (1920) 89. – Vgl. *F. Van Steenberghen,* Die Philosophie im 13. Jahrhundert, Paderborn 1977, 159.

innere nur an die schon früher erwähnten Betrachtungen über das ‚voluntarium', die ‚virtutes civiles', das ‚medium virtutis'."

Die Stellung des Traktates im Gesamt der Werke Alberts umreißt P. Michaud-Quantin so[7]: „La ‚Somme des Créatures'[8] et éventuellement le ‚Tractatus de natura boni' semblent donner la pensée la plus personnelle d'Albert et représenter au maximum sa position propre: Le maître, encore jeune, y expose avec netteté la doctrine qu'il s'est construite en lisant Aristote et indique comment il conçoit l'insertion de la science de celui-ci dans les données de la tradition patristique et ecclésiastique." – Ders. (176): „Dans le ‚De natura boni', le ‚De bono' et évidemment les deux commentaires de l'Ethique, il dépend essentiellement d'Aristote dont l'enseignement sur la vertu en général lui était connu dès le début de son oeuvre par l'Ethica vetus et l'Ethica nova. Sa fidélité à l'égard du Stagirite est très grande et il n'y a pas lieu de relever parallèlement passage par passage les exposés dans lesquelles elle s'affirme; de nombreuses citations explicites la manifestent." In dieser Beurteilung ist also der Traktat mitgefaßt, wenn auch die Bewertung noch nicht im selben Maß auf ihn zutrifft wie auf die jüngeren Schriften zur Ethik.

Ein solcher Befund zwingt nun, so scheint mir, zu folgender Schlußfolgerung: Trifft es zu, daß Albert den Traktat schon abgefaßt hatte, als er zum Graderwerb in der Theologie nach Paris ging – 1243 oder 1244[9] –, so muß er damals schon Zugang zum „Corpus Aristotelicum" und zum „Corpus Dionysianum" gehabt, die Schriften studiert und ihr Gedankengut sich angeeignet haben, was bei seiner betont autoritätsbezogenen, auch in der Philosophie angewandten Arbeitsweise[10], die erste und unersetzliche Voraussetzung war. Immer suchte er literarische Hilfsmittel, studierte die Literatur und fahndete – auch später noch – nach Schriften des Aristoteles. Schon vor seiner Lehrtätigkeit an der Universität von Paris und sogar vor der Ausarbeitung des Traktates und anderer früher Schriften mußte er die Werke des Aristoteles nachhaltig kennengelernt haben. Damit kommt ohne weiteres Paris in Sicht.

Zum „Corpus Aristotelicum" gibt Pelster für die „Summa de creaturis" (= De IV coaequaevis und De homine) zu bedenken[11]: „Weiterhin wäre es meines Erachtens für jene Zeit außerhalb von Paris sehr schwer gewesen, sich eine solch umfassende Kenntnis der arabischen und lateinischen Literatur der philosophischen Wissenschaften anzueignen, wie Albert sie fast auf jeder Seite verrät ... Diese Werke aber waren erst seit wenigen Jahrzehnten in die Wissenschaft eingetreten. Wo anders als zu Paris sollten sie damals in ihrer Gesamtheit vereinigt sein?"

Servatis servandis, ist diese Feststellung schon für den Traktat zu beachten, zumal Albert in den Schriften und Lehren des Aristoteles sich bereits sehr gut auskennen mußte, als er bald darauf die sogenannte „Summa de creaturis" ausarbeitete, und dann in der kurzen Zeit – von allerhöchstens acht Jahren – die ihm in Paris zur Verfügung stand[12], die massigen (vier) „Scripta super Sententias" redigierte – über die „Senten-

---

[7] *P. Michaud-Quantin*, La psychologie de l'activité chez Albert le Grand, Paris 1966, 9/10. – Vgl. *Lottin*, Ouvrages 241.

[8] Ein Verbund von sechs Traktaten, dessen vierter und fünfter Teil früher als „Summa de creaturis" zusammengefaßt und gedruckt waren. S. unten S. 417. – Vgl. *F. Pelster*, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg/Br. 1920, 94, Anm. 1.

[9] *Simon*, De natura boni, Proleg. p. VI a. – Es läßt sich fragen, ob dieser Termin nicht zu spät angesetzt ist. Vgl. *Lottin*, Ouvrages 281, 328. – *M.-D. Chenu*, Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. PIEMO I (1932), 11–39. – *J. A. Weisheipl*, Albert der Große. Leben und Werke, in: Albertus Magnus. Sein Leben und seine Bedeutung. Hrsg. Manfred Entrich. Graz 1982, 20: „1243 oder 1244, wenn nicht früher".

[10] Vgl. *P. Simon*, Art. Albert der Große, in: TRE (1978) 182. – Für die Naturphilosophie nachgewiesen durch *P. Hoßfeld*, Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler, Bonn 1983, 96ff.

[11] *Pelster*, Kritische Studien 127. – Vgl. *R. de Vaux*, La première entrée d'Averroës chez les Latins, in: RSPhTh 22 (1933) 241.

[12] Vgl. *Fries*, Albertus 125. – *B. Geyer*, Albertus Magnus. GD 1, Berlin ²1956, 206: „In dieser kurzen Zeit von fünf bis sechs Jahren schuf er Werke, die dauernd seinen Ruhm in der

tiae" begann er in der theologischen Fakultät von Paris sofort zu lesen – sowie eine stattliche Anzahl „Quaestiones (disputatae)" vorlegte, vielleicht auch schon den Kommentar „Super Dionysium De caelesti hierarchia"[13] niederschrieb.

Die Dionysius-Schriften waren in Paris – von wo aus sie gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts voll zur Geltung kamen – in zwei Sammlungen vorhanden (Corpus Parisiense), einmal in der Übersetzung des Iohannes Scotus Eriugena, sodann in der jüngeren Übertragung durch Iohannes Sarracenus[14], und beide kannte und benutzte Albert in seinen Kommentaren und auch sonst. Die erste Gelegenheit zum Studium der Dionysius-Schriften muß Albert schon vor seiner Pariser Lehrtätigkeit und auch vor Abfassung des Traktates gehabt haben, was dann mit einer Feststellung von H. F. Dondaine übereinstimmen würde[15]: „La même année probablement (scil. 1243)[16], Albert le Grand, déjà tout nourri de Denys, inaugure à Saint-Jacques son Commentaire des Sentences." – Ders. (128): „Celui-ci (scil. le Corpus Parisien) a été l'instrument majeur, le livre de chevet; ou, si l'on veut, le chantier préféré de son initiation théologique: celui auquel il reviendra dans son âge mûr avec une confiance intacte." (Vgl. 119, Anm.138).

2. *Literarische Beziehungen des Traktates zu Pariser Universitätslehrern*

Zu den Aristoteles- und Dionysiuszitaten kommen einige weitere Momente am Traktat, die ebenfalls an Paris denken lassen, da sie in die – nicht nur zeitliche – Nähe zeitgenössischer Professoren und Autoren (der älteren Generation) führen, die damals an der Universität dozierten. Schon Philipp der Kanzler (Summa de bono) und Johannes von La Rochelle (Tractatus de virtutibus zusammen mit der Summa de anima) hatten nämlich bereits eine ähnliche Synthese der sittlichen Ordnung veröffentlicht, wie der Traktat sie bietet[17]. Erwähnung verdient ferner eine Definition von „ius naturale" (De natura boni. Ed. Col. t. 25, 1 p. 36 v. 35 cum nota), die Lottin in seinen Forschungen über das Naturrecht nur in der „Summa" (1215–1220) Wilhelms von Auxerre angetroffen hat, nicht bei Alberts Vorgängern (an der Universität) Hugo von Saint-Cher und Roland von Cremona[18]. Weiterhin ist auch die Nomenklatur der (10) Definitionen von „virtus" (p. 30, 12 – p. 31, 61) aus der „Summa de bono" (zwischen 1228 und 1236) des Kanzlers Philipp, nicht ohne selbständige Erläuterung, entnommen, die ersten acht in derselben Reihenfolge wie bei Philipp[19]; eine solche Zusammenstellung steht nicht bei Wilhelm von Auxerre, von dessen „Summa" Philipp abhängt[20], auch nicht bei Hugo

---

damaligen internationalen Gelehrtenwelt begründeten, die philosophischen Summen über die Schöpfung, den Menschen und das Gute, und sein theologisches Hauptwerk, den umfangreichen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus. In beiden Werken verrät er bereits die meisterliche Beherrschung der aristotelischen Philosophie und ihrer arabischen Interpreten, in der ihn keiner seiner Kollegen in der theologischen und philosophischen Fakultät erreichte." – A. Fries, Werke Alberts des Großen als Quellen der „Summa philosophiae" unter dem Namen des Robert Grosseteste, in: FZThPh 10 (1963) 257f.: In dieser vielgepriesenen Oxforder „Summa", „wahrscheinlich nach 1264" (L. Baur), werden Werke Alberts mit und ohne Namen benutzt und vielfach einfach ausgeschrieben (De quattuor coaequaevis, De homine, De mineralibus), und der Verfasser nennt in einem Abriß der Geschichte der Philosophie Alexander von Hales und Albert „modernioresque Alexandrum Minorem atque Albertum Coloniensem Praedicatorem philosophos eximios" (censendos reputemus, nec tamen pro auctoritatibus habendos). Tr. 1 c. 6, ed. Baur 280, 3–8, s. unten S. 428.

[13] *Simon*, Super Dion. Ed. Colon. t. 37, 1 Proleg. p. VI, 48–52

[14] *H. F. Dondaine*, Le Corpus Dionysien de l'université de Paris au XIII^{e} siècle, Rom 1953, 15–21. – *Simon*, Super Dion. p. V a/b.

[15] *Dondaine* 34.

[16] *Simon*, De natura boni, Proleg. p. VI a.

[17] *Lottin*, Ouvrages 238f. – *Michaud-Quantin* 176f.

[18] *Lottin*, Ouvrages 240.

[19] Ebd. 241.

[20] *Van Steenberghen* 151. – Die beiden „Magistri in theologia" werden später – wie auch Praepositinus von Cremona – von Albert mit dem Namen zitiert, was eine Ausnahme war.

von Saint-Cher, der ebenfalls der „Summa" Wilhelms sehr nahesteht, und nicht bei Roland von Cremona[21]. Ferner wird auch auf die „Glossa in IV libros Sententiarum" des Alexander von Hales, die zwischen 1220 und 1225 oder 1223 bis 1227 in Paris entstanden ist[22], von den Editoren des Traktates vierundzwanzigmal verwiesen für „quidam", Väterzitate, Sachparallelen.

II. Zur Entstehungszeit der ersten Werke Alberts

Wie allgemein angenommen wird, ist der Traktat während der Lektor-Tätigkeit Alberts in deutschen Konventen (etwa ab 1233) entstanden[23]. Darin ist allerdings die Verwendung der Schriften des Aristoteles und des Ps.-Dionysius noch nicht so stark wie in den nur wenig später verfaßten (drei) theologischen und (drei) mehr philosophischen systematischen Schriften[24]: 1. De sacramentis, 2. De incarnatione, 3. De resurrectione, 4. De quattuor coaequaevis, 5. De homine, 6. De bono[25], aber sie bahnt sich bereits an.

Die genannte Beobachtung würde für unseren Beweisgang noch an Gewicht gewinnen, wenn Lottin's Annahme zutrifft, daß auch die ersten drei (theologischen) Teile jenes Traktaten-Verbundes aus Alberts Lektor-Tätigkeit in deutschen Konventen hervorgegangen sind[26]. Die Dokumentation in diesen drei theologischen Schriften ist immerhin bedeutend reicher als im Traktat, wie die „Indices" der Editio Coloniensis (t. 26) es ausweisen. Daraus ergibt sich erst recht, daß Albert, vor seiner Pariser Lehrtätigkeit und auch vor seinem Lektorat in Köln und von Köln aus, in Paris studiert hat.

Bei der Prüfung der Selbstzitationen in den ersten Werken Alberts kam Lottin sogar zu dem Ergebnis, daß Albert die Abfassung des Werkes „De IV coaequaevis" (Über die Schöpfung) unterbrochen hat – wie er einige Jahre später die Arbeit am „Scriptum super I Sent." vorübergehend ruhen ließ und einen Teil des „Scriptum super III Sent." vorzog –, um die Traktate „De incarn." und „De resurr." auszuarbeiten[27]. Demnach wären nicht nur diese beiden theologischen Schriften – samt dem Traktat „De sacr.", der in der Reihenfolge an der Spitze steht –, sondern auch drei Viertel des Werkes „De IV coaequaevis" (Quaestio 1–61 von 73) während des Dozierens in deutschen Klöstern entstanden. Dann muß Albert a fortiori, bevor er Ordenslektor wurde, Philosophie und den Aristoteles und die Araber (wie auch die Werke des Ps.-Dionysius) gründlich studiert haben, was, wie gesagt, nur in Paris möglich war. Auch die „Summa de ho-

---

Wilhelm von Auxerre öfters, Philipp der Kanzler Super Dion. De caelesti hierarchia c. 6 § 4 (Ed. Paris. t. 14, p. 147b).

[21] *Lottin,* Ouvrages 241, Anm. 2.

[22] Glossa l. 1 Proleg. Ed. Quaracchi. p. 65sq. – *A. Emmen,* Alexander von Hales, in: LThK 1, 307.

[23] *Simon,* De natura boni, Proleg. p. VIb.

[24] Vgl. *B. Geyer,* Die handschriftliche Verbreitung der Werke Alberts des Großen als Maßstab seines Einflusses. Studia Mediaevalia (FS R. J. Martin) Brügge o. J. (1948) 225.

[25] Als Entstehungszeit für das Werk „De bono" wird in der Editio Colon. t. 25, 1 p. Vb angegeben: „circa annos 1245–46".

[26] *Lottin,* Ouvrages 328, Anm. 1., 297. – Da in den drei theologischen Teilen (De sacr., De incarn., De resurr.) Stoffe des dritten und vierten Buches der „Sententiae" des Petrus Lombardus behandelt sind (Ed. Colon. T. 26 Proleg. p. Va), findet die Annahme *Lottins* vielleicht eine Stütze in der Nachricht Heinrichs von Herford (1355), Albert habe – vor seiner Pariser Lehrtätigkeit – in Köln zweimal Vorlesungen über die „Sententiae" gegeben. Als erster überhaupt hatte Alexander von Hales in Paris, in Abweichung von dem früheren Brauch in der theologischen Fakultät, in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre, die „Sententiae" in seiner „Glossa" als „textus ordinarius" genommen (Glossa l. 1 Proleg. p. 66; *Emmen* 307). Der in den drei theologischen Traktaten festgestellte Anschluß an die Anordnung des Stoffes im dritten und vierten Buch der „Sententiae" könnte mithin für einen weiteren unmittelbaren Einfluß Alexanders sprechen und damit für ein Studium Alberts in Paris, und schließlich dafür, daß die drei theologischen Traktate in den Jahren der Lektor-Tätigkeit Alberts in deutschen Konventen entstanden sind.

[27] O. *Lottin,* Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand, in: RThAM 8 (1936) 141.

mine", die nach der Summa de IV coaeq." entstanden ist, muß wohl – entgegen der bisher für gültig gehaltenen Datierung – in eben diese Zeit der Lektor-Tätigkeit zurückverlegt werden. Dafür steht Martin von Brandenburg, ein deutscher Dominikaner und wohl Hörer Alberts in einem deutschen Konvent, von dem nur der Name und eine Bearbeitung von Albert-Schriften bekannt ist[28]. Er hat Auszüge und Textwiedergaben aus drei Frühschriften Alberts zusammengestellt[29]. Besonders zu beachten ist der Anfang der Bearbeitung: „Incipit opusculum de anima extractum de opere fratris Alberti lectoris per fratrem Martinum brandeburgensem breviter ad aliquam notitiam compilatum." (f. 82 r).

Den Titel und den ersten Teil der Bearbeitung (f. 82 r–95 rb) liefert Alberts Werk „Über den Menschen" („de anima" = „de homine"). Dazwischen ist ein Auszug (f. 87 r–88 v) aus dem Werk „De IV coaeq." eingeschoben (Ed. Paris. t. 34 p. 706–716)[30]. Auf die letzte Frage (q. 78) aus dem Traktat „De homine": „De coniunctione animae et corporis" (Ed. Paris. t. 35 p. 635 sqq.) folgt direkt, von derselben Hand geschrieben, nur mit einer neuen Zeile beginnend, sonst nicht kenntlich gemacht, die „Summa de resurrectione" (f. 99 rb–115 vb), und zwar gibt Martin den vollen Text des (nicht zu Ende geführten) Traktates (Ed. Col. t. 26 p. 237–354).

Martin bietet also Auszüge und Textwiedergaben aus drei Frühschriften Alberts, die aus der Art der Darbietung heraus als zusammengehörend zu erkennen sind: De homine, De IV coaeq., De resurrectione. Dabei sind Auszüge aus der Schrift „De IV coaeq." ohne Kennzeichnung in die Exzerpte aus dem Werk „De homine" eingefügt, und „De resurr." ist – ebenfalls ohne Kenntlichmachung – an die Texte aus der „Summa de homine" angeschlossen. Somit steht die ganze Bearbeitung der Albert-Schriften unter der Überschrift: „Incipit opusculum *de anima* extractum de opere fratris Alberti lectoris ..."

Diese Namensbezeichnung, die, wie das Gesagte deutlich macht, sich auf Albertus Magnus bezieht, fällt als ungewöhnlich auf. Sie weist sicher auf den „jüngeren" Albert hin, nämlich mindestens in die Zeit, als er noch nicht zum Bischof von Regensburg ernannt worden war[31]. Noch weiter hinauf, nämlich in die Zeit vor der Pariser Lehrtätigkeit Alberts, als er das „Magisterium in theologia" erwarb, weist die Titulierung: „fratris Alberti lectoris" Der Leiter des Konventsstudiums hieß ursprünglich „doctor", dann „lector"[32]. Etwa von 1233 ab übte Albert diese Funktion aus.[33]. Darin liegt nun erstens eine Bestätigung der Annahme Lottins, daß die ersten theologischen Schriften (De sacr., De incarn., De resurr.) und drei Viertel des Werkes „De IV coaeq." aus Alberts Lektor-Tätigkeit in Deutschland hervorgegangen sind, wie anderseits Lottins Annahme die hier vom Wortlaut her angenommene Interpretation von „lector" bestätigt. Zweitens steht fest, daß auch und gerade die „Summa de homine", die an erster Stelle steht und im Titel genannt ist, in den Jahren vor der Pariser Dozentur verfaßt ist, nicht jedoch, wie bisher allgemein angenommen, in den vierziger Jahren in Paris.

Die Kenntnis der Werke und der Lehren des Aristoteles (und des Ps.-Dionysius), die schon im Traktat „De natura boni" und in den theologischen Traktaten „De sacr.", „De incarn.", „De resurr." wirksam ist, stellt sich in den beiden systematisch-philosophischen Werken „Über die Schöpfung" und „Über den Menschen" – wie in der dann folgenden „Summa de bono" und in den umfangreichen „Scripta super Sententias" (in

---

[28] Vgl. *Th. Kaeppeli,* Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi III, Rom 1980, 107.

[29] Wien, Österr. Nationalbibl. Cod. 1688 (13./14. Jahrhundert). f. 82 r–115 vb. – *M. Grabmann,* Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen. QGDOD 13, Leipzig 1919, 8–15 (Beschreibung). Vgl. Ed. Colon. t. 26 Proleg. p. XII–XIII.

[30] Ebd. p. XII b.

[31] So *M. Denis,* Codices manuscripti theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis latini I,2, Vindobonae 1794, 1263 sqq. – Vgl. *Grabmann* 16 f., der diese Schlußfolgerung nicht gelten lassen wollte, allerdings ohne stichhaltigen Grund.

[32] *A. H. Thomas,* De oudste Constituties van den Dominicanen, Leuven 1965, Prologus p. 312, 36; dist. 2 c. 23 p. 358.

[33] Vgl. *W. Kübel,* Art. Albertus Magnus. Lexikon des Mittelalters I, 2, Sp. 294. – *Simon,* Albert d. Große 177.

der Pariser Ausgabe 6 Bände in 4°, mit 4267 Seiten) – als eine „meisterliche Beherrschung der aristotelischen Philosophie und ihrer arabischen Interpreten" (Geyer) und als tiefe Vertrautheit mit den Schriften und dem Gedankengut des Ps.-Dionysius heraus, die ohne ein Studium in Paris nicht denkbar ist[34].

So trifft die Feststellung zu, daß Albert „in seiner deutschen Heimat schon ein reifer ‚lector' der Theologie und in der ‚scholastischen Methode' gut ausgebildet war"[35], und nicht nur in der Methode, sondern auch in der Lehre.

III. Zeit und Ort der ersten Ausbildung Alberts

Nach der fast allgemeinen Annahme und nahezu mit der gesamten Literatur[36] ist Albert im Jahre 1223 in Padua in den Dominikanerorden eingetreten[37]. Für den Orden hatte ihn der in der Berufswerbung äußerst erfolgreiche Generalmagister Jordan von Sachsen (1222–1237) gewonnen. Albert hatte sich damals in Oberitalien aufgehalten, wo er ein verheerendes Erdbeben – ein solches fand dort tatsächlich in der Lombardei 1222 statt – miterlebte. Von zwei weiteren Naturereignissen in Padua und Venedig weiß er später noch zu berichten.

Hauptzweck seines Italienaufenthaltes war literarische Bildung[38], „Studium litterarum", d. h. Ausbildung in den sieben Freien, gehobenen Künsten: den drei Sprechkünsten (Trivium): Grammatik, Rhetorik, Dialektik (später „Logik" genannt), sowie in den vier mathematischen Künsten (Quadrivium): Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie, für die er – Musik ausgenommen – in seinem ganzen literarischen Schaffen ein besonderes Interesse an den Tag legt. Vielleicht studierte er auch Iura.

In Padua bestand eine Schule, wo Grammatik und Recht gelehrt wurde[39]. Albert schreibt über Padua in seinem Werk „De natura loci" (entstanden in Köln um 1251–1254)[40], in einer Aufzählung der Städte[41], wo nur wenige mit einem bezeichnenden Attribut versehen sind: „Patavium, quae nunc Padua vocatur civitas, in qua floruit studium ante paucum tempus." Daß Albert in Padua studiert hat, sagen die „Vitae fratrum" ganz klar[42].

Als möglich wird angenommen[43], daß der Studiker Albert schon in Padua „erste Kenntnisse ethischer und naturwissenschaftlicher Schriften des Aristoteles erwarb". Dann wäre er bereits in seinen ersten zwanziger Jahren, vor der Aufnahme in den Orden, mit der aus dem Griechischen und Arabischen übersetzten Literatur bekannt und vertraut geworden[44]. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß die *Universität* von Padua erst entstanden ist, als sich eine Gruppe von Professoren von Bologna infolge einer Spaltung im Jahr 1222 absetzte[45] und an der alten Schule für Grammatik und Recht in Padua einrichtete, und zwar zuerst nur als Juristische Fakultät, der sich dann erst die „Artes" (Philosophie) und die Medizin angliederten, während die Theologie erst 1365 hinzukam[46].

---

[34] S. oben S. 415.

[35] *Weisheipl,* Albert d. Gr. 10.

[36] Vgl. *F. Pelster,* Alberts des Großen Jugendaufenthalt in Italien, in: HJ 42 (1922) 105. – *H. C. Scheeben,* Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens. QGDOD 26, Vechta/i. O. 1931, 11.

[37] *Geyer,* Albertus M. 201 f.

[38] Legenda Coloniensis (ca. 1483): „... dum in Italia studio litterarum vacaret"; ed v. Loë, AnBol 19 (1900) 273. – Vgl. *E. R. Curtius,* Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Bern 1948, 65: „Im 12., 13., 14. Jahrhundert müssen deutsche Studenten sich in Paris, in Bologna oder in Padua bilden."

[39] *H. Denifle,* Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885, Nachdruck Graz 1956, 277–281.

[40] *Hoßfeld,* Proleg. Ed. Colon. t. 5,2 p. V,80 sq. [41] Ebd. 33,40 f.

[42] Vgl. *Scheeben,* Chronologie 13. [43] *Kübel* 294.

[44] *Geyer,* Albertus M. 202. [45] *Denifle* 277–281.

[46] *A. Poppi,* Introduzione all'Aristotelismo Paduano, Padua 1970, 15: „Sorta nel 1222 come Facoltà di diritto ..., ben presto l'Università cominciò a distinguersi anche per l'insegnamento delle Arti e della medicina ..."

Unter diesen Umständen bleibt es mindestens fraglich, ob Albert, als er schon im Jahr darauf (1223) dem Orden beitrat, in Padua die Anzahl von Schriften des Aristoteles kennenlernen und dessen Lehren sich so aneignen konnte, wie es seit dem Traktat und in der Masse der bald folgenden Schriften des Traktaten-Verbundes und des Sentenzenkommentars, seines theologischen Hauptwerkes, festzustellen ist. Außerdem kommen im Traktat gleichzeitig fast alle Schriften des Ps.-Dionysius hinzu, die an der Paduaner Schule für Grammatik und Recht wohl kaum vorhanden waren. Demnach ist es kaum möglich, daß Albert *vor* dem Eintritt in den Orden mit der durch den Aristotelismus neu befruchteten Philosophie und neu erschlossenen Naturwissenschaft in Padua in wirksame Berührung kam.

Geyer nimmt an[47], daß Albert nach der Ordensprofeß und nach der pastoraltheologischen Ausbildung, als er etwa ab 1233 in mehreren Konventen der Provinz „Teutonia" als Ordenslektor tätig war, sich neben der Theologie auch dem Studium der Schriften des Aristoteles und der Araber widmete. Das war aber doch wohl nur dann möglich, wenn er in den neugegründeten Konventen von Köln und anderen deutschen Städten die Literatur (Aristoteles und Ps.-Dionysius) zur Hand hatte, was unwahrscheinlich ist, oder wenn er – nach der ersten theologischen Ausbildung in Köln – Gelegenheit hatte, weiter Theologie und auch die an dem „neuen" Aristoteles sich orientierende Naturphilosophie und Ethik zu studieren, wofür nun einmal Paris der Ort war. Auch sein schon im Traktat feststellbarer Wissensstand ist ohne spezielle Ausbildung nicht zu erklären, es sei denn, es wäre ihm, bevor er Haus-Lektor wurde, ein Weiterstudium zugestanden worden, und zwar in Paris; nur so besaß er, was die Literatur, die scholastische Methode und den Lehrinhalt betrifft, die Grundlage, auf der er während der Lektor-Tätigkeit in Deutschland weiterarbeiten konnte, und zwar derart, daß er – nach dem Traktat – die drei ersten theologischen Schriften und die zwei systematisch-philosophischen Werke schreiben konnte.

H. Chr. Scheeben hält es freilich für möglich, daß Albert, noch bevor er Dominikaner wurde, in Padua Philosophie und Medizin studierte[48]. Der Biograph geht nämlich davon aus, es sei nicht bewiesen, daß Albert gleichzeitig mit dem Generalmagister Jordan aus Sachsen *1223* in Padua war. Es komme noch später ein Aufenthalt Alberts in Padua in Betracht, da die Quellen über die folgenden Jahre nichts berichten, und es erscheine wahrscheinlich, daß Albert später als 1223 in Padua die Universität besuchte, eben nach dem seit 1222 erfolgten Ausbau der alten Schule und deren Erweiterung um die Fächer Iura, „Artes" und Medizin. So dürfe man annehmen, daß Albert einige Jahre nach 1223 in Padua Philosophie und Medizin hörte. Hier oder an einer anderen Universität Italiens könne er auch mit naturwissenschaftlichen und ethischen Schriften des Aristoteles bekannt geworden sein. Um *1229* habe er noch in Padua studiert und sei dann und dort durch Jordan für den Orden gewonnen worden. Damit hätte sich also Albert die Kenntnis der Schriften und der Lehre des Aristoteles vor dem Eintritt in den Orden erworben, und zwar in Padua.

Es fragt sich jedoch, ob Albert „hier (scil. in Padua nach 1222) oder an einer anderen Universität Italiens" die Fülle der Aristoteles-Schriften, von denen er schon im Traktat wenigstens zehn zitiert und benutzt, finden und studieren konnte. Zweitens ist in Scheebens Nachweis für Alberts Wissen in Philosophie und Medizin nur das unechte[49] Mariale super „Missus est" herangezogen, nicht aber der Traktat mit der immerhin beträchtlichen Kenntnis und Verwertung der Aristoteles-Schriften, die nur in Paris zu erlangen waren, wie auch die im Traktat verwendeten Werke der Pariser Professoren (Wilhelm von Auxerre, Philipp d. K., Alexander von Hales), die „etwa um 1225" in Paris dozierten[50]. In einer noch im Werden begriffenen Fakultät der „Artes" in Padua – erst nach der Juristischen Fakultät – standen kaum die im Traktat benutzten Schriften

[47] *Geyer,* Albertus M. 202.

[48] *Scheeben,* Chronologie 12f.

[49] *A. Fries,* Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften, Münster i. W. 1954, 23–51.

[50] *Van Steenberghen* 150.

des Aristoteles und die eben erschienenen oder erscheinenden Werke der drei Pariser Theologen zur Verfügung, und war eine so gründliche Ausbildung in aristotelischer Philosophie kaum zu erreichen, wobei dann auch noch zu erklären bleibt, wieso Albert dort an die im Traktat und in den anderen Frühwerken ebenfalls verwerteten Schriften des Ps.-Dionysius kommen konnte. Bei dieser Theorie bleibt mithin unerklärt, wo Albert als Student Zugang zum „Corpus Aristotelicum" und zum „Corpus Dionysianum" hatte.

IV. Theologiestudium im Kölner Dominikanerkloster und Lektor-Tätigkeit

Sehr wahrscheinlich wurde Albert – gemäß der Ordenspraxis, neue Mitglieder ihren Heimatländern zuzuweisen im Hinblick auf die Ausbreitung des Ordens – nach der in Padua vollzogenen Aufnahme (1223) in den Kölner Konvent (gegründet um 1220) beordert, um dort das Noviziat zu machen und unter dem Konventslektor das allgemein vorgeschriebene Theologiestudium für die Seelsorge zu absolvieren[51]. Normalerweise sollten auf diese beiden Ziele vier oder fünf Jahre verwendet werden; tatsächlich jedoch wurde diese Norm – z. B. sechs Monate Noviziat gemäß einer Bestimmung, die bis 1257 bestand[52], – nicht jedem Neueingetretenen abverlangt[53]. Was Albert betrifft, gibt es keine Angaben.

In der ersten urkundlichen Erwähnung (1248) von Paris nennt sich Albert „frater Albertus Theutonicus", womit nur die Nationalität ausgesagt ist. Dante Alighieri nennt ihn in der „Divina Commedia" (Par. 10, 98) „Alberto di Colonia", die Oxforder „Summa philosophiae" (nach 1264) nennt ihn „Albertum Coloniensem"[54]. Er selbst bemerkt in seinem Testament (1279)[55], er habe die längste Zeit seines Ordenslebens bei den Mitbrüdern von Köln gelebt und gelehrt. Es könnte demnach wohl sein, daß diese Bindung an die Ordensprovinz „Teutonia" und an den Kölner Konvent in der Stolkgasse (heute Hauptpost) bis an den Anfang seines Ordenslebens zurückreicht[56].

Für die Annahme, daß Albert *sofort* nach dem Eintritt in den Orden an der Schule von Padua geblieben oder daß er nach Bologna oder Paris geschickt worden sei, um Philosophie zu studieren, gibt es keinen Beleg[57]. Sicher ist erst, daß Albert um 1233 als Lektor, dem die pastorale Aus- und Weiterbildung der Konventsmitglieder oblag, tätig wurde, und zwar wohl zuerst in Köln, dann in Hildesheim (gegründet 1233), Freiburg i. Br. (gegründet 1235–37), Regensburg, Straßburg, wie gewöhnlich, für je ein Jahr. Eben in dieser Zeit, nach Lottin näher bei 1235 als bei 1240[58], entstand als erstes seiner Werke, soweit bekannt, der Traktat „De natura boni" über die Formen des „bonum" und die Kardinaltugenden, mit einem großen mariologischen Fragment. Der nicht zu Ende geführte Traktat, dessen Grundthema in den nächsten Jahren von neuem, dann schulmäßiger aufgegriffen und in Quästionenform sowie mit stärkerer Stoffbeherrschung abgefaßt worden ist (De bono), zeigt bereits, wie oben nachgewiesen, eine über das damals Normale hinausgehende aristotelische wie auch eine dionysianische Prägung.

---

[51] *Weisheipl,* Albert d. Gr. 16. – *L. E. Boyle,* Notes on the education of the ‚fratres communes' in the Dominican Order in the thirteenth Century. Xenia Medii Aevi historiam illustrantia (FS Th. Kaeppeli), Rom 1978, 255.

[52] *Thomas* 171. 325.

[53] *Scheeben,* Jordan der Sachse , Vechta i. O. 1937, 25. 27. 29. 40.

[54] Text oben S. 416.

[55] Lateinischer Text bei *J. Sighart,* Albertus Magnus, Regensburg 1857, 248 f. Deutsch bei *H. Ostlender,* Albertus Magnus, Düsseldorf ²1955, 48 f.

[56] Vgl. *Scheeben,* Chronologie 14 f.

[57] *Weisheipl,* Albert d. Gr. 16. – Es widerspräche auch der in diesem Punkt sicher zuverlässigen Äußerung des Roger Bacon über Alberts Studiengang. S. unten S. 428.

[58] *Lottin,* Ouvrages 242.

V. Das Jahrzehnt 1223 bis 1233

Anreiz zu weiterem Suchen bietet somit das Jahrzehnt von 1223 bis 1233, in dem das Noviziat Alberts und sein erstes Theologiestudium zu vermuten, den Quellen aber nicht zu entnehmen ist[59]. Tatsache ist nun, daß Albert nach Ablauf dieser Jahre (1223–33) und der folgenden den Traktat geschrieben hat, und zwar unter Verwertung des Schrifttums und des Gedankengutes des Aristoteles (mit mehr als dreißig Zitationen der Ethica Nic. allein) und nach dem Vorgehen von Pariser Professoren und unter Benutzung ihrer Schriften (oben I, 2 S. 416). Dahinzu kommt, daß den bedeutenden Werken, die er dann in wenigen Jahren verfaßte, besonders als er von 1240 bis 1248 in Paris dozierte, schon eine „meisterliche Beherrschung der aristotelischen Philosophie und ihrer arabischen Interpreten" (Geyer) und eine tiefe Kenntnis der Dionysius-Schriften nachgerühmt wird. Ein solches Wissen läßt sich naturgemäß nicht ohne längeres, anhaltendes, systematisches, intensives Arbeiten an den Werken des Aristoteles erwerben, d. h. nicht ohne mehrjähriges Studium der Philosophie, nicht ohne „doctrina". Wer so gekonnt, so umfassend mit den Schriften des Aristoteles umgeht wie Albert in jenen, in kurzer Zeit verfaßten Werken, die ihn sofort berühmt machten[60], der muß das Philosophieren gelernt, „schulmäßig" gelernt haben[61].

Zu der gleichen Schlußfolgerung nötigt die um 1251 in Köln begonnene Paraphrasierung sämtlicher Schriften des Aristoteles zum Nutzen seiner Mitbrüder[62]. Wie Denifle hervorgehoben hat[63], waren es nicht Artisten, sondern Theologen, die der Aufforderung Gregors IX. am besten nachkamen und die früher verbotenen „libri naturales" des Aristoteles prüften und die darin möglicherweise enthaltenen Falschlehren richtigzustellen suchten. Bei den Theologen waren es nicht die direkten Adressaten des päpstlichen Schreibens, z. B. Wilhelm von Auxerre, sondern Theologen der folgenden Generation, wie Albert und Thomas mit ihren Aristoteles-Kommentaren. Thomas war für diese Arbeit gerüstet durch das Studium der „Artes" und der aristotelischen Philosophie an der kaiserlichen Universität von Neapel[64], wenn er auch nicht „magister in artibus" geworden war[65]. Eine solche Vorbereitung legt sich auch für Albert nahe. Dadurch würde auch das große Ansehen eher verständlich, das Albert als Philosoph schon mit den ersten philosophischen Schriften („Summa de creaturis") erwarb, nicht nur in Paris, sondern auch in Oxford (s. Anm. 12), und später mit den Aristoteles-Kommentaren, und zwar nicht nur bei Theologen, sondern auch bei der Pariser Artistenfakultät, sogar bei Siger von Brabant[66].

Die in den Aristoteles-Paraphrasen sich kundtuende Vertrautheit mit der Philosophie des Aristoteles setzt eine jahrelange Beschäftigung mit dem Stagiriten voraus. Hierfür war aber in den vierziger Jahren beim Pariser Aufenthalt zum Graderwerb in der Theologie, wo die Aristoteles-Kenntnis schon erstaunliche literarische Früchte trug, und bei der gleichzeitigen zeitinvestiven Lehrtätigkeit keine Zeit mehr übrig[67]. Es muß, wenn Albert nicht ‚überfordert' werden soll, ein ausgedehntes und geregeltes Studium der Philosophie vorausgegangen sein, eben vor der Lektor-Tätigkeit, zwischen 1223 und 1233.

Gegen Ende der Pariser Lehrtätigkeit hat Albert auch schon mit der Kommentierung der Schriften des Ps.-Dionysius begonnen, und zwar aller erhaltenen Schriften, und sie dann in Köln um 1250 zum Abschluß gebracht[68]. Diese Leistung, von der die ersten

---

[59] *Scheeben*, Chronologie 12.
[60] Vgl. *Geyer*, Albertus M. 206. – *Fries*, Albertus 130/31.
[61] Den Ausdruck „schulmäßig" übernehme ich von *G. Wieland*, s. unten Anm. 117.
[62] *Simon*, Albert d. Gr. 179f.
[63] *H. Denifle/E. Chatelain*, Chartularium Universitatis Parisiensis I, Paris 1899. Introd. p. XXIX. – *Geyer*, Albertus M. 204.
[64] *J. A. Weisheipl*, Friar Thomas d'Aquino, New-York 1974, 14–17.
[65] Ebd. 19f.
[66] Vgl. *Geyer*, Ed. Colon. t. 16, 1 Proleg. p. IX.
[67] *Van Steenberghen* 160f. – S. oben S. 415.
[68] *Simon*, Albert d. Gr. 179.

Proben bereits in dem ersten Traktat „De nat. boni" vorliegen, unterstellt jedenfalls ein eingehendes Studium der Dionysius-Schriften – als Zeitraum dafür bleibt wohl nur das Jahrzehnt von 1223 bis 1233 –, ein Studium, das im Pariser Dominikanerkonvent Saint-Jacques möglich war; es ist sogar nicht unmöglich – so Dondaine[69] –, daß die Dionysius-Handschrift Paris, Bibl. Nat. lat. 17341 in Saint-Jacques angelegt worden ist.

VI. Verpflichtung und Alberts Möglichkeit zum Studium der „Artes"

Ein absolviertes Studium der „Artes" war damals in Paris für einen Dozenten der Theologie vorgeschrieben, gemäß einer Bestimmung des Organisators der Universität, des Kardinallegaten Robert de Courçon (1215)[70]: „Circa statum theologorum statuimus, quod nullus Parisius legat citra trigesimum quintum aetatis suae annum, et nisi studuerit per octo annos ad minus, et libros fideliter et in scolis audierit, et quinque annos audiat theologiam, antequam privatas lectiones legat publice ..."

Das bedeutet in der Interpretation durch H. Denifle[71]: „Es heißt ganz allgemein, der künftige Lehrer der Theologie müsse acht Jahre studiert haben. Von diesen acht Jahren müssen aber fünf auf das Studium der Theologie verwendet werden. Wozu dann aber die übrigen drei Jahre? Während dieser Zeit sollten die ‚Artes' studiert werden. Allerdings war damals noch nicht das ‚Magisterium in artibus' für die Theologen vorgeschrieben. Trotzdem finden wir, daß schon seit langem viele Scholaren der Rechte, besonders aber die Theologen, ‚magistri in artibus' waren. So z. B. Stephan Langton, Simon von Tournai, Clarus de Sesto ... Von den Medizinern sind es wenige, die nicht ‚magistri in artibus' waren, wie sich aus den verschiedenen ‚rotuli' ergibt. Nichtsdestoweniger werden die ‚magistri artium', wenn sie zugleich in einer höheren Wissenschaft studierten, nur als Scholaren bezeichnet ..., eben weil das artistische Studium nur als Übergangsstadium zum Studium der anderen Wissenschaften angesehen wurde."

Bei den Dominikanern trat in jenen ersten Jahren nach der Bestätigung des Ordens (1216) eine Anzahl Akademiker ein, die schon „magistri in artibus" waren. Roland von Cremona war Professor der „Artes" in Bologna, als er 1219 in den Orden eintrat[72]; Guerricus von Saint-Quentin Dr. med. und „magister artium" in Paris, als er um 1225 sich dem Orden anschloß[73]. Jordan aus Sachsen war in Paris „magister artium" und „baccalarius in theologia", verzichtete auf die akademische Laufbahn und entschied sich 1220 für den Predigerorden[74]; Robert Kilwardby wirkte als „magister artium" in Paris (1220–1230) und wurde zwischen 1240 und 1245 Dominikaner[75]; Humbert von Romans war „magister artium" in Paris an der Universität und ließ sich 1224 für die Gemeinschaft der Dominikaner gewinnen[76] u. a. Andere Ordens- und Altersgenossen Alberts waren nicht „magistri in artibus", hatten aber die Bestimmung über die „Artes" als Durchgangsstadium eingehalten und die „Artes" studiert, ohne das „magisterium in artibus" zu erwerben, z. B. Hugo von Saint-Cher, der „doctor in iure canonico" und „baccalarius in theologia" war, als er sich 1225 in den Orden aufnehmen ließ[77]. Johannes von St. Giles (de Sancto Aegidio) war vor dem Eintritt (1229/30) Professor der

---

[69] *Dondaine* 15/16.

[70] *Denifle/Chatelain* n. 20. 79. – *Van Steenberghen* 182: „Diese doktrinale Verwandtschaft zwischen den beiden Fakultäten auf dem Gebiet der Lehre ist vollkommen natürlich, haben doch die Meister der Theologie ihre philosophische Ausbildung an der Fakultät der Artisten erhalten."

[71] *Denifle* 101 f. – Vgl. *P. Féret,* La faculté de théologie de Paris I, Paris 1894, 191.

[72] *E. Filthaut,* Roland von Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden, Vechta/i. O. 1936, 14–19.

[73] *Kaeppeli* II, 61.

[74] *Scheeben,* Jordan der Sachse 7 f. 27.

[75] *E. M. Sommer-Seckendorff,* Studies in the life of Robert Kilwardby O. P., Rom 1937, 4. – *D. A. Callus,* Art. Robert K., in: LThK 8, 1340.

[76] *Kaeppeli* II, 283.

[77] Ebd. 269.

Medizin in Montpellier und Paris und wurde Magister der Theologie (vor 1228)[78].

Auch Albert war nicht[79] „magister artium". Dennoch ist anzunehmen, daß er die „Artes", die normalerweise als Vorbereitung auf die anderen Wissenschaften, auch und besonders für die Theologie, betrachtet wurden – wofür im Predigerorden gerade er und Thomas sich später mit Erfolg einsetzten[80] – und deren Studium verpflichtend war und allgemein abgeleistet wurde, bereits studiert hatte, als er 1240 zum Graderwerb in der Theologie nach Paris ging, auch wenn dafür kein Zeugnis beizubringen ist. Damit hätte er jedenfalls die Bedingungen für das Dozieren in der theologischen Fakultät – wenigstens vier Jahre Theologiestudium[81] in Köln (und Paris) sowie das Studium der „Artes", und zwar gemäß der Vorschrift[82] durch ein „in scolis audire", erfüllt. Sonst müßte für ihn eine ganz große Ausnahme gemacht worden sein, was aber unwahrscheinlich ist bei der feindseligen Einstellung mancher Professoren aus dem Diözesanklerus, z. B. eines Wilhelm von Saint-Amour, Gerhard von Abbéville gegenüber den Mitgliedern der neuen Orden (Franziskaner und Dominikaner) in der theologischen Fakultät (und diese Einstellung führte bald nach Alberts Zeit, in den ersten fünfziger Jahren, zum offenen Streit[83]). Eine solche Ausnahme für Albert ist auch in den Dokumenten nicht zu belegen.

Einem Studium der „Artes" stand ferner in der Gesetzgebung des Dominikanerordens nichts im Weg. Freilich hatte ein Generalstatut von 1220 und 1228 angeordnet[84]: „Saeculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos Magister Ordinis vel Capitulum generale voluerit aliter dispensare, sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant." Das Statut schärft ein, es solle die Regel sein, daß sich die Dominikaner, wie es ihrem kirchlichen Auftrag entsprach, vor allem in der Theologie bilden und weiterbilden. Aber Ausnahmen von dieser Regel sind vorgesehen und als möglich bezeichnet, und für solche besonderen Fälle – zu denken etwa an ein Philosophiestudium als Voraussetzung für das eifrigst angestrebte „magisterium in theologia" – ist dem Ordensgeneral und dem Generalkapitel Dispensvollmacht für das Studium profaner Wissenschaften ausdrücklich eingeräumt[85] nicht nur im Einzelfall, vielmehr „circa aliquos". Anfangs war es also bei den Dominikanern nur wenigen gestattet, Profanwissenschaften zu studieren. Als dann später eine andere Richtung sich durchsetzte, machten die Ordensmitglieder doch nie das „magisterium in artibus". Noch später wurde übrigens in Paris kein Ordensmann zum Examen und zur Promotion „in artibus" zugelassen[86].

Auf der anderen Seite gab es allerdings innerhalb des Ordens bei augustinisch Orientierten und Eiferern für mönchische Frömmigkeit (Vinzenz von Beauvais, Thomas von Cantimpré, Humbert von Romans, Gerhard von Frachet u. a.) in erheblichem Maß Mißtrauen und Widerstand gegen das Studium der Philosophie und der aristotelischen Naturwissenschaft, bis schließlich auf dem Generalkapitel von Valenciennes (1259),

---

[78] Ebd. 536. – Daß Mediziner und Juristen, wie die Theologen, fast immer die „Artes" studiert hatten, berichtet *Denifle*, s. oben S. 423.

[79] Vgl. *Scheeben*, Chronologie 13.

[80] Vgl. *H. Felder*, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. Br. 1904, 506.

[81] *Denifle/Chatelain* n. 57 p. 113: „Nullus fiat publicus doctor, nisi per quattuor annos ad minus theologiam audierit."

[82] S. oben S. 423 die Bestimmung des Robert von Courçon für den „status theologorum".

[83] Vgl. *Geyer*, Albertus M. 206.

[84] *Denifle/Chatelain* n. 57 p. 112.

[85] Vgl. *Thomas* 311 f. – *Boyle* 255: „As a rule, all young Dominicans began their studies in a local priory under the local lector, and most never obtained any education other than that provided in these priories and by these lectors. Opportunities for higher studies were small. Only the brightest students found their way to a ‚studium generale', the only one of which until 1248 was Paris (to which three were allowed to go from each province)." – *L. Robles*, El estudio de las ‚artes liberales' en la primitiva legislación dominicana, in: Studium 8 (1968) 61–85. – *Van Steenberghen* 102/03.

[86] *Denifle* 719 f.

wo auch Albert und Thomas in der Studienkommission mitwirkten, die beiden Wissenschaftsbereiche in einer „ratio studiorum" ihren festen Platz bekamen[87].

VII. Literarische Anhaltspunkte für ein Philosophiestudium Alberts

Thomas von Cantimpré (Dominikaner seit 1230, gest. 1263 oder um 1270/71)[88], der (nach 1256) in seinem Buch[89] „Bonum universale de apibus" sich einen Hörer Alberts nennt[90], berichtet mit einem hagiographischen Klischee ein Ereignis, das er von Albert selber erfahren habe[91]: „... quod Parisiis illi daemon in specie cuiusdam fratris apparuit, ut eum a studio revocaret ..." Ein solcher Bekehrungsversuch ist charakteristisch für die Anhänger der (eben erwähnten) mehr aszetisch-spirituellen Gegenströmung gegen Wissenschaft, Philosophie, Aristoteles, und er dürfte sicher eher dem Anfänger in der Philosophie, also dem jüngeren Albert, gegolten haben als dem Magister der Theologie in Amt und Würden. E. Michael benutzt diesen Bericht – wie übrigens schon J. Quétif/J. Echard – für die Annahme, daß Albert in Paris studiert hat[92]. Einzubeziehen in diesen Zusammenhang ist ein Erlebnis Alberts aus der Zeit, als er zum Lehrkörper der Pariser Universität gehörte: *Mineralia* 1.2 tr. 3 c. 1 (Ed. Paris. t. 5 p. 48 b–49 a; Erlangen, Univ. Bibl. Cod. 206 f. 132 a). Zuerst über Venedig: „Dico igitur, quod me existente Venetiis, cum essem iuvenis, incidebantur marmora per serras ad parietes templi ornandos ..." Nach der Beschreibung und Deutung des Phänomens kommt er auf Paris zu sprechen und erzählt von einem großen, ihm durch einen Prinzen von Kastilien übersandten Fisch mit einer seltsamen Muschel im Bauch (p. 49 a; f. 132 va): „Post autem longo tempore, *cum essem Parisius de numero doctorum et grege*, contigit advenire ad Studium filium regis Castellae ..." Das hört sich an, als wolle er durch die nähere Bestimmung: „(cum essem Parisius) de numero doctorum et grege", diesen Aufenthalt in Paris von einem anderen unterscheiden, was überflüssig zu sein scheint, wenn er nur einmal in Paris war. Darin mag eine Andeutung liegen dafür, daß er schon in Paris war, als er noch nicht „zu der Herde der Doktoren" (Geyer) gehörte[93].

Einmal erwähnt Albert einen seiner Lehrer, ohne den Namen zu nennen: *Super IV Sent.* d. 11 a. 3, im Eucharistietraktat: „Tertio quaeritur, utrum illa transmutatio (scil. transsubstantiatio) fiat successive vel subito" (ED. Paris. t. 29 p. 271 a). Dabei die Unterfrage, die vier Fünftel des Artikels füllt: „Quaeritur de instanti conversionis: in quo ultimo est panis, et in quo primo est corpus Christi?" (p. 271 b). Beim dritten Lösungsvorschlag (von vieren) heißt es: „Item, sine mutatione panis non transit panis in corpus Christi; sed mutatione eius corpus Christi incipit esse hic; sed non est eadem mensura mutari et non mutari; ergo ista non sunt in ratione unius ‚nunc' nec in ratione unius

---

[87] Vgl. *A. Walz*, Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum, Rom 1930, 35/36. – *Fries*, Albertus 127.

[88] *E. Brouette*, Art. Thomas von C., in: LThK 10, 189.

[89] Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri duo (1256/1261), Ed. Duacensis 1605.

[90] L. 2 c. 57 n. 50, p. 579. – Anderseits hat Albert aus dem Exempelbuch des Thomas „Liber de natura rerum" ganze Teile in seine naturwissenschaftlichen Werke übernommen. *H. Boese*, Editio princeps, Berlin 1973, Vorwort VII. – Vgl. Albertus Magnus, De animalibus (ed. H. Stadler) II, Einleitung V. – *Kübel* 296.

[91] L. 2 c. 57 n. 34, p. 565: „... magister Albertus theologus ... narravit mihi ..."

[92] *E. Michael*, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters 3, Freiburg i. Br. 1903, 74 f. – *J. Quétif/J. Echard*, SOP I, Paris 1719, 164 n. 8.

[93] Eigenartig, daß Albert in seinem Werk „De natura loci" (s. Anm. 40) bei der Charakterisierung von Paris die Theologen nicht erwähnt, obwohl er selber dort Theologie studiert und das Magisterium in der Theologie erworben hatte (1245) und Paris allgemein als Mittelpunkt nicht nur philosophischer, sondern auch theologischer Studien galt. Er bezeichnet Paris als „civitas philosophorum" (Ed. Colon. t. 5,2 p. 34,9). – Vgl. *Denifle* 46. – *Curtius* 64: Das Studium an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert „war konzentriert auf Philosophie und Theologie".

mensurae. *Et hoc concedebat qui me docuit.* Sed hoc iterum non videtur verum, quia dicit Philosophus in paenultima propositione Causarum ..." (p. 274a).

Wie gesagt, das schreibt Albert in seiner Pariser Vorlesung über die „Sententiae", die er als Bakkalar sofort begann[94], also in einem theologischen Zusammenhang. Es wird wohl jedermann zugeben, daß es sich da um einen philosophischen, und sogar spitzfindigen Fragepunkt handelt, der, ganz auf dem Zeitbegriff des Aristoteles beruhend, sicher nicht Gegenstand des auf die Pastoral ausgerichteten Konventsstudiums bildete. Der hier gemeinte Lehrer dürfte somit nicht ein Haus-Lektor sein. Die Meinung, die Albert hier erwähnt und so, wie sie lautet, nicht billigt (p. 274/75), muß er an einem „Studium generale" vernommen haben, wo er studierte, bevor er in Paris über die Sentenzen las, also vor seiner Lehrtätigkeit in Paris[94a].

VIII. Das „Studium generale" von Saint-Jacques in Paris

Das erste und – bis 1248 – einzige Generalstudium des Ordens war Saint-Jacques im Quartier latin – 1248 gegründet, d. h. übernommen von Johannes de Barastre – wohin die Provinzen des Ordens ausgewählte Mitglieder schicken durften und so fleißig schickten, daß schon bald durch eine Quotierung die Anzahl eingeschränkt werden mußte[95].

Es wäre nun nicht zu verwundern, vielmehr zu erwarten, daß Albert einer von diesen zum Weiterstudium Bestimmten war. Denn seine ausgezeichnete Begabung, seine gute, in Padua erworbene Ausbildung in den sieben Freien Künsten und besonders sein Interesse an Naturbeobachtung und Naturforschung, die sich schon früh geäußert hatten, waren sicher nicht verborgen geblieben. Es waren also günstige Voraussetzungen vorhanden, daß er zu den „Privilegierten" gehörte[96], „die ihren Weg zu einem ‚Studium generale' fanden" (Boyle), vielleicht sogar mit Unterstützung durch den Kölner Prior Heinrich (1221–1229), der selber in Paris studiert und zusammen mit Jordan aus Sachsen sich (1220) dem Predigerorden angeschlossen hatte[97].

In diesem Fall sollte er wohl in Saint-Jacques für seine Lektor-Tätigkeit ein Weiterstudium in der Theologie pflegen und konnte gleichzeitig Kontakt nehmen und zusammenarbeiten mit mehreren gelehrten Mitbrüdern, die als „magistri artium" in Paris in den Orden eingetreten waren[98], und vor allem hatte er dort Zugang zu den Schriften des Aristoteles und des Ps.-Dionysius wie auch den von Pariser Professoren jener Jahre[99] veröffentlichten Werken, die sämtlich schon im ältesten Traktat „De natura boni" benutzt sind. Saint-Jacques war auch ein „Studium artium"[100]. Das Generalstatut von 1228[101] verrät immerhin[102], „daß tatsächlich jene Wissenschaften (scil. Profanwissenschaften) betrieben wurden", und wenn – gemäß dem genannten Statut – die Erlaubnis durch den Ordensgeneral oder das Generalkapitel gewährt war, konnten sie „erlernt" (addiscere), also regelrecht studiert werden.

Auch während des Streiks der Universität (1229–31) – vielleicht kommen diese Jahre für Albert in Betracht[103] – ging in Saint-Jacques der Studienbetrieb weiter[104]. In dieser

---

[94] Vgl. *Geyer*, Albert d. Gr. 206.

[94a] Vgl. *Thomas*, In IV Sent. d. 11, q. 1 a. 3 qla 2 ad 2; Summa III q. 75 a. 7.

[95] Vgl. *Boyle* 255. – *P. Glorieux*, Répertoire des maîres en théologie de Paris au XIII[e] siècle, Paris 1933, I, 36: „Couvent et école, cette maison ... devint, en raison même de sa situation à Paris, un centre d'études très important où affluèrent les étudiants de toutes les provinces."

[96] *Boyle* 255.

[97] *P.-G. Gieraths*, Art. Henri de Cologne, in: DSp VII, 184.

[98] S. oben S. 423. [99] S. oben S. 416.

[100] Vgl. *Glorieux* 37, über Saint-Jacques: „Elle (scil. la maison) groupait entre ses murs l'équivalent des divers Studia: artium, naturalium, solemne et generale ..."

[101] S. oben S. 424. [102] Vgl. *Filthaut* 4.

[103] Vgl. *Glorieux* 36, über Saint-Jacques: „La durée des études, avant tout baccalauréat, était réduite à cinq ans, au lieu de sept pour les séculiers."

[104] Vgl. *Sommer-Seckendorff* 8.

Zeit bekam der Predigerorden – auf Betreiben des Pariser Bischofs Wilhelm aus der Auvergne[105] – zum ersten Mal einen öffentlichen Lehrstuhl in der theologischen Fakultät der Universität, d. h. der Pariser Hochschulgemeinschaft, den Roland von Cremona in Saint-Jacques übernahm, was wohl auch als Anerkennung für den Ruf von Saint-Jacques zu werten ist. Robert Kilwardby, der bis zu seinem Anschluß an den Dominikanerorden (zwischen 1240 und 1245)[106] noch fast zehn Jahre als „magister artium" an der Universität dozierte, war in der Universitätskrise („dispersio") nicht mit seinen Kollegen aus England dorthin zurückgekehrt. Er hatte vielleicht in Saint-Jacques Unterkunft gefunden[107], wo er sich nach wenigen Jahren in den Orden hat aufnehmen lassen. Saint-Jacques war also damals sicher ein ausgezeichnetes Milieu[108] für „das Erlernen profaner Wissenschaften", für ein Studium der „Artes", wie es für das „magisterium in sacra pagina" vorgeschrieben war. Geyer[109]: „Seine Vorbildung und bisherige Lehrtätigkeit im Orden gaben ihm das Recht, sogleich als Bakkalar in der theologischen Fakultät über die Sentenzen des Petrus Lombardus, das theologische Lehrbuch des Mittelalters, Vorlesungen zu halten, um dadurch die Würde des ‚doctor' oder ‚magister theologiae' zu erwerben."

Seine „Vorbildung" genügte den Bedingungen für das Dozieren in der theologischen Fakultät dann und nur dann, wenn sie über das „Studium litterarum" hinaus, entsprechend den Statuten der Universität und der theologischen Fakultät – was bisher wohl nicht hinreichend beachtet worden ist –, das Studium der „Artes" einschloß. Über das für alle Ordensmitglieder vorgeschriebene Studium im Konvent und über Alberts Vorbereitung auf die Lehrtätigkeit in Paris schreibt Geyer[110]: „Dem Zweck dieser Ordensschulen entsprechend war der Unterricht vornehmlich auf die Vermittlung der für die seelsorgliche Tätigkeit notwendigen theologischen Kenntnisse hingeordnet. Jedoch müssen wir annehmen, daß Albert sich auch in dieser Zeit (scil. seiner Lehrtätigkeit in deutschen Konventen) neben der Theologie dem Studium der philosophischen Schriften des Aristoteles und der Araber gewidmet hat. Mit der Übersiedlung nach Paris ... trat dann der entscheidende Wendepunkt in seiner wissenschaftlichen Laufbahn ein. Plötzlich steht er jetzt als angesehener Lehrer im Rampenlicht der ersten Hochschule der damaligen Welt, dem geistigen Mittelpunkt des Abendlandes."

Die hier vorgeschlagene Annahme, die sicher richtig ist, fände eine Bestätigung durch die natürliche, ungezwungene Erklärung, daß Albert in der Zeit zwischen der Ordensprofeß und der Lehrtätigkeit in deutschen Klöstern, mithin auch vor der Abfassung des Traktates „De natura boni", in Saint-Jacques studierte, wie viele seiner jüngeren Ordensgenossen. In Paris fand er auch die Schriften des Aristoteles (und des Ps.-Dionysius), konnte bei den Mitbrüdern, die als „magistri artium" eingetreten waren, Unterricht in Philosophie nehmen, in den folgenden Jahren, während seiner Tätigkeit als Konventslektor, sich weiter mit Philosophie und Naturphilosophie befassen und damit die Grundlage schaffen für seine glänzende Leistung als Lehrer an der Universität von Paris[111]. Daher träte dann diese Leistung nicht gerade so „plötzlich" ein, sondern normal, als mit Fleiß und Ausdauer vorbereitet und eingeleitet. Andernfalls bleibt die ungelöste Frage, wo Albert während der Lehrtätigkeit in den jungen deutschen Konventen „der Schriften des Aristoteles und der Araber" habhaft werden konnte.

---

[105] *R. Heinzmann*, Art. Wilhelm v. A., in: LThK 10, 1127.

[106] S. oben S. 423.

[107] *Sommer-Seckendorff* 10.

[108] S. oben S. 426. – Vgl. *Glorieux* 37: „En tant que possédant des chaires officiellement reconnues, des maîtres capables de préparer aux grades universitaires, elle (scil. la maison Saint-Jacques) était soumise aux lois générales de l'université et de la Faculté de théologie ... Les Prêcheurs étant les plus dignes parmi les religieux – parce que les plus anciennement incorporés à l'Université –, terminaient la série des ‚principia'. Il en était de même pour la collation de la licence, et les actes des nouveaux maîtres."

[109] *Geyer*, Albert d. Gr. 206. – Vgl. *Lottin*, Ouvrages 283.

[110] *Greyer*, Albert d. Gr. 202. – Vgl. oben S. 420.

[111] S. oben Anm. 12.

IX. Zum Urteil des Roger Bacon über Alberts Studiengang

Zum Schluß ist auf eine Äußerung des Roger Bacon, die allgemein auf Albert bezogen wird, einzugehen. Bei dem Methodenunterschied zwischen Paris und Oxford in der Philosophie sucht der Oxforder Rivale, Schüler des Robert Grosseteste, um 1267 den beiden herausragenden Lehrern an der Universität von Paris, seinem bereits verstorbenen Ordensgenossen Alexander von Hales und dem Kölner Dominikaner Albert den wissenschaftlichen Prozeß zu machen[112]. Es ist daher nicht ein „animo sereno" gefälltes Urteil. Bacon[113] ärgerte sich nämlich vor allem darüber, daß die beiden „in disputationibus et lectionibus" als „auctoritates"angeführt wurden, ähnlich wie Aristoteles, Averroes, Avicenna. Auch der „Summa philosophiae" von Oxford, die dem Robert Grosseteste zugeschrieben wurde und weithin Werke Alberts abschreibt und noch mehr benutzt, ist es, bei allem Lob auf Albert, ein Anliegen, daß er nicht für eine „auctoritas" gehalten werden solle[114]. Nach der Invektive Bacons an die Adresse Alexanders kommt Albert an die Reihe[115]: „Alter, qui vivit, intravit Ordinem Fratrum puerulus[116], nec umquam legit philosophiam, nec audivit eam in scholis, nec fuit in Studio solemni, *antequam theologus;* nec in Ordine suo potuit edoceri, quia ipse est primus magister de philosophia inter eos, et edocuit alios; unde ex studio proprio habet quod scit."

In diesem galligen Erguß stecken zwei Behauptungen. Die erste Behauptung: Albert war schon Theologe, als er zur Philosophie stieß; er hatte noch keine philosophischen Werke gelesen, auch keinen Unterricht in Philosophie bekommen und nicht an einer Universität („studium solemne") Philosophie studiert: *„antequam theologus".* Das stimmt, nämlich insofern, wie Albert in Köln die erste theologische Ausbildung bekommen hat und folglich erst als „theologus" in die Philosophie eingestiegen ist. Zugegeben ist damit jedoch, jedenfalls nicht ausgeschlossen, daß er *nachher* philosophische Literatur gelesen, „in scholis" Philosophie gehört und an einem „Studium solemne" Philosophie studierte, was sich alles auf Saint-Jacques beziehen läßt. Saint-Jacques sowohl Kloster wie „Schule", d. h. Hochschule, war in die Universität von Paris, die ja aus einer Vielzahl von „Schulen" bestand, integriert, den Statuten der Universität und der theologischen Fakultät unterstellt und von der Universität mit Privilegien ausgestattet. Saint-Jacques galt allgemein als „Studium generale et solemne".

Die zweite Behauptung: Als Philosoph war Albert Autodidakt. Das wurde von Bacon nicht bewiesen, wie leicht zu sehen ist.

„Nec in Ordine suo potuit edoceri." Im Gegenteil, es bestand für Albert sehr wohl die Möglichkeit, in Saint-Jacques regelrecht Philosophie zu studieren, wenn auch erst als „theologus". Der Konvent war immerhin ein bedeutendes Studienzentrum, mit Hochschuleinrichtungen, mit offiziell anerkannten Lehrstühlen und mit ebenso anerkannten „magistri in artibus" – wie Bacon selber –, und dort wurde auch Philosophie und Naturwissenschaft betrieben. Übrigens hätte ein Autodidakt mit seinen philosophischen Werken wohl kaum so allgemein, auch in Oxford und sogar in der Artistenfakultät von Paris, solche Anerkennung gefunden (s. oben S. 422).

„Quia ipse est primus magister de philosophia inter eos." Der Satz ist zweideutig und unvollständig. Es soll nämlich bewiesen werden – wie die Schlußfolgerung lautet –, Albert habe keinen Lehrer der Philosophie gehabt, wobei „primus" sich auf die zeitliche Priorität bezöge, die aber nicht zutrifft, da schon andere Dominikaner Professoren der

[112] Vgl. *Felder* 187.

[113] Wohl 20 Jahre jünger als Albert, hatte er als „magister artium" schon vor 1245, also einige Jahre vor Albert, aristotelische Schriften kommentiert und gleichzeitig Theologie studiert. *E.-W. Platzek,* Art. Roger B., in: LThK 8, 1356. [114] Text oben Anm. 12.

[115] Opera quaedam hactenus inedita I (ed. J. S. Brewer), London 1859, 327.

[116] Das ist eine von Bacons Übertreibungen. Er unterscheidet zwei Hauptlebensalter: „iuventus" und „senectus". Die von ihm benutzten Schriften der arabischen Mediziner nehmen vier Lebensabschnitte an: „pueritia" bis zum Alter von 15 Jahren, „iuventus" bis ungefähr 55 ... Vgl. *J. de Ghellinck,* Iuventus, gravitas, senectus: Studia mediaevalia (s. Anm. 24) 52 f. – Albert selber berichtet aus der Zeit vor seinem Eintritt in den Orden: „me existente Venetiis, cum essem iuvenis" (s. S. 425). Aber Bacon brauchte den Ausdruck „puerulus" für den Nachweis seiner Behauptung.

Philosophie waren, z. B. Roland von Cremona, Guerricus von Saint-Quentin, Humbert von Romans, Robert Kilwardby u. a. Ist mit „primus" aber die Bedeutung gemeint, die literarische Leistung und der Einfluß auf philosophischem Gebiet – und das ist wahrscheinlicher, da Albert „magister *de* philosophia" genannt ist (nicht, wie gewöhnlich, „magister *in* philosophia") –, so hat Bacon sicher recht, hat aber nicht bewiesen, was zu beweisen war, nämlich dies, daß Albert im Orden keinen Lehrer der Philosophie haben konnte, sondern Autodidakt war. Der Satz ist also zweideutig.

Er ist auch unvollständig. Denn dafür, daß Albert in der Philosophie nicht Autodidakt war, sondern auch ein regelrechtes Studium der „Artes" absolviert hat, das von den Universitäts- und Fakultätsstatuten vorgeschrieben und allgemein, besonders auch für Theologen, verpflichtend war, liegt die Bestätigung schließlich in der Tatsache, daß er in der theologischen Fakultät sein Lehramt antreten und das „magisterium in sacra pagina" erwerben konnte und als „Magister regens" einen Lehrstuhl bekam. Auf diese Tatsache – Studium der „Artes" als Voraussetzung für die Lehrtätigkeit und den Graderwerb in der theologischen Fakultät – ist Bacon nicht eingegangen. Der Satz sagt also nicht alles über Alberts Bildungsweg. Bacon selber (geb. um 1220) war in den Jahren, die für Alberts Pariser Studium in Frage kommen (1223–1233), noch ein „puerulus", der es von sich aus nicht wissen konnte. Allem nach ist sein Versuch, Albert als Philosophen zu disqualifizieren, als gescheitert zu betrachten[117]. Er kann die Annahme, daß Albert in Paris studiert hat, nicht erschüttern.

Mit den hier vorgelegten Überlegungen ist – bei allem Dunkel, das noch über dieser Lebensphase Alberts liegt – eine Antwort versucht worden auf die Frage, wann und wo er sich für seine staunenswerte literarische Leistung fähig gemacht und vorbereitet hat. Im Gang der Untersuchung stellte sich einerseits mancher bisher eingeschlagene Weg als nicht begehbar heraus. Anderseits gibt es in seiner literarischen Hinterlassenschaft – und sie ist in dieser Frage wohl der einzige Weg, auf dem vielleicht weiterzukommen ist – einige Anhaltspunkte (Wissenschaftsbetrieb an der Pariser Universität und im Dominikanerorden, Standort des „Corpus Aristotelicum" und des „Corpus Dionysianum", Entwicklung der „Schule" von Padua zur Universität), die in ihrer Konvergenz die Annahme nahelegen, daß er in dem Jahrzehnt, das in seiner Biographie bis jetzt ein unbeschriebenes Blatt ist (1223–1233), nicht nur sein in Köln begonnenes Theologiestudium für einige Jahre in Paris in Saint-Jacques fortsetzte und vervollkommnete, sondern gleichzeitig mit Hilfe von „magistri in artibus" und der dort vorhandenen philosophischen und naturphilosophischen Literatur die „Artes" zu studieren Gelegenheit hatte und sie tatsächlich studierte. Damit ließe sich jedenfalls mehr als *ein* Fragezeichen tilgen, und sein „Opus stupendum" bliebe als solches erhalten, nicht aber ohne eine – auch bei ihm erforderliche – annehmbare Erklärung, wie sie hier nach Art des Konvergenzbeweises versucht worden ist.

---

[117] Die zweite Behauptung Bacons findet ein Echo bei *G. Wieland*, Albert der Große und die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie, in: ZPhF 34 (1980) 601: „Die zweite Frage liegt schon deshalb nahe, weil Albert zeit seines Lebens Theologe geblieben ist. Sie erweist sich aber vor allem dann als bedeutsam, wenn man sich die Entwicklung wichtiger Zeitgenossen Alberts vor Augen führt. Ich möchte mich auf Robert Kilwardby und Roger Bacon beschränken. Beide haben – anders als Albert – die Philosophie ‚schulmäßig' gelernt; beide haben – im Unterschied zu Albert – in Paris als ‚magistri artium', also als Professoren der Philosophie gewirkt; beide haben – geraume Zeit vor Albert – die wichtigsten Teile des Corpus Aristotelicum kommentiert und damit den Lateinern verständlich zu machen gesucht ..." – Im ersten Punkt der Vergleichung kommt es darauf an, wie weit oder wie eng der Begriff „schulmäßig" gefaßt wird. Hier wäre wohl zu differenzieren; „schulmäßig" muß sich nicht, wie bei Bacon, *nur* auf die Universität beziehen („Studium solemne"); davon abgeleitet, war es und ist es rechtens auch aussagbar von einem Institut wie Saint-Jacques, einem „Studium solemne et generale", das der Universität eingegliedert war, mit Lehrstühlen und „magistri in artibus", die von der Universität anerkannt waren und entsprechend den Universitätsstatuten ihre Lehrtätigkeit im Hinblick auf akademische Grade ausübten. – Den beiden anderen Punkten ist natürlich zuzustimmen, wie auch dem ersten Satz, daß „Albert zeit seines Lebens Theologe geblieben ist", auch in der Philosophie und Naturwissenschaft. Vgl. *Fries* 130.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte: Antike, Mittelalter

Klassiker der Philosophie I: Von den Vorsokratikern bis David Hume. Hrsg. *Otfried Höffe.* München: Beck 1981. 562 S.

„Un vrai classique ... c'est un auteur qui a enrichi l'esprit humain." (Sainte-Beuve) Nach diesem Kriterium hat der Hrsg. die schwierige Aufgabe übernommen, namhafte Kenner für die Darstellung unserer philosophischen „Vorfahren" zu gewinnen. Der I. Band erweckt den Eindruck einer gelungenen Auswahl, die allerdings aufgrund der latenten „philosophischen Kanonisierung" nicht allzu schwer gefallen sein sollte. Beginnend mit einer nicht nur chronologischen Übersicht über den Lebensweg der „Klassiker", stellen die Autoren das Werk in seinen verschiedenen thematischen und historischen Aspekten sowie in seinen Querverbindungen zu Vorgängern und Zeitgenossen dar. Die sehr erhellenden Skizzierungen der Wirkungsgeschichte runden die Art. ab. Die im Anhang aufgeführten Bibliographien der Textausgaben und der wesentlichen Sekundärliteratur, erstellt auf der Grundlage des neuesten Forschungsstandes, sollen der weiteren Orientierung und Vertiefung dienen.

Die „Klassiker der Philosophie" sind nicht nach einer bestimmten philosophiegeschichtlichen Konzeption angelegt. Wenngleich es allen Darstellungen gemeinsam ist, die geschichtlichen Umstände als sehr bedeutsam für das Denken erscheinen zu lassen, wird nicht der Versuch gemacht, die aufeinanderfolgenden Denker – etwa nach der Fortschrittskategorie – zu einem bestimmten philosophiegeschichtlichen Zusammenhang zusammenzuschließen. Auch wird in dem Band keine Vorliebe zu einem bestimmten Philosophen erkennbar, an dem alle anderen gemessen würden. Vielmehr versuchen die sehr verschiedenen Traditionen zuzurechnenden Autoren, den philosophischen Eigenwert des jeweils dargestellten „Klassikers" herauszuheben. So werden gemeinhin recht unbekannte, aber für das Verständnis bedeutsame Detailinformationen geboten. Z. B. läßt sich *R. Imbach* recht breit über Ockhams (kirchen-)politische Ansichten aus. *R. Specht* widmet Descartes' Physiologie ein längeres Referat, und *R. Brandt* versäumt nicht wichtige Hinweise auf den ökonomischen Hintergrund und die ökonomischen Vorstellungen Lockes. Diese Informationen erlauben ein tieferes Verständnis der „Klassiker" sowie der Frühgeschichte der Neuzeit. – Die Autoren zwingen sich nicht dazu, einen Denker dort zu systematisieren, wo er nicht systematisch ist. *J. Mittelstrass* etwa hebt die Unterscheidung zwischen Ideenlehre und Philosophie der Ideenlehre hervor. Letztere habe Platon nur mit großen Einschränkungen überhaupt vertreten. *O. Höffe* betont den undogmatischen Charakter aristotelischen Philosophierens und wehrt sich gegen eine „Scholastizisierung" des Stagiriten. *H. Lauener,* der die Darstellung der Französischen Aufklärung zum Thema hat – man hätte vielleicht eher einen Artikel über die ganze philosophische Strömung der Aufklärung erwartet –, bemüht sich zu Recht erst gar nicht, die äußerst widerstrebenden aufklärerischen Tendenzen auf einen eindeutig bestimmten gemeinsamen Nenner zu bringen. Auf der anderen Seite lassen die Autoren den ausgesprochen systematischen Denkern wie Plotin *(F.-P. Hager),* Thomas von Aquin *(R. Heinzmann),* Hobbes *(W. Röd),* Descartes, Spinoza *(R. Specht)* und Leibniz *(H. Poser)* auch eine systematische Darstellung zuteil werden.

Ein weiterer Grundzug aller Darstellungen ist das ausgesprochen kritische Moment. Die Autoren machen sowohl auf Inkonsequenzen und Widersprüche als auch auf Desiderate und Gefahren im Denken der „Klassiker" aufmerksam. Als Beispiel sei hier nur *J. Kulenkampff* genannt, der sozusagen in einen kritischen Dialog mit Hume eintritt und in diesem Rahmen dessen Denken referiert. *W. Krohn* verleugnet nicht F. Bacons problematische Bedeutung innerhalb der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte und die ethischen Fragen, die sein Denken in einer erkennbaren Krise der wissenschaftlich-technischen Zivilisation aufwirft. – In die kritische Darstellung

mischt sich nicht selten die Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen. Dies erleichtert nicht gerade die Lektüre, gibt aber einen schlaglichtartigen Einblick in die jeweilige Forschungslage. So fällt etwa bei Imbach und *K. Flasch* die Tendenz auf, Ockham und Anselm von Canterbury den Armen einer eher kirchlich orientierten Interpretation zu entreißen. Besonders Flasch besteht mit Nachdruck auf der autoritätsfreien Rationalität des anselmianischen Proslogionsarguments, das er in dieser Hinsicht für vorbildlich erklärt, wenngleich er es inhaltlich als nicht (mehr) zwingend beurteilt. Aber auch andere Autoren lassen mitunter eine deutliche Distanz zu herkömmlichen Interpretationen spüren, mit denen sie sich direkt oder indirekt auseinandersetzen. Mittelstrass argumentiert gegen eine Platon-Interpretation in den Bahnen des Neukantianismus, und Höffe wehrt sich gegen die Auffassung, Aristoteles sei – etwa im Gegensatz zu Platon – Realist, genauso wie gegen eine objektivistische Deutung, die den überaus engen Zusammenhang von Sein, Denken und Sprache bei Aristoteles verkennt. – Daß in die kritische Interpretation immer auch Momente der eigenen Philosophie eingehen, ist weniger zu beklagen als vielmehr zu begrüßen. Nur so gelingt es den Autoren, die Präsentation der „Klassiker" nicht in einen quasi-musealen Ästhetizismus geraten zu lassen. Gerade dort, wo das Denken der „Alten" auf dem Hintergrund moderner, aber erstaunlich oft bei ihnen schon angedeuteter Fragestellungen referiert wird, ergeben sich überraschende und neue Einblicke. Wenn etwa *A. Graeser* die Vorsokratiker und die Naturphilosophie der Stoa in Zusammenhang mit Theoremen der sprachanalytischen Erkenntnistheorie bzw. der modernen Physik zu bringen versteht und Mittelstrass die Geometrie und Mathematik als Ursprung der platonischen Lehre von den Ideen rekonstruiert, kann man sich des Eindrucks bleibender, wenngleich gewandelter Aktualität auch über den langen zeitlichen Abstand hinweg kaum erwehren. Auch *L. Schäfers* Darstellung des esprit géométrique und des esprit de finesse bei Pascal und *St. Ottos* Skizze der ars coniecturalis als perspektivischer Progression der Mutmaßung bei Cusanus lassen eine Fülle von Bezügen zu gegenwärtiger Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie erkennen, ebenso *G. Strikers* Epikur-Artikel, der den antiken „Lebenslehrer" auch als scharfsinnigen Denker und Beobachter der Natur ausweist. Die überaus enge Verbindung von Leben und Denken und die bleibende Bedeutung Augustins, besonders für die christliche Theologie und die Existenzphilosophie, weiß *A. Schöpf* hervorzuheben.

Fazit: Es ist Höffe gelungen, einen für interessierte Laien wie für den Fachmann gleichermaßen unentbehrlichen Band zu edieren. Wenn der II. Band das hält, was der I. verspricht, wird man die „Klassiker der Philosophie" bald selbst als klassisch einstufen können. K. Schanné

Songe-Möller, Vigidis, *Zwiefältige Wahrheit und zeitliches Sein.* Eine Interpretation des parmenideischen Gedichts (Epistemata: Philosophie 3). Würzburg: Königshausen und Neumann 1980. 160 S.

Diese Parmenides-Interpretation ist entscheidend von Heidegger beeinflußt. Als hermeneutischen Hintergrund der folgenden Untersuchung skizziert die Einleitung (1–12) Heideggers Deutung der frühen griechischen Philosophie. Parmenides wird von der ontologischen Differenz her interpretiert: Seiendes und Denken sind aufeinander verwiesen; nicht nur ist das Denken vom Seienden bedingt, vielmehr kann auch das Seiende erst als Seiendes erscheinen, insofern es wahrgenommen und ausgesprochen wird. Das Seiende braucht das Sagen und Denken, „um überhaupt als Seiendes erscheinen zu können, oder, heideggerisch ausgedrückt, um überhaupt in die ontologische Differenz zu gelangen" (16). Das Verhältnis zwischen Denken und Sein oder Mensch und Welt wird durch die ἀλήθεια konstituiert, die sich als dieses konstituierende Moment dem Denken notwendigerweise entzieht. „Das Wahrheitsereignis ist gerade das Stiften dieses Verhältnisses, und das heißt auch das Stiften der ontologischen Differenz" (18). – Die Methode der Arbeit wirkt uneinheitlich. Gelegentlich bemüht die Verf. sich um eine solide philologische Grundlage ihrer Interpretation, vor allem in der Analyse des Proömiums (26–38), die die Beziehungen zu Hesiod herausarbeitet. Der größte Teil der Arbeit schließt sich sehr eng an Heidegger an, dessen

Interpretationen ausführlich referiert, zitiert und gegen die Philologen verteidigt werden. Verschiedentlich entsteht der Eindruck, daß die Grenze zwischen einer begründeten Interpretation und von Heidegger inspirierten philosophischen Meditationen, denen der Text des Parmenides lediglich als Anstoß dient, fließend ist. Schwerpunkte der Interpretation sind B 1, B 2, B 3, B 6,1, B 8,1–49. Das ἐόν des Parmenides ist nach der Verf. verbal zu interpretieren. Sie versteht es nach der Art der ἐνέργεια des Aristoteles in Met. IX 6. Ihr Versuch, diese anregende Deutung durch B 8,27 zu belegen (70–74), kann jedoch nicht überzeugen. – Der zweite Teil des Lehrgedichts (ab B 8,53ff.) ist nur kurz behandelt (89–96). Die Verf. führt durch eine Interpretation von B 8,53f. in die Problematik des Doxa-Teils ein, wobei sie sich an Schwabl und Mansfeld anschließt; die Einführung ist in dieser Kürze kaum verständlich. Die Auseinandersetzung mit den „menschlichen Schein-Meinungen" (B 8,51, Übers. Kranz) führt Parmenides zu einer Kritik der Sprache, mit der die Menschen die Erscheinungen der Doxa-Welt benennen. Nach der Interpretation von S.-M. hat die Sprache im ersten Teil des Lehrgedichts eine überaus positive Bedeutung. Das Seiende braucht die sprachliche Vergegenwärtigung des Menschen, damit „der Ereignischarakter der Wirklichkeit nicht verloren geht. Der stiftende Charakter des (wahren) Brauches der Sprache wird damit hervorgehoben: erst in der Begegnung der menschlichen Sprache und der Welt kann man von der Wirklichkeit sagen, daß diese *ist,* daß etwas mit ihr geschieht" (53). Für diese positive Funktion der Sprache läßt sich auf B 6,1 verweisen. Aber kann man von *dieser* Sprache noch sagen, ihre Aufgabe sei eine „wahre Benennung der Einzeldinge, d.h. eine Benennung, die nicht schon vorhandene Dinge bloß nachahmen, sondern selbst weltstiftend" (95) sein solle? Es bedarf wohl einer großen interpretatorischen Phantasie, die sich nicht scheut, den Text so zurechtzubiegen, daß er für die eigene These spricht, wenn die Verf. ausgerechnet in B 8,37–41 diese Möglichkeit der Sprache, das Seiende in seine Wirklichkeit zu bringen, angedeutet sieht (95). F. Ricken S.J.

Derbolav, Josef, *Von den Bedingungen gerechter Herrschaft. Studien zu Platon und Aristoteles.* Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 298 S.

Der Band bringt, z.T. in überarbeiteter und ergänzter Form, zwölf Abhandlungen des vor allem durch seine Forschungen zu Platons ‚Kratylos' (Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften, Darmstadt 1972) bekannten Verf.s, die von 1959 bis 1980 an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurden. Fünf dieser Aufsätze befassen sich mit ethisch-politischen Themen: der Sokrates-Deutung Hegels (9–17, 1968); der Entwicklung, der Leistung und den Grenzen der Staatsphilosophie von Platon (18–61, 1964) und Aristoteles (157–176, 1960); der Freiheitsproblematik in der Aristotelischen Ethik (177–207, 1967); der Aristotelischen Gerechtigkeitslehre und ihrer Bedeutung für die heutige Zeit (208–238, 1977). Die restlichen Arbeiten behandeln verschiedene Themen der Philosophie Platons. „Anamnesis und Aktualgenese" (126–136, 1959) macht eine „Modellverwandtschaft" zwischen der Anamnesislehre Platons und Friedrich Sanders Theorie von der Aktualgenese seelischer Gestaltung deutlich. Zwei Abhandlungen zu den hermeneutischen Voraussetzungen des Platon-Verständnisses (239–252, 1965; 253–276, 1966) diskutieren anhand von Beispielen aus der Platon-Literatur das Verhältnis der historisch-philologischen zur philosophischen Platon-Interpretation. „Platon, Philosoph der kritischen Aufklärung" (137–156, 1972) rückt Platon in die Nähe des Kritischen Rationalismus. Das Verhältnis von Sprache und Idee ist behandelt in einem Überblick über die „Ursprungsmotive der platonischen Ideenlehre" (62–87, 1972), einer Interpretation der Lehre vom Wort-Eidos in Crat. 390e (88–110, 1962) und einer Interpretation des Exkurses von Ep. VII (111–125, 1980).

D. gibt wichtige Anregungen zum Platon-Verständnis. In der hermeneutischen Diskussion plädiert er mit Recht für eine philosophische Interpretation. Der Wortlaut der Texte Platons redet „nur philosophisch, wenn man ihn philosophisch befragt. Sonst bleibt er stumm und – nichts-sagend" (276). Das gute Recht der philosophischen Hermeneutik läßt sich durch den Nachweis demonstrieren, „daß auch die Pla-

tonphilologie und -historie von ihr profitieren kann" (252). Der Interpret hat, wie D. am Beispiel des ‚Sophistes' zeigt, auf die Differenz zu achten zwischen dem, was Platon „meinte und denkend tat", und dem, „was er darüber sagte" (275). Die vieldiskutierte philosophische ‚Entwicklung' Platons ist zu sehen als ein tieferes Eindringen in die noch nicht durchschauten Implikationen und Voraussetzungen des eigenen Standpunkts. „‚Tiefer in die Sache hineingehen' heißt aber, systemlogisch gesprochen, gegebene philosophische Ansätze und Theoreme von neuem reflektieren, durch umfassendere, kritischere und grundsätzlichere Fragestellungen überhöhen und dabei in ein neues Licht rücken, schärfer und reicher bestimmen oder auch in ihrem Begründungszusammenhang zurückverfolgen. Eine solche ‚Einkehr' ... führt zwangsläufig in prinzipientheoretisches Neuland" (268). Gegenüber einem verbreiteten Vorurteil, das in Platon einen Dogmatiker sieht, betont D. im Anschluß an den ‚Phaidon', daß Platon seine Ideenlehre als Hypothese bezeichnet habe. „Wir glauben nicht, daß Platon wirklich zu einem Dogmatiker geworden ist, denn es läßt sich unschwer zeigen, daß er seiner Ideentheorie gegenüber ein durchaus selbstkritisches Bewußtsein bewahrt" (153). „Platon hat also um die Anfechtbarkeit seiner philosophischen Grundüberzeugung gewußt. Er hat diese Überzeugung weiterentwickelt, modifiziert und vielleicht sogar in gewissem Sinne revidiert" (154). Die so verstandene Entwicklung Platons wird vom Verf. am Beispiel verschiedener Problemfelder dokumentiert. D. zeigt, daß die Dialektik des ‚Staates' die Anamnesislehre des ‚Menon' und ‚Phaidon' in der Weise weiterführt, daß die Dialektik zur Methode der Anamnesis wird (vgl. 74–77). Motiv der Dialektik der späten Dialoge ist vor allem Platons Frage nach dem Verhältnis von Idee und Sprache. D. sieht in der Auffassung, die Ideen seien hypostasierte sprachliche Prädikate oder Namen, eine Fehlinterpretation. Die Sprache hat gegenüber der Idee nur eine heuristische Funktion. Nur von der Idee selber aus kann ich erkennen, ob ein Wort für eine Idee steht oder nicht. Die Worte können höchstens den „Umkreis umschreiben, wo ich mit Aussicht auf Erfolg nach Ideen suchen kann, nicht aber können sie selbst ein verläßliches Kriterium ihres Ideenbezugs darstellen" (83). Platon schließt einen *semantischen* Zugang von der Sprache zur Idee aus; die Dialektik der Spätdialoge zeigt, daß für ihn ein solcher Zugang nur von der *Syntaktik* her möglich ist. „Die Willkür der Wortbildungen und das Faktum, daß viele Worte in der Tat rein konventionellen Ursprungs sind ..., läßt nicht mehr begreiflich werden, wie sie überhaupt noch Abbildungen der Ideen sein können. Um die Frage zu klären, wie die Sprache gleichwohl der Erkenntnis zum Medium dienen kann, wie sich Wahres und Falsches in ihr aussagen lassen soll, dazu muß die Untersuchung von der semantischen auf die syntaktische Ebene der Sprache verlegt, d.h. die *Benennungs-* mit der *Satzfunktion* vertauscht werden" (84). Die Interpretation von Crat. 39oe will zeigen, daß Sprache nach Platon die Transzendenz des Eidos gegenüber der Wortgestalt und zugleich dessen Immanenz in der Wortgestalt erfordert. „Das Wort ‚meint' etwas, ‚spricht' es aber nicht ‚aus' und vermag es auch nicht auszusprechen. Sein unmittelbarer Sinn liegt seiner mittelbaren Wortgestalt je voraus und ist doch zugleich die Bedingung ihrer Möglichkeit als *Wort*gestalt. Im gehörten und gesprochenen Wort ... offenbart sich das Gemeinte, sonst könnte das Wort gar nicht sinnvoll verstanden werden. Aber als Gemeintes verschließt es sich dem gesprochenen Wort zugleich, andernfalls verlöre das Wort seine Bedeutungsintention, und die Sprache fiele mit der Wirklichkeit zusammen" (101). Die Abhandlung zu Ep. VII greift die Echtheitsfrage wieder auf, bei der sich in den letzten Jahrzehnten im deutschen Sprachraum ein gewisser Konsens zugunsten der Echtheit herausgebildet hat. D. stellt diesen Konsens für den Exkurs von Ep. VII wieder in Frage. Er argumentiert mit der Sprachkritik des Exkurses. Platons Sprachkritik sei konstruktiver Art; „sie säubert nur den Boden für eine tragfähige Sprachtheorie, nicht aber stellt sie die Substanz und Leistung der Sprache selbst in Frage" (111). Dagegen bringe Ep. VII nicht eine konstruktive, sondern eine skeptische Sprachkritik. Der Aufsatz gibt einen kurzen Überblick über Platons Sprachphilosophie als Ganzes. D. versucht zu zeigen, daß Platons Sprachphilosophie sich von der Wortbetrachtung im ‚Kratylos' zu einer Satztheorie im ‚Sophistes' entwickelt, die im ‚Phaidros' durch eine Schrifttheorie ergänzt wird. Ep. VII fällt nach D. hinter das erreichte sprachphilosophische Niveau zurück (112). Was im

‚Phaidros' der *Schrift*, wird in Ep. VII der *Sprache* abgesprochen. Der Platon der Dialoge sei, im Unterschied zu dem der Ep. VII, „kein Mystagoge oder Esoteriker, sondern das, was man einen ‚kritischen Rationalisten' nennen könnte. Für ihn ist die Wirklichkeit fest und erkennbar, seine ganze Philosophie, einschließlich der Sprachphilosophie, läuft darauf hinaus, Struktur und Erkennbarkeit dieser Wirklichkeit zu begründen" (125).

Der Aufsatz „Freiheit und Naturordnung im Rahmen der aristotelischen Ethik" (177–207) „entwickelt", so die Ankündigung im Vorwort, „die moralphilosophischen Lehrstücke des Stagiriten und konfrontiert sie – vornehmlich aber dessen Freiheits- und Handlungslehre – mit der kantischen Position, wobei am Schluß die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen transzendentaler und Güterethik, d. h. zwischen Kant und Aristotetles, leise anklingt" (7). Durch die Rawls-Diskussion hellhörig geworden, schlägt der Leser den Aufsatz mit großen Erwartungen auf. Leider muß er feststellen, daß ihm zuviel versprochen wurde. Die Grundbegriffe der Aristotelischen Handlungstheorie sind herausgearbeitet; es wird deutlich, daß Aristoteles zwar auf der Wahlfreiheit besteht, sie aber im Rahmen seines handlungstheoretischen Ansatzes nicht erklären kann. Wenn D. aber dann mit Berufung auf Met. XII behauptet, das Menschenbild des Aristoteles erinnere an Platons Gleichnis „vom Menschen als einer Marionette Gottes ..., die durch den Golddraht der Vernunft mit dem Gesetz der irdischen und kosmischen Ordnung verknüpft ist", und von der „tödlichen Gefahr" spricht, „die der menschlichen Freiheit von Seiten einer theologisch begründeten Naturordnung her" (205) drohe, so sind dagegen von der Aristoteles-Interpretation und von der Sache her entschiedene Bedenken geltend zu machen. Die Ausführungen zu Kant bleiben ein kurzer Ausblick, und von der Synthese zwischen Aristoteles und Kant heißt es lediglich, daß sie „bis heute noch nicht gelungen" ist (207).

Die Benutzung des Bandes wird erleichtert durch ein Namenregister (278–280), ein Sachregister (281–289) und ein Stellenregister der antiken und klassischen Autoren (290–298). – D.s Platon-Interpretationen werfen wichtige Sachfragen zum Verhältnis von Sprache und Erkenntnis auf. Es ist zu wünschen, daß sie in der Diskussion eine breite Resonanz finden. F. Ricken S. J.

Brinkmann, Klaus, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik* (Peripatoi 12). Berlin/New York: de Gruyter 1979. 256 S.

Im Kapitel E 1 der ‚Metaphysik' erheben zwei Disziplinen Anspruch auf den Titel ‚Erste Philosophie': die Wissenschaft vom Seienden als Seienden und die Theologie, deren Gegenstand die unveränderliche, getrennte Usia ist. Wie Aristoteles das Verhältnis dieser beiden Disziplinen denkt, ist Thema der vorliegenden Untersuchung, die damit eines der schwierigsten Interpretationsprobleme der ‚Metaphysik' aufgreift. Die „spezielle Metaphysik", die B. im Titel seiner Untersuchung der „allgemeinen" Metaphysik, d. h. der Wissenschaft vom Seienden als Seienden oder der metaphysica generalis, gegenüberstellt, ist in erster Linie die Theologie. B.s Deutung, wie das Verhältnis der beiden Disziplinen nach Aristoteles zu denken sei, ist von Hegel inspiriert. Von den neueren Interpreten setzt B. sich vor allem mit Ph. Merlan auseinander, nach dem die Wissenschaft vom Seienden als Seienden und die Theologie aufgrund des gemeinsamen Gegenstandes identisch sind; die Ausdrücke ὄν ᾗ ὄν einerseits und οὐσία ἀκίνητος und χωριστή bezeichnen nach Merlan dasselbe.

B.s Untersuchung führt nicht zu einem definitiven Ergebnis: Wir können nicht „mit letzter Sicherheit" sagen, was Aristoteles' endgültige Meinung zum Problem einer ersten Philosophie gewesen ist. Nach De an. I 1, 403b15f. betrachte die Erste Philosophie *alle* Formen, ob sie getrennt von der Hyle sein können oder nicht, aber sie betrachte sie *als* getrennte. Nach Physik II 2 wäre sie nur Theologie; „nach E 1 wäre sie zumindest Seinswissenschaft in ihrem ersten und Theologie in ihrem zweiten Teil". „Aristoteles' Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Ersten Philosophie können daher als unabgeschlossen gelten, so sehr wir in der Lage sind, unterschiedliche Entwürfe für eine Erste Philosophie namhaft zu machen" (216). B. versucht deshalb, über den Text von E 1 hinausgehend, die verschiedenen „Theoriestücke" in

einen systematischen Zusammenhang zu bringen, der sich vor allem an De an. 403b15f., wie B. diese Stelle interpretiert, orientiert. Die Erste Philosophie ist Theorie nur der Formen, die einschließend, die nur in einem Substrat sein können, während die Zweite Philosophie nicht nur die Formen, sondern auch deren Substrat untersucht. „Die inkarnierten Formen sind jedoch Formen von regional Seiendem, sie wären Gegenstände von metaphysicae speciales oder regionalen Ontologien innerhalb der Ersten Philosophie" (219). Die unbewegte, materielose Usia steht in E 1 stellvertretend für die reinen Formen. Diese sind die ersten Ursachen, nach denen in A 1 und 2 gefragt wird. Die Erste Philosophie ist Theorie der Formen „und nur der Formen" (224), auch der akzidentellen, aber insbesondere der substantialen Form, der Usia im Sinn von ‚Wesen'. „Wenn wir der Merlanschen Deutung diesen Sinn unterstellen dürften, so wäre sie in der Tat zu akzeptieren: Die Erste Philosophie hat es überall nur mit der usia/Wesen zu tun, und diese ist, als solche genommen, reines Wesen. Eine solche Bestimmung der Ersten Philosophie wird in der *Physik* gegeben: Die Erste Philosophie habe es zur Aufgabe, dasjenige χωριστόν zu betrachten, das nicht mehr nur χωριστὸν εἴδει – d.h. abtrennbar nur, insoweit es Form ist – sein soll. Diese Stelle aus der *Physik* scheint zu meinen, daß die Erste Philosophie es mit Formen zu tun haben werde, die keiner Inkarnation mehr bedürfen oder vielmehr keine Inkarnation mehr haben können. Uns scheint, daß dieser Gedanke in dem abschließenden Gedanken von E 1 enthalten ist. Insofern in gnoseologischer Perspektive der Unterschied von inkarniertem und sich nicht inkarnierendem Wesen schwindet (beide sind usia ohne Materie), verschwindet damit auch die regionale Differenzierung. Alle substantialen Wesen wären reine Wesen. Soll dann noch ein Unterschied von allgemeiner Seinslehre und Theologie aufrechterhalten werden, so könnten nur noch die nichtsubstantialen Formen Gegenstand der Wissenschaft vom Seienden als solchen sein" (224f.). Ein zentraler Kritikpunkt B.s, der sich aus dieser Interpretation ergibt, lautet, daß Aristoteles „die ontologische oder kategoriale Fassung des Seinstyp ‚Substanz'" nicht gelungen sei. Daß auch das Substrat der Form, die Hyle, zum Begriff (λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι) der Substanz gehört, habe Aristoteles nicht reflektiert. Der Nus habe es „nur mit der Form zu tun, gegen die die Bestimmtheit der Materie ein Äußerliches, nicht Übersetztes ist. Der Sinn der Hierarchie von Substanz und Wesen ist schließlich der, die Materie als das nicht Erkennbare zu eliminieren, um so eine reine Form zu erhalten, für die sich das Bestimmtheitsproblem nicht mehr stellt, weil sie keine Inkarnation haben kann. Das Bestimmtheitsproblem ist damit umgangen, aber nicht bewältigt" (211). ‚Wesen' wird bei dieser Interpretation B.s zu einem univoken Begriff. Es liegt nach B. in der Konsequenz des Aristotelischen Ansatzes, daß eine ontologische Stufung der Formen nicht mehr denkbar ist. Denn eine solche „Hierarchie" der Formen wäre nur denkbar, wenn das „Substrat als wesentliche Bestimmung des sich inkarnierenden Wesens" verstanden und nicht, wie es bei Aristoteles geschehe, als „irreduzible, nicht übersetzbare ὕλη aus dem Begriff des sich inkarnierenden Wesens" ausgeschlossen würde. „Die Hierarchie der Substanztypen muß überwunden werden zu Gunsten einer Hierarchie solcher Wesenheiten, die das Ansichsein *und* das Anderssein der Sache in sich vereinen ... Eine Theorie solcher Wesenheiten zu geben, war Aristoteles wegen des Festhaltens an der Irreduzibilität des hyletischen Substrats nicht möglich" (226).

Ein kritisches Gespräch könnte B. fragen, ob er der umstrittenen Stelle De an. 403b15f. nicht eine Beweislast aufbürdet, die sie nicht tragen kann. Zentraler ist die Frage nach der Interpretation des Aristotelischen Formbegriffs. Denkt Aristoteles die Form der Organismen tatsächlich in völliger Isolierung vom materiellen Substrat? Meiner Ansicht nach ließe sich aus E 1, 1025b30–1026a6, De an. I 1 und vor allem De an. II 1 das Gegenteil zeigen: Die Formen der Organismen (und der Artefakte) sind *wesentlich* auf eine bestimmte Hyle bezogen. Der Begriff, in dem die Form erfaßt wird, kann nicht gedacht werden ohne die essentielle Beziehung zu den hyletischen Bestandteilen des Synholon, auf die die Form für ihr Vorliegen angewiesen ist. (Daß die Materie in der Definition des Artbegriffs, der als konkreter genereller Terminus von Synholon prädiziert wird, vorkommt, ist unumstritten.) Ist die Form in dieser wesentlichen Beziehung zur Hyle gedacht, so kann auch von einer ontologischen Hier-

archie der Wesensformen, nicht nur der Substanzen, die Rede sein. B. isoliert den Formbegriff aus dem Ganzen der Aristotelischen Ontologie. Es ist bezeichnend, daß seine eindringende Interpretation der Substanzbücher, die das umfangreichste Kap. und den inhaltlichen Schwerpunkt der Arbeit ausmacht (61–146), das Buch Θ nicht mit einbezieht. Aber gerade die Tatsache, daß Aristoteles das Verhältnis der Form zur Materie mit Hilfe der Begriffe Dynamis und Energeia denkt, bewahrt ihn davor, es als ein äußerliches Verhältnis zu betrachten. *Diese* Form ist auf *dieses* Substrat verwiesen; *dieses* Substrat kommt durch *diese* Form in seine Wirklichkeit. Aber auch der Form kommt in der Ordnung der Wirklichkeit nicht der oberste Rang zu. Sie ist vielmehr Vermögen zu einer Energeia. Das Wesen kann nur von der Energeia her, zu deren Vollzug es das Synholon befähigt, erkannt werden. Die Frage nach dem Seienden als Seienden kann daher nicht beim Begriff der Form stehen bleiben; sie findet ihren Abschluß erst in der Lehre vom ontologischen Primat der Energeia (Θ 8). Der Begriff der Form reicht nicht aus, um die unbewegte Usia von E 1 und Λ zu denken. Auch die Lehre von Λ 7, der unbewegte Beweger bewege als Begehrtes, kann, will man nicht mit B. (184) Aristoteles vorwerfen, er begnüge sich mit einer rein metaphorischen Aussage, wohl nur von Met. Θ her interpretiert werden.

Die eindringenden Interpretationen zum Begriff der Usia (61–146) und die äußerst kritische Analyse des Buches Λ (147–206) wird auch der mit Gewinn lesen, der gegenüber der These und der z. T. hegelianisierenden Terminologie dieser anspruchsvollen Arbeit Vorbehalte hat. F. Ricken S. J.

Müller, Anselm Winfried, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles.* Freiburg/München: Alber 1982. 368 S.

Dem Autor geht es darum, „die Konturen einer einheitlichen, gewissermaßen anthropologischen Konzeption" zu erheben, „der zufolge *der praktische Syllogismus die Struktur des menschlichen Lebens als Selbstgestaltung ist.*" (9 f.) In seinen sehr subtilen, deutlich vom Stil der analytischen Moralphilosophie im angelsächsischen Raum geprägten Untersuchungen stellt M. im Durchgang durch das Opus des Aristoteles verschiedene Varianten des Modells praktischen Folgerns fest, die er auf ein Grundmodell hin zu interpretieren sucht. Mittels umfangreicher Vergleiche mit teleologischen Erklärungen im Bereich der Natur und der menschlichen Herstellung destilliert er dieses Grundmodell als praktische Version des in den Analytiken entworfenen teleologischen Syllogismus heraus. Dabei macht er auf das Problem aufmerksam, daß die aristotelische Syllogistik eine Vielzahl von Figuren kennt, die in einem durchaus verschiedenen Sinne Syllogismen heißen. Im Bereich des menschlichen Tuns (πρᾶξις im Unterschied zu ποίησις: Herstellung) stellt sich die erhobene Grundfigur der praktischen Folgerung in einem von M. quasi-syllogistisch genannten Modell dar. Das quasi-syllogistische Modell des praktischen Folgerns, Grundmodell aller anderen Varianten, besteht aus drei Termini. M. charakterisiert ihre Beziehungen zueinander wie folgt: „1. Drei Termini werden zueinander in Beziehung gesetzt. 2. Einer dieser Termini steht für ein Wesen, zu dessen Dasein oder qualifiziertem Dasein ein spezifisches Werk gehört. 3. Ein solches Werk oder eine um des Werkes willen erstrebte Wirklichkeit wird von einem anderen, dem ‚mittleren' Terminus bezeichnet. 4. Das so Bezeichnete wird als Inhalt einer Tendenz jenes Wesens dargestellt. 5. Ein weiterer Terminus bezeichnet ein mögliches Attribut des Wesens. 6. Von diesem Attribut wird gesagt, es werde von der durch den ‚mittleren Terminus' bezeichneten Realität erfordert. 7. Aus zwei Urteilen im Sinne von 4) und 6) wird eine Ausstattung jenes Wesens mit dem genannten Attribut hergeleitet. ... 8. Die unter 7) genannte Herleitung terminiert nicht in einer begründeten Aussage, sondern in einer begründeten Realisierung des Hergeleiteten. ... 9. Der Folgernde bezeichnet mit dem unter 2) genannten Terminus (u. a.) sich selbst." (168) Mit der Extraktion dieses Grundmodells ist das Ziel des 1. Teiles der Studie erreicht.

Im 2. Teil versucht M., wie schon aus der Themenangabe ersichtlich, den praktischen Syllogismus in den Kontext der aristotelischen Anthropologie und Ethik zu stellen. Er sieht den Menschen bei Aristoteles als ein sich selbst gestaltendes Wesen,

das im Vornehmen (προαίρεσις) sich ausrichtet auf praktische Wahrheit. Die praktischen Werke des Menschen, in Gang gesetzt durch die auf dem praktischen Syllogismus aufruhende προαίρεσις, haben eine (Wesens-)Gestalt, die letzthin, vermittelt durch den praktischen Syllogismus, orientiert ist an der Wesensgestalt des Menschen selbst. Aristoteles scheint es allerdings nicht als Aufgabe der ethischen Überlegung zu betrachten, diese Wesensgestalt selbst zu ermitteln. Zwar bedeutet praktische Wahrheit, ein Zentralbegriff im 2. Teil von M.s Studie, nicht nur die Richtigkeit der praktischen Folgerung, sondern durchaus auch die Angemessenheit des in einer solchen Folgerung vorausgesetzten Zieles, der Endbestimmung, wie M. den aristotelischen Begriff τέλος übersetzt. Hingegen stellt M. fest: „Die Wahrheit seines *Ausgangspunktes* ... muß ihm (dem Menschen, d.V.) durch glückliche Naturanlagen und durch gute Erziehung – vor allem Gewöhnung ... geschenkt sein. Nach Aristoteles scheint es einen Zugang zur praktischen Wahrheit *im Sinne eines Erkenntnisweges nicht zu geben*" (284). M. sieht das Problem, in welchem Sinne bei Aristoteles überhaupt letztlich von Wahrheit im Raum der Ethik gesprochen werden könne, wenn seine Ethik eher die schon vorausgesetzte Lebensausrichtung aufhellt und deren Implikationen für das menschliche Tun und seine Beurteilung klärt (vgl. 285). Somit ist Ethik für Aristoteles weder das erkenntnismäßige Ergreifen einer letzten Grundgestalt des Guten im Sinne der platonischen ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, noch erschöpft sie sich „im findigen Aufweis von Bedingungsverhältnissen im Bereich der eigenen Verhaltensmöglichkeiten" (302f.; gesperrt gedruckt) im Sinne der empiristischen Ethik Humes. Das Vermögen der praktischen Vernunft, die Klugheit (φρόνησις), ist vielmehr ein Vermögen, in dem Erkenntnis und Wille sich so durchdringen, daß praktisches Denken immer vom Bewußtsein seiner eigenen Zweckmäßigkeit beseelt und nicht von ihm zu trennen ist (vgl. 252). So ist die Klugheit als entscheidender ethischer Habitus (ἕξις) zugleich Grundlage und Zielpunkt aristotelischer Ethik. Durch sie, die sich im praktischen Syllogismus artikuliert, setzt sich der Mensch ins Werk und „bildet" sich. Zumindest in diesem Sinne des παιδεία-Gedankens kann nach M. Aristoteles als ganz und gar platonisch gelten. – M. bekundet gleich zu Anfang, es sei nicht seine Absicht (gewesen), eine neue Interpretation vorzulegen (vgl. 12). Sicher ist ihm allerdings die angestrebte Vertiefung der Reflexion über den praktischen Syllogismus sowie über dessen „Ortung" im Gesamt aristotelischer Anthropologie und Ethik gelungen. Die formale Aufmachung des Buches, in dem immer wieder Zusammenfassungen und Ausblicke und dankenswerterweise auch ein Rückblick zu finden sind, ist in einer anderen Hinsicht ebenfalls sehr befriedigend. Müller hebt nämlich seine systematische Interpretation äußerlich von den zahlreichen kleingedruckten Einschüben ab, in denen allein er die griechische Zitation verwendet. Sie „enthalten Zitate und Textverweise zur Erhärtung meiner (sprich: seiner, d.V.) Interpretation, setzen sich mit möglichen Einwänden auseinander, weisen auf Bezüge zu benachbarten Fragen und auf Literatur zu bestimmten Aspekten des Themas hin, behandeln untergeordnete Spezialprobleme der Auslegung. So sprechen sie vorwiegend den Exegeten im Philosophen ... an." (11) Neben den üblichen Personen-, Sach-, und Stellenregistern führt M. auch ein Wortregister auf, in dem er diejenigen griechischen Wörter angibt, die im Rahmen seiner Studie eine besondere Bedeutung haben und die er zu einem großen Teil in einer eigenen deutschen Terminologie wiedergibt. So geraten aber die Einschübe, die ohnehin eine sehr schwierige Lektüre darstellen, mitunter zu Rechtfertigungen seiner eigenen Übersetzungen und zum Teil sehr ins philologische Detail (s. bes. das Kap. I). Man hätte sich gewünscht, daß M. um der leichteren Lesbarkeit mancher Einschübe willen die diesen vorangehenden deutschen Aristoteles-Übersetzungen wenigstens in der Fußnote im Original angeführt hätte (s. u. a. 33; 36; 41; 44; 50).

Diese wenigen kritischen Punkte können indes nicht den positiven inhaltlichen Gesamteindruck verwischen. M.s Aristoteles-Studie, subtil und gedankenreich, vermag auch in der heutigen ethischen Diskussion den Blick dafür zu öffnen, daß Ethik sich nicht in theoretisierenden Letztbegründungsdiskursen und in der Logik praktischen Schließens, so wichtig sie sind, erschöpft, sondern auch zu tun hat mit der zugleich gedanklichen und willentlichen Erfassung der Endbestimmung des Menschen auf der Grundlage einer sittlichen Bildung. K. Schanné

Schwyzer, Hans-Rudolf, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins* (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 260). Opladen: Westdeutscher Verlag 1983. 93 S.

Der Band bringt zunächst den griechischen Text sämtlicher Testimonia über Ammonios (10–14). Ihre Prüfung führt zu dem Ergebnis, daß alles, was wir von Ammonios wissen, uns durch Porphyrios, den Schüler Plotins, überliefert ist; nur die Aussagen der Vita Plotini des Porphyrios und Frg. 39 Harnack (Eusebius, H. E. 6, 19,6–7) von dessen Schrift ‚Gegen die Christen' halten der scharfsinnigen und klaren Kritik Sch.s stand. Die inzwischen weithin akzeptierte These, daß der Christ Origenes und der Platoniker Origenes, der Schüler des Ammonios, nicht identisch sind, wird erneut bestätigt (22–25). Sch. macht es wahrscheinlich, daß ebenso zwischen einem christlichen Schriftsteller Ammonios und Plotins Lehrer Ammonios zu unterscheiden ist (19–21). Daß der Christ Origenes Ammonios, den Lehrer Plotins, gehört hat, ist nicht auszuschließen; dagegen ist Sch. mit H. Dörrie der Ansicht, daß von einer *Schülerschaft* des Origenes bei Ammonios nicht gesprochen werden könne. Es ist daher nicht mehr möglich, „Plotintexte oder auch spätere neuplatonische Texte mit Origenestexten zu vergleichen in der Hoffnung, man könne auf diesem Weg spezifische Lehren des Ammonios sicherstellen" (37). Eine ausführliche Untersuchung widmet Sch. den Zeugnissen zweier Autoren aus der 1. Hälfte des 5. Jhs: Hierokles von Alexandrien (39–45) und Nemesios von Emesa (45–72). Sch.s Ergebnis bestätigt die Auffassung von E. Zeller, E. R. Dodds und A. H. Armstrong, „daß weder aus Hierokles noch aus Nemesios irgend etwas Substantielles für Ammonios herauszuholen ist" (72). – Was läßt sich bei dieser Quellenlage über die Philosophie des Ammonios sagen? Plotin, so Sch.s „Vermutungen über die Lehren des Ammonios" (72–78), übernahm die Platoninterpretation des Ammonios. Sch. hält es nicht für möglich, die Neuerungen, durch die Plotin sich von früheren Platonikern unterscheidet, auf Plotin und Ammonios zu verteilen. „Es ist aber durchaus möglich, daß nicht nur die eine oder andere, sondern daß alle Neuerungen schon von Ammonios vorgetragen worden sind" (76). Die verbreitete Auffassung, daß Ammonios das überseiende Eine noch nicht gekannt habe, entbehrt der Grundlage. Sch. glaubt vielmehr, Gründe dafür geltend machen zu können, daß gerade diese Lehre bereits dem Ammonios zuzusprechen ist. „Das heißt aber noch lange nicht, daß die übrigen Neuerungen Plotins gegenüber früherer Platon-Auslegung nicht auch von Ammonios vertreten sein konnten. Im Gegenteil, da diese verschiedenen Neuerungen sich gegenseitig stützen, ist es sehr wohl denkbar, daß sie alle schon von Ammonios vorgetragen worden waren. Beweise dafür, daß das tatsächlich der Fall gewesen ist, können wir allerdings nicht erbringen. Denn es ist nicht auszuschließen, daß Plotin seine eigenen Entdeckungen in Ammonios zurückprojiziert hat" (78). – Das Buch schließt mit vier Beilagen (79–93), die sich u. a. mit dem Beinamen ‚Sakkas' und der Frage befassen, ob Ammonios Pythagoreer war. F. Ricken S.J.

Lodovici, Samek Emanuelle, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino* (La Cultura 19). Rom: Edizione Studium 1979. XI/361 S.

In seiner Arbeit untersucht der Verf., ein Mitarbeiter der Universität in Turin, die klassische Frage einer philosophischen Theologie, und zwar die Frage des Gott-Welt-Verhältnisses. Im Hintergrund der Arbeit stehen Einwände (R. Bultmann, P. Tillich u. a.) gegen die natürliche Theologie der Antike und die herkömmliche christliche Theologie, daß in ihnen von Gott die Rede ist wie von einem Gegenstand menschlicher Erkenntnis, der sich von den anderen Phänomenen der Welt nicht wesentlich, sondern nur dem Grade nach unterscheidet, und dessen Wirklichkeit zwar die wichtigste ist, aber gleichsam neben den anderen Dingen betrachtet wird. M. Heidegger, auf dessen Auseinandersetzung mit der traditionellen Ontologie die genannten Einwände zurückgehen, hebt seinerseits noch hervor, daß der Ursachebegriff, der in dieser Tradition auf Gott angewendet wird, unzureichend ist: denkt man nämlich die göttliche Ursache nach dem Modell des Wirkens eines Subjekts auf ein Objekt, dann wird das Sein wie ein Seiendes behandelt. L. gibt nun zu, daß all diese Einwände eine

Bestätigung finden, wenn man Lehrbücher einer neuscholastischen Gotteslehre liest. In seiner Arbeit will er aber untersuchen, ob diese Einwände auch für die philosophische Theologie des hl. Augustinus gelten. Der 1. Teil der Arbeit analysiert das Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Ursächlichkeit im platonisch-neuplatonischen Denken. L. geht von den Hinweisen aus, die er in De civitate Dei findet, „dem einzigen christlichen Werk, das sich ex professo mit der Frage des griechischen Beitrags zur Formulierung einer philosophischen Gotteslehre beschäftigt" (3). In einer eingehenden Analyse der Werke Platos und Plotins, die der Verf. unternimmt, hebt er folgende Elemente hervor: eine synthetisch-relationale Denkweise (22–25), einen Wahrheitsbegriff, der normativ ist und nicht bloß eine adaequatio bedeutet mit den als selbständig vorausgesetzten Dingen (19–22), die Ablehnung einer „technomorphen" Interpretation der göttlichen Ursächlichkeit (35–40, 81–84, 101–103), die Annahme der Gradation der Substanz (40–45), einen nicht „volumetrischen" Raumbegriff (133–136), einen Relationsbegriff, der im Gegensatz steht zur Vorstellung der Relation als einer nicht entitativen Kategorie (40–42, 81–82, 161–162) und die Theorie einer nichtumkehrbaren Relation (147–154). Zur Nichtumkehrbarkeit der Relation zwischen dem Anfang und dem Angefangenen bemerkt L. insbesondere: „Wie die Relation der Idee zur Kopie durch die Relation gebildet wird, die die Kopie mit der Idee hat (oder ist), so (...) ist Gott in der Welt in dem Sinne, daß die Welt in Gott ist" (149). Im 2. Teil der Arbeit untersucht L. genauer, wie diese Elemente der platonisch-neuplatonischen Sicht der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott, von Augustinus aufgenommen und vertieft werden (161–326). Bezüglich der nichtumkehrbaren Relation zwischen Gott und Welt wird die Position des Augustinus folgendermaßen umschrieben: „Ähnelt die Welt Gott, dann heißt das nicht, daß dadurch Gott der Welt ähnelt, da es keine vorausgehende, gemeinsame Kategorie der *Substanz* gibt, die erlauben würde, die Elemente der Ähnlichkeit zu umfassen. Entfernt sich die Welt von Gott (oder ist nicht cum Deo), dann heißt das nicht, daß sich dadurch Gott von der Welt entfernt (im Gegenteil, er bleibt immer in ihr), weil es keine vorausgehende Kategorie eines gemeinsamen *Raumes* gibt. Wird die Welt der Knecht Gottes, dann wird Gott dadurch nicht der Herr der Welt, weil es keine vorausgehende und gemeinsame Kategorie der *Zeit* gibt" (236). Eine sorgfältige Analyse des augustinischen Denkens führt somit den Verf. zur Konklusion, daß die anfangs genannten Einwände einer objektivistischen und deistischen Betrachtungsweise des Verhältnisses zwischen Gott und Welt auf keinen Fall die philosophische Reflexion des Heiligen treffen (338).

J. Bolewski S.J.

Honnefelder, Ludger, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 16). Münster: Aschendorff 1979. XII/468 S.

Die vorliegende Untersuchung, eine Bonner philosophische Dissertation, stellt sich zur Aufgabe, „die den Gegenstand der scotischen Metaphysik exponierende und damit die Metaphysik selbst grundlegende *formale Betrachtung* des Begriffs des ‚Seienden!" zu untersuchen (51). Die zu untersuchende Exposition des Seienden in der Metaphysik Duns Scotus' nennt H. deshalb formal, weil „nur durch eine Klärung der Weise, in der unser Verstand auf ‚Seiendes' grundsätzlich und faktisch bezogen ist, sowie durch eine Analyse sowohl der impliziten Anwesenheit dieses Begriffs in jedweder Erkenntnis als seiner expliziten Erkennbarkeit und Aussagbarkeit" (49) Seiendes sichtbar wird. Vf. ist sich wohl bewußt, mit seiner Studie einen Beitrag zur Philosophiegeschichtsschreibung, insbesondere der Metaphysik zu liefern; denn der im Vergleich mit anderen Theologen des 13. Jhs. neue Gesamtentwurf des Scotus erwuchs aus der Auseinandersetzung mit der griechisch-arabischen Metaphysik. – Diese Studie sieht sich der methodischen Schwierigkeit gegenüber, die Metaphysik des Duns Scotus als Ganzes darstellen zu wollen, obwohl sie nicht in einem gesonderten Traktat vorliegt, sondern latent in den Schriften theologischen Charakters immer wieder anklingt. Der Autor will deshalb die größeren Textkomplexe je für sich interpretie-

ren, eingeschlossen darin die jeweils notwendigen, zur Lösung hinführenden Teilschritte (52). Der Gang der Untersuchung, die sich stets durch ihre saubere Textinterpretation auszeichnet und darüber hinaus die spekulative Kraft H.s bezeugt, kann aufgrund der thematischen Weite hier nicht im einzelnen ausgebreitet werden. Im folgenden werden lediglich einige besonders wichtig scheinende Punkte hervorgehoben. – In der Einleitung („Der innere Ort der Frage nach dem Seienden als solchen im theologischen Werk des Duns Scotus", 1–54) erörtert der Vf. die wissenschaftstheoretische Problematik, die sich bei der formalen Exposition des ‚Seienden als solchen' ergibt. Wenn man die Frage nach dem Seienden als solchen als genuin philosophische Frage versteht, stellt sich gerade bei einem Denker des hohen Mittelalters das Problem der Ortsbestimmung der Philosophie innerhalb der Theologie; die Frage nach dem Wissenschaftsbegriff des Johannes Duns Scotus und dann seine Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie bilden des näheren die Themen der Einleitung. – Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile: I. Das ‚Seiende' als Gegenstand menschlicher Erkenntnis und Wissenschaft (55–143), II. Der Begriff des ‚Seienden' in der Erkenntnis (144–267), III. Der Begriff des ‚Seienden' in der Aussage (268–395). Im I. Teil diskutiert H. in einem 1. Kap. den für eine Duns-Scotus-Interpretation zentralen Begriff des ‚Seienden' als „erstes adäquates Objekt des Verstandes". Die Problematik dieser Diskussion gründet in dem theologischen Ansatz des Duns Scotus, nämlich der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis und der Notwendigkeit und Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung (55). Das Thema des „ersten adäquaten Objekts des Verstandes" berührt unvermeidlich die Frage nach dem ‚Seienden als solchen' und der Erkennbarkeit des ‚Begriffs des Seienden' (57), es läßt den Rahmen sichtbar werden, in dem Scotus die Problematik des ‚ens inquantum ens' ansiedelt. Die vom Autor angeführte umfangreiche Bibliographie zu diesem Teilstück scotischer Metaphysik zeigt, daß die Forschung dieses Jhs. sich über die Bedeutung der Frage nach dem „ersten adäquaten Objekt des Verstandes" einig war. Allerdings „sind die meisten der vorliegenden Untersuchungen zu diesem Teilstück von starken Unschärfen und Mißverständnissen gekennzeichnet, die auf die Gesamtperspektive, in der die Stellung der Metaphysik und ihr Kernbegriff innerhalb der Theologie des Scotus gesehen wird, von Auswirkung sind" (59). H. führt diese Mängel teils auf die Eigenheiten der scotischen Methode, teils auf die bis 1925 unzureichende Textbasis zurück. Die Erörterung zeigt, daß die Frage nach dem ersten adäquaten Objekt des Verstandes gleichbedeutend ist mit derjenigen nach der Möglichkeit und den Grenzen der Erschlossenheit von „Welt im Ganzen" für den menschlichen Verstand. „Welt im Ganzen" ist dem menschlichen Verstand in den vielen einzelnen Seienden erschlossen, weil ihnen ‚Seiendes' als univok gemeinsamer Inhalt zugrunde liegt. Dieses gemeinsame ‚Seiende' muß „im Sinn eines doppelten sich ergänzenden Primats von quiditativem Enthaltensein in den Wesensbestimmungen und virtuellem Enthalten der rein qualifizierenden Bestimmungen verstanden werden" (94f.). Seiendes erschließt sich nach Scotus dem Verstand nicht nur als „Wahres", sondern als Seiendes. – Im II. Teil („Der Begriff des ‚Seienden' in der Erkenntnis") führt Vf. die Frage nach dem ‚Seienden als solchen' weiter, indem er die Entstehung der Erkenntnis nach Duns Scotus erörtert und genauerhin den ‚Begriff des Seienden' als ‚Erstes' im Ursprung der Erkenntnis ausweist (144ff.). Scotus unterscheidet drei Gesichtspunkte bei der Ordnung von ‚Früher' oder ‚Später' in der Erkenntnis, nämlich die Ordnung des Ursprungs der Erkenntnis, die Ordnung der Vollkommenheit der Erkenntnis und die Ordnung der Adäquation. In der ersten und dritten Ordnung führt die Frage nach dem Ersterkannten direkt zum Begriff des Seienden, in der zweiten Ordnung mittelbar (145). – Die Bedingung eines doppelten sich ergänzenden Primats für die Aussage eines univok zu verstehenden gemeinsamen ‚Seienden' berührt das Problem der Aussageweise des ‚Seienden als solchen', dem das III. Kap. („Der Begriff des ‚Seienden' in der Aussage") gewidmet ist. „Wie aus dem Zusammenhang bei Scotus selbst hervorgeht, bedeutet dies primär eine Beschäftigung mit dem Thema der ‚univoken Prädikation' von ‚Seiendem'" (269). Während die ‚univocatio entis' den Leitgedanken dieses Kapitels darstellt, behandelt der Autor im Zuge der Diskussion weitere Themen wie die doppelte Aussageweise des conceptus entis, deren nichtgenerischen Cha-

rakter sowie die Eigenschaft der Indifferenz (269). – Die ganze Untersuchung schließt mit einem zusammenfassenden Abschnitt über „Die formale Exposition des ‚Seienden als solchen' und ihre Bedeutung" (396–434), in dem A. besonders auf die geschichtliche Bedeutung des scotischen Metaphysikverständnisses abhebt (ein Vergleich mit Thomas von Aquin ist hier natürlich obligatorisch). Grundlegendes Ergebnis der Studie scheint die Einsicht in die Unterscheidung Scotus' hinsichtlich des Subjekts der Metaphysik zu sein. „Erste Philosophie ist ihrem Subjekt nach nicht Philosophie von einem ‚ersten Seienden', sondern von einem ‚Ersterkannten'" (397). Scotus denkt als durchaus möglich eine Wissenschaft von einem ‚ersten Seienden', er nennt sie dann aber nicht Metaphysik, sondern Theologie (398). Diese wissenschaftstheoretische Zuordnung von Metaphysik und Theologie weist die Metaphysik im strikten Sinn als ‚scientia transcendens' aus, „die zwar vom endlichen Seienden in ihrer Frage ausgehen muß, deren Erfragtes aber nicht das ‚Seiende' als endliches, geschaffenes Seiendes sein kann, sondern das ‚Seiende' als ein transzendental Gemeinsames" (399). Duns Scotus sieht den Zugang zum ‚Begriff des Seienden' als in der natürlichen Sprache gegeben an, in der unreflektiert ein Zusammenhang von Erkennen, Sprechen und Erkanntem/Benanntem vorliegt. Das ‚natürliche Sprechen' als unüberspringbar vorgegebenes ‚Erstes' wird im wissenschaftlichen Erkennen auf seine Strukturen hin aufgelöst (405). So besehen bedarf die Theologie als die wissenschaftliche Reflexion der in natürlicher Sprache ergangenen Offenbarung der Metaphysik als der Wissenschaft, die die allem natürlichen Sprechen voraufliegende und übersteigende ‚ratio entis' aufzeigt. – Ein ausführlicher Indexteil (Bibliographie, Scotus-Stellen, Namen, Sachen) komplettiert den Band. Zur Diskussion des Verhältnisses von Philosophie und Theologie liefert die vorliegende Arbeit einen wichtigen Beitrag, indem sie einen mittelalterlichen Autor in dieser zentralen Frage nachdenkt – und ihn somit erschließt –, der von Theologen mehr gehört zu werden verdiente.

R. Berndt S.J.

Thomas-Morus-Gesellschaft, Jahrbuch 1981. Hrsg. von *Peter Berglar* u. a.; Jahrbuch 1982. Hrsg. von *Hermann Boventer.* Düsseldorf: Triltsch 1982/1983. 160/184 S.

„Auf der Gründungsversammlung in Bensberg wurde es als erstaunlich bezeichnet, daß es bisher noch nicht zur Gründung einer deutschen Sektion der ‚Amici Thomae Mori' gekommen sei" (11). Tatsächlich war in den vergangenen Jahren die Thomas-Morus-Akademie Bensberg schon zu einem Sammelpunkt entsprechender Aktivitäten geworden, mit Tagungen und (Msk-)Publikationen. Auf deren langjährigen, nunmehr ausgeschiedenen Direktor geht der Gründungsaufruf vom November 1980 zurück, der das Jahrbuch eröffnet (beschlossen wird es von der Satzung). Der anschließende Jahresbericht kann zum September bereits fast 200 Mitglieder melden. – Außer einem Vortrag von *Schulte Herbrüggen* „Politik und Utopie: Th. M.", dokumentiert der Band zwei Veranstaltungen: den Festakt in Godesberg vom Mai 1981, bei dem *Hans Maier* die Morus-Medaille erhielt und zum Thema „Der Humanist und der Ernstfall" sprach; und die Brixener Studientagung vom 25. VII. – 1. VIII. – Maier zeigt Morus als den vielleicht ersten bewußten Laien innerhalb der nachmittelalterlichen Kirche (obzwar zugleich – in aller Diskretion – „gewissermaßen ein Mönch aus freien Stücken" [34 – im Unterschied zum Zwangs-Status seines älteren Freundes Erasmus]); er weist auf das Spielerische, Experimenthafte, ja ein Moment der „Fopperei" (37) bei ihm und seinem Werk hin, das man gewiß auch und gerade bei der Utopia-Interpretation nicht unterschlagen darf. Es gewinnt aber einen gänzlich ernsten Sinn im Blick auf die spezifische Verführung des wissenschaftlichen Intellekts, „die immerwährende Neigung, eine selbstgeschaffene Wortwelt vor die Wirklichkeit zu setzen" (42), in immer neuem Fragebeginn. Demgegenüber steht Mores Ausruf zu Beginn seines Leidens: „The field is won." – Das Thema der Studienkonferenz lautete: Th. M. in seiner Zeit, in unserer Zeit. Es geht um „Tapferkeit und Zivilcourage" *(Boventer);* „das Haupt des Th. M. in St. Dunstan/Canterbury" (*Schulte Herbrüggen* über kürzliche Ausgrabungen – mit 24 Abb. zu den übrigen acht Tafeln des Buchs); „A

Man for this Season" (*G. Marc'hadour*, Generalsekretär der „Amici ..."); Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in M.' Leben und Werk *(Berglar);* dramatische Bearbeitungen des Th.-M.-Stoffes *(F. K. Unterweg).* Danach tritt Th. M. in mindestens 105 Stücken als Hauptfigur auf, am häufigsten übrigens in deutschen Werken (28, die englischen Autoren folgen mit 25). Der Bogen spannt sich von 1595–1600 (London) bis zu Bolts „A Man for All Seasons" von 1960 (im selben Jahr in Karlsruhe Aufführung eines Stücks von R. Flatter). Bei uns lag der Höhepunkt im 17. und 18. Jh.: Jesuitendramen (in England im 20. Jh.). Damals ging es um die Vorbildlichkeit des aufrechten Katholiken; im 19. Jh. rückt der Staatsmann stärker in den Vordergrund, im 20. schließlich der Ehemann und Familienvater. Den Schluß der Tagung bilden persönlich betroffene und betreffende „Erwägungen eines More-Lesers" von *E. Kock* (in jener Subtilität, nicht bloß in seinen Gedanken zum Vater-Tochter-Verhältnis, wie man sie aus seinen Fernsehfilmen und Büchern kennt).

E. Kock hat auch zum *zweiten* Jahrbuch einen kleinen Beitrag geliefert: über die Freundschaft im Leben Mores. In der gleichen großzügigen Ausstattung (Frontispiz und sieben weitere Bildseiten: z. T. Fotos vom Festakt) bietet es zunächst drei weitere Artikel: eine literarische Analyse der Utopie als Realität (bis zu „Nachsommer" und „Ulysses") von *H. Rosendorfer;* Th. M. bei C. S. Lewis *(G. Kranz);* Fürst und Kirche am Vorabend der Reformation *(E. Meuthen).* Dann wird der Festakt vom Mai 1982 dokumentiert, bei dem der zweite Medaillenträger *R. Spaemann* seinen vielbeachteten Vortrag über die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik gehalten hat (vgl. den Vorabdruck und die Folgediskussion in der HK!). Schließlich (vor vier Mitglieder-Rundbriefen, aus denen weitere Aktivitäten der Gesellschaft und ihr Wachstum zu entnehmen sind) findet der Leser die Referate der zweiten Brixener Sommer-Akademie mit dem Thema „Erasmus und Morus". Zum Friedensgedanken bei beiden und nochmals zum „Lob der Torheit" *W. Eckert,* zum Vergleich der Persönlichkeiten *P. Berglar,* zu ihrem Briefwechsel *Schulte Herbrüggen. U. Baumann* analysiert die Dorp-Erasmus-More-Kontroverse und rehabilitiert Dorp gegenüber den Vorwürfen der Humanisten betreffs (spät)scholastischer Spitzfindigkeit. Das reizt zur Fortsetzung, und zwar nicht bloß gemäß seiner Anregung zur Untersuchung anderer Kontroversschriften von Th. M., bezüglich des grundsätzlichen Verhältnisses von Logik und Grammatik, in doppelter Hinsicht: auf die Spannung zwischen philosophischer und rhetorischer (heute vorwiegend psychologischer?) Argumentation, sodann auf die zwischen metaphysischer Logik und formalisierter Sprachanalytik (als aufgrund von Frontentausch heutiger Spätscholastik?). Den Schluß bildet ein Referat über Erasmus und die Politik, ein reizvoller Zugang zu diesem wahrlich nicht unpolitisch, doch eher ängstlich beobachtenden Menschen. – Das (ehrenamtliche) Engagement von Mitgliedern und Leitung der Gesellschaft verdient alle Anerkennung. Ziel und Methodik, publizistisch, wissenschaftlich und religiös, dürfte deutlich geworden sein. Rez. erlaubt sich darum auch die Anschrift zu nennen: Hubertushöhe 9, D-5060 Bergisch-Gladbach 1.

J. Splett

2. Philosophiegeschichte: Neuzeit, Moderne Philosophen

Coreth, Emerich / Schöndorf, Harald, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts* (Grundkurs Philosophie 8) (Urban Taschenbücher 352). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. 176 S.

Es ist erstaunlich, wie viel Information dieser kleine Grundriß über das philosophische Denken des 17. und 18. Jahrhunderts bietet. Die Lehre aller bedeutenden Philosophen dieser Epoche, Descartes', Spinozas, Humes, Kants, um nur die wichtigsten zu nennen, ist ihren Hauptzügen nach gründlich dargestellt. Indessen finden auch weniger hervortretende Geister, wie zum Beispiel Geulincx und Malebranche, eine knappe Würdigung. Trotz der umrißhaften Ausführung sticht der Text durch Klarheit hervor, so daß der Band durchaus das gesteckte Ziel einer ersten, zuverlässigen

Einführung in das Philosophieren dieser Zeit erreicht. Geradezu beispielhaft hinsichtlich substantieller und dennoch durchsichtiger Darstellung ist wohl der Abschnitt über den Rationalismus (H. Schöndorf). Nur wenige Fragezeichen lassen sich am Ganzen anbringen. So, zum Beispiel, warum die englischen Moralisten mehr erwähnt, als behandelt sind (Hutcheson wird überhaupt übergangen), warum Jacobi immer noch die Berufung auf ein „irrationales Gefühl" unterschoben wird, obschon es sich eindeutig um die transzendentale Erfahrung des Absoluten handelt, warum in den sonst wertvollen Literaturangaben die wichtigen Werke von Paul Hazard über die Aufklärung nicht angeführt sind. Auch läßt wohl an einigen Stellen die Stringenz der Darlegung der Kantischen Gedanken etwas zu wünschen übrig. Solche Kritik mindert den Wert der gesamten Arbeit jedoch wenig, denn alles in allem besitzt der Anfänger mit diesem Taschenbuch zweifellos einen soliden Führer für seine ersten Schritte in die Geisteswelt der Neuzeit. R. Stalder S.J.

Schmucker, Josef, *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise.* Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 2 / Akademie der Wissenschaften und der Literatur). Wiesbaden: Steiner 1983. 106 S.

Im Jahre 1963 hat der Vf. einen Aufsatz in den KantSt veröffentlicht, in dem er nachwies, daß die weltweit berühmte Gottesbeweiskritik in Kants KrV in ihren wesentlichen Gedankengängen vorkritizistischen Ursprungs, d.h. unabhängig von den Prinzipien des Kritizismus oder transzendentalen Idealismus ist. Diese These klang für die landläufige Ansicht, die in der Kritik Kants an der theologia naturalis die Spitze des Kritizismus sah, revolutionär. In der Tat aber fußte sie gar nicht auf einer besonderen Untersuchung von Texten, die unbekannt oder zumindest schwer zugänglich wären; sie war eher das Ergebnis einer aufmerksamen Analyse, die vor allem auf die 3. Abteilung des „Einzig möglichen Beweisgrundes zu einer Demonstration des Daseins Gottes" eingegangen war. Also war der Kronzeuge der These eine der wichtigsten Veröffentlichungen Kants ca. 20 Jahre vor der KrV. An der genannten Stelle werden sämtliche Gottesbeweise durch die theoretische Vernunft auf ein viergliedriges Schema gebracht. Von diesen Beweisen gilt der von Kant selbst in diesem Werk erneut entwickelte ontotheologische Beweis als stichhaltig, während die drei anderen als unschlüssig abgelehnt werden. Dasselbe Dreierschema (nachdem bald nach 1762 Kant seine eigene Ontotheologie fallen ließ) und die darin vorgetragenen Beweisführungen gegen die theologia naturalis kommen im theologischen Hauptstück der KrV wieder. Es gehört zu den merkwürdigsten Phänomenen der zweihundertjährigen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der KrV, daß der von Sch. beim Namen genannte offenkundige Umstand so lange verdrängt werden konnte oder, wenn man von ihm gelegentlich Kenntnis nahm, keine gehörigen Konsequenzen im Hinblick auf die Interpretation dieser so wirkungsvollen Kritik Kants aus ihm gezogen wurden. Neben dem „Einzig möglichen Beweisgrund" hat Sch. schon damals auch die anderen einschlägigen Texte des vorkritischen Kant berücksichtigt: die „Nova Dilucidatio" von 1755, die „Träume eines Geistersehers" von 1765 und die Dissertation von 1770. Hinzu kam eine knappe Untersuchung der sog. Reflexionen aus der Zeit nach 1762 bis Anfang der 70er Jahre zur Metaphysik Baumgartens, die für die Rationaltheologie in Frage kommen, mit dem Ziel, einmal den vorkritizistischen Ursprung der Gottesbeweiskritik durch diese verstreuten Überlegungen im handschriftlichen Nachlaß zu untermauern, dann aber und vor allem, um Sinn und Tragweite dieser Kritik aufzuhellen. Denn sie war ein Teil und zugleich das Ergebnis eines umfassenderen Umdenkens Kants über Wesen und Methode der reinen Vernunfterkenntnis, von dem aber in den damals veröffentlichten Schriften nur spärliche Spuren zu finden sind. – Damit hat Sch. von Anfang an seine Interpretation der kantischen Gottesbeweiskritik in den umfangreicheren Kontext einer Neubestimmung des Ursprungs und Inhalts der transzendentalen Dialektik der KrV gestellt. Nach diesen zwei zusammenhängenden Richtlinien hat Sch. seine Forschungen in den letzten zwei

Jahrzehnten fortgesetzt und die jeweiligen Resultate der Fachwelt vorgelegt (vgl. meine Besprechung von zwei dieser Veröffentlichungen in ThPh [1983] 114–118, 435). Das soeben erschienene Buch bildet eine Art Abschluß dieser für die Kantforschung höchst wertvollen Arbeit. In ihm kündigt der Vf. zugleich einen Kommentar zum theologischen Hauptstück der KrV an (106). Man darf auf diesen Kommentar aus der Hand des zur Zeit besten Kenners der Materie gespannt sein; er dürfte aber keine Überraschungen mehr bringen, insofern der nun abgeschlossenen Interpretation der vorkritischen Kritik an den Gottesbeweisen eine Schlüsselfunktion in der Auslegung der KrV zukommen soll, wie Sch. im Buchtitel selbst aussagt. Das hier zu besprechende Werk legt also das schon an den Tag Gebrachte zum Thema Gottesbeweiskritik in einer einheitlichen Publikation vor; zugleich aber wird das bereits Veröffentlichte präzisiert, hier und da richtig gestellt, weiter ausgeführt und quellenmäßig belegt.

Das erste Kapitel behandelt Kants Stellungnahme zu den verschiedenen Gottesbeweisen zur Zeit der Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio", wobei im Mittelpunkt die Kritik am ontologischen Argument in der Version des Descartes steht. Nach der gängigen Interpretation liegt der nervus probationis Kants gegen Descartes in der Aufdeckung des illegitimen Schlusses von der begrifflichen auf die reale Ordnung. Diese Sichtweise, die auch der Vf. vor 20 Jahren vertreten hatte, wird jetzt entschieden abgelehnt. Sch. gibt zu, daß der sog. logische Einwand eine untergeordnete Rolle spielt; der springende Punkt der Widerlegung aber liege darin, daß für Kant die objektive Gültigkeit bzw. die reale Bedeutung des ontologischen Begriffes (ens, in quo est omnitudo realitatis) problematisch ist. Also setzte Kant den Hebel seiner Kritik an der ersten Voraussetzung des Arguments an: der Begriff eines ens realissimum, in dessen Wesen alle Wirklichkeiten (einschließlich des Daseins) in uneingeschränkter Weise vereinigt sind, sei ein konstruktiver, künstlicher Begriff, und deshalb könne aus ihm für die objektive Seinsordnung nichts gefolgert werden. Sch. hat durch seine Analyse der Nova Dilucidatio und des „Einzig möglichen Beweisgrunds" eine Fülle von Aspekten in den Ausführungen Kants herausgestellt, die bisher kaum beachtet und gewürdigt wurden. Damit hat er noch einmal deutlich gemacht, daß Kants Denken sich nur verkürzt auf eine einzige und gerade Bahn bringen läßt. Nichtsdestoweniger halte ich die bisher allgemein akzeptierte Auslegung der kantischen Widerlegung von Descartes für richtig, abgesehen freilich von der näheren Begründung und sachlichen Bewertung bei den verschiedenen Kant-Interpreten. Sch.s neue Position fußt m. E. auf einer Überinterpretation gewisser Andeutungen, die Kant im Laufe seiner Argumentation einstreut (etwa die „praeconcepta notio" in der Nova Dilucidatio, oder die „willkürliche Vereinbarung" im „Einzig möglichen Beweisgrund"). Diese Überinterpretation hat bei Sch. einen Hintergrund, nämlich dessen Untersuchungen über Wesen und Methode der Metaphysik nach Kant in der Zeit nach 1762. In ihnen hat Sch. nachgewiesen, daß Kant die Schlüsse der reinen Vernunfterkenntnis so wie ihre conceptus terminatores (von denen der ontologische Gottesbegriff einer ist) als bloß subjektiv gültig angesehen hat, weil sie in der Erkenntnisweise der spezifisch menschlichen Vernunft begründet sind. Von dieser Voraussetzung her wird der cartesianische Gottesbeweis schon in seinem Ansatz in Frage gestellt. Ich gebe zu, daß diese Motivation in der Widerlegung Kants gelegentlich anklingt. Dies alles aber ändert an dem von Kant tatsächlich vorgetragenen, im wesentlichen traditionellen Argumentationsgang nichts. – Als Basis für die Ermittlung des eigentlichen Grundes, warum Kant den Schluß vom Begriff der omnitudo realitatis auf deren Existenz ablehnt, unterscheidet Sch. eine zweifache Weise, in der dieser *Begriff* verstanden werden kann (17): einmal als Begriff eines Seienden, in dem alle Realitäten unabhängig von unserem Denken vereinigt sind und bestehen, ein andermal als Begriff eines Seienden, in dem alle Realitäten als vereinigt nur in Gedanken vorgestellt werden. Im ersteren Fall wäre die mitgedachte Existenz eine reale, im zweiten eine bloß gedachte. Beim ontologischen Beweis handle es sich nun nach Kant um den zweiten Fall. Ich gestehe, daß mir diese Unterscheidung völlig unverständlich vorkommt; oder genauer gesagt, daß sie m. E. dem bei Sch. nicht selten anzutreffenden Versuch gleichkommt, die Vermittlung der Wirklichkeit durch

unsere Erkenntnis zu überspringen, um von der Sache an sich selbst zu reden. Nun ist es klar, daß der Inhalt des Begriffes etwas Gedachtes, Vorgestelltes ist. Die *weitere* Frage ist die, ob das Gedachte auch an sich ist, d.h. das Denken transzendiert. Um diese weitere Frage geht es im ganzen Streit um den ontologischen Gottesbeweis. Für die Befürworter des Arguments dürfen wir im Falle dieses besonderen Begriffes auf die transzendente Existenz des im Begriff Gemeinten schließen. Die Gegner erwidern, daß auch in diesem Falle die Struktur unserer Erkenntnis, in der Denken und Erkennen bzw. Begriff und Urteil real verschieden sind, nicht übergangen werden kann. Mit seiner Distinktion, die das erkennende Subjekt ausschaltet, argumentiert Sch. am Streitpunkt vorbei.

Das zweite Kapitel ist der Stellung Kants zu den Gottesbeweisen im „Einzig möglichen Beweisgrund" gewidmet, wobei die Aufmerksamkeit auf den Kontingenzbeweis gerichtet wird. Die Kritik Kants am herkömmlichen argumentum e contingentia mundi besteht nach Sch.s Auslegung aus zwei zusammenhängenden Thesen (42): (1) Der Begriff der Notwendigkeit, mit dem der Beweis arbeitet, ist der der logischen (im Gegensatz zur realen) Notwendigkeit, d.h. die Notwendigkeit des Daseinsnotwendigen wird so *definiert*, daß diesem Seienden das Nichtsein widerspricht. Nun aber ist die Daseinsnotwendigkeit grundsätzlich nicht als logische Notwendigkeit gemäß dem Widerspruchsprinzip denkbar. Denn das Dasein ist kein Wesensmerkmal, und deshalb läßt uns die Definition des Wesens Gottes mit den in ihr enthaltenen logischen Implikationen die Notwendigkeit des Daseins Gottes nicht einsehen. (2) Die durch den empirischen Ansatz zunächst bewiesene Realität eines notwendig Daseienden (mittels der ersten zwei Schlußschritte) hat keinen entscheidenden Einfluß auf den Beweis der Existenz des ens realissimum. Aus diesem Grund teilt Sch. Kants Einwand gegen das Kontingenzargument, daß nämlich nicht nur ens necessarium und ens realissimum Wechsel*begriffe* sind (was die Befürworter des Arguments nicht bestreiten), sondern auch daß der Denkweg vom ens necessarium zum ens realissimum, den der Beweis betritt, den umgekehrten Weg und somit den schon als ungültig erwiesenen ontologischen Beweis einschließt. Diesen beiden Thesen, die Sch. breit ausführt und selber als zutreffende Einwände ins Feld zu führen scheint, würde ich folgendes entgegenhalten. Erstens, die durch den Kontingenzbeweis erschlossene Daseinsnotwendigkeit ist eine *Real*notwendigkeit, weil das rationale Urteil, das den Beweis abschließt („ein schlechterdings notwendig Daseiendes *ist*"), die Erkenntnis der Wirklichkeit vermittelt, gemäß dem thomanischen Grundsatz: ens iudicio vero (d.h. rationali) cognoscitur. Freilich handelt es sich um eine analogische Erkenntnis. Aber analogische Erkenntnis ist nicht dasselbe wie Erkenntnis bloßer Erkenntnisgesetze. Zweitens, die Korrelation der Begriffe ens necessarium und ens realissimum macht keineswegs die Existenzbasis des Arguments überflüssig. Denn die ganze Frage der Gottesbeweise dreht sich nicht um Begriffe und ihre Implikationen, sondern um die Erkenntnis einer existierenden Erstursache der Welt. Nun aber erreichen wir die Erkenntnis des Existierenden nie durch das bloße Denken (gleichgültig was der Inhalt des Begriffs ist), sondern erst durch ein rationales Tatsachenurteil, wobei um zum Existentialurteil „Gott ist" zu gelangen, uns lediglich der Weg über die Welt begehbar ist. Der umgekehrte Weg über den Begriff des ens realissimum führt deswegen zu keinem Existentialurteil, weil uns die Daten fehlen, die diesem Begriff entsprechen, so daß wir das virtuell Unbedingte nicht erreichen können, das uns ermöglichen würde, das Urteil ‚Das ens realissimum ist' rational zu fällen. Die Einwände, die Sch. gegen den klassischen Kontingenzbeweis von Kant übernimmt, beruhen wiederum darauf, daß er die Struktur der menschlichen Erkenntnis außer acht läßt.

Das dritte Kapitel geht der vorkritischen Entwicklung Kants vom „Einzig möglichen Beweisgrund" zum bloß subjektiven Vernunftideal nach. Das theologische Hauptstück der KrV beginnt mit der Lehre vom „transzendentalen Ideal". Die meisten Kommentatoren haben in diesem Ideal einfach eine andere Benennung der dritten transzendentalen Idee gesehen, und deren Umformung zum Zweck der dort erfolgenden Kritik an der theologia naturalis – wobei die transzendentalen Ideen als Bestandteil des Idealismus gelten, so wie er schon von der Analytik her feststeht. Das ist jedoch nicht der Fall. Durch seine sorgfältige Untersuchung der Reflexionen Kants

zur Metaphysik Baumgartens hat Sch. zwei wichtige Probleme des dritten Hauptstükkes der transzendentalen Dialektik zu klären vermocht. Erstens, das lautlose Verschwinden des einst von Kant hoch eingeschätzten ontotheologischen Beweises. Zweitens, die Lehre vom transzendentalen Ideal im 2. Abschnitt, die, abgesehen von den letzten drei Absätzen, nichts mit dem transzendentalen Idealismus zu tun hat, von dem sie angeblich ein Bestandteil sein sollte. Sch. hat anhand der Reflexionen den Prozeß verfolgt, durch den Kant seinen eigenen „Einzig möglichen Beweisgrund" zur Lehre vom bloß subjektiv gültigen Ideal der Vernunft umgeformt hat. In diesem Teil liegt der Schwerpunkt der ganzen Studie. Dasselbe hatte Sch. zwar bereits früher vorgelegt, hier aber wird der Gedankengang Kants in seinen Details rekonstruiert, so daß hier und im folgenden Kap. der Leser die neue Auffassung Kants von der Metaphysik, wie sie sich in der transzendentalen Dialektik wiederfindet, in statu nascendi vor sich hat. Was hat bei Kant diesen Prozeß der Kritik an seinem eigenen apriorischen Gottesbeweis ausgelöst? Es war in erster Linie die Lehre von den Möglichkeiten der Dinge als einer ihrer Existenz vorgängigen, über das Existierende hinausreichenden Dimension. Diese Auffassung vom Möglichen bildete im ontotheologischen Beweis den Ausgangspunkt. Infolge der auf die Dauer unumgänglichen Frage: Wie gelangen wir zur Erkenntnis des Materials der Möglichkeiten?, entwickelte Kant eine kritisch-empiristische Deutung der Möglichkeiten der Dinge: Unser Begriff vom Realen der Möglichkeit entspringt aus der Erfahrung, so daß er sich so weit erstreckt, wie der Inhalt der Erfahrung und wie die Verhältnisse, die uns durch die Erfahrung gegeben werden. Ist unsere Erkenntnis des Realmöglichen auf den Bereich der existierenden Welt beschränkt, so brauchen wir (zunächst!) nicht auf Gott als Erklärung des Möglichen zu rekurrieren. Mit dieser Neubestimmung des Prinzips der Möglichkeiten hat Kant allerdings seinen Beweis nicht einfach fallen lassen. An die Stelle des Denkwegs von den Möglichkeiten zum ens realissimum trat der Denkweg von der *begrenzten*, a posteriori erkannten Realität zur *unbegrenzten* Realität. Die Begrenzung oder Endlichkeit ist ja nur auf dem Hintergrund einer Unbegrenztheit zu denken. Das frühere Grund-Folgeverhältnis blieb als Erklärung der Art und Weise, wie das Verhältnis zwischen begrenzter und unbegrenzter Realität zu denken sei. Während also früher die angenommene ontologische Dimension realer Möglichkeiten zu einem existierenden ens realissimum als deren Grund führte, wurde jetzt die ganze Ableitung der begrenzten Dinge aus ihrem allgenugsamen Grund auf die Ebene des bloß Begrifflichen verschoben. Der Begriff des ens realissimum wurde somit zu einer *logischen* Bedingung unserer Gedanken von den möglichen Dingen; seine objektive Gültigkeit aber blieb aus dem Grund problematisch, daß die Bedingung unserer Erkenntnis von Limitationen nicht ein existierendes ens infinitum zu sein braucht.

Das letzte Kapitel behandelt die Lehre vom theoretischen Ideal im § 9 der Dissertation von 1770. In Übereinstimmung mit der Umformung des ontotheologischen Beweises interpretiert Sch. das dortige maximum perfectionis, das als Exemplar und Maßstab der limitierten Realitätsgrade auftritt, als einen bloß subjektiven Schluß unserer reinen Vernunft. Nun aber scheint die Lehre vom usus realis intellectus in der Inauguraldissertation dieser Deutung Sch.s zu widersprechen. Dem Einwand begegnet der Vf. durch eine genaue Rekonstruktion der Entstehung dieser Lehre von den reflexiven Verstandesbegriffen. Die „intellectualia", denen die Rolle von objektiv gültigen Prinzipien im Bereich des *Erfahrungs*gegenstandes zugeschrieben wird, sind von den Gesetzen und Prinzipien des *reinen* Vernunftgebrauchs zu unterscheiden. Unter diesen letzteren nimmt das Prinzip vom zureichenden Grund eine zentrale Stellung ein. Es verlangt nämlich ein Zurückgehen in die Vernunftbedingungen des Gegebenen bis zu ersten und absoluten Prinzipien (analysis metaphysica), von denen aus dann das Gegebene in einsichtiger Weise abgeleitet werden kann (synthesis metaphysica). Nun aber führt diese analysis metaphysica nur zu solchen Prinzipien, die für die Vernunft selbst nicht mehr einsichtig gemacht werden können, also problematisch bleiben müssen. Solcherart sind die vier kosmologischen Ideen, bei denen die reine Vernunft in Widersprüche gerät (100). Aber auch die psychologische und die theologische Idee haben eine bloß subjektive Gültigkeit, insofern sie alle auf einer spezifisch menschlichen Erkenntnisweise der Vernunft beruhen, nämlich der begrifflichen bzw.

der urteilenden. Dies gilt offenkundig für das transzendentale Ideal, da die Vereinheitlichung aller Realitäten keinen anderen Grund hat als die Uniformität der Urteilskopula (ist), mit der wir ein Ding durch all seine Prädikate bestimmen. Damit darf als erwiesen gelten, daß wir im § 9 die erste Darlegung vom theoretischen Ideal der reinen Vernunft in den veröffentlichten Schriften Kants haben.

Vor allem in diesem letzten Kap. wird dem Leser nicht wenig zugemutet. Der Vf. kennt sich souverän im handschriftlichen Nachlaß Kants aus; nur wenn der Leser denselben Weg durch das Dickicht fragmentarischer Notizen nachgeht, kann er eine Einsicht in die grundlegende Neuorientierung Kants im Bereich der reinen Vernunfterkenntnis bekommen: aus welchen Gründen Kant zu der Ansicht kam, daß sowohl die Schlüsse der reinen Vernunft als auch ihre conceptus terminatores (die späteren transzendentalen Ideen) bloß subjektive Notwendigkeit und Gültigkeit haben. Genau diese Auffassung von der reinen Vernunfterkenntnis bildet die Hauptthematik der KrV, namentlich der transzendentalen Dialektik. Die besonderen Entwicklungen zur Subjektivität von Raum und Zeit (1769) und zur Frage nach dem ontologischen Stellenwert der reinen Verstandesbegriffe (1772) haben sich innerhalb dieses übergeordneten Rahmens vollzogen.

Die langjährigen Forschungen Sch.s bilden einen Meilenstein nicht bloß in der Interpretation der Kritik Kants an der Rationaltheologie, sondern auch, ja noch mehr, in der Aufhellung der Entstehung der KrV und damit in der Ermittlung des objektiven Sinnes eines so vielschichtigen Werkes. So sehr ich aber den philologisch-historischen Ergebnissen Sch.s nur beipflichten kann, so fragwürdig scheinen mir seine Ansichten, wenn er zur Sache selbst übergeht, d. h. zur Verwertung und auch Aneignung der Thesen Kants in der Erkenntnis- und Seinslehre. Manche Vorbehalte konnte ich hier und auch früher äußern. Die letzte Quelle der auffallenden Thesen Sch.s zur natürlichen Gotteserkenntnis und metaphysischen Erkenntnis überhaupt scheint mir darin zu liegen, daß er sich keine Rechenschaft über die menschliche Erkenntnis gibt; ich erinnere mich nicht, daß er irgendwo vom Urteil und seinen Bedingungen spricht. Er meint, unter völligem Absehen vom Erkenntnisvermögen, das wir de facto haben, und seinen Gesetzen über die Dinge an sich selbst, und vor allem über das höchste Wesen, argumentieren zu können. Mit dieser angeblichen Argumentation über das höchste Wesen an sich selbst hängt auch die bei Sch. immer wieder gestellte und freilich nicht einlösbare Forderung nach einem Verstehen dessen, was das ens realissimum bzw. das ens necessarium *in sich selbst* ist, zusammen. – Am Ende seiner Studie stellt Sch. die These auf, Kants Kritik der Rationaltheologie in der KrV habe, gerade weil sie vorkritizistischen Charakters, also vom höchst fragwürdigen transzendentalen Idealismus unabhängig ist, nicht wenig an Möglichkeiten einer Gotteserkenntnis der natürlichen Vernunft unangetastet gelassen (106). Abgesehen von der eigenen Problematik des kantischen Gottesbeweises via praktische Vernunft – eine Problematik, die durch die Streitfrage: vorkritizistische oder kritizistische Gottesbeweiskritik in der KrV nicht berührt wird – scheint mir, daß in der Tat die Sache einer natürlichen Gotteserkenntnis zwar anders aussieht als auf Grund der gängigen Deutung der kantischen Gottesbeweiskritik als direktes Resultat des transzendentalen Idealismus, aber nicht weniger hoffnungslos. Denn gerade die Untersuchungen Sch.s über Wesen und Methode der Metaphysik nach Kant in der zweiten Hälfte der 60er und anfangs der 70er Jahre haben eine wohl anders als im transzendentalen Idealismus gelagerte, aber nicht weniger radikale Disparatheit zwischen menschlicher Vernunft und ihrer Gesetzlichkeit einerseits und der Wirklichkeit andererseits herausgestellt. Eben diese Disparatheit oder, was dasselbe ist, die darin begründete irrationale Auffassung von der Wirklichkeit, verurteilt jeglichen rationalen Aufstieg von der Welt zu Gott a limine zum Scheitern. Die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis hängt ja nicht entscheidend davon ab, ob die Welt wirklich in Raum und Zeit ist (wie Sch. am Ende nahelegt), sondern davon, ob die Welt „ist", und was dieses „ist", d. h. die Wirklichkeit überhaupt bedeutet. Dafür finde ich in dem von Sch. meisterhaft verwerteten handschriftlichen Nachlaß Kants so wenig Verständnis wie im kritischen Hauptwerk selbst.

G. B. Sala S. J.

Andersen, Svend, *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie* (Kantstudien, Ergänzungshefte 116). Berlin/New York: de Gruyter 1983. XI/278 S.

Dieses Buch, das der theologischen Fakultät an der Universität Heidelberg als Dissertation vorgelegen hat, untersucht auf dem Hintergrund der theoretischen Philosophie Kants ein ziemlich vernachlässigtes Kapitel der KrV, nämlich den zweiten Abschnitt des Theologie-Hauptstückes in der transzendentalen Dialektik: „Von dem transzendentalen Ideal". Seine These lautet: „daß Kant mit der Theorie über das transzendentale Ideal auf der Ebene der ‚Vernunft' ein Problem lösen will, das auf der Ebene des ‚Verstandes' nicht bewältigt werden kann: Das Problem der vollen Erkenntnis von Einzelnem" (2). Anders gesagt: Thema der Untersuchung ist das Verhältnis zwischen Singularität und Gottesgedanken (21). Sein Vorhaben hat der Vf. auf der Grundlage eines recht umfassenden Planes durchgeführt.

Das erste Kapitel geht auf die terminologischen und theoretischen Voraussetzungen ein, welche Kant in bezug auf beide Problemkomplexe (den Begriff des Einzelnen und die Lehre vom transzendentalen Ideal) gegeben waren. Eine solche Vorklärung ist um so mehr nötig, als nach A.s Dafürhalten Kants Lehre vom transzendentalen Ideal nichts anders als „die transzendentallogische Transformation des rationalistischen Begriffes von Gott als ens realissimum ist" (1, u. ö). Hier taucht die Lehre von der omnimoda determinatio als Individuationsprinzip auf, die dann auch für Kants Ausarbeitung des transzendentalen Ideals eine zentrale Rolle spielen wird. – *Das zweite Kapitel* behandelt das Problem der Erkenntnis des Einzelnen in Kants Logik. Zu bemerken ist, wie der Vf. die immer noch umstrittene Unterscheidung und Beziehung formaler und transzendentaler Logik in der KrV auffaßt: diese begründet die Voraussetzungen, die jene machen muß (78, 113). Weil sein zentrales Anliegen die Frage nach dem Einzelnen in Zusammenhang mit der Lehre vom transzendentalen Ideal ist, untersucht A. Kants Logik unter dem Gesichtspunkt dieser Frage. Zuerst die Lehre vom Begriff des Einzelnen. Der Begriff ist laut Definition eine allgemeine Vorstellung; nur sein Gebrauch kann jeweils allgemein, partikulär oder singulär sein (95). Der Gebrauch des allgemeinen Begriffes als conceptus singularis findet dadurch statt, daß der Begriff auf eine Anschauung bezogen wird, also durch einen „demonstrativen Ausdruck", oder einen konventionellen conceptus infimus (z. B. „der Philosoph Wolff"), oder einen Eigennamen. Aber, bemerkt Kant, diese „repraesentatio singularis ist im Grunde kein conceptus" (95). Daß es den niedrigsten Begriff im Sinne von singulärem Begriff nicht geben kann, hängt davon ab, daß es von einem solchen Begriff keine Unterschiede mehr geben kann, die noch niedrigere Begriffe bilden würden, und daß zugleich das Feststellen gerade eines solchen Falles uns nicht möglich ist. Was das Einzelne in der Lehre vom Urteil anbelangt, hebt A. hervor, daß sich das Prädikat über das Subjekt auf den Gegenstand bezieht. Da nun nach der Urteilsanalyse der KrV ein Urteil immer die Beziehung zwischen zwei Termini besagt, kommt ein Einzelurteil nur dadurch zustande, daß ein Allgemeinbegriff als Demonstrativbegriff oder als konventioneller conceptus infimus auf die Anschauung bezogen wird und so als singulärer Terminus fungiert. Kurzum: Im Rahmen von Kants Urteilslehre ist es nicht möglich, daß Einzelnes im eigentlichen Sinne begrifflich erkannt wird (110). – *Das dritte Kapitel* untersucht, inwieweit die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe als Teil der Philosophie der Logik das Problem der Erkenntnis des Einzelnen löst. Ein im Hinblick auf das Thema des Buches entscheidendes Resultat dieses für den Leser höchst anstrengenden Kapitels ist, daß wir zwar die konventionellen conceptus infimi auf die Anschauung als Vorstellung des (objektiv!) durchgängig Bestimmten anwenden können, daß aber zugleich die transzendentale Deduktion diese Verwendung nicht begründen kann, weil die synthetische Einheit der Anschauung, welche kraft der Kategorien zustande kommt, nicht die Einzelnheit der Anschauung sein kann. Dies bedeutet, daß die Singularität der Anschauung kategorial nicht einholbar ist (151). – Nachdem *das vierte Kapitel* die transzendentale Dialektik als eine Analytik des Vernunftvermögens zur Sprache gebracht hat, konzentriert *das letzte Kapitel* die Klärung der Ideenproblematik auf die dritte Idee. Als

Leitfaden wird die Hypothese aufgestellt, daß die kantische Lehre vom transzendentalen Ideal eine Transformation der rationalistischen Ontologie und theologia naturalis ist (185). Die entscheidende Frage ist hier die, ob diese Lehre eine Lösung der im Kontext der Analytik ungelösten Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen liefert. Kernstück der angestrebten Klärung ist eine ausführliche interpretative Analyse des 2. Abschnittes des Theologie-Hauptstückes. Das Auszeichnende am Ideal ist, daß es nicht bloß eine singuläre Vorstellung ist, wie die anderen Ideen auch, sondern daß es auch das einzige ist, welches als „ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding" gilt (A 568). Bei seiner Rekonstruktion der dritten Idee setzt Kant beim Prinzip der durchgängigen Bestimmung ein. Während aber bei Wolff der Grundsatz der omnimoda determinatio ontologische Bedeutung hatte, bekommt derselbe bei Kant einen transzendentallogischen Sinn: Daß ein Ding in jeder Hinsicht bestimmt ist, bedeutet, daß es durch die Beziehung zu allen Prädikaten gedacht wird, aber ohne daß die Existenz mittels der durchgängigen Bestimmung definiert wird. Also gibt das Prinzip die Voraussetzung für die *Erkenntnis* von Einzelnem an. Es ist ein Prinzip der Vernunft, weil der Gedanke einer Totalität vom Verstande nicht vollziehbar ist (197). In Kants Überlegungen zum Grundsatz von der durchgängigen Bestimmung kann man zwei Argumentationslinien unterscheiden: (1) den Gedanken der Erkenntnis des Einzeldinges. Dieser Gedanke impliziert die Beziehung des Dinges zum Inbegriff aller möglichen Prädikate; (2) den Gedanken von der Einteilung aller Prädikate in transzendentale Realitäts- und Negationsbegriffe. Da die Realitätsbegriffe die ursprünglichen sind, impliziert diese Einteilung weiter die Vorstellung vom All der Realität (209).

Als Ergänzung zur Analyse des 2. Abschnittes, die zum Ergebnis geführt hat, daß der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung unseren Begriff des höchsten Wesens begründet, behandelt A. noch zwei weitere Fragen. Erstens, der Inbegriff der Realität, zu dem der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung führt, setzt die empirisch-systematische Einheit der Erfahrung voraus – einen Erfahrungsbegriff also, der eine Leistung der Vernunft ist (220). Dieselbe Auffassung von der Erfahrung hat Kant sowohl im Anhang der transzendentalen Dialektik als in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft ausführlicher ausgearbeitet. Im Dialektik-Anhang spricht Kant von einem „hypothetischen Gebrauch" der Vernunft, der anhand von drei Grundsätzen stattfindet. In der KdU führt Kant für dieselbe Aufgabe die reflektierende Urteilskraft ein. Gerade diese Suche nach einer empirisch-systematischen Einheit (= Übergang von der Natur überhaupt zu der spezifischen Natur) bedeutet, daß wir zwar die Einzeldinge immer noch durch Demonstrativbegriffe und konventionelle conceptus infimi erkennen, zugleich aber wissen können, *daß* die Dinge inhaltlich bestimmte Einzelne sind (236). Zweitens, der Gottesidee, die der kantischen Kritik an der rationalen Theologie zugrunde liegt, entspricht ein „Gegenstand in der Idee" selbst. Und dies bedeutet, daß die Gottesidee als Schema fungiert, „um andere Gegenstände, vermittelst der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen" (A 670). Der Gegenstand der Idee wird als etwas gedacht, das von der systematischen Einheit verschieden und damit erfahrungstranszendent ist. Aber er wird nicht absolut, sondern nur relativ gedacht – nach einer suppositio relativa (245). Fazit: „Der Gottesbegriff hat seinen bestimmten Platz im System derjenigen Bedingungen, welche nach Kant erfüllt sein müssen, wenn Erkenntnis möglich sein soll. Eben dies kommt in dem Tatbestand zum Ausdruck, daß der Begriff des ens realissimum in das *transzendentale* Ideal transformiert wurde" (258).

Der Vf. hat sich die Mühe gegeben, den zahlreichen Problemen, die sich um sein Thema gruppieren, in all ihrer Schärfe und Kompliziertheit nicht aus dem Weg zu gehen. Aber der Versuch, möglichst alle relevanten Aspekte der auftauchenden Fragen zu berücksichtigen und in ihrer typisch kantischen Vielschichtigkeit zu ergründen, wurde um den Preis erkauft, daß auf diese Weise der Gedankengang der Untersuchung im ganzen sowie in seinen einzelnen Schritten für den Leser schwer erfaßbar ist. Eine „Entlaubung" des umfangreichen und widerspenstigen Materials hätte wahrscheinlich das eigentliche Anliegen der Arbeit und die Hauptstationen der Beweisführung deutlicher und überzeugender vermitteln können. Der manchmal schwerfällige

Satzbau, die überdurchschnittlich vielen Druckfehler, gelegentlich auch die vom Manuskript auf die Paginierung des Buches nicht umgestellten Querverweise und falsche Zitate machen dem Leser zusätzlich zu schaffen.

Zum Inhalt der Dissertation möchte ich mich auf ein Problem beschränken. Hauptthese des Buches ist, daß der Abschnitt vom transzendentalen Ideal, in dem Kant den Gottesbegriff der Transzendentaltheologie in Zusammenhang mit dem Prinzip der durchgängigen Bestimmung entwickelt, eine *transzendental*logische Transformation des rationalistischen Begriffes von Gott als ens realissimum ist. Zum Beweis seiner These hat der Vf. sowohl die Voraussetzungen bei der Leibniz-Wolffschen Philosophie als auch die grundlegenden Lehrstücke der kantischen theoretischen Philosophie in systematischer Art untersucht. Leider hat er den entwicklungsgeschichtlichen Aspekt der ganzen Frage außer acht gelassen. Nun aber hat J. Schmucker in einer Reihe von Veröffentlichungen, angefangen von 1963, den m. E. endgültigen Beweis erbracht, daß das transzendentale Ideal in der KrV nichts anderes als das Ergebnis einer Kritik und zugleich Umformung des ontotheologischen Beweises ist, so wie Kant ihn in der „Nova Dilucidatio" und im „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" vorgelegt hatte. Dieser apriorische Beweis setzt bei den Realgehalten unserer Möglichkeitsbegriffe an und kommt zu einem existierenden ens realissimum als Grund dieser realen Möglichkeiten. Aber bald nach 1762 hat Kant seine Auffassung vom realen Inhalt unserer Möglichkeitsbegriffe radikal geändert und damit seinem eigenen Beweis die Grundlage entzogen. Nichtsdestoweniger hat er versucht, durch eine Umstellung der ganzen Beweisführung auf die Ebene des bloß Begrifflichen soviel wie möglich von Struktur und Inhalt des Beweises aufrechtzuerhalten. Das Beweismaterial, das Schmucker in mehreren Publikationen und zuletzt vollständiger in seinem Buch von 1983 über „Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise" vorgebracht hat, läßt kaum einen Zweifel über die Substanz seiner Interpretation zu. A. ist im Recht, wenn er von einer „Transformation von Lehrstücken aus der Schulphilosophie" spricht (21). Man muß aber hinzufügen, daß es sich nicht um eine Transformation infolge der Prinzipien der erst später entwickelten Transzendentalphilosophie handelt. Der Vf. führt zwar im Literaturverzeichnis einige einschlägige Veröffentlichungen Schmuckers bis 1980 an, scheint aber ihren Inhalt nicht zu kennen. Jedenfalls werden sie im Laufe der Dissertation nie zitiert. Noch wichtiger: In dieser Studie, die ihren Schwerpunkt im Kapitel „Vom transzendentalen Ideal" hat, wird der ontotheologische Beweis Kants nie erwähnt, der doch der unmittelbare Vorgänger des transzendentalen Ideals ist. Damit wird m. E. die ganze Untersuchung A.s nicht gegenstandslos, und ihre Ergebnisse werden auch nicht ohne weiteres hinfällig. Sie müssen aber in die richtige Perspektive gerückt und entsprechend ergänzt oder auch korrigiert werden.

In der Tat bekommen einzelne Fragen, die A. aufwirft, infolge der entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen Schmuckers eine andere und einfachere Lösung. Z. B. konnte der Vf. nur eine umständliche Erklärung dafür finden, warum Kant den Grundsatz der durchgängigen Bestimmung in Verbindung mit der „Möglichkeit" der Dinge setzt (193–211). Wenn aber das transzendentale Ideal die Umformung des ontotheologischen Beweises darstellt, dann ist ohne weiteres einleuchtend, warum Kant in diesem Abschnitt des Theologie-Hauptstückes die Idee vom All der Realität im Zusammenhang mit der Möglichkeit der Dinge sieht. Der apriorische Beweis war ja der Schluß auf das ens realissimum als den existierenden Grund des Realgehaltes unserer *Möglichkeits*begriffe. Für A. war auch schwierig, mit den letzten Absätzen desselben Abschnittes zu Rande zu kommen, da in ihnen Kant, nachdem er das Ideal der reinen Vernunft als den „Gegenstand der transzendentalen Theologie" entwickelt hat (einen Gegenstand, der am Ende des ganzen Hauptstückes sogar als „fehlerfreies Ideal" gewürdigt wird), unvermittelt vom „Schein" und von einer „transzendentalen Subreption" spricht, und durch den Verweis auf die Analytik die Realgültigkeit seiner eigenen Ableitung ablehnt. Dies aber, so Schmucker, ist nichts anderes als der Versuch Kants, eine vorkritizistische Lehre mit dem transzendentalen Idealismus der Ästhetik und Analytik so gut wie es geht in Einklang zu bringen. Diese Erklärung Schmuckers ist nun keine ad hoc Hypothese. Denn auch in den darauffolgenden Abschnitten, in

denen die drei herkömmlichen Gottesbeweise einer eindeutig vom transzendentalen Idealismus unabhängigen Kritik unterzogen werden, findet man mehrere Einschübe idealistischen Inhaltes, die im Fortgang der Argumentation wie Fremdkörper wirken. In unserem Falle würde das konsequente Durchdenken der hier auftauchenden kritizistischen Erklärung die Lehre vom transzendentalen Ideal ihrer Funktion, die sie doch im Theologie-Kapitel innehat, berauben. G. B. Sala S. J.

Grillenzoni, Paolo, *Profilo della fortuna di Kant dal 1784 al 1870.* Brescia: Tipografia Apollonio 1983. 79 S.

Der Vf. von der katholischen Universität Mailand zeichnet in diesem Grundriß die Rezeptions- und Interpretationsgeschichte Kants während des 1. Jhs. nach der Veröffentlichung der ‚Kritik der reinen Vernunft' nach. Die Aufmerksamkeit wird dabei hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, auf das Schicksal des Hauptwerkes Kants gerichtet: auf die mannigfaltigen Versuche, das Fundament und den Kern der neuen Transzendentalphilosophie in ihrer Grundinspiration weiter zu entwickeln, oder auch zu korrigieren und zu überwinden.

Das 1. Kap. ist der anfänglichen Diskussion im Jahrzehnt 1784–1794 gewidmet, vom Erscheinen des von Kants Kollegen Johann Schultz verfaßten ersten Kommentars zur KrV bis zu Fichtes Wissenschaftslehre. Von dieser unglaublich regen und vielstimmigen Auseinandersetzung (E. Adickes hat sie in seiner „German Kantian Bibliography" mit etwa 1000 Titeln belegt) gibt G. eine zuverlässige Orientierung. Er geht den vielen, winzigen Bächlein nach, die aus der Quelle der kantischen Weltweisheit hervorflossen, bis sie im Strom des Reinholdismus eine gewisse Einheit und gegenseitige Ergänzung fanden. Aber nur für kurze Zeit; denn bald riß Fichte Reinhold den Marschallstab der kantischen Heerschar aus der Hand, indem er kurzerhand den Kritizismus in einen konsequenten transzendentalen Idealismus umstülpte. Sachliche Erörterungen um den neu freigelegten philosophischen Weg und persönliche Rivalitäten mischen sich unentwirrbar in diesem geistesgeschichtlich einzigartigen Zeitraum, der den Umschwung von der langen Tradition der Schulphilosophie zur neuen Epoche der Transzendentalphilosophie herbeiführte. Mit wenigen Strichen zeichnet G. die damalige Atmosphäre der Begeisterung und Berauschung infolge der Entdeckung des autonomen Subjekts nach. – Das 2. Kap. reißt die „immanentistische Wende" durch das Dreigestirn Fichte, Schelling und Hegel an. Alle drei Hauptvertreter des Deutschen Idealismus werden in ihrem eigenen Grundansatz vorgestellt. Ihnen reihen sich die anders gelagerten Versuche von Fries und Herbart an sowie die einflußreiche ‚Kritik der Kantischen Philosophie', die Schopenhauer schon 1818 als Anhang seines Hauptwerkes in die Diskussion um Kant einbrachte. Das letzte Kap. rekonstruiert das durch Liebmann schlagwortartig formulierte „Zurück zu Kant!", das um die Mitte des 19. Jhs. stattfand. Prantl, Helmholtz, Kuno Fischer, Bona Meyer, Lange brachten das diffuse Verlangen nach einer Veränderung nach dem Erlöschen des blendenden Irrsterns des Deutschen Idealismus zur Sprache. Aber es war die hervorragende und selbstbewußte Persönlichkeit Cohens, der seine „solutio magistri" der Kontroverse um die „beiden kantischen Schulen" (der idealistisch-metaphysischen und der anthropologisch-psychologischen) durchsetzte und den Neukantianismus ins Leben rief, der bis in das 20. Jh. hinein sich auswirken sollte. Von dieser ersten Zeit (ungefähr bis Ende der 70er Jahre) stellt G. einige Vertreter und Werke im einzelnen vor, die freilich nicht alle dem Neukantianismus zuzurechnen sind. Volklet mit seinem Werk ‚Kants Erkenntnistheorie', Paulsen mit dem ‚Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie' und der späteren, bekannteren Kant-Monographie, Riehl mit dem 1. Band seines ‚Philosophischen Kriticismus', Thiele mit dem eher abseits gebliebenen Werk ‚Kants intellektuelle Anschauung' und Laas mit ‚Kants Analogien der Erfahrung'.

Diese kleine Studie von G. gewährt dem Leser eine aufschlußreiche, bibliographisch gut dokumentierte und inhaltlich ausgewogene Auskunft über Entfaltung und Umformung eines Denkens, dessen Einfluß die geistige Welt entscheidend mitgestaltet hat, in der wir heute noch leben. Die klare und flotte Schreibart hilft dem Leser,

über die Hürde der Trockenheit und Verwickeltheit der Sache hinwegzukommen. Leider läßt sich nicht dasselbe sagen, was die Korrektheit des gedruckten Textes, vor allem der deutschen Eigennamen und Buchtitel, angeht. G. B. Sala S.J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Teil 1: Einleitung: *Der Begriff der Religion.* Hrsg. von *Walter Jaeschke* (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 3). Hamburg: Meiner 1983. LXXXVI/423 S.

Vom Hrsg. ist soeben in der Reihe „Erträge der Forschung" der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft eine konzentrierte Information über *Die Religionsphilosophie Hegels*, ihre Rezeptions- und Wirkungsgeschichte erschienen, deren Souveränität beeindruckt. („Weniger leicht zu behandeln" – 88f. – wäre m.E. nur der Einwand bez. Verkürzung des Glaubens, will sagen: dessen undiskutierte Gleichsetzung mit der Vorstellung und die wohl doch zirkuläre Maßgabe, man hätte zu zeigen, seine „Leistungsfähigkeit" ‹?› sei der Hegelschen Deutung überlegen und „besser begründet". Beim Lektorat reklamiert Rez. die ausgeschiedene Darstellung der Jenaer Phase ‹59›; sollte ein derart substanzieller Bericht nicht einen halben Bogen oder mehr über die zehn hinaus verdienen?) Hier liegt nun der 1. Band der nicht minder eindrucksvollen Vorlesungsedition vor, die – als Vorarbeit zur kritischen Ausgabe – der weiteren Forschung ein verantwortbares Fundament gibt.

„Ein Vergleich der Konzeption der vier Kollegien ‹Hegels – 1821/1824/1827/1831 –› mit dem Aufbau der bisherigen Editionen macht eines unwidersprechlich klar: das gänzliche Scheitern aller Versuche zur Totalintegration aller Quellen in eine Konzeption" (LXI). Nicht einmal eine Teilintegration, aufgrund eines Kollegs mit „Zusätzen" aus anderen, ist bei der Religionsphilosophie sinnvoll. In seinem ausführlichen Vorwort stellt J. alle Quellen vor: den handschriftlichen Nachlaß, Nachschriften (als Mit- wie Reinschrift), sekundäre Überlieferung. Einiges ist überraschend in den letzten Jahren hinzugekommen; im ganzen aber haben wir nur mehr einen Bruchteil der Basis der früheren Editionen. Doch kann Hrsg. seine Ausgabe, deren Prinzipien und die Kriterien seiner Einzelentscheide überzeugend begründen. Er präsentiert die Vorlesungen in ihrer Aufeinanderfolge; doch nicht im Ganzen, sondern jeweils abschnittweise – im Unterschied zur bisherigen Zweiteilung der Religionsphilosophie, Hegel entsprechend, dreigeteilt: Begriff, Bestimmte Religion, Absolute Religion. Im vorliegenden 1. Bd. wird der Stoff nochmals zu einem doppelten Durchgang aufgeteilt: Einleitung – Begriff der Religion. Und innerhalb jeden Durchgangs bieten sich dem Leser der gegenwärtigen Quellenlage gemäß drei Parallel-Lektüren nacheinander an: für 1821 nach Hegels Manuskript, für 1824 und 1827 nach Hörer-Schriften; des näheren folgendermaßen: Für 1821 fehlen heute Nachschriften. Hegels Ms wird ergänzt durch Sondergut von W_2, also der (durch B. Bauer besorgten) Zweitauflage der Werke-Ausgabe von 1840 (aus dem leider verlorenen „Convolut" Hegelscher Entwürfe und Notizen sowie der gleichfalls verlorenen Nachschrift L. v. Hennings). Der durchdacht kombinierte Apparat vermittelt per Zeilenzähler unumgängliche textkritische Hinweise, die Randbemerkungen (soweit sie nicht, markiert, in den Haupttext eingearbeitet sind) und Sondergut. – Leittext für die Vorlesung von 1824 ist das Heft v. Griesheims, kollationiert mit den Nachschriften von Pastenaci, Deiters und v. Kehler. In den Fußnoten gibt es zudem Ergänzungen aus Hothos durchformulierter Ausarbeitung, zumeist dort, „wo ihre Formulierungen so bekannt, geradezu zu Fundamentalsätzen der Religionsphilosophie geworden sind, daß sich im Interesse der Forschung nur schwerlich auf sie verzichten ließe" (LXVIII). „Prominentestes Beispiel hierfür ist der Satz: Ohne Welt ist Gott nicht Gott" (ebd.). – Schwierig ist trotz der Neufunde die Quellenlage für 1827. J. orientiert sich hier an Lassons Ausgabe, in der die Elemente des Kollegs von 1827 ausgegrenzt und in die ursprüngliche Reihenfolge gebracht worden sind, gestützt auf die drei erstmals verwandten Hefte, die Reinschriften eines Anonymus (Privatbesitz) und Hubes (Krakau) sowie eine Mitschrift von Boerner (Warschau). (Die hier aufgewandte Puzzle-Arbeit kann naturgemäß nicht für jeden Einzelschritt ausgewiesen werden.) – Damit sind drei Kollegien ediert.

Für 1831 sind alle Nachschriften verloren. Sondergut aus der ersten Werke-Ausgabe, das (mit Ausnahmen) dieser Vorlesung angehört, wird jeweils bei der Vorlesung von 1827 mitgeteilt, um so auch dem Quellencharakter der frühen Ausgabe gerecht zu werden (nur ein geschlossenes Stück – über das Verhältnis der Religion zum Staat – ist eigens an den Schluß gestellt). Darüber hinaus druckt J. als Beilage die Exzerpte von D. F. Strauß aus Nachschriften dieses Kollegs ab. – Es sind also im wesentlichen jeweils drei Textgruppen zu lesen. J. bemerkt, dies führe „nicht nur den Nachteil der größeren Umständlichkeit mit sich, sondern auch den Vorteil, daß Hegels Gedankengang durch solche Differenzen an Plastizität gewinnt" (LXXXV). Rez. stimmt voll zu. – Die Mittelstellung zwischen Studienausgabe und historisch-kritischer Ausgabe scheint balanziert gewonnen: Modernisierung einerseits, weitgehender Verzicht auf Varianten und textkritischen Apparat überhaupt auf der anderen Seite, bei ausführlicher Beigabe von Sondergut aus der Werke- bzw. Lasson-Ausgabe (auf Lasson verweisen die Kolumnenzahlen des 1827-Kollegs, auf die Werke [1, 2] ein Register im Anhang). Anmerkungen im Anhang weisen Zitate und Bezugnahmen aus, wie in den Gesammelten Werken, doch hier in ausführlicher Form (belegt nach von Hegel benutzten, sonst Erstausgaben, zusätzlich nach heutigen Gesamteditionen).

Die Ausgabe, heißt es eingangs, verdanke sich der Notwendigkeit wie dem Zufall: parallel erscheinen eine spanische (Ricardo Ferrara) und eine englische Ausgabe (Peter C. Hodgson). Der Benutzer darf sich des Glücksfalls freuen und den Editoren, die „gleichen Anteil an der Textherstellung haben" (IV), danken; insbesondere dem deutschen Hrsg. für die luzide Rechenschaftsablage – mit der sorgsam abgewogenen Beurteilung der bisherigen Editionen (wobei die Werke-Ausgaben gegen manche Vorwürfe und Verdächtigungen verteidigt werden, während Lasson, zwischenzeitlich höhergeschätzt, schlechter wegkommt). Bleibt nur der Wunsch, daß die beiden weiteren Bände nicht lange auf sich warten lassen. J. Splett

Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag. Im Namen der Schopenhauer-Gesellschaft hrsg. von *Wolfgang Schirmacher*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1982. 447 S.

Die Schopenhauer-Gesellschaft ehrt mit dieser Festschrift ihren langjährigen Präsidenten, der sich als Schopenhauer-Herausgeber und -Forscher reiche Verdienste erworben hat. Wenn Schopenhauer auch nicht im Rampenlicht der philosophischen Aktualität steht, so zeigt der vorliegende Band doch an, daß das Interesse an seiner Philosophie quer durch die verschiedensten Kontinente und philosophischen Richtungen verläuft. – Erfreulicherweise befassen sich praktisch alle Artikel mit dem Denken Schopenhauers, so daß die Festschrift eine thematische Einheit darstellt und nicht – wie heutzutage leider so oft – ein Sammelsurium verschiedenster Artikel ohne wirklichen inneren Bezug. Die Beiträge wurden unter drei thematischen Stichpunkten zusammengefaßt: Schopenhauers Metaphysik und Ethik, Schopenhauer und andere Philosophen, Schopenhauers Bedeutung für heutiges Philosophieren. Dabei könnte man freilich in einigen Fällen über die Zuordnung des betreffenden Artikels zur jeweiligen Gruppe streiten. Aber auf solche Kleinigkeiten soll hier nicht eingegangen werden, wie es überhaupt nicht im Rahmen einer solchen Besprechung möglich ist, alle Beiträge im einzelnen vorzustellen. Wir müssen uns daher auf eine Auswahl und einige Charakteristika beschränken.

Einen relativ großen Raum nehmen im 1. Teil die Beiträge zu Schopenhauers Ethik und zu seiner Auffassung vom Tod ein. Bereits der einführende Artikel von *W. Schulz* hebt stark auf die Ethik und Erlösungslehre ab. Die Untersuchungen von *D. E. Cartwright* und *H. Ottmann* über das Mitleid kommen in ihrem kritischen Teil zu ähnlichen Folgerungen: Beide weisen darauf hin, daß Fairneß und Gerechtigkeit nicht im Mitleid zu fundieren sind. Einen der interessantesten spekulativen Aufsätze hat *R. Malter* beigesteuert. Er versucht, den Antagonismus zwischen dem Willen und der erlösenden Erkenntnis, die zur Selbstverneinung des Willens führt, auf eine akzeptable Weise zu deuten. Eine offene Widersprüchlichkeit in Schopenhauers Denken sei

dann zu vermeiden, wenn man eine Synthesis a priori von Wille und Erkenntnis annehme, die dadurch ermöglicht wird, daß der Wille in den Ideen seine adäquate Objektivität gewinnt, die zugleich seine „formale Andersheit" bedeutet und die Bedingung der Möglichkeit seiner Selbstverneinung darstellt. Damit wird freilich das Problem nur insoweit gelöst, als es in den Willen selbst hineinverlegt wird. Aber es ist ein bemerkenswerter Versuch, Schopenhauer von dem Vorwurf eines allzu vordergründigen Widerspruchs zu befreien. – Mehrere Beiträge befassen sich mit der Rolle, die der Tod in Schopenhauers Denken spielt. *Y. Ledure* möchte auf ihm sogar die ganze Religionslehre Schopenhauers aufbauen, was mir doch zu einseitig scheint. – Zwei der Artikel, die Schopenhauer mit anderen Philosophen in Beziehung setzen, seien besonders hervorgehoben. Zunächst der hervorragende Essay *M. Landmanns* über die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge von Sinnverlust, Eudämoniestreben und Pessimismus von der Antike bis zur Neuzeit. Landmann zeigt sehr schön auf, daß Schopenhauers Pessimismus im Grunde das Resultat eines enttäuschten unterschwelligen Eudämonismus ist. Als zweites sei die vorzügliche Studie genannt, die *F. Volpi* zum Bedeutungswandel von „Verstand" und „Vernunft" beigesteuert hat, und deren Ergebnisse hoffentlich auch bei den betreffenden Artikeln des Historischen Wörterbuchs der Philosophie Berücksichtigung finden werden. In der klassischen Terminologie war der Verstand (intellectus) als intuitives geistiges Vermögen der diskursiven Vernunft (ratio) übergeordnet. Im Rationalismus wird dieser Unterschied eingeebnet, und bei Kant und dem Deutschen Idealismus finden wir dann eine terminologische Umkehrung, die Schopenhauer wieder rückgängig machen will. Darum schreibt er dem Verstand wieder intuitiven Charakter zu, aber im Gegensatz zur klassischen Auffassung macht er aus ihm ein Konstitutivum der Anschauung und ordnet ihn der diskursiven, begrifflichen Vernunft unter. Zu den verschiedenen Vergleichen der Schopenhauerschen Philosophie mit der Antike, mit Kant, Schelling und Hegel sowie mit Sartres und Adlers Auffassung von Freiheit und Charakter *(J. Salaquarda)* sei nur vermerkt, daß die strukturellen Ähnlichkeiten mit Hegel dem Rez. nicht über das hinauszugehen scheinen, was Schopenhauer ganz allgemein mit dem Deutschen Idealismus verbindet. *G. Funkes* Untersuchung über den „Charakter" der Kausalität als Naturkausalität und Freiheit ist eigentlich eine reine Kantinterpretation. – Der 3. Teil ist thematisch weit gestreut. *W. Schirmacher* präsentiert uns Schopenhauers „eristische Dialektik" als eine nach wie vor aktuelle Zusammenstellung verschiedenster unfairer Kniffe, die in sich wissenschaftlich gebenden Streitgesprächen und Abhandlungen angewandt werden. Interessant ist die kleine Studie der verschiedenen Aspekte der typisch neuzeitlichen Langeweile, die *R. Schuberth* vorlegt. *H. G. Ingenkamps* Gleichsetzung des Seins (im Gegensatz zum Erkennen) mit der Empfindung bei Schopenhauer möchte ich doch mit einem vorsichtigen Fragezeichen versehen. *W. Weimers* Ausführungen über Schopenhauers Atheismus beschränken sich zu sehr auf Argumentationen, die auf Kant und Hume zurückgehen, und lassen die für Schopenhauer entscheidende Theodizeeproblematik beiseite. *V. Spierlings* und *M. Hopfs* Theorien zur Pädagogik bzw. Staatslehre ließen sich auch im Anschluß an andere Philosophen als Schopenhauer entwickeln.

Zwei Mängel sollen nicht unerwähnt bleiben, die zwei Artikel betreffen und den Satz angehen. Bei *M. Marchels* Vergleich des Schopenhauerschen Denkens mit verschiedenen Reinkarnationstheorien bildet unsinnigerweise jeder (zweite) Satz einen neuen Abschnitt, auch wenn es sich einfach um die Weiterführung desselben Gedankens handelt. Schlimmer ist aber, was mit dem Großteil der griechischen Wörter bzw. Zitate in *E. Mikkolas* Aufsatz über Schopenhauer und die Antike passiert ist. Sie sind teilweise derart skandalös entstellt, daß man sich fragt, wie ein solcher Schnitzer einem Verlag unterlaufen kann, der kritische Werkeditionen herausbringt. Doch ist dies der einzige Mißklang in diesem gefälligen, informativen und anregenden Sammelband über die heutige Schopenhauer-Forschung, der durch eine Bibliographie Arthur Hübschers und ein Namensregister abgerundet wird. H. Schöndorf S.J.

Virgoulay, René, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses* (1896–1913). Paris: du cerf 1980. 577 S.

Das Werk Maurice Blondels ist in den letzten Jahren Gegenstand umfangreicher und ausgezeichneter Interpretationen gewesen, – von den Arbeiten H. Dumérys und H. Bouillards bis zu der jüngst erschienenen Untersuchung von A. van Hooff; auch die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge des Modernismus sind von der Forschung häufig bearbeitet worden; repräsentativ für den französischen Raum sind einerseits die Arbeiten R. Auberts, anderseits diejenigen von E. Poulat. Wozu also eine neue Bearbeitung dieser Themenkreise? – Die Frage stellt sich nur *vor* der Lektüre des Buches von Virgoulay. Durch die Fülle des Materials, das es beibringt, und durch die Sorgfalt seiner Analysen ersetzt es viele frühere Arbeiten, wie z. B. die den gleichen Zeitraum – wenn auch unter anderer bzw. eingeschränkterer Perspektive – behandelnde Arbeit *L'apologétique philosophique* von R. Saint-Jean (1966). – V. gliedert sein Buch in drei Teile: 1. Die Geschichte, 2. der Hintergrund der Debatte, 3. Anwendungen der *philosophie de l'action* auf einzelne theologische Themen. – Der I. Teil zeichnet nach, wie sich durch die Veröffentlichung der *Lettre* von 1896 für Blondel die Front der Diskussion wandelt: Während *L'Action* (1893) auf Gesprächspartner im liberalen universitären Milieu abzielte, gerät Blondel mit der *Lettre* ins Kreuzfeuer scholastischer Theologen. Die Weiterführung der theologischen Auseinandersetzung in den Krisenjahren des „Modernismus" bietet Virgoulay Gelegenheit zu sehr sorgfältigen Analysen und Wertungen, die einen guten Schritt über die von Marlé herausgegebene kommentierte Quellenpublikation von 1960 *Au cœur de la crise moderniste* hinausgehen, die V. in vielen Einzelheiten berichtigt. (Daß der Autor dabei auf intensive, in der Zwischenzeit geleistete Arbeit zurückgreifen kann, versteht sich wohl von selbst.) Der Teil I schließt mit den Diskussionen um die soziale Frage und die Action française, in die Blondel anläßlich der Semaine sociale von Bordeaux 1909 eingriff. – Der II. Teil analysiert das Verhältnis Blondels zur Scholastik und die von dieser Seite gegen ihn vorgebrachten Vorwürfe (Subjektivismus, Kantianismus, Immanentismus, Naturalismus, Pragmatismus), widmet einen interessanten Abschnitt den vielen Pseudonymen, die Blondel verwendet hat („il faut y voir le souci de distinguer les genres et de réserver la spécificité de la philosophie" heißt die Kernaussage, S. 211; auch wenn die Deutung insgesamt vielleicht etwas glatt ist, übersieht V. doch nicht die taktischen Komponenten) und untersucht in einem höchst interessanten Kap. die Frage, wie das Verhältnis der römischen Verurteilungen des Modernismus zur Blondelschen Philosophie ist und wie die Reaktionen Blondels einzuordnen sind. Entsprechend schließt sich ein Kap. über die Auswirkungen dieser Krisenjahre auf die Weiterentwicklung der Blondelschen Philosophie an. – Teil III untersucht nun die hauptsächlichen Sachthemen in den Auseinandersetzungen hinsichtlich des Beitrags der *philosophie de l'action:* es handelt sich dabei um die Grundfragen der Fundamentaltheologie/Apologetik (im Kontext von *L'Action* und *Lettre* geht es um die sog. Immanenzmethode, die Frage nach dem „Übernatürlichen" etc.), die im Gespräch mit der modernistischen Exegese fortgeführt werden (Geschichte und Dogma, christologische Frage, Traditionsbegriff) und schließlich im Zuge der Diskussion um die sozialen und politischen Fragen zu grundsätzlichen Stellungnahmen zum christlichen Weltverhältnis führen.

Die Hauptstärke des Werkes – die Materialfülle einerseits und anderseits die Detailakribie in den Analysen – macht eine Rezension schwierig. Wir beschränken uns daher auf wenige symptomatische Punkte: Für die Historiographie des Modernismus ist es oft nicht leicht exakt zu bestimmen, inwieweit die behandelten Personen in die Ereignisse involviert sind. Noch vor relativ kurzer Zeit glaubte man (seitens der Verteidiger Blondels), auf Gestalten wie Blondel keine Schatten modernistischer Neigungen fallen lassen zu dürfen (vgl. z. B. 94). Die Darstellung bei V. ist so differenziert, daß auch die Gemeinsamkeiten mit Loisy, der Berührungspunkt ihrer beider Wege deutlich gemacht wird, ohne daß die klaren Abgrenzungen, die Blondel von einem gewissen Punkt an für notwendig fand, dadurch unschärfer werden. – Ein Schulbeispiel exakter Darlegung ist auch der Abschnitt über die Frage, inwieweit Blondel

durch die kirchenamtlichen Verurteilungen des Modernismus tangiert wurde („Blondel est donc incontestablement *visé* par l'encyclique, même si elle a pour règle de ne prononcer aucun nom. Mais est-il *atteint* et *condamné?* Condamné, certainement pas. Il s'agit d'une mise en garde, d'un blâme, non d'une condamnation" 238, dazu ausführliche Belege). Die sorgfältige Bearbeitung dieser Frage wirft ein interessantes Licht auf den weiteren Weg Blondels; manche Akzentuierungen des späteren Werkes haben hier ihren Ursprung genommen. – Was die in eher systematischer Absicht geschriebenen Kap. des III. Teils angeht, sei auf die Ausführungen zu der Diskussion um Geschichte und Dogma hingewiesen. Sie überspielen nicht die Gemeinsamkeiten zwischen Loisy und Blondel (381), arbeiten sehr subtil auch die Spannungen in der Blondelschen Position heraus (384ff.), nehmen Loisy gegenüber vereinfachenden Schematisierungen in Schutz (388) und vermögen gerade durch diese sorgfältig abwägende Betrachtungsweise die Bedeutsamkeit der Blondelschen Position zu zeigen. – Eine kritische Auseinandersetzung mit dem fundamentalen Werk von V. wäre nur in detaillierter eigener Interpretation der Quellen möglich und ist hier nicht zu leisten. Die Blondel- und Modernismusforschung hat durch die Arbeit V.s einen ganz wesentlichen Beitrag erhalten; auch als Nachschlagewerk wird das Buch künftig unentbehrlich sein.

Wenn es nicht zu kleinlich ist, einen auf die Konzeption des Buches bezogenen Einwand anzuhängen, dann diesen: Die Breite der Darstellung – für den Referenz-Charakter des Werkes positiv – ist für den Leser, der über vieles doch aus anderer Quelle bzw. aus den ursprünglichen Quellen selbst unterrichtet ist, beschwerlich. Der Dreischritt der Komposition des Buches bringt es zudem mit sich, daß die gleichen Themen dreifach angegangen werden, wobei u.E. in manchen Fällen auch Gegenstände des II. und III. Teils im I. (L'histoire) unterzubringen wären. Doch sind das Fragen der Kommodität, die den ausgezeichneten Eindruck nicht wesentlich trüben können.

A. Raffelt

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers.* Zweite, um ein Nachwort erweiterte Auflage. Pfullingen: Neske 1983, 355 S.

Die 1963 erschienene erste Auflage des vorliegenden Werkes war die erste Gesamtdarstellung der Wege gewesen, die Heidegger gegangen war. Das Buch ist eine Art klassischer Einführung geworden, und dies ganz zu Recht. P. enthielt sich zwar nahezu völlig jeder sachlichen Auseinandersetzung, bot jedoch eine so zuverlässige Nachzeichnung der Weise, wie die wichtigsten Motive in Heideggers Denken auftreten, sich miteinander verschlingen und teilweise jäh fallengelassen werden, daß sein „Denkweg" auch heute noch ein sehr lesenswertes Buch geblieben ist. Die zweite Auflage ist unverändert, wurde jedoch durch ein Nachwort von 36 Seiten ergänzt, in dem der Verf. einige Ergänzungen und Korrekturen seiner früheren Sichtweise vornimmt. – Einige wichtigere Punkte: P. würde heute weniger die Kontinuität des einen Denkwegs, als vielmehr die Pluralität je neu ansetzender Wege Heideggers betonen. Die ihm damals zugänglichen unpublizierten Texte Heideggers (insbesondere die „Beiträge zur Philosophie" [1936–38]) hätte er breiter berücksichtigt, wenn er schon gewußt hätte, daß Heidegger mit seinem Plan, noch in den 60er Jahren ein zusammenfassend-abschließendes „Hauptwerk" zu schreiben, nicht mehr zurechtkam. Es läßt sich jetzt verfolgen, wie Heidegger (1925/26) durch eine Ineinanderblendung Husserlscher Zeitanalysen und Kantischer Theorie der Synthese auf seine Frage nach der transzendentalen Funktion der Zeit kam, – und wie er das Thema „Zeit" dann schon nach vier Jahren fast ganz zurückstellte, als er den Plan einer Genealogie der Seinssinne aus der Zeitlichkeit des eigentlichen Verstehens aufgab. Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus ist undenkbar ohne seinen radikalen Bruch mit der gesamten Tradition des europäischen Denkens; das Gefühl, es müsse alles ganz anders werden, verbunden mit der existenziellen Krise, in die er nach dem äußeren Erfolg, aber dem sachlichen Scheitern von „Sein und Zeit" geriet, ließ ihn anfällig werden für das gerade aktuelle Heilsangebot, dessen Verherrlichung des Gewaltsamen einem Grundzug seines Denkens entsprach. – Dazu eine Menge kleinerer und

gelegentlich kleinster interessanter Bemerkungen, z. B. zu Husserls angeblicher Rede im Berliner Sportpalast, zu Heideggers Schätzung der Hegeldeutung durch Julius Ebbinghaus usw. Leider sind dem Verf., wie es scheint, keine Fußnoten zugestanden worden; manche Information entbehrt so eines Quellennachweises. Auch im Text selbst sind wichtige Zusammenhänge manchmal nur angedeutet, die durch die klare Nennung von Namen deutlicher hätten werden können (z. B. 334 oben).

G. Haeffner S. J.

Dialog mit Martin Buber. Hrsg. *Werner Licharz* (Arnoldshainer Texte 7). Frankfurt/M.: Haag und Herchen 1982. 452 S.

Martin Buber. Bilanz seines Denkens. Hrsg. *Jochanan Bloch* und *Haim Gordon* (Veröffentlichung der Ben-Gurion-Universität des Negev). Freiburg u. a.: Herder 1983. 528 S.

Zwei Tagungs-Dokumentationen, wobei die ersterschienene die jüngere ist. Doch will auch Rez. sich an die Druckfolge halten. Zunächst also: „Dialog ..." Der Titel ist geeignet, Mißtrauen zu wecken. Zwar gibt es Tendenzen zur Ausweitung des Dialog-Begriffs bei Buber selbst: auf Gegenüber-Erfahrungen zu Tier und Baum wie auf die Bibel als ganze (dazu hier *Sh. Talmon* 282); trotzdem wäre es einem solchen Denker gegenüber wie im Blick auf das tatsächlich Gebotene eher gemäß, von einem Dialog *über* Buber zu sprechen – auch das übrigens nur zum Teil. Die Tagung fand im Januar 1982 statt; der Band enthält jedoch außer den Referaten auch andere Texte: so etwa die einigermaßen unpräzise Paraphrase von (leider nicht ausgewiesenen – und ihrerseits der Präzisierung bedürftigen) Gedanken Bubers zum Thema Glaube und Politik eines Alttestamentlers, z. T. in Wiederaufnahme aus Zeitschriften und Sammelwerken, wie den Gedenk-Aufsatz *Sch. Ben-Chorins* über G. Scholem oder *H. Lamms* kurzen Vergleich von Buber und Korczak, offenbar für 1978 verfaßt (ohne Erstdruckangabe). Reizvoll Abschnitt VI: M. Buber in Heppenheim, mit Erinnerungen des Sohnes Rafael (und einer Selbstvorstellung des Internationalen Rats der Christen und Juden, der seinen Sitz im Buber-Haus hat, durch seinen Generalsekretär *J. Schoneveld);* sowie Abschn. VII: Freunde erzählen – *Ben-Chorin, G. Stern, A. Ben-David, A. Goes.* Zwei Beiträge gelten Bubers Rolle im jüdisch-christlichen Dialog; auch sonst wird wiederholt das berühmte Zwiegespräch von 1933 mit K. L. Schmidt angesprochen – mit Bubers Gegenüberstellung von Dom und Judenfriedhof in Worms. Je drei Beiträge widmen sich den Themen Glaube – Politik – Utopie, Mystik – Chassidismus und Bibel-Verdeutschung bzw. -Interpretation. Hier steht weithin Buber tatsächlich im Mittelpunkt, nicht ohne unvermeidliche Wiederholungen, zugleich mit erhellenden perspektivischen Verschiebungen vom reinen Dank-Zeugnis zu behutsamer Kritik: nicht bloß seines eigenwilligen Chassidismus-Verständnisses, sondern etwa auch seines vielleicht u. a. von G. Simmel mitbestimmten „radikalen religiösen Individualismus" (Ben-Chorin 51). Mehr am Rand bleiben die beiden pädagogischen Beiträge, ein akademisches Referat zur Kreativitätserziehung (*H. Bruen* – warum zur Kritik an der Lehrer- statt der Schülerfrage in der Schule ‹335› keine Diskussion der sokratischen Methode?) und eine engagiert antifaschistische Programmrede *H. J. Gamms.* – Im Ganzen also ein etwas uneinheitlicher Band. Nicht nur, wie der Hrsg. anmerkt, das literarisch-poetische Schaffen ist wenig berücksichtigt; auch und vor allem sein Denken des Dialogs, die Du-Es-Problematik und das schwierige „Zwischen" oder das (im vorangestellten Buber-Gedicht angesprochene) Verhältnis von Welt- und Gottes-Bezug werden nicht erörtert – obwohl selbstverständlich immer wieder das dialogische Denken beschworen wird. – In seiner Einführung spricht der Hrsg. das Internationale Symposion in Beerscheba an, mit der Überschrift eines Zeitungsartikels „Der verdrängte Buber". Das meint den politischen Buber mit seinem „sozialistischen Utopismus" (Talmon 115) und seinem Einsatz für jüdisch-arabische Verständigung. Der fehlt in L.s Sammlung nicht; unmittelbar ist er im Zeugnis Sterns da, fachlich informieren *P. R. Mendes-Flohr* und Talmon. Doch liegt gerade bei dieser Thematik die Gefahr sehr nahe, statt eines Dialogs *mit* Buber nicht einmal einen solchen *über* ihn

zu führen, sondern ihn gewissermaßen als Gewicht zu nutzen, mit dem „das Gegenüber (nicht mehr der Partner)" (Gamm 322) beeindruckt, ja zugeschüttet werden soll. Am meisten Interesse verdienen wohl die persönlichen Erinnerungen, und auch sonst liegt der Hauptgewinn des Bandes in der Vermittlung von Buber-Texten und -Gedanken (genannt sei beispielsweise das paradoxe Zugleich von „Bei sich selbst beginnen" und „Sich mit sich selbst nicht befassen" – *G. Topp* 197 f.): also in der Einladung und Anregung zum je persönlichen *Dialog mit Buber.*

Gewichtiger ist der zweite Sammelband, die Dokumentation des schon erwähnten Symposions an der Ben-Gurion-Universität in Beerscheba. Auch sie beschränkt sich nicht auf die Dokumentation der Tagung. Eine biographische Skizze wurde hinzugenommen, Vorträge sind erweitert worden, zumal um den politischen Aspekt (offenbar aufgrund der Kritik), so daß dieser nun nicht bloß im Schlußteil des Vortrags von *Gollwitzer* erscheint (wobei die erregte Diskussion weniger mit Buber zu tun hat als – vor dem Hintergrund des deutsch-israelischen Verhältnisses – mit der Araberfrage). Andererseits wird recht deutlich, daß der religiöse Anarchismus Bubers kaum eine wirklich politische Hilfe bedeutet, so sehr sein radikaler Humanismus eine Anfrage an jede „Realpolitik" darstellt. – Im Anhang gibt es vor den Registern der Namen, Begriffe und genannten Buber-Schriften fünf Aufsätze zum Gedenken an J. Bloch, der im Februar 1979 in Thailand verunglückt ist. – Die Einteilung der 21 Beiträge zu Buber ist natürlich nicht zwingend und nicht ohne Überschneidungen. „Auseinandersetzungen" sind es mehrheitlich; daß es ein kritischer Band sei, sagt dem Leser gleich die Einleitung. Hier faßt diese Überschrift drei Arbeiten zusammen: eine Gegenüberstellung Buber – A. D. Gordon, eine wichtige Rehabilitierung Kierkegaards gegenüber Bubers Kritik *(R. R. Perkins),* die sein Bild gewiß bei vielen Lesern, nicht bloß in Übersee, geprägt hat, schließlich E. Levinas' Erinnerung an G. Marcel, der den Ich-Du-Bezug tiefer denn ein Sprachgeschehen: aus dem ontologischen Geheimnis denken wollte. – Darauf folgen zwei Berichte über fernöstliche Themen in B.s Werk bzw. über seine Wirkung auf das japanische Denken. Informativ auch der umfangreichste Beitrag im Buch, *Uffenheimers* Würdigung von Bubers Bibelwerk innerhalb der jüdischen Bibelforschung, seiner Übersetzung, orientiert am Rhythmus der Rede, dem assoziativen Moment der Leitworte und der Dynamik der Grundworte, wie seinen Studien zu Mythos, Eingottglauben, Propheten- und Königtum. An diesen Text aus der Band-Mitte (unter dem eigenen Abschnitt-Titel *Bibel*) könnte man die Aufsätze zum Schluß anfügen, die unter die Überschrift *Religiöses Denken* gestellt sind: Bubers Stellung zur vergleichenden Religionswissenschaft, seine Bedeutung für die protestantische Theologie, seine jüdische Religiosität und seine Christentumskritik aus christlicher wie jüdischer Sicht – wobei B.s Paulus-Verständnis, mit der Kontraposition von pistis und emuna, ähnliche Korrekturen erfährt wie seine Kierkegaard-Deutung. – Das Hauptgewicht des Buchs wie der Tagung (mit resümierenden Bemerkungen von *N. Rotenstreich* beschlossen wie mit Grußworten des Staatspräsidenten und Blochs eröffnet) liegt aber offenkundig auf der Diskussion des dialogischen Denkens. In den knapp skizzierten Diskussionen melden sich immer wieder Stimmen dankbar betroffener Verteidigung, doch in den Vorträgen überwiegt – bei aller Dankbarkeit und selbstverständlichen Anerkennung und Bejahung die kritische Rückfrage. So schon im ersten globalen Vortrag *W. Kaufmanns,* der als sichtbarsten Mangel den Stil von *Ich und Du* moniert: „mehr affektiert als schrankenlos ehrlich" (28), unter Hinweis auf die Pose Zarathustras wie des Rilke der Elegien und Heideggers. „Es ist klar, daß die Zweiteilung, die im Mittelpunkt des Buches steht, einer näheren Prüfung nicht standhält" (30); verständlich werde sie im Blick auf B.s frühe Trennung von seiner Mutter. *J. Bloch* verdeutlicht nochmals in Auseinandersetzung mit Theunissens Radikalisierung die Position seines großen Buchs (vgl. ThPh 54 ‹1979› 133 f.) (S. 72 Z 13: statt *Indikativs: Nominativ*). Wichtig sein Hinweis auf die Bedeutsamkeit des religiösen Symbols und dessen Vernachlässigung bei B.; gleichermaßen zum Phänomen der Liebe: „Es ist doch merkwürdig, daß Buber nie auf die Tatsache reflektiert hat, daß Liebe ganz ausgezeichnet Einem gilt und in der sinnlichen Lust an ihm ihre Bestimmtheit erfährt" (74), also zum Thema Leiblichkeit. Gegen das „Nichts" Theunissens versteht er in Zen-Nähe das Du als reine Gegenwart als solche – von Gegenstän-

den (Es); denn eine „Gabelung" der Grundworte ist nicht möglich. – *St. Katz* führt diese Spaltung in belegenden Einzelvergleichen auf die Kantsche Unterscheidung von Phänomen und Ding-an-sich zurück. Ihre früheste Kritik hat bekanntlich F. Rosenzweig geliefert; *B. Casper* stellt sie dar (im Anhang der einschlägige Brief – S. 172 zwei vielleicht störende Fehler: Z. 10: daß *er;* Z. 12: *dem* Gott). *R. Horwitz* (vgl. ThPh 55 ‹1980› 447) erweist F. Ebner als bedeutsame Quelle, auch wenn Buber selbst das nicht deutlich gemacht hat. – Tatsächlich setzt Buber sich ab von Ebner in der Bejahung der Welt und des endlichen Du. Wie aber läßt sich nun nach ihm das Verhältnis von endlichem und ewigem Du denken? Dieser Frage geht *Y. Amir* nach; und hier wird nach Meinung des Rez. die Kardinalschwierigkeit deutlich, auf die indes weder der Referent noch die anderen Teilnehmer wirklich eingehen, und sie wird dies gerade darin, daß Amir B. nicht kritisiert, sondern ihn vehement, gegen Theunissen, verteidigt. Es geht um den Satz „Die verlängerten Beziehungen schneiden sich im ewigen Du." A. entwirft eine Linie A-B-C, wobei entweder B mediatisiert werde, so bei Ebner und Chr. Rang, oder A-B sich genüge, worauf Theunissens Deutung hinauslaufe. In seinem Plädoyer für die Wahrung von A-B-C aber kommt er nicht über Versicherungen und die Wiederholung von Buber-Sätzen hinaus wie „Von der Welt wegblicken, das hilft nicht zu Gott; auf die Welt hinstarren, das hilft auch nicht zu ihm." Was anderes aber erlaubt denn das (Denk-)Bild der Linie A-B-C? Einzig doch das Durchblicken durch B, wobei entweder B in C aufgeht oder C in B. Und man sollte sich diesen Sachverhalt nicht dadurch verstellen, daß man ihn das „Bubersche Paradox der dreipunktigen Linie" (103) nennt. Gilt es, dann muß man Blochs Konsequenz ziehen. – Anders wird es erst, wenn ich – bringt der Christ ein – die drei Punkte statt linear trinitarisch anordne: A blickt mit B auf C und mit C auf B, entsprechend B und C ihrerseits (vgl. ThPh 54 ‹1979› 90–93; ausführlich: J. Splett, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in der Rahner-Festschrift *Wagnis Theologie,* Freiburg 1979). – Damit wird freilich eine weitere Frage an Buber thematisch, nämlich seine (in der Frühzeit recht deutliche, später verhaltenere) Rede vom Erwirken und Verwirklichen Gottes durch uns, ähnlich wie in Rilkes Stundenbuch, das sein Lehrer G. Simmel als große pantheistische Dichtung begrüßt hat. Zeigt sich hier nicht eine Konstante über den Bruch von der frühen Mystik zur späteren Dialogik hinweg? *G. Wilhelmy* berichtet von einem Nachtgespräch E. Przywaras „mit den geistigen Führern des Judentums" in Frankfurt, das in den frühen Morgenstunden mit dem Nachweis geendet habe, „daß sich das Judentum Gott im letzten nicht ohne den Menschen vorstellen könne" (Erich Przywara 1889–1969. Eine Festgabe, Düsseldorf o.J., 19f.). Doch wie ließe sich im Ernst ein wahres Ich-Du-Verhältnis denken, wenn der Schöpfungsruf, aus dem Person wird, Gott gleichsam von seiner kosmischen Einsamkeit abgepreßt würde? Statt über Paulus wäre gerade im Blick auf Dialogik darüber zu sprechen. J. Splett

Handbook of World Philosophy. Contemporary Developments since 1945. Hrsg. *John R. Burr.* London: Aldwych Press 1981. XXII/643 S. S. 125–133: Italy. *Eugenio Garin.*

Das „Handbuch" setzt sich zum Ziel, Auskunft zu geben über die philosophische Produktion der letzten 35 Jahre nach dem zweiten Weltkrieg, und zwar weltweit, aufgeschlüsselt nach Kontinenten, bzw. Kulturbereichen, und Nationen. Angesichts der Flut der Bücher warnt der Hrsg. mit Recht davor, nichts Unmögliches zu erwarten. Das Werk will nur eine erste Orientierungshilfe geben. Nach einer Einleitung, welche die Gesamtheit der Bestrebungen der Weltphilosophie unter verschiedenen Gesichtspunkten abtastet und die teils pessimistischen, teils optimistischen Aussichten abzuwägen versucht, folgen die insgesamt 28 Beiträge, die 30 kundigen Fachleuten anvertraut wurden. Jedem Mitarbeiter war es frei gestellt, auch eigene Ideen darzulegen und andere Ideen kritisch zu beurteilen (XII). Part I behandelt West-Europa, Australien und Israel (3–260), Part II Ost-Europa mit Tschechoslowakei, Ost-Deutschland, Polen, Rumänien, die Sowjetunion (261–328), Part III Amerika mit Kanada (englisch- und französisch-sprachiger Teil), Mexiko mit Lateinamerika und die Vereinigten Staaten

(329–388), Part IV Afrika und Südafrikanische Republik (389–420), Part V die islamischen Länder (421–436), Part VI Asien mit Indien, Japan, China, Süd-Korea (437–532). Jedem Beitrag folgt eine Auswahlbibliographie und ein Verzeichnis der philosophischen Zeitschriften der Region. Ein Anhang enthält eine nach Ländern geordnete Übersicht über die philosophischen Gesellschaften und Institute; in einem zweiten Anhang werden die Gesellschaften und Institute genannt, die Tagungen und Kongresse abhalten. – Die Beiträge versuchen, den Zeitraum von 1945–80 jeweils in Perioden aufzugliedern und die dafür kennzeichnenden Richtungen, Autoren, Themen und Auseinandersetzungen anzugeben. *H. M. Baumgartner* unterscheidet in seinem Beitrag über West-Deutschland und Österreich vier Perioden: die erste (1945 bis Mitte der 50er Jahre) nimmt die Beziehungen zur Philosophie der 20er Jahre und der früheren Tradition auf; die zweite der nächsten zehn Jahre kennzeichnet er mit Internationalisierung der philosophischen Forschung mit Beziehung auf Anglo-Amerika und den Wiener Kreis; die dritte Periode (ca. 1965–62/3) war die Phase der Konfrontation zwischen der analytisch-wissenschaftlichen und der traditionellen Philosophie mit ihren gesellschaftspolitischen Folgen; in der vierten Periode gehen die scharfen Kontroversen über zu kritischer Koexistenz und genauer argumentierendem Dialog. Der Beitrag über Ost-Deutschland wurde von *H. M. Sass* verfaßt. Von den beiden genannten Autoren erschien 1978 „Philosophie in Deutschland. Standpunkte – Entwicklungen – Literatur (Vgl. ThPh 57 [1982] 114f.). W. Brugger S.J.

Vorliegender Überblick über die philosophische Landschaft in Italien nach 1945 setzt mit einem Vorspann ein über die Entwicklung des philosophischen Denkens während der ersten Hälfte unseres Jhs., und dies bedeuter über B. Croce und G. Gentile. Beide Denker hatten auf verschiedene Weise eine „Reform" Hegels unternommen und beide übten einen entscheidenden Einfluß auf fast allen Gebieten der Kultur in Italien aus. Zu diesem Vorspann gehört auch die Kulturpolitik des Faschismus, der einen Kurs der Unterdrückung und Isolierung des Landes von den übrigen europäischen Strömungen steuerte. – Das Abnehmen der Denkrichtungen um Croce und Gentile, sowie der Zusammenbruch der Diktatur brachten in den Nachkriegsjahren eine Wiederöffnung zu allen europäischen und nordamerikanischen Strömungen mit sich. Das Resultat war ein breites, fragmentarisches und meistens kurzlebiges Spektrum neuer, verschiedener philosophischer Ansätze im Banne von Marx oder Freud, Russell oder Dewey, Husserl, Heidegger, Lukács, Sartre. Oft nahmen diese Versuche die Form einer Kombination von Existentialismus, oder Pragmatismus, oder logischem Positivismus, oder analytischer Philosophie mit dem Marxismus. Was den letzteren anbelangt, weist der Vf. auf die Ursprünge des marxistischen Denkens italienischer Prägung schon im vorigen Jh. hin durch A. Labriola und etwas später R. Mondolfo, und zwischen den beiden Weltkriegen durch A. Gramsci. An dieser Diskussion um den Marxismus haben sich, von sehr verschiedenen Positionen ausgehend, fast alle Philosophen in Italien nach 1945 beteiligt.

Der kurze Bericht zeichnet sich durch eine Fülle von Informationen und Anspielungen aus, die für einen Nicht-Kenner nicht leicht in ihrer eigentlichen Bedeutung und Tragweite zu erfassen sind. Die Relevanz des politischen Moments für das eigentliche philosophische Denken in den vorigen vier Jahrzehnten ist m. E. allzu einseitig hervorgehoben, so daß weniger politisierende Reflexion auf klassische philosophische Probleme kaum erwähnt wird. Auswahl von Namen und Denkrichtungen, sowie ihre Einschätzung wird oft von der höheren Warte einer sich selbst verherrlichenden laizistischen Kultur getroffen, die sich selbst Scheuklappen anlegt, um das zu übersehen, was nicht in ihren Kram paßt. Eine ganze Reihe von Druckfehlern in den Namen der Autoren und Werke ist dem Aufsatz abträglich. G. B. Sala S.J.

3. Bewußtseinsforschung

Pelletier, Kenneth R., *Unser Wissen vom Bewußtsein. Eine Verbindung westlicher Forschung und östlicher Weisheit.* München: Kösel 1982. 312 S.

Philosophie, Psychologie und Neurophysiologie befassen sich seit rund einem Jahrzehnt erneut in verstärktem Maß mit dem Problemkomplex „Bewußtsein". Bewußtseinsforschung scheint sich zu einem *interdisziplinären* Wissenschaftszusammenhang zu entwickeln. Dies hängt zum einen damit zusammen, daß man in den Naturwissenschaften – zumindest insofern diese quantenmechanisch orientiert sind – in einer Reihe von Experimenten auf die erkenntnistheoretisch relevante Einsicht stieß, daß alles Fragen- und Wahrnehmenkönnen eine Funktion des Bewußtseins ist. Es ist das Verdienst von W. Heisenberg, die Naturwissenschaften gelehrt zu haben, daß sie um so weniger „objektive" Aussagen über die Natur der Wirklichkeit machen können, je mehr sie in „feinere", z. B. subatomare Bereiche eindringen (die sog. „Unschärferelation"). Zum andern ist das Thema „Bewußtsein" durch die Auseinandersetzung von Medizin und Psychologie mit Drogen- und Meditationserfahrungen in den Vordergrund gerückt: die wissenschaftliche Erforschung sogenannter „veränderter Bewußtseinszustände" bzw. „höherer Bewußtseinszustände" hat eingesetzt. P. faßt diese Entwicklung sowie die Ergebnisse moderner „Psychophysik" zusammen und konfrontiert beides mit Praktiken und Erfahrungen aus der östlichen Weisheitsliteratur zum Thema Bewußtsein. Im einzelnen diskutiert P. die traditionellen Auffassungen des Verhältnisses zwischen Körper und Geist, Bewußtsein und Nervensystem: a) die materialistische Meinung, daß Geist und Materie material-identisch seien und Geist nicht unabhängig vom Nervensystem denkbar sei; b) die idealistische Ansicht, daß der Geist die vorrangige Wirklichkeit sei; c) die interaktionistische Theorie, gemäß der Bewußtsein und Nervensystem in Wechselwirkungsprozessen untereinander bestehen (41–77). – Anschließend stellt P. das „Prinzip der Komplementarität" vor. Ein quantenmechanisch exemplifiziertes Prinzip, nach dem Körper und Geist komplementäre Aspekte ein und derselben Wirklichkeit sind. Von hier aus klärt P. den Aufbau von Gehirn und Körper und die Funktionen der beiden Großhirnhalbkugeln, also die neurophysiologischen Aspekte der Wirklichkeit. Das eigentliche psychophysikalische Modell des Bewußtseins übernimmt er dann aus der Theorie des Quantenphysikers E. H. Walker (149 ff). P. faßt Walkers Schlußfolgerungen zusammen: „(1) Das Bewußtsein ist ein reales und zugleich nichtphsysikalisches Phänomen. (2) Das Bewußtsein ist mit dem physischen Gehirn auf dem Weg über quantenmechanische Wellenfunktionen verbunden. (3) Das Gehirn ist ein logisches Instrument, das für einen Teil seiner informationsverarbeitenden Aktivität einen bestimmten physikalischen Prozeß anwendet, der nur mit quantenphysikalischen Begriffen angemessen beschrieben werden kann. Am wichtigsten ist aber (4): Die Vorgänge im Gehirn werden von einer höheren Ordnung bestimmt. Eine solche höhere Ordnung wird in der Physik ‚versteckte Variable' genannt, und diese ist gleichbedeutend mit dem Bewußtsein" (150). Von daher gilt dann auch, daß „die physikalisch unbeobachtbaren Merkmale des Bewußtseins in tiefgreifender Form auf physikalische Prozesse einwirken können" (152). – Die von P. wiedergegebenen Erfahrungen von meditierenden Yogis bestätigen nicht nur diese quantenpsychophysikalischen Vorstellungen von Bewußtsein, sondern östliche Meditationsformen (z. B. Kriya-Yoga oder Karma-Yoga) scheinen darüberhinaus die Möglichkeit zu bieten, experimentell wiederholbare und situationsunabhängige Erfahrungen von Bewußtsein und bestimmten Bewußtseinszuständen zu ermöglichen. Damit bieten sie die Chance einer „noch nie dagewesenen Erforschung des menschlichen Bewußtseins" (194), die Hand in Hand geht mit der sich abzeichnenden Entfaltung des Bewußtseins zu immer reicheren und reiferen Formen (255 ff).

Das von P. vorgestellte psychophysikalische Modell des Bewußtseins bedarf experimenteller Prüfung. Für dieses szientifische Studium des Bewußtseins und die Rolle, die Meditationstechniken hierbei in Zukunft spielen könnten, fehlen allerdings bei P. weitere Hinweise. Ebenso fehlen bisher philosophische und psychologische Untersu-

chungen darüber, wie allgemeine Strukturen des Bewußtseins, der „versteckten Variable", erkennbar sein können, bzw. nach welchen Kriterien und in welcher Perspektive sinnvoll Aussagen über sie zu machen sind. Auch das interessante Feld der Beziehungen zwischen Bewußtsein und den Strukturen, die das physikalisch-biologische Leben bestimmen, hätte bedacht werden müssen. F. T. Gottwald

Hampden-Turner, Charles, *Modelle des Menschen. Ein Handbuch des menschlichen Bewußtseins.* Weinheim/Basel: Beltz ²1983. 223 S.

H.-T. hat 60 Modelle der Interpretation von Geist bzw. Psyche zusammengestellt, die hauptsächlich von Autoren oder aus Denkansätzen stammen, die die gegenwärtige Diskussion um Bewußtsein bestimmen. Das Buch ist gegliedert in neun „Ebenen", die durch die entsprechenden Modelle aufgespannt werden. Letztere sind ausgewählt nach Maßgabe ihres Beitrags zu einem organischen, ganzheitlichen Menschenbild. – Ebene 1 umfaßt „Geschichtliche und religiöse Menschenbilder" (12–39). Interessant ist hier die Psychotheologie von H. A. Williams. In dieser wird das Kreuz als Ort „an dem Geist und Körper, Denken und Fühlen, absolute Wahrheit und unsere relativen Vorstellungen davon zusammentreffen und zu einem Ganzen werden können" (26). Mit der ethischen Konsequenz: „Das Gute steckt also in unserer Fähigkeit, ‚schlechte' Werte zu einem guten Ganzen zu verbinden" (29). Ebenfalls von Bedeutung ist die Gegenüberstellung der „Idealpersönlichkeit" gemäß puritanistischer Sichtweise und dem anglikanisch-katholischen, auf Ganzheit angelegten Menschenbild (34/35) sowie der Vergleich der puritanistischen mit der „Idealpersönlichkeit" des Behaviorismus, Positivismus und Szientismus, die sich in ihrem „Mangel an Selbsterkenntnis" gleichen (37). – Ebene 2 bringt psychoanalytische und existenzielle (sic) Modelle zur Sprache, und zwar von S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm, S. Kierkegaard, R. May und P. Tillich, J. P. Sartre und R. D. Laing, O. Rank und E. Becker sowie S. Tomkins (40–71). – Ebene 3 beinhaltet die physiologischen Grundlagen des Bewußtseins (72–97). Hier wird auch das revolutionierende holographische Gehirnmodell von K. Pribram skizziert. – Ebene 4 ist die des „Kreativen Geistes" (98–115). Kreativität wird u. a. nach C. Taylor bestimmt als „Versöhnung von ‚gegensätzlichen' Begabungen" (vgl. Mod. 28). Bedeutsam ist auch das kybernetische Modell der mehr-dimensionalen Persönlichkeit von J. Ogily, in dem Kreativität als Optimierung von Informationskreisen angesehen wird (112). – Ebene 5, „Die psychosoziale Entwicklung des Menschen", gibt den Modellen Raum, die sich mit der Frage beschäftigen, wie der Geist in Interpersonalität lebt. Selbstverständlich kommen C. Rogers, A. Maslow, E. Erikson, J. Piaget und L. Kohlberg zu Wort. Aber es werden auch die in der deutschen Forschung bislang weniger berücksichtigten Theorien von H. St. Sullivan, M. Buber und K. Lewin gestreift (116–139). – Ebene 6 bildet sich um die Themenfelder „Sprache, Kommunikation, Symbole" (140–157). H.-T. setzt hier als Schwerpunkt die Synergetik. B. Fullers, R. Benedicts und A. Maslows Konzepte, synergetische Prozesse zu begreifen, werden hier u. a. vorgestellt. Maslow definiert Synergie als „Prozeß, durch den sich ein Bedürfnis (oder eine Person) optimal mit einem anderen verbinden läßt" (118, Mod. 33). Man sollte H.-T.s Anregung aufgreifen und von hier her sprach- bzw. kommunikationstheoretisch ansetzen. H.-T. selbst verwendet synergetisches Denken in dem von ihm entwickelten Modell der Moral (Mod. 43). „Die synergetisierte Konzeption der Moral: hier führen die verzahnten Werte zu Wachstum und Entwicklung und somit zum Guten, während die abgespaltenen und unterdrückten Werte zu Regression, Gewalt und psychischem Zusammenbruch führen. Der Mensch, der synergistisch denkt, kennt die beiden Wertarten, versteht aber, daß die untenstehenden Fragmente inkorporiert werden müssen" (155). – Ebene 7 besteht aus kybernetischen und psychobiologischen Modellen (158–181). Hervorragend ist die Beschäftigung mit „Ganzheiten und Teile: Die Holarchie der lebendigen Natur" nach A. Koestler, die einen Einblick in die sich ständig organisierenden Abteilungen der Natur vermittelt, mit ihren zahllosen Feedback-Schleifen und flexiblen Strategien (162f). H.-T. selbst faßt hier auch seine anthropologischen Ideen zu den „Entwicklungsprinzipien des Menschen" zusammen. Er kennt zehn Entwicklungs-

prinzipien: 1. Existenz, 2. Wahrnehmung, 3. Identität, 4. Kompetenz, 5. Engagement, Intensität und Authentizität, 6. Risiko und Wartenkönnen, 7. Überbrückung, 8. Selbst-Bestätigung und Selbst-Transzendenz, 9. Dialektik, die zur Synergie führt, 10. Geordnetes Feedback und Komplexität (181). Das Ziel aller Existenz umschreibt er als „das synergistische Gleichgewicht" (ebd.). Sich in diesem Gleichgewicht befinden bedeutet, daß man Qualitäten wie: schöpferisch, moralisch mutig, kosmopolitisch, selbst-verwirklichend, erweitertes Bewußtsein entwickelt hat (ebd.). – Ebene 8 beherbergt „Modelle der Erkenntnis und des Bewußtseins" (182–197). Anregend ist die von F. Varela vorgeschlagene Synthese aus dialektischen und kybernetischen Denkmomenten – eine Erkenntnismethode, in der Komplementarität als Prinzip gesetzt wird (Mod. 55, 192f). – Ebene 9 schließlich vermittelt ein Verständnis von Geist, insofern dieser Bestandteil von Mythen, Institutionen und Kulturen ist (198–212). Kultur ist Partizipation an gemeinsamen mythischen Mustern – so lautet die Grundthese der hier versammelten Modelle, die in ökologischen Perspektiven gipfeln (Mod. 60). – Zur Auswahl der gesammelten 60 Modelle meint H.-T. selbst, daß sie subjektiv und willkürlich sei (11). Seiner Aufforderung, ihn zu ergänzen, möchte Rez. insbesondere hinsichtlich des Schwerpunkts „Synergetik" nachkommen. Die einzigartigen Studien von H. Haken hätten nicht übersehen werden dürfen. Insgesamt läßt das grundsätzliche bloß relativ unkritische Anreißen der Konzeptionen unbefriedigt. Vielleicht schleichen sich aufgrund dieser recht oberflächlichen Beschäftigung mit den Modellen Fehler ein, wie z. B. auf S. 88, wo behauptet wird, daß „Yoga, Zen und andere esoterische religiöse Übungen" (so undifferenziert!) die rechte Gehirnhälfte zu aktivieren scheinen, „indem sie die linke hemmen". Physiologische wie psychologische Untersuchungen belegen dagegen eine gemeinsame Entfaltung und gesteigerte Integration (vgl. J. C. Gowan, Operations of Increasing Order, Westlake Village: Gowan 1980). Oder es werden Kernaussagen übersehen, wie bei der Behandlung von G. Bateson (Mod. 48), wo nicht einmal dessen Geistdefinition angegeben wird: „Der Geist ist eine notwendige und unvermeidliche Funktion der angemessenen Komplexität eines Systems, wo immer es zu dieser Komplexität kommt" (G. Bateson, Ökologie des Geistes, Frankfurt/M: Suhrkamp ²1983, 619). Ganz zu schweigen vom Fehlen einer klaren Unterscheidung der verwandten Begriffe „Geist", „Psyche" und „Bewußtsein", die sachlich gerade für ein „Handbuch" dringend nötig wäre. Zu würdigen hingegen ist der Grundzug der Darstellung: Argumentieren im Streitfeld zwischen Empirismus und Positivismus einerseits und Dialektik wie ganzheitlichem Denken anderseits. Vor allem wegen der hervorragenden, didaktisch geschickten Graphiken und Illustrationen zu jedem Modell empfiehlt sich H.-T.s Werk, trotz der genannten Schwächen, insgesamt als Einführung in dominant psychologisch orientierte Erforschung von Menschenbildern. F. T. Gottwald

Popper, Karl R. und Eccles, John C., *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism.* Berlin/New York: Springer 1977. 597 S. Deutsche Ausgabe: *Das Ich und sein Gehirn.* Übersetzt von *W. Hochkeppel* und *A. Hartung.* München: Piper 1982. 699 S.

Eccles hat die derzeit am meisten diskutierte Theorie des Bewußtseins vorgelegt. Sie ist am ausführlichsten dargestellt in dem mit K. R. Popper zusammen verfaßten Buch: „The Self and Its Brain". Philosophisch knüpft E. an eine Theorie der Interaktion zwischen Geist und Materie an, die von P. im ersten Teil des Buches vorgestellt wird. Das interaktionistische Modell der Beziehung zwischen Bewußtsein und Nervensystem geht davon aus, daß es neben dem Universum physikalischer Gegenstände (Welt 1) psychische Zustände gibt (Welt 2, die Welt der subjektiven Erlebnisse) und darüberhinaus noch eine Welt der Erzeugnisse des menschlichen Geistes und Kulturschaffens (Welt 3). Alle drei Welten sind aufeinander unrückführbar. Sie sind wirklich, insofern sie in Wechselwirkungsprozessen aufeinander einwirken. „Gegenstände der Welt 3 haben nur durch das Eingreifen des Menschen eine Wirkung auf Welt 1, durch das Eingreifen derer, die sie machen, ganz besonders dadurch, daß sie erfaßt werden; das ist ein Prozeß der Welt 2, ein psychischer Prozeß oder, noch deutlicher,

ein Prozeß, bei dem Welt 2 und Welt 3 in Wechselwirkung treten" (74) (alle Zitate nach der deutschen Ausgabe). So großartig die philosophiegeschichtliche Kritik P.s an allen Spielarten des Körper-Geist-Problems ist, so treffend seine Auseinandersetzung insbesondere mit dem Materialismus, für E.s Forschung hat einzig die eben angedeutete Theorie der Wechselwirkung zwischen drei Welten Relevanz. – E. gelingt es, die philosophische Hypothese eines Interaktionsverhältnisses zwischen Bewußtsein und Nervensystem neurophysiologisch zu erhärten. E. nimmt sich dafür die Ergebnisse der modernen Gehirnforschung vor. Vor allem drei Phänomene sprechen für die Unrückführbarkeit des Bewußtseins, im Sinne bewußter Erfahrung (vgl. 282) auf physiologische Prozesse und eine Interaktion zwischen Geist und Materie.

A) Die Untersuchung der zeitlichen Beziehungen zwischen bewußter Wahrnehmung und Vorgängen im primären sensorischen Areal der Großhirnrinde durch den amerikanischen Hirnphysiologen Libet. „Wenn die neuronalen Nachrichten die Großhirnrinde erreichen, kommt es nicht unmittelbar zur bewußten Empfindung. Es besteht eine relativ lange ‚Inkubationsperiode', während der sich die neuronalen Erregungsmuster zunehmend ausbreiten und komplexer werden, bis sie ein angemessenes Niveau für Aktion über die Kontaktstelle (interface) zwischen Gehirn und selbstbewußtem Geist erreichen. Diese Periode kann bis zu einer halben Sekunde dauern, aber selbstbewußter Geist ist in der Lage, die Wahrnehmung zeitlich derart vorzuziehen, daß sie bis zu 0,5 Sekunden vor den sie auslösenden neuronalen Ereignissen stattfindet – der Prozeß der Vordatierung" (309)! Dieses Phänomen kann rein neurophysiologisch nicht erklärt werden. E. selbst kommentiert es derart: „Erstens sind diese langen Erkennungszeiten ... der Notwendigkeit zuzuschreiben, ein immenses und komplexes neuronales Aktivitätsmuster aufzubauen, bevor es für den abtastenden selbstbewußten Geist entdeckbar ist. Zweitens ist dieses Antedatieren der sensorischen Erfahrung auf die Fähigkeit des selbstbewußten Geistes zurückzuführen, geringfügige zeitliche Anpassungen vorzunehmen, das heißt zeitliche Tricks auszuführen. Das neuronale Aktivitätsmuster ist durch den Abtastprozeß des selbstbewußten Geistes zu dem Zeitpunkt entdeckbar, an dem der erforderliche Aufbau der neuronalen Aktivität erfolgt. Die Antedatierung wird durch den selbstbewußten Geist vorgenommen als Kompensation für die langsame Entwicklung der schwachen neuronalen Raum-Zeit-Muster bis zur Schwelle für bewußte Erkennung. Auf diese Weise mögen alle erlebten Ereignisse eine Zeitkorrektur erfahren, so daß die Wahrnehmungen einen mit den anfänglichen Stimuli korrespondierenden zeitlichen Ablauf haben werden, ob sie stark oder schwach sind. Wir nehmen an, daß Libet eine zeitliche Anpassung entdeckt hat, die dem selbstbewußten Geist zuzuschreiben ist" (438/439). Eine deutliche Bestätigung der Wechselwirkungshypothese.

B) Die neurophysiologische Untersuchung bewußter Wahrnehmung (z. B. eines visuellen Bildes) belegt, daß die der Wahrnehmung entsprechenden neurophysiologischen Ereignisse über die Hirnrinde verstreut sind. Die Tätigkeit des Gehirns im Prozeß der Wahrnehmung besteht in einer Zerlegung der sinnlich wahrgenommenen Gegenstände in ihre Charakteristika. Nun kann aber die reine Neurophysiologie keine Antwort auf die Frage geben, „wie ein gesamtes gesehenes Bild durch die neuronale Maschinerie des Gehirns zusammengesetzt wird" (331). E. entwickelt deshalb eine radikale Erklärungshypothese, die die ungleichen, individualisierten Aktivitäten zahlloser Neuronen „als eine Vielfalt ausstrahlender und empfangender Strukturen" ansieht (436). Die Einheit der bewußten Erfahrung wird durch den selbstbewußten Geist vermittelt und nicht durch die neuronale Maschinerie. „Der selbstbewußte Geist selektiert aus diesen Zentren gemäß der Aufmerksamkeit und integriert von Augenblick zu Augenblick seine Wahl, um auch den flüchtigsten Erfahrungen eine Einheit zu verleihen. Darüberhinaus wirkt selbstbewußter Geist auf diese neuralen Zentren, indem er die dynamischen räumlich-zeitlichen Muster der neuralen Ereignisse modifiziert" (436). Hier ist der Charakter der Dominanz des Geistes im Rahmen der Wechselbeziehung Körper-Geist unübersehbar, der auch sonst immer wieder durchschlägt und das hierarchische Verhältnis zwischen Welt 1 und Welt 2 untermauert.

C) Für eine eigendimensionierte Tätigkeit des Bewußtseins sprechen schließlich die Experimente zum Zusammenhang zwischen Gehirnaktivität und Willensakten, die

der deutsche Neurologe Kornhuber durchgeführt hat. Versuchspersonen sollten z. B. willentlich in irregulären Intervallen von vielen Sekunden ihren rechten Zeigefinger rasch beugen. Die dabei auftretende elektrische Veränderung der Hirnrinde zeigt, daß relativ lange vor der Extremitätenbewegung eine weit ausgebreitete, sich allmählich aufbauende neuronale Aktivität auftritt, die Kornhuber „Bereitschaftspotential" nennt. E. vermutet, daß der Einfluß des Willenskommandos, also eines geistigen Aktes, sich in Handlungen des Wollens weit auf die Muster neuronaler Operationen ausbreitet (345–347). Er mutmaßt, „daß gewisse Moduln der Großhirnrinde (offene Moduln) in einer Liaison mit dem selbstbewußten Geist stehen, der in einer schwachen und subtilen Weise geringfügige Abweichungen der Antworten dieser Moduln bewirkt" (347). Obwohl weitere Forschungsergebnisse nicht vorhanden sind, kann man nach E. annehmen, daß die Moduln des Liaison-Hirns, wenn sie sich auf der richtigen Aktivitätsstufe befinden, offen sind gegenüber dem selbstbewußten Geist „sowohl hinsichtlich des Empfangens von ihm als auch des Vermittelns zu ihm" (441). Sie sind Kontaktstellen zwischen Körper und Bewußtsein.

Das E.sche dualistisch-interaktionistisch geprägte Modell des Bewußtseins läßt sich wie folgt zusammenfassen: Sein methodischer Kern liegt in der Hypothese, daß Bewußtsein geistige, d. h. nicht auf materielle Vorgänge rückführbare, selbständige Aufmerksamkeit ist. Diese Aufmerksamkeit ist hauptsächlich damit beschäftigt, „nach Hirnereignissen zu suchen, die gegenwärtig in seinem (des bewußten Geistes, F. T. G.) Interesse liegen" (449).

Die Interaktion mit dem Gehirn hängt von der Anordnung und dem Aktivierungsstand bestimmter cerebraler Neuronen in bestimmten Moduln ab. Umgekehrt kann Bewußtsein als „Konzentration auf spezielle Äußerungen des selbstbewußten Geistes" „neuronale Speicherprozesse in Gang setzen, die die Grundlage des Intermediär- und Langzeitgedächtnisses darstellen" (451). Darüberhinaus interpretiert und kontrolliert bewußte Aufmerksamkeit neuronale Ereignisse (436). Sie ist ein „integrierendes Agens", das „die Einheit der bewußten Erfahrung aus all der Vielfalt der Hirnereignisse aufbaut" (449). Gerade die letzteren Bestimmungen vermitteln allerdings den Eindruck, das E. die Superiorität von bewußtem Geist dem Gehirn gegenüber suggerieren will. Zumindest läßt E. Interpretationsmöglichkeiten einer einseitigen Dominanz des Bewußtseins sehr viel Spielraum. Zur Überführung des E.schen interaktionistischen Modells des Bewußtseins in ein geist-monistisches Modell wird durch manche der Formulierungen geradezu eingeladen – man vergleiche allein den Titel: Das Ich und sein (!) Gehirn. Um derartige Interpretationen zu verunmöglichen, bedarf es weiterer Forschung über die eigentlichen Interaktionsmechanismen zwischen Gehirn und Geist. In diesem Rahmen verdiente die Interaktion zwischen Sinnwelt (Welt 3) und psychischer Welt (Welt 2) in ihrer Bedeutung für die Interaktionsprozesse zwischen letzterer und der physischen Welt (Welt 1) mehr Aufmerksamkeit. In dieser Hinsicht müßte man insbesondere versuchen, die spezifischen Funktionen und Charakteristika des selbstbewußten Geistes (Integrationsfähigkeit, Interpretationsfähigkeit, Selektions- und Kontrollmacht) ihrerseits mit neuronalen Ereignissen zu korrelieren. Vor allem müßten die Interaktionsereignisse untersucht werden, die beim Auftreten von Selbstbewußtsein zwischen bewußtem Geist und Gehirn stattfinden. D. h. auch, daß Überlegungen angestellt werden müßten, zum Verhältnis zwischen neuronalen Ereignissen und Bewußtsein von bewußten Wahrnehmungen, und auch zu Bewußtseinsstufen in deren Verbindung mit dem Phänomen der Selbstbezogenheit des Geistes. Es darf bezweifelt werden, daß ohne die Auseinandersetzung hiermit sowie mit den Forschungsergebnissen über das Problem veränderter Bewußtseinszustände „der menschlichen Person das Empfinden für Wunder, für Mysterien und für Wert" (451) zurückgegeben werden kann. F. T. Gottwald

Consciousness: The Brain, States of Awareness, and Alternate Realities. Hrsg. *Daniel Goleman* und *Richard J. Davidson.* New York: Irvington Publ. 1979. 220 S.

Wesentliche Ergebnisse der Bewußtseinsforschung zum Thema „Veränderte Be-

wußtseinszustände" sind von G. und D. gesammelt. Besonders der amerikanische Psychologe *Ch. T. Tart* hat in dieser Richtung Herausragendes geleistet. Hauptpunkte seiner Bewußtseinstheorie stellt der Beitrag „The Systems Approach to States of Consciousness" vor. Dieser sein systemtheoretischer Zugang hält „Bewußtheit, Energie und Strukturen" als die drei elementaren Komponenten von Bewußtsein fest. *Aufmerksame Bewußtheit* ist die Fähigkeit, um ein Geschehen zu wissen, es sinnlich wahrzunehmen, zu erkennen oder wiederzuerkennen. Als Bewußtheit, die keinen anderen Inhalt als sich selbst hat, ist diese reine Aufmerksamkeit Selbst-Bewußtsein. Aufmerksame Bewußtheit konzentriert die Hauptenergie des Geistes. *Energie* versteht T. als Fähigkeit, Arbeit zu tun, etwas geschehen zu lassen. Aufmerksame Bewußtheit ist Energie 1. in dem Sinne, daß Strukturen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht auf Bewußtsein einwirken, aktiviert werden können, wenn sich die Aufmerksamkeit auf sie richtet; 2. in dem Sinne, daß Strukturen die Energie der aufmerksamen Bewußtheit automatisch anziehen, dergestalt, daß man einen gering angeregten, spontanen und dauerhaften Fluß des Bewußtseins erfährt, wie das z. B. bei Langzeitwünschen der Fall ist und 3. in dem Sinne, daß die Energie aufmerksamer Bewußtheit bestimmte Strukturen vom Funktionieren abhält. Außerdem besteht Bewußtsein aus einer Fülle psychologischer *Strukturen* unterschiedlichster Komplexität, Intensität und Dauerhaftigkeit, wie soziale Verhaltensmuster, Sexualbedürfnisse, Sprachfähigkeit. Eine Reihe von Interaktionen zwischen aufmerksamer Bewußtheit, Energie und Strukturen sowie von Interaktionen zwischen Bewußtseinsstrukturen realsystemischer Art und Strukturen subsystemischer Art machen nun im konkreten Fall Bewußtsein aus (87). Über diese bewußtseinstheoretischen Grundlagen hinausgehend, führt T. die Konzepte „diskrete Bewußtseinszustände" und „veränderte Bewußtseinszustände" in die Bewußtseinsforschung ein. Ein diskreter Bewußtseinszustand ist ein einzigartiges dynamisches Muster psychischer Strukturen, ein aktiviertes Bewußtseinssystem. Gewöhnliches Wachbewußtsein, traumloser Schlaf, Traum, Hypnose, meditative Zustände lassen sich als diskrete Bewußtseinszustände ausgrenzen. Ein diskreter veränderter Bewußtseinszustand bezieht sich auf einen der diskreten Bewußtseinszustände, gemessen an dem ein Wandel festgestellt werden kann. Der Wandel, bzw. der diskrete veränderte Bewußtseinszustand stellt ein neues Bewußtseinssystem mit einmaligen Eigenschaften dar. Ein diskreter veränderter Bewußtseinszustand wird durch zwei Vorgänge herbeigeführt: Zunächst beginnt eine psychophysiologische Aktivität, die die Stabilisierungsprozesse eines bestimmten Zustandes unterbricht, entweder indem sie mit diesen Prozessen interferiert oder indem sie als Zurückziehen der Aufmerksamkeit und Energie wirkt. Anschließend werden strukturierende Kräfte frei, neue psychophysiologische Aktivitäten, die Bewußtseinssubsysteme zu einem neuen (Sub-)System aufbauen, das den diskreten veränderten Bewußtseinszustand darstellt.

Eine erkenntnistheoretische Konsequenz der T.schen Theorie des Bewußtseins formuliert *P. Fischer* in seinem Beitrag „State-Bound Knowledge" (92/93). Aus Untersuchungen an Alkoholikern geht hervor, daß Wissen von Bewußtseinszuständen abhängt und Wissen ebenfalls unterschiedlich ist in verschiedenen Bewußtseinszuständen. Diskrete Bewußtseinszustände spiegeln sich in den Anregungszuständen des Gehirns. Die EEG-Muster des Gehirns sind signifikant anders in Schlafzustand, meditativem Zustand, Wachzustand, Rausch und Ekstase. Das Gehirn verarbeitet Informationen in jedem dieser Zustände anders, die Wahrnehmungsprozesse unterscheiden sich deutlich, das Erinnerungsvermögen und Denken funktioniert ebenfalls diskret anders. Da das menschliche Wissen durch all diese Elemente bestimmt wird, ändert es sich notwendig mit der Änderung des Bewußtseinszustands. So diese Einsicht ernstgenommen wird, impliziert sie ein radikales zustandsbezogenes Neubedenken dessen, was als wirklich, wahr, gut, schön und heilig gilt. – Von hier her könnte es hilfreich sein, sich mit östlichen Philosophien auseinanderzusetzen, da diese größtenteils auf der Basis von meditativen oder ekstatischen Zuständen formuliert sind und deshalb selbst immer wieder die Verschiedenheit von Wirklichkeitserfahrung und Wissen je nach Bewußtseinszustand hervorheben. In diesem Sinne geht *D. Goleman* auf das klassische buddhistische Abhidhamma ein, die wahrscheinlich breitest angelegte und detaillierteste traditionelle Psychologie von Bewußtseinszuständen. In seinem Beitrag:

„A Map of Inner Space" (132–136) schreibt G.: „In the fifth century A. D., the monk Buddhaghosa summarized the portion of *Abhidhamma* about meditation into the *Visuddhimagga*, the ‚Path to Purification'. Buddhaghosa explains that the ultimate ‚purification' should be strictly understood as *nibbana* (sanskrit: *nirvana*), which is an altered state of consciousness" (132). Dem Zustand der Verwirklichung des Nirvāna folgen deutliche Verhaltensänderungen und die volle Verwirklichung dieses Bewußtseinszustandes bedeutet eine dauerhafte Wandlung des Bewußtseins per se. Mit der Verwirklichung von Nirvāna werden Aspekte des Ego und des bislang normalen Bewußtseins derartig transformiert, daß sie als solche nie wieder auftreten können (136). Das Interessante an diesem buddhistisch-psychologischen Verständnis von verschiedenen Bewußtseinszuständen ist, daß es, im Gegensatz zur westlichen Psychologie, die verschiedenen Bewußtseinszustände selbst noch einmal hierarchisch ordnet. Es legt sechs Stufen sog. Einsicht (prajna) fest, die je eine höhere Bewußtseinsstufe darstellen und schließlich alle durch Nirvāna bzw. „nirodh" überboten werden, den Zustand der vollen Entfaltung des Bewußtseins, den Zustand der Erleuchtung. Ein Vergleich zur christlichen Mystik insbesonders zu Teresa von Avilas Lehre der „Sieben Wohnungen" wäre hier sicher lohnend. F. T. Gottwald

Gurvitch, Aron, Das Bewußtseinsfeld. Hrsg. *Carl Friedrich Graumann* u. *A. Métraux* (Phänomenologisch-Psychologische Forschungen 1). Berlin/New York: de Gruyter 1975. XI/355 S.

Eine eigene bewußtseinstheoretische Forschungsrichtung hat Gurvitch in seinen Arbeiten zum Thema „Bewußtseinsfeld" begründet. Auch wenn das vorliegende Werk „Das Bewußtseinsfeld" schon 1957, allerdings in Französisch, erschien, so kommt seinem phänomenologischen Zugriff doch ein über bloße Psychologie hinausgehender eigener Status zu, der Einsichten beheimatet, die vom Forschungsstand noch nicht überboten worden sind.

G. analysiert eine „universelle Gesamtorganisationsform" des Bewußtseins in Auseinandersetzung vornehmlich mit W. James' und E. Husserls Theorie des Bewußtseins- bzw. des Erlebnisstroms. Bewußtsein ist nach G. ein Bewußtseinsfeld. „Jedes Bewußtseinsfeld umfaßt drei Bereiche, in die es sich dimensional erstreckt: 1. das *Thema*, das zu einer gegebenen Zeit im Zentrum der Beschäftigung und Aufmerksamkeit des Subjekts steht, und worauf sich seine geistige Aktivität konzentriert; 2.) das *thematische Feld*, definiert als Gesamtheit jener mit dem Thema kopräsenten Gegebenheiten, die als für das Thema sachlich relevant erfahren werden; 3.) der *Rand*, der (die Gegebenheiten umfassend) lediglich mit dem Thema kopräsent ist, aber keine Relevanzbeziehung zu ihm aufweist" (46). „In der Gliederung des Gesamtfeldes in Thema, thematisches Feld und Rand sehen wir eine formale Invariante aller Bewußtseinsfelder" (47). Jede dieser drei Dimensionen des Bewußtseinsfeldes hat einen eigenen charakteristischen Organisationstyp. Die formale Struktur dieser Organisationsformen ist der Kern der Bewußtseinstheorie von G. A) Die Organisationsform des *Themas* des Bewußtseinsfeldes ist innerhalb des Verhältnisses zwischen Wahrnehmungsdingen und Bewußtseinsakten zu denken. Wahrnehmungsgegenstände „sind identische Einheiten, die als solche in Mannigfaltigkeiten einstimmiger Akte und konvergierender Prozesse erscheinen". Sie besitzen den besonderen Seinssinn, „mit dem sie sich in diesen Akten und Systemen von Akten darbieten und der ihnen von diesen Akten verliehen wird. Die Bedingungen, welche die Akte und Systeme von Akten erfüllen müssen, um mögliche Erfahrungen realer Dinge und der Welt im ganzen sein zu können, erweisen sich also als notwendige Bedingungen der Möglichkeit der realen Welt, d.h. als transzendentale Bedingungen" (181/182). „Daß der Gegenstand das Korrelat einer Mannigfaltigkeit von Akten bildet, bedeutet, daß er der systematisch organisierte Verband der den Akten entsprechenden Noemen ist, welche das ‚Bewußtseinsäquivalent' des betreffenden Gegenstandes darstellen" (183). Das Wahrnehmungsnoema ist seinerseits innerlich strukturiert als „Einheit durch Gestaltkohärenz" (224). Als „System funktionaler Bedeutsamkeiten" (ebd.) für die adäquaten Wahrnehmungs- und Erkenntnisakte der Aufmerksamkeit bildet sich das Thema des

Bewußtseinsfeldes. – B) Das *thematische Feld des Bewußtseins*, also der Zusammenhang, in welchem das Thema wahrgenommen wird, konstituiert sich durch „Erlebnis von Affinität". Es ist ein Bewußtsein der Einordnung und fungiert als Bewußtsein des Zusammenhangs. Ein Thema erscheint in einem thematischen Feld, gleichsam wie auf einem Untergrund und befindet sich dann im Zentrum dieses seines Feldes. Der sachliche, noematische Gehalt bindet Thema und thematisches Feld aneinander. Da das thematische Feld in engem Sachzusammenhang mit dem Thema steht, fällt es nicht mit dem „Gesamtfeld" zusammen, also mit der Gesamtheit all dessen, was überhaupt mit dem Thema gegeben ist (258/259). Das thematische Feld wird durch Zeitlichkeit (Gleichzeitigkeit und Folge) und Relevanz strukturiert. Die Kontinuität des Zusammenhangs und die Kontinuität des Bewußtseins, die dem Bewußtsein seinen fließenden Charakter verleiht, beruhen auf dem Faktor der „Relevanz". „Relevanz meint die spezifische Beziehung zwischen dem Thema und seinem thematischen Feld" (284), unter der ein Sachgehalt als passend zu einem Thema gegeben ist. Das Thema erhält vom thematischen Feld eine bestimmte „Perspektive, Orientierung, Beleuchtung" (289), in der es sich darstellt. Es hängt von den Relevanzbeziehungen, also von der gehaltlichen und gestalthaften Gliederung des thematischen Feldes und von „Feldpotentialitäten", also potentiellen Themen eines Feldes und intrathematischen Potentialitäten ab (294 ff). – C) Die dritte Dimension des Bewußtseinsfeldes ist der *Bewußtseinsrand*. Seine Struktur: „ständig und unablässig machen sich phänomenale Zeit (oder der Bewußtseinsstrom), unser leibliches Sein und die Wahrnehmungswelt dem Bewußtsein bemerkbar, und zwar mittels unseres Gewahrseins von Gegebenheiten und Beständen, die jeweils diesen Seins-Sphären angehören" (341). Dies marginale Bewußtsein der Realität des Zusammens der drei Seins-Sphären (Bewußtseinsstrom, Leib, Wahrnehmungswelt), hält den letztnotwendigen Kontakt mit Realität überhaupt aufrecht, der immer mitgegeben sein muß, wo ein Thema in einem thematischen Feld bewußt wird.

G. hat eine hochdifferenzierte Studie des Bewußtseins in Wahrnehmungsprozessen phänomenologisch durchgeführt. Da er dies in nicht-egologischer Absicht gemacht hat, fehlt jedwede Thematisierung des Problems des Selbstbewußtseins. Das Ich wird nicht als aktives Prinzip der Organisation des Bewußtseinsfeldes bedacht. Bewußtseinspotentialitäten sind nicht *meine* Möglichkeiten der Thematisierung eines Wahrnehmungsgegenstandes, der Bewußtseinsrand ist nicht *mein* Bewußtsein von Realität überhaupt, sondern G. übergeht die gesamte Problematik der Subjektivität des Bewußtseins und seiner Zustände, indem er universale Strukturen eines subjektunabhängigen, reflexionsunabhängigen, gleichsam neutralen Bewußtseinsfeldes erhebt, das sich als solches und rein aus sich in Wahrnehmungsprozessen organisiert, wodurch ein wesentliches Moment der Wahrnehmung unbedacht bleibt. Dies dürften sowohl die informationstheoretisch-kybernetischen Hypothesen über Bewußtsein als auch der jüngste Beitrag zur Philosophie des Bewußtseins zeigen. F. T. Gottwald

Bewusstsein. Ein Zentralproblem der Wissenschaften. Hrsg. *Hans-Werner Klement*. Baden-Baden: Agis 1975. 271 S.

Klement hat im vorliegenden Band wichtige Arbeiten zur informationstheoretisch-kybernetisch orientierten Bewußtseinstheorie gesammelt. In seinem eigenen Beitrag „Das menschliche Bewußtsein – Scheinproblem oder Zentralproblem der Wissenschaften?" erfaßt K. vier allgemeine, elementare Komponenten des Bewußtseins: 1. Die Tätigkeit, zwischen eigenen und fremden Wirkungsweisen bzw. zwischen sich und Umwelt zu unterscheiden; 2. die Fähigkeit reflexiven Denkens; 3. die Vorstellung über freien Willen zu verfügen und 4. die Fähigkeit Wahrnehmungen zu machen und Gefühle zu haben (15/16). Allerdings fehlt eine Analyse der Beziehungen dieser vier Komponenten untereinander sowie ihrer Verhältnisse zur physikalischen Welt. – Hier dringt *M. Bense* tiefer ein. B. geht dem Zusammenhang zwischen Bewußtseinstheorie und semiotischen Ebenen nach. Er beschreibt Bewußtsein „als reale triadische Relation und als triadisches System intelligibler Funktionen" (33). Er gibt drei komplementäre Funktionen des Bewußtseins an: „1. Die repertoireorientierte thetische Se-

lektion, 2. die objektorientierte intentionale Differentiation und 3. die bedeutungsorientierte modifizierende Abstraktion" (33). Diese bilden das triadische Funktionssystem der realen Bewußtseinsrelation. „Es fungiert in seinem erkenntnistheoretischen Doppelverhältnis 1. als ‚Repertoire', d.h. als universalkategorische ‚Erstheit', sofern es als Inbegriff möglicher Mittel möglicher Vermittlungen selektierbare und selektierende Voraussetzung jenes erkenntnis-theoretischen Doppelverhältnisses ist; 2. als ‚Objektbezug', d.h. als ‚Zweitheit', die sich, wie Peirce formulierte, auf ‚Ego' und ‚Nicht = Ego' bezieht, indem es sie bezeichnet und repräsentiert, und 3. als ‚Interpretant', d.h. als ‚Drittheit', sofern alle objektbezogenen ‚Vorstellungen' in einer kontextlichen Synthese eine Einheit ihrer Mannigfaltigkeit extrem abstrahierender Bewußtseinsmodifikation bzw. höchster Semiotizität gewinnen, mindestens im Prinzip gewinnen können" (34). – *H. Marko* entwickelt seinen Bewußtseinsbegriff mittels eines neurologisch-kybernetischen Schichtenmodells der informations-verarbeitenden Prozesse. Ein Modell, das „die Funktionen: Aufnahme, Verarbeitung, Speicherung, Erzeugung und Abgabe von Information im Nervensystem prinzipiell richtig beschreiben" soll (66). – Ohne dies hier im einzelnen vorzustellen, sei festgehalten, daß für bewußtwerdende Vorgänge neuronale Rückkoppelungen vom efferenten (vom Cortex zu Effektoren) zum afferenten (von Rezeptoren zum Cortex) Zweig des Gehirns notwendig sind. Typische mit informationsverarbeitenden Prozessen verbundene bewußtseinsrelevante Funktionen des Nervensystems sind: „1. Unbewußte Reaktion (Reflex) ... 2. Bewußte Reaktion ... 3. Bewußte Reflexion (Memorieren). – Sie verläuft unter Benutzung im wesentlichen nur der kortikalen Schichten als Selbsterregungsprozeß unter sukzessiver Erregung der ‚Eigenwerte'. Die Abfolge verwandter, d.h. sich bedingender Eigenwerte bildet hierbei die Assoziationskette" (73). Ein interessantes kybernetisches Funktionsmodell, das allerdings in seinen Einzelheiten neurophysiologischer Bestätigung bedarf.

Insgesamt leiden informationstheoretisch-kybernetische Bewußtseinsbegriffe darunter, daß das auf Rückkoppelungsprozessen aufbauende Regelkreissystem des Bewußtseins nur eine quantitative Steigerung seiner Komplexität in Form von Vermaschungen kennt. Ob aber dadurch die qualitativen ontologischen Differenzen von Bewußtseinsprozessen zwischen Selbst und Dingwelt, Selbst und personaler Mitwelt und Selbst und „Welt des Unbedingten" beschrieben werden können, ist anzuzweifeln. Denn speziell in Hinsicht auf die personale Welt und die Welt des Heiligen liegt nicht bloß ein kompliziertes Ineinander oder Nacheinander einfach intentionaler Akte und deren Wechselwirkung vor – was das Regelkreissystem allein angemessen erfassen kann –, sondern in sich mehrfach reflektierte Akte, die nur von einer reflexionstheoretischen Bewußtseinsanalyse her treffend erfaßt werden können, die verschiedene Bewußtseinsstufen und reflexionslogisch verschieden organisierte Intentionsmuster kennt. F. T. Gottwald

Frey, Gerhard, *Theorie des Bewußtseins.* Freiburg: Alber 1980. 202 S.

F. stützt sich in seiner „Theorie des Bewußtseins" auf die Analyse sprachlicher Reflexion, von der her er seinen Bewußtseinsbegriff erarbeitet. F. setzt axiomatisch, daß zwischen introspektiven Bewußtseinsakten einerseits und Sprechakten in natürlichen Sprachen anderseits eine Adäquation besteht, „daß die reflexiven Akte unseres Bewußtseins zumindest zum Teil abbildbar sind auf sprachliche Reflexionen (zum andern Teil wohl auf reflexive Verhaltensformen)" (29). – Auf Austin zurückgreifend, bestimmt der linguistische Ansatz Reflexion als „Cogitatio einer Cogitatio oder eines Sprechens über Gesprochenes, eines Urteils über Urteile" (13/14). Sprachlich schlägt sich Reflexion insbesondere in reflexiven Prädikaten nieder, die einen aussagenden Satz als logisches Subjekt haben (20). So z.B. in semantischen Prädikaten, die sich auf Sinn beziehen: sinnlos, verständlich oder in modalen und deontischen Prädikaten: möglich, notwendig, sollen, müssen. – Das funktionale Zentrum des sich in Sprache abbildenden Bewußtseins ist somit sowohl subjektiv wie intersubjektiv fungierende Reflexion (59–61). F. unterscheidet *Reflexionsarten* sprachlicher Prädikate (22–27): Wahrheitsreflexion, Sinnreflexion, Realitätsreflexion, interpersonale Reflexion, mo-

dale und deontische Reflexion, wertende Reflexion, vergleichende Reflexion, Sympathie-, Emotions- und Gefühlsreflexion, Zeitreflexion. Die Kombination derartiger Reflexionsmöglichkeiten baut bestimmte *Reflexionsstrukturen* auf, z. B. die der Negation. Neben Reflexionsarten und Reflexionsstrukturen sind einige Hauptfunktionen des Bewußtseins analysierbar, die ebenfalls als Konstituentien für Bewußtsein überhaupt gelten. Durch die Hauptfunktionen grenzt Bewußtsein Erfahrungsbereiche aus. Es gibt: 1. Die Selektionsfunktion. Philosophisch als „Abstraktion" bekannt. Ein Vorgang, der in der betreffenden Situation die wichtigen Funktionsbedeutungen heraushebt, festhält und alles für die Situation Unwesentliche vernachlässigt, nicht im Bewußtsein erscheinen läßt (87). 2. Die Sicherungsfunktion oder das Streben nach Absicherung. Eine Funktion, die sich im Aufstellen von bestimmten Schemata und Regelsystemen manifestiert (89 ff). 3. Ordnungskonstruktion und Modelldenken kognitiver und planender Art (92 ff und 98 ff). 4. Die Abgrenzungsfunktion des Selbstbewußtseins (109 ff) und 5. die konservative und revolutionäre Funktion des Bewußtseins, die sich in Erhaltungsstrategien oder in Fragemustern äußert (111 ff).

So hat F. ein Bewußtseinsmodell entwickelt, in welchem Bewußtsein als Reflexion erscheint, die verschieden strukturiert ist und verschieden fungiert. Allerdings scheint F. nur eine einzige Art von Reflexion zu kennen, nämlich in Form eines auf einen Akt rückbezogenen Aktes. D. h. Bewußtsein ist nach F. wesentlich *einfach* reflektierte Intentionalität. Dies ist in zweifacher Hinsicht zu kurz: erstens vom subjektiven Selbstbewußtsein her. H. Wagner hat in „Philosophie und Reflexion" (München/Basel 1967²) über diese einfache Intentionalität oder Reflexionsstruktur hinaus zwei weitere Reflexionsstufen erkannt, durch die ein mehrfach geschichtetes Selbst-Bewußtsein konstituiert wird. Die einfache Reflexion auf einen Akt wird überboten einmal von einer Reflexion auf einen Akt der selbst Reflexionsakt ist; zum andern von einer „Reflexion auf einen Akt, der selbst Reflexionsakt ist, sich aber auch bloß mehr auf einen Reflexionsakt richtet" (40). Zweitens wird Bewußtsein als einfach reflektierte Intentionalität reflexionslogisch überboten durch interpersonale Reflexionsstufen. Im Bewußtsein der Interpersonalität gibt es über die einfach reflektierte Intentionalität hinaus noch zwei komplexere Reflexionsformen oder Bewußtseinsarten: zum einen eine Bewußtseinsart, in der sich Selbstbewußtsein, insofern es sich anderen Subjekten gegenüber befindet, weiß, daß die eigene Bewußtheit auch den anderen zukommt und daß sie, als ihm selbst zukommend, von anderen gewußt wird. Eigentlich interpersonale Reflexion, bzw. ein gegenläufig doppelt reflektiertes Verhältnis. Zum zweiten eine Bewußtseinsart, die strukturiert wird durch eine Reflexion, in welcher die interpersonal gemeinsamen Voraussetzungen oder Setzungen für das Bewußtsein eines jeden in eine Einheit reflektiert wird (z. B. in Gestalt einer Normierung) (vgl. J. Heinrichs, Reflexionstheoretische Semiotik 1. Teil: Handlungstheorie. Bonn 1980, 50 f).

Wenn also Bewußtsein sowohl als subjektives Selbstbewußtsein als auch als intersubjektives Bewußtsein mehrfach gestuft ist, dann muß F.s philosophische Bewußtseinstheorie ergänzt werden eben durch eine philosophische Theorie der Bewußtseinsstufen. Diese hat nun nicht nur die gerade angedeuteten subjektiven und intersubjektiven Reflexionsstufen als Bewußtseinsstufen zu erfassen, sondern muß auch diejenigen intentionalen bzw. reflexionslogischen Bedingungen begreifen, die für qualitativ über das Wachbewußtsein hinausgehende mystische oder ekstatische „höhere Bewußtseinszustände" gelten. Eine moderne philosophische Theorie des Bewußtseins hat die Aufgabe, das bewußtseinbegründende Prinzip Reflexion auch für die Rekonstruktion derjenigen Bewußtseinsphänomene in Anschlag zu bringen, die von der asiatischen Psychologie und Philosophie als „Stufen auf dem Weg zur vollen Erleuchtung" beschrieben werden, auch wenn in der westlichen Philosophie eine ausgereifte zustands- bzw. stufenorientierte Bewußtseinstheorie bislang nicht belegt ist.

F. T. Gottwald

4. Gottesfrage, Anthropologie usw.

Weissmahr, Béla, *Philosophische Gotteslehre* (Grundkurs Philosophie 5) (Urban Taschenbücher 349). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. 174 S.

Während nach Kant Gott zwar als postulierbare Idee der praktischen Vernunft, nicht aber als erfahrbare Wirklichkeit Gegenstand philosophischer Reflexion sein kann, versteht Verf. die Vernunft nicht bloß als „die Fähigkeit zur exakt rationalen, begrifflich klar ausgeprägten Erkenntnis" (22), sondern als das Vermögen, „begrifflich sich Ausschließendes im Verstehen zusammenzuhalten und dadurch die begriffliche Dimension des Denkens (die Dimension des Verstandes) ... zu übersteigen" (109). Solcher Überstieg (in der via eminentiae) vom univoken zum analogen Begriff als dem Vollzug des „Begreifens eines Dinges" läßt die Erfahrung, die ihn ermöglicht, nicht hinter sich, sondern bringt sie in sprachlich-symbolischer Form zur verständlichen Darstellung, was allerdings „nur innerhalb einer Gemeinschaft einen Sinn (hat), in der die entsprechende Erfahrung lebendig ist" (111). – Unter dem Apriori einer solchen auch ‚kategorial' in Erscheinung getretenen ‚Kommunikationsgemeinschaft' kann dann W. sinnvollerweise von der „transzendentalen Erfahrung" des unbedingten Seins sprechen, die im menschlichen Sinnanspruch, in der sittlichen Verpflichtung, in der begründungsbedürftigen Kontingenz der Weltdinge und der evolutiven Selbstüberbietung impliziert ist und „in gewissem Sinn eine Erfahrung Gottes" heißen kann (vgl. 22–94). So verstanden ist dann auch der anselmische Gottesbeweis aus dem ‚Begriff' Gottes „nichts anderes als eine originelle Entfaltung der Seinserfahrung und als solcher ein, wenn auch in seiner Kürze leicht mißverständlicher, doch grundsätzlich stichhaltiger Beweis dafür, daß es Absolutes gibt" (99), was freilich ohnehin nie ein ‚bedeutender Philosoph' ernsthaft geleugnet hat (vgl. 11). – Die entscheidende philosophische Gottesfrage lautet jedoch: „*Ist das Absolute eine unpersönliche Wirklichkeit oder ist es personhaft?*" (13), deren Beantwortung Verf. in einer ‚dialektischen' Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses versucht (vgl. 111–129), wodurch er zu einem „umfassenden Schöpfungsbegriff" gelangt: „*Schöpfung* bedeutet demnach *die in keiner Weise notwendige, nach dem freien Ratschluß Gottes verwirklichte Selbstmitteilung Gottes, wodurch das im Maße seiner Selbstmitteilung ihm gegenüber Eigenständige seiner ganzen Wirklichkeit nach entsteht.* In dieser Bestimmung der Schöpfung kommen sowohl die Immanenz Gottes als auch seine Transzendenz gleichermaßen zur Geltung" (137). Damit aber läßt sich ein „die Personhaftigkeit Gottes kundtuendes Wirken Gottes in der Welt" denken, insofern die nicht eindeutige Determinierbarkeit der geschaffenen Wirkkräfte, insbesondere der geschöpflichen Freiheit, Raum für die nicht ‚unbegrenzte' Freiheit Gottes bietet (vgl. 142–148). Daß dabei die geschöpfliche Freiheit sich selbst in der Nichtannahme ihrer Begrenztheit verabsolutieren kann, macht die Möglichkeit des sittlich Bösen aus, die letztlich nur in dem überwunden wird, was die christliche Theologie ‚Inkarnation' nennt (vgl. 156 f). Die theologische Gotteserkenntnis hebt damit jedoch keineswegs die philosophische auf, sondern beide bedingen einander, weil Gott sich dort unüberbietbar offenbart, wo das Geschöpf in seine letzte Eigenständigkeit gelangt (vgl. 158–163). Dies zu verstehen aber bedeutet, sich „damit abfinden, daß wir die Weise, wie Gott und Geschöpf zusammenwirken, niemals in analytischer Klarheit darstellen können" (140 f). Und eben in solchem Verzicht erweist sich W.s ‚Gotteslehre' als eine wahrhaft ‚philosophische'. K. W. Hälbig

Rombach, Heinrich, *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik.* Basel: Herder 1983. 181 S.

Das neue, sehr gebildete und reich bebilderte Buch des Würzburger Philosophie-Professors Heinrich Rombach enthält einige ästhetisch sehr ansprechende und phänomenologisch recht tiefgehende Einzelanalysen; auch ökologisch Interessierte werden fündig (z. B. „Der Steinbachdobel", 104 f).

Das Buch ist so strukturiert, daß eine „kurze Zusammenfassung des Inhalts" nicht

möglich ist. Die große Mannigfaltigkeit von einander überschneidenden Themen und Motiven läßt dies nicht zu. Dem Interesse, sich die eigene Lektüre zu ersparen, kann daher nicht entsprochen werden. Dies ist prinzipiell erfreulich. Wenn man jedoch zum Buch etwas Plakatives sagen soll, dann dies: Methode und Sache des Buches ist das „hermetische Denken" (vgl. 173) bzw. das hermetische Prinzip, das zu tun hat mit dem griechischen „Gott Hermes". Er ist im Kommen. R. meint: „Über die Zukunft der hermetischen Philosophie gibt es eigentlich nichts zu sagen, da sie die Philosophie der Zukunft ist." (163) Bleiben wir gelassen, obwohl die Verabschiedung des apollinischen Abendlandes mit seinem Einheitsdenken kaum einem so gründlich wie R. gelungen ist. – Experimentelles Denken tut not: aber gelingt jedes Experiment? R. will in seinem Buch ein neues philosophisches Denken erschließen und seinen hilflosen Zeitgenossen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend nach Christus zeigen, wohin der Weg führt (vgl. Klappentext). Er möchte einen ersten Schritt über die Zeitschwelle des astrologisch eröffneten und dimensionierten Wassermannzeitalters artikulieren (vgl. 163f); ein für einen Ordinarius der Philosophie höchst ungewöhnliches Unternehmen. – Um nun zum Kern der Sache zu kommen, von der schon die Rede war. Was bringt die Hermetik? Sie „entdeckt die Wahrheit einer alten Götterlehre, die auch die Wahrheit des Christentums ist. Christus kann als Wiedergeburt des Hermes gesehen werden, Hermes als Prototyp für Christus. ... Wer die Religion des Christentums lebendig versteht, steht auch vor der philosophischen Wahrheit des Hermetischen, die freilich nicht nur die Wahrheit des Christentums, sondern die Wahrheit aller tiefen Religionen ist" (176). Dahin also führt der Weg, das ist der Sinn des Umbruchs, der Krise der Gegenwart! Wir haben die fleischgewordene Liebe Gottes, Jesus, unseren Bruder, die Fülle des uns in ihm vom Vater geschenkten Lebens, den für uns im Gehorsam leidenden, gestorbenen, zur Herrlichkeit auferweckten Herrn als eine Wiedergeburt des geflügelten griechischen Gottes Hermes zu entdekken, des großen Engelbotschafters, der die disparaten Welten durch mediale Informatik zugleich in ihrer Besonderheit respektiert und vereint. Wir dürfen uns freuen, die frohe Botschaft des Gottes des elektronischen Zeitalters der Medien aus Philosophenmund vernommen zu haben. Ob nicht die Botschaft vom Gekreuzigten die Wege des Hermes durchkreuzt?– Noch eine Leseprobe zum Thema Theo-logie: „Kein Gott könnte Gott sein, ohne durch Hermes hindurchgegangen zu sein. In gewisser Weise ist Hermes der Gott der Götter ... Hier liegt der mythologische Grund dafür, daß in späterer Zeit der höchste und einzige Gott die Form der Trinität – und als diese die Gestalt des geflügelten Boten annehmen konnte." (51f) Verhält es sich nicht gerade umgekehrt – der sich in Jesus Christus offenbarende Gott als Vater erfüllt in seinem Sohn auch und gerade die geschichtliche Vor-läufigkeit (was nicht bloß linear zeitlich verstanden werden muß) des Mythos! Der Kult des Götzen „Hermes Trismegistos", des „kommenden Gottes" braucht also keineswegs erneuert zu werden (vgl. 51f); sollte er fröhliche Urständ feiern, soll die Palette des Esoterischen, die von pervertierter Astrologie über Magie, Ufo-Hysterie, alle möglichen Sorten von Geheimlehren, schwarze Messen bis zu Hexerei reicht, noch um den Aspekt „philosophischer Hermeskult" erweitert werden, und dies unter dem Schein von redlichem, vernünftigem Denken, ja mit „wissenschaftlichem Anspruch" (vgl. Klappentext)? Gewiß, Vf. hielte eine solche Sicht der Hermetik für ein schreckliches Mißverständnis (vgl. 172). Dieser Meinung muß man sich jedoch nicht anschließen. – Für eine negative Reaktion auf das Buch halten wir die Flucht in einen religiös-dogmatischen Fundamentalismus, der sich aggressiv und gewalttätig wehrt. Da eine rationale („apollinische") Kritik nicht ohne Auseinandersetzung von Gestalt zu Gestalt auskommt, ist sie gegen die Hermetik allerdings letztlich nicht möglich, weil Hermes als Idol der Täuschung und des Betrügens (im Mythos stiehlt das neugeborene Kind Hermes seinem älteren Halbbruder Apoll gleich dessen Rinder) immer etwas anderes als er selbst besagen und darstellen kann. Interessant ist in diesem Zusammenhang das Motto des Buches, das aus der 4. Duineser Elegie (Rilke) stammt: „Alles ist nicht es selbst"! Bei Marx eine wichtige Formulierung für den Zustand der Entfremdung!

Ein hermetischer Synkretismus in philosophischem Gewand findet seine Anhänger. Warum sollten in unserer Zeit, einem elektronischen Zeitalter der Informations-

schwemme und permanenten Vermittlungssucht, universalisierbare „religiöse" Privatmythologien und Ersatzreligionen erfolglos bleiben? Hermes bietet sich als idolisierter Überbau über eine bloß für sich genommene, verschlossene und zugleich beliebig zugängliche Welt von Mikrochips geradezu an. Möchte R. wirklich ein philosophierender Prophet des Hermes werden (vgl. 81)? Was soll man denn sagen zu: „Hermes entreißt den Menschen nicht seiner Welt, er führt ihn unbemerklich in eine neue Wirklichkeit, in der ihm die alte bewahrt bleibt, höher als er zu hoffen wagt. Hermes ist der Herr einer solchen Hoffnung, die über alle Vorhersehbarkeit hinweg rettet und beschenkt" (39)? Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn Vf. im alltagssprachlichen Sinn „hermetisch" gehandelt hätte und eine solche Manuskriptpassage hermetisch weggeschlossen hätte. Aber: Jedenfalls sind Polemik und Apologetik nicht hinreichend genug geeignet, eine reinigende Auseinandersetzung mit seinem Buch, das eine signifikante Zeitströmung formuliert, zu leisten. Man bedauert nach der Lektüre des Buches, daß ein philosophischer Kopf wie R. sich in ein solches Fahrwasser verliert und als hermetischer Weltenvermittler zwischen allen Daseins-Orten herumschwirrt, leicht geflügelt, und bei aller emphatisch propagierten Notwendigkeit von Steigerung und Brüderlichkeit (vgl. 122 f) sich nicht in ein universal verantwortbares Gegenüber eines Ortes wagt, sondern „philosophisch glatt" als „Hermes" ins immer andere, je Neue, in „Aufgänge, Durchbrüche, Abstürze" etc. hinein entwischt: Denn Wassermann ist astrologisch ein Luft-zeichen. Man weiß nie, „woher der Wind weht". Soll das die große, leidlose, opferlose Versöhnung im kommenden „Frieden" sein? Der eine Gott, dem niemand entkommt, bewahre uns davor! Mit einer großen Wolke von Zeugen sollte man sich lieber an den – unhaltbaren – Christus des Neuen Testamentes halten als an den geflügelten Hermes von Heinrich Rombach.

P. Imhof S. J.

Senge, Angelika, *Marxismus als atheistische Weltanschauung. Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge marxistischen Denkens* (Abhandlungen zur Sozialethik 22). Paderborn: Schöningh 1983. 329 S.

In den ersten fünf Kap. ihrer Dissertation versucht S. nachzuweisen, daß der „Marxismus wesentlich Weltanschauung, das heißt in vor-empirischen, philosophischen Kategorien wurzelnde, umfassende Theorie von Welt, Mensch und Geschichte ist" (309), zu der als „zentraler Bestandteil" (311) der Atheismus gehört. Diese These bildet im 6. Kap., das auf Anordnung des Fachbereichsrats im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster „ersatzlos" (5) gestrichen werden mußte, die Grundlage für die Auseinandersetzung mit den Christen für den Sozialismus, die davon ausgehen, „daß ‚wissenschaftliche' und ‚ideologische' Elemente, Marxismus als Analyseinstrument und Weltanschauung voneinander zu trennen seien" (311), und wegen des Marxschen Atheismus mit christlichen Glaubenswahrheiten in erhebliche Schwierigkeiten geraten. Um ihre These zu begründen, betont S. im 1. Kap. die enge Zusammenarbeit von Marx und Engels bei der Ausarbeitung ihrer Weltanschauung und stellt fest, daß Marx selbst zwar an konkret-gesellschaftlicher, revolutionärer Praxis interessiert sei und die Aktionen und materiellen Lebensbedingungen der wirklichen Individuen empirisch untersuchen möchte, seine Theorien aber „weniger *aus* den empirischen Gegebenheiten als vielmehr *an* diesen entwickelt" (82). In seinem Denken war er „wesentlich von weltanschaulich-philosophischen Aprioris bestimmt und ließ in seiner Theorie ontologische Implikationen zum Tragen kommen, die es gerechtfertigt erscheinen lassen, sein Gedankengefüge als wesentlich weltanschaulich zu charakterisieren" (83). Ausgehend von der Arroganz und dem persönlichen Absolutheitsanspruch von Marx und Engels, die „keine einzige rein sachliche Auseinandersetzung mit Andersdenkenden" (86) geführt haben, werden im 2. Kap. der „Absolutismus im Kontext der marxistischen Theorie" behandelt und Verbindungen zur „diktatorisch-terroristischen Verwirklichung des Marxismus unter Lenin und Stalin" (126) hergestellt, um die „praktische Konsequenz" (125) und den „eindeutig weltanschaulichen Charakter" (85) des Marxismus aufzuzeigen. Das marxistische Menschen- und Geschichtsbild werden in den beiden folgenden Kap. „in ihrer philosophisch-weltan-

schaulichen Verwurzelung und Prägung erörtert" (127). Dabei stellt sich unter anderem heraus, daß die in kommunistischen Staaten praktizierte Menschenverachtung von Marx und Engels zwar nicht direkt beabsichtigt war, aber als Konsequenz der von ihnen entwickelten Anthropologie verstanden und dargestellt werden kann. Von Hegel beeinflußt läßt sich Marx bei der Ausarbeitung seines Geschichtsbildes von Aprioris bestimmen, so daß S. bezweifelt, „daß Marx jemals in – soweit überhaupt möglich – unvoreingenommener und vorurteilsfreier Weise wirklich geforscht hat" (219). Weil Marx überzeugt ist, daß der Mensch aus eigener Kraft sich selbst verwirklichen und seine Geschichte gestalten kann, vertritt er einen geschlossenen Humanismus, der zugleich verschlossen ist „gegenüber der Annahme eines Gottes" (263). Der Atheismus gehört deshalb wesentlich zur marxistischen Weltanschauung und kann nicht als rein methodisch oder lediglich zeitbedingt bewertet werden, heißt es im 5. Kap. Damit ist die Voraussetzung geschaffen für die Auseinandersetzung mit den Christen für den Sozialismus, die im letzten Kap. erfolgt. Trotz der Materialfülle, die mit großem Fleiß zusammengetragen wurde, um das vielschichtige Thema angemessen zu behandeln, kann die von S. vorgelegte Untersuchung nicht restlos überzeugen, weil sie den Marxismus einseitig darstellt, die Unterschiede im Denken von Marx und Engels auf der einen und in den Auffassungen von Lenin und Stalin auf der anderen Seite zu wenig beachtet und so unterschwellig Marx für die kommunistische Gewaltherrschaft verantwortlich macht. Wenig überzeugend ist auch die Begründung des marxistischen Absolutismus mit dem arroganten Auftreten und dem persönlichen Absolutheitsanspruch der Gründer des Marxismus. Diese Argumentationsweise wird dem geistigen Rang, der Marx trotz aller persönlichen Schwächen und Unzulänglichkeiten seiner Theorie gebührt, nicht gerecht. Obwohl sich die Dissertation mit dem Marxismus als atheistischer „Weltanschauung" auseinandersetzt, sucht man vergeblich nach einer genauen Definition von „Weltanschauung". Schwer abzuschätzen ist auch, welchen Stellenwert die Auseinandersetzung mit den Christen für den Sozialismus hat. Eine genauere Erklärung wäre schon deshalb sinnvoll, weil gerade dieses letzte Kap. vom Fachbereichsrat abgelehnt wurde. Da die Arbeit ein schwieriges und umstrittenes Thema aufgreift, dürfte sie vor allem die Christen für den Sozialismus zur Diskussion herausfordern. J. Oswald S. J.

Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie in Innsbruck, 29. 9. – 3. 10. 1981, hrsg. v. *Gerhard Frey* u. *Josef Zelger*. Innsbruck: Solaris 1983, 2 Bde, zus. 1145 S.

Im Unterschied zu spezielleren Tagungen haben allgemeine Philosophenkongresse meistens ein Thema, unter das sich die bunte Vielfalt der Beiträge nicht ohne Sperrigkeit bringen läßt. Man muß dem Innsbrucker Kongreß der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland bescheinigen, daß das Rahmenthema „Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen" wirklich die Mehrzahl der Vorträge kennzeichnete. Die Referate liegen nun in einer umfassenden und schönen, (fast möchte man sagen: repräsentativen) Buchausgabe vor. Um eine Vorstellung vom Inhalt zu geben, seien einfach die (natürlich sehr approximativen!) Gruppen-Titel angeführt. Der I. Bd steht unter der Überschrift „Anthropologie der Gegenwart". Gewissermaßen noch außerhalb des Werkes (hors d'œuvre) findet man die Eröffnungs- und Festvorträge von *G. Frey* („Entwicklungsdynamik in Wissenschaft und Kunst"), *W. Kluxen* („Nikolaus Cusanus de homine") und *K.-O. Apel* („Die Situation des Menschen als ethisches Problem"). Dann folgen die großen Vorträge zu den Kolloquien „Szientifische Anthropologie" (*O. Marquard:* „Homo Compensator – Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs"; *W. Lepenies:* „Wandel der Disziplinkonstellationen in den Wissenschaften vom Menschen"), „Anthropologie der Technik" (*H. Sachsse:* „Die Technik – ein Weg zur Selbstverwirklichung des Menschen?"; *G. Ropohl:* „Technik als Gegennatur") und „Anthropologie der Sozialwissenschaft" (*K. Acham:* „Die anthropologische Perspektive in der sozialwissenschaftlichen Theorie"; *H. Lenk:* „Wie philosophisch ist die Anthropologie? Methodologische Bemerkungen zu den anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften"). Außerdem

enthält der Bd. die kleineren Sektionsvorträge zu den Themenbereichen „Wissenschaftstheorie der philos. Anthropologie", „Anthropologie der Gegenwart", „Anthropologische Sozialwissenschaften" und „Technik-Philosophie". Der II. Bd trägt den (etwas künstlichen) Titel „Die kulturellen Werte". Auch hier stehen die Kolloquiumsvorträge voran: „Moral und Philosophie der Moral" (*H. Lübbe:* „Moral und Philosophie der Moral"; *H.-M. Baumgartner:* „Gründe für die ebensowohl systematische wie geschichtliche Notwendigkeit einer philosophischen Ethik"), „Interne und externe Begründung der Wissenschaften" (*L. Krüger:* „Empirismus oder Realismus – eine Alternative in der Wissenschaftstheorie?") und „Evolution und Erkenntnis" *(R. Riedl).* Dann folgen die Referate der Sektionen „Wert- und Moralphilosophie", „Geschichtsphilosophie", „Begründungsprobleme der Wissenschaften", „Sprachphilosophie" und „Religionsphilosophie". Die Frage „Ist Philosophie lehrbar?" macht den Schluß. – Die Vorträge im einzelnen zu kennzeichnen oder gar zu diskutieren, ist hier wirklich unmöglich. Aber eine allgemeine Beobachtung: Wer in Deutschland von philosophischer Anthropologie spricht, wird von vielen fast automatisch in Zusammenhang mit Autoren wie Plessner, Scheler und vor allem Gehlen gebracht. (So meinte auf dem Kongreß etwa M. Landmann zum existenzphilosophischen Vortrag von P. Kampits über den Tod: das sei ja ganz schön, aber keine philosophische Anthropologie.) Diese Fixierung ist bei einigen Autoren noch zu spüren; der Kongreß als ganzer hat aber eine größere Weite gehabt. Auffallen kann freilich, daß formale Überlegungen immer noch die Oberhand über materiale Themen der Philosophie des Menschseins haben, die man zu leicht den Wissenschaften allein überläßt, aufgrund einer eigentlich veralteten Arbeitsteilung zwischen Empirikern und Aprioristen.

G. Haeffner S. J.

Drieschner, Michael, *Einführung in die Naturphilosophie.* Philosophie, Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. VII/148 S.

Nach einer sehr anregenden Habilitationsarbeit (Voraussage – Wahrscheinlichkeit – Objekt. Über die begrifflichen Grundlagen der Quantenmechanik [Lecture Notes in Physics 99]. Berlin: Springer 1979. 308 S.) legt Drieschner, langjähriger Mitarbeiter von Carl Friedrich von Weizsäcker, eine Einführung für Nichtfachleute in die Naturphilosophie vor. – Er versteht unter der genannten Disziplin ein „Nachdenken über die Natur der Natur" auf der Basis der grundlegenden physikalischen Theorien, der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik (Kap. I.) – Im Kap. II mit der Überschrift „Was ist wirklich?" skizziert der Vf. klassische Auffassungen über die den Erscheinungen „zugrundeliegende Wirklichkeit". – Im III. Kap. stellt der Vf. die spezielle Relativitätstheorie dar, an deren prinzipiellen Wahrheit wegen ihres empirischen Erfolges heute keine ernsthaften Zweifel mehr bestehen (30). – Im IV. Kap. wird die allgemeine Relativitätstheorie mit der Kosmologie behandelt. D. beginnt mit dem Problem der Geometrie, die durch eine physikalische Interpretation ihrer Begriffe, z. B. der Geraden durch Lichtstrahlen, zu einer physikalischen Theorie wird. Erhält man so notwendigerweise eine nicht-euklidische Geometrie, wie Einstein folgerte, oder eine euklidische Geometrie, wie Lorenzen nach Dingler aus der Wirkungsweise der Meßgeräte und aus den Voraussetzungen des Messens als „apriori" erwiesen ansieht? D. ist mit Weizsäcker der Meinung, daß das Messen den euklidischen Charakter der Geometrie nur „genähert" und nicht „essentiell" voraussetzt (36–37). – Im V. Kap. berichtet D. sehr schön darüber, wie – durch welche Experimente und Einsichten – die Physiker zur Quantentheorie gekommen sind. – Das VI. Kap. widmet der Vf. der Wahrscheinlichkeit, die er bereits in seiner Doktorarbeit (Quantum Mechanics as a General Theory of Objective Prediction. Phil. Seminar der Universität Hamburg und MPI für Physik und Astrophysik München 1969. 132 S.) originell als Voraussage der relativen Häufigkeit definiert hat. Die Anwendbarkeit dieses Wahrscheinlichkeitsbegriffes wird vom Vf. transzendental-philosophisch begründet, da die allgemeinsten Voraussagen Wahrscheinlichkeitsvoraussagen sind, ohne die keine Erfahrung, d. h. kein Lernen aus der Vergangenheit für die Zukunft

möglich ist (72). Zahlenmäßig werden die Wahrscheinlichkeiten durch Symmetrieüberlegungen und durch Schlüsse aus den beobachteten relativen Häufigkeiten bestimmt (73ff).

Jede physikalische Theorie trennt aus der Wirklichkeit gewisse Objekte und Eigenschaften heraus. Deshalb untersucht D. im VII. Kap. den physikalischen Objektbegriff. „Ein Objekt ist eine Zusammenfassung von Größen, deren gegenwärtige Werte gemeinsam Voraussagen über eben diese Größen (in Zukunft) gestatten." (88) Die allgemeinste Theorie, welche Wahrscheinlichkeiten für das Resultat von Messungen an Objekten angibt, ist nach dem Vf. die Quantenmechanik. Alle anderen physikalischen Theorien sollen aus ihr ableitbar sein, wenn man die Eigenschaften der Elementarteilchen und ihre Wechselwirkungen voraussetzt. Der Raum wird als eine Zusammenfassung derjenigen Parameter plausibel gemacht, von denen die Wechselwirkung aller Objekte abhängt (92ff).– Das längste VIII. Kap. handelt über die Quantenmechanik. Nach der Darstellung ihrer Verbandstruktur ist naturphilosophisch vor allem die Aussage interessant, daß nach der Quantenmechanik ein zusammengesetztes Objekt *viel mehr* Zustände hat, als die Teilobjekte insgesamt, und daß die Teilobjekte in *fast allen* Zuständen des Gesamtobjektes bloß potentielle Teilobjekte sind. – Das Thema des IX. Kap. ist die Evolution und der Reduktionismus. Der Vf. bespricht den Darwinismus und meint, daß Darwin die Endursachen auf Wirkursachen zurückführen konnte. Um das Wartezeitproblem zu lösen, weist D. darauf hin, daß nur der allererste Anstoß zu reproduktionsfähigen Molekülen durch Zufall gekommen ist (122ff). D. vertritt den reduktionistischen Standpunkt in dem Sinne, daß alle empirisch eindeutig prüfbaren Phänomene auch naturwissenschaftlich erklärbar, d.h. letztlich auf Physik reduzierbar sind (126). Er distanziert sich allerdings vom Materialismus, da der Materialismus mit dem Anspruch auftritt, die einzig mögliche objektive Beschreibung der Wirklichkeit an sich zu sein. Der Vf. ist der Meinung, daß die Voraussagbarkeit die menschliche Freiheit nicht aufhebt. Das Handeln ist aber in Wirklichkeit nicht frei (136), nur der Dienst für den Willen Gottes befreit den Menschen von dem mächtigsten Herrn, von sich selbst.

„Der Zweck dieses Büchleins ist es, zum Weiterfragen und zum Weiterlesen anzuregen" – so schreibt der Autor im Vorwort. Der Rez. gesteht, daß er das Buch öfters mit Gewinn gelesen hat, obwohl vieles vom Vf. bewußt „nur in Andeutungen" und „salopp" dargeboten wurde. Der Rez. vermißt, daß der transzendentale Ansatz nicht konsequenter angewandt wurde, auch zur Sicherung einer wahren Wirklichkeitserfahrung. Ohne praktischen Widerspruch läßt sich nämlich nicht behaupten, daß dem Menschen sich auf keine Weise die Wirklichkeit öffnen kann. Schade, daß der Vf. bei der Abgrenzung seiner Themen in der Naturphilosophie sich so frei fühlte, daß zahlreiche klassische Themen unter den Tisch fielen (Ursachen, Grund der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Substanzfrage usw.), aber auch eine eingehendere Diskussion der Evolution und der Entropie. Der Rez. kann bis auf das letzte Kap. alle Überlegungen des Autors, hie und da uminterpretiert, nachvollziehen. Den Reduktionismus würde er auch gerne annehmen, wenn er Wesensunterschiede in der Natur zulassen würde, was durch die Reduktion auf die Physik nicht von vornherein ausgeschlossen wird. Vom Vorwurf des Instrumentalismus möchte der Rez. den Autor in Schutz nehmen, denn der Vf. ist sich wohl bewußt, daß die Physik nicht nur zur Beherrschung, sondern auch zur Erkenntnis der Wirklichkeit dient (2). Trotz allem, auch den vielen Druckfehlern (sehr störend wirkt die gleiche Symbolisierung des Ereignisses und des Erwartungswertes durch E auf S. 70) hält der Rez. die Forschungen des Autors und seines Lehrers zur Begründung und zur Interpretation der modernen Physik für die fruchtbarsten und lehrreichsten, dieses Buch für eine didaktisch gut gelungene Einführung in diese Problematik. J. Boór

Evolution – kritisch gesehen. Hrsg. *Alfred Locker.* Salzburg: Pustet 1983. 179 S. 27 Abb.

Es mehren sich die Stimmen, die kritisch zur Evolutionstheorie Stellung nehmen. In früheren Buchbesprechungen (zusammengefaßt ThPh 59 [1984] 137–139) wurde schon ausführlich auf solche Neuerscheinungen eingegangen. Meistens stammten sie von einem einzigen Autor und blieben deshalb auch immer unter dessen einseitigem Blickwinkel. Im vorliegenden Buch werden von acht Autoren „Naturwissenschaftlern und Medizinern sowie einem Philosophen, der selbst ein naturwissenschaftliches Studium absolviert hat" (5) verschiedene Beiträge zum Problemkreis Evolution zusammengestellt, und zwar, wie es im Vorwort heißt „ihrer distanzierenden Einstellung zu einem weithin Geglaubten gemäß." (5). Die Autoren wollen das Wagnis unternehmen, „dem Trend entgegenzutreten, der das leicht Eingängige (und Scheinplausible) dem Schwierigen (weil im Grunde Einfacheren) vorzieht" (5). Dabei geht es nicht um Polemik, sondern um vernünftiges Argumentieren und Hinterfragen der vordergründigen Aussagen auf ihre erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen.

A. Locker, Prof. für Theoretische Biophysik der Technischen Universität Wien, untersucht im ersten Beitrag „‚Evolution' – Begriff und Theorie unter der Sonde von Sprach- und Wissenschaftskritik" (11–46). Es ist der umfangreichste und auch der schwierigste Aufsatz in dem Buch. Sicher werden reine Naturwissenschaftler sich mit diesen Überlegungen nicht leicht tun. Es wäre notwendig für sie, sich durch diese Seiten durchzudenken. Aber vielleicht hätte man doch zuweilen auch eine einfachere Sprache verwenden können. Trotz der durchaus richtigen Kritik des Autors aus sprachphilosophischer Sicht am Evolutionsbegriff, muß doch gesagt werden, daß dadurch nur die Verwendung des Begriffs „Evolution" problematisch ist, nicht aber unbedingt daraus folgt, daß auch die Sache falsch ist, daß sich nämlich aus einfachen Formen komplexere Lebewesen entwickelt haben. Man spricht vielleicht in der Frage, ob überhaupt Evolution stattgefunden hat, besser von der Genese, wie es sich schon weithin in Anlehnung an Teilhard eingebürgerte (Biogenese, Phylogenese, Anthropogenese etc). Dabei bleibt die ontologische Frage dieses Werdens offen, so daß entweder die klassische Lösung eines Werdens kontingenter Seiender mit creatio continua oder der modernere Ansatz von Rahner von der Selbsttranszendenz des Geschaffenen im Werden auf ein Neues aufgrund der Schöpferkraft Gottes zu wählen ist, und zwar derart, daß dies göttliche Wirken dem Geschaffenen wahrhaft innerlich ist, ohne zum Konstitutiven seines Wesens zu gehören. – Der zweite Beitrag von Medizinaldirektor *E. Grassl:* „Die mathematisch-musikalische Akustik als Band von Form und Funktion im Naturgeschehen" (47–61) fällt wohl etwas aus dem Rahmen der Themenstellung dieses Buches. So interessant die Ausführungen auch sein mögen und eine Zusammenschau von Gedankengängen verschiedener Autoren (E. Grassl, K. H. Fisch, H. Anton und H. Grassl) unter dem Rahmenthema „mathematisch-musikalische Akustik als strukturanalytisches Verfahren" (61) bieten, so sieht man doch nicht so recht ein, welch kritischer Beitrag durch eine so gestaltete vergleichende Harmonielehre zum Problem der Evolution geboten wird. Der Autor versucht, anhand von Beispielen aus dem Mikrokosmos der Physik und dem Makrokosmos der Astronomie Harmoniegesetze aufzustellen sowie durch „morphologische Beispiele aus der Biologie". Auch wenn erstaunliche Übereinstimmungen in den Zahlen bei Tönen und mikro- bzw. makro-physikalischen sowie biologischen Dimensionen ausgerechnet werden, so ist damit doch noch kein Beweis gegeben, daß hier innere Zusammenhänge bestehen. Der Zufall soll ausgeschlossen werden. Sind aber diese Übereinstimmungen mehr als zufällig? – Der dritte Beitrag ist ein Interview mit dem Molekulargenetiker Prof. *E. Chargaff,* aus der Zeitschrift Scheidewege 5, (1957) 56–66 entnommen und mit *Jürgen Dahl* geführt. „Die Schrift ist nicht der Text (Genetik und Evolution im Gespräch)" (63–71) ist eine kurze Zusammenfassung der Gedankengänge Chargaffs, die ausführlicher etwa in dessen Buch „Unbegreifliches Geheimnis", Stuttgart ^{2}1981 zu finden sind. Wie die Überschrift dieses Aufsatzes schon andeutet, wird in diesem Gespräch geklärt, an welcher Stelle sich die molekularbiologische Forschung über das

Leben befindet. Sie hat die Buchstaben und die Schrift (Schritt von DNA zur m-RNA und t-RNA bis zu den Proteinen) aufgeklärt. Daraus ist aber noch nicht ersichtlich, wie der weite „Sprung zur Frage des Organismus" (64) überwunden wird. „Wir können die Form, die biologische Gestalt selbst einer einzelnen Zelle aufgrund unserer gegenwärtigen Kenntnis der Übertragung biologischer Information eigentlich nicht formulieren." (64). Vielleicht hätte der Hrsg. gut daran getan, eine neuere Veröffentlichung hierzu zu bringen. Seit 1957 ist gerade in dieser Frage und auch der zeitlichen Ausprägung Einiges an Erkenntnis neu hinzugekommen. Trotzdem ist gerade dieses Interview für viele Biologen lesenswert, um sie auf die noch offenen Fragen hinzuweisen. – Von Paläontologen wurden im Laufe der Geschichte der Auseinandersetzung um die Evolutionstheorie nicht selten Einwände vorgebracht. In einem tief fundierten Beitrag „Bioemergenz – Befunde der Paläontologie zur Entwicklungsgeschichte" (73–96) geht *E. Rutte*, Würzburg, auf die Ergebnisse, fossilen Funde und Schlußfolgerungen seiner Wissenschaft ein. Sein Hauptanliegen ist es, „die jeweils erste Dokumentation von organisch Neuem, Noch-nie-Dagegewesenem, aber auch die jeweiligen Anfänge von Abgewandelten in der geologischen Zeit zu registrieren." (75). Das wird exemplarisch vom Beginn des Lebens, dem Beginn der großen Tiergruppen und vom Werden des Menschen dargelegt. Dabei ist folgendes Fazit zu ziehen: „daß das biologisch Neue, die Erstprägung: der Trilobit, der Fisch, der Mensch, der erste Mahlzahn, die erste Feder, das erste Sapiensgehirn, das erste charakteristische Merkmal – ohne einleitende Übergangsformen unvermittelt-sprunghaft (zu allen geologischen Zeiten) auftaucht." (94). Rutte wendet sich ganz entschieden gegen die weit verbreitete Ansicht, „die neue Gattung sei das Ergebnis von Summationen der Artwandlung" oder „Abfolgen von Arten des Fuchses führen nicht zum Wolf" (95). Die Paläontologie tut sich also schwer, von einem ununterbrochenen „gleitenden Übergang" zu sprechen, vielmehr scheint „ein Nacheinander kleiner Formänderungssprünge" vorzuliegen. Leider wird kein Bezug genommen zu der von S. Gould vorgelegten These vom „punctuated equilibrium" noch zu der kritischen Stellungnahme von K. Vogel „Macht die biologische Evolution Sprünge?", Wiesbaden 1983.

Der am 3. 6. 1982 in Frankfurt verstorbene Kritiker der Evolutionstheorie *J. Illies* untersucht in seinem Beitrag „Im Wunderwald der Stammbäume (Dendrologie einer Illusion)" (97–123) den geschichtlichen Wandel der von den Evolutionsforschern aufgestellten Stammbäume. Dabei wird im Vergleich der Darstellungen Haeckels mit etwa der von Heberer oder von Rogendorf immer deutlicher, daß man von einem eigentlichen Stammbaum immer mehr wegkommt und immer mehr Linien zeichnet, die an den entscheidenden Übergangsstellen nur noch gestrichelt sind. Ausführlich wird auch auf die Neuansätze von W. Hennig eingegangen, nach dem aus den Stammbäumen Argumentationsschemata für geringere oder größere Ähnlichkeit systematischer Gruppen geworden sind. Illies faßt seine Untersuchungen wie folgt zusammen: „Wir Biologen haben keine Gewißheit über den Verlauf, ja nicht einmal über die Tatsache (und schon gar nicht über die Ursachen) der Evolution, sondern wir sind bestenfalls dem Geheimnis auf der Spur" (122). Das Auftreten von Gestalten und Typen im Verlauf der Zeiten sei zwar durch Fossilien zu belegen, sei aber „zugleich in deren übergangslosem Nebeneinander zu akzeptieren." (122). – Von einer ganz anderen Warte sagt *W. Blasius*, Prof. für Physiologie an der Universität Gießen, Entscheidendes „Zur Kritik der Vererbungs- und Evolutionstheorie" (125–138). Zu seinen Gedankengängen in seinem Buch „Probleme der Lebensforschung. Physiologische Analysen und erscheinungswissenschaftliche Deutungen", Rombach 1973 – habe ich ausführlich Stellung bezogen in Entomologia Generalis 7 (1981) 244. Blasius unterscheidet zwischen der ganzheitlichen Lebenslehre und der Bildübertragung, „die von Goethe als Gestaltslehre, von L. Klages als ... Lehre von den Bildern bezeichnet worden ist," und der teilinhaltlichen Lehre von den Lebensvorgängen und von der Vererbung, wie sie in der modernen Vererbungslehre und Evolutionstheorie vorliegt, die das Bild als Übertragung voraussetzt, aber davon abstrahiert und von Ursachen, Kräften, Zeiten spricht. „Es ist wichtig, die Grenzen dieser beiden Denkrichtungen deutlich zu machen" (131), jede braucht als komplementäre die andere. Wir brauchen Gestaltforschung und Ursachenforschung, „doch müssen sie nach ihren Methoden und Zielset-

zungen immer getrennt vorgehen" (131). Von diesem Ansatz her ist auch Kritik zu üben an dem einseitigen Ansatz der Evolutionstheorie, die nur positivistisch und mechanistisch vorangeht. „Mutationen ... etwa durch Bestrahlung oder durch chemische Eingriffe, sind stets (im Labor) nur innerhalb einer Art zu beobachten" (135). „Die neuen Arten ... sind jeweils völlig andersartig in ihrer gesamten Gestalt, im Aufbau ihrer Organe und in ihren Leistungen, Umweltbeziehungen ..., so daß alle diese Eigenschaften niemals durch einige wenige Gen-Umwandlungen hervorgebracht werden können" (135). Das gelte in ganz besonderem Maße noch einmal vom Menschen, der „sich vom Tiere durch den Geist, mit dem er die Natur zu durchdringen vermag" unterscheidet (138). Der siebte Beitrag „Darwinismus – die Dogmatisierung von Spekulationen" von *M. Thürkauf*, Prof. für physikalische Chemie der Universität Basel, ist ein Angriff auf die materialistischen Grundlagen von vielen Naturwissenschaftlern. Ausführlicher hat er seine Gedanken dazu dargelegt in „Die moderne Naturwissenschaft und ihre soziale Heilslehre – der Marxismus" Novalis 1980 und in „Adams Äpfel – giftige Früchte vom Baum der Wissenschaft" Meier 1982. Wenn man auch zugeben muß, daß im Lager des dialektischen Marxismus Atheismus und Materialismus herrschen und ähnliche Einstellungen auch bei einer Reihe von westlichen Naturwissenschaftlern vorliegen, so ist doch wissenschaftstheoretisch scharf zu unterscheiden zwischen der methodischen Unfähigkeit der Naturwissenschaften, Aussagen über die Existenz oder Nichtexistenz Gottes zu machen und einer ideologischen Einstellung des Naturwissenschaftlers materialistischer oder atheistischer Art. Thürkauf hätte besser daran getan, diese Unterscheidung gleich zu Anfang einzubringen, dann wären unnötige Schärfen in seinen Ausführungen zu vermeiden gewesen. – Der Beitrag „Kann das Gehirn sich selber erkennen?" (157–171) von dem Philosophen *R. Löw* (München) greift die schwierige Frage der Evolution von Erkenntnis auf, der evolutionären Erkenntnistheorie (Lorenz, Riedl, Wuketits). Klar wird unterschieden zwischen dem Instrument der Erkenntnis, dem Gehirn, und der Erkenntnis selber. Immer wieder wird bei den genannten Autoren gegen diese fundamentale Unterscheidung verstoßen, am eindeutigsten auch in H. v. Ditfurths Buch „Der Geist fiel nicht vom Himmel". Aus dem Vorhandensein eines Instrumentes aber folgt noch nicht, daß jemand es auch benutzt. In manchen Familien stehen Flügel oder Klaviere mehr als Zierde denn als Gebrauchsgegenstand. Ähnliches ist zu sagen von der Soziobiologie, aus der ein Sollensanspruch abgeleitet wird für das ethische Verhalten des Menschen. Beide Versuche sind von vornherein zum Scheitern verurteilt, da sie petitio principii sind. Dieser Aufsatz ist besonders lesenswert für viele Naturwissenschaftler, die sich durch evolutionäre Erkenntnistheorie und Soziobiologie verunsichert fühlen, was nun eigentlich an diesen Entwürfen dran sei. – *A. Locker* faßt in dem „Epilog als epikritische Exposition evolutionskritischer Argumente" (173–179) die einzelnen Beiträge zusammen, würdigt und differenziert sie.

Im ganzen ein sehr zu empfehlendes Buch, das von jedem, der über Evolution nachdenkt und lehrt, durchgearbeitet und durchdacht werden muß.

R. Koltermann S. J.

Verhaltensentwicklung bei Mensch und Tier. Das Bielefelder Projekt. Hrsg. von *Klaus Immelmann* u. a. Berlin/Hamburg: Parey 1982. 834 S. 94 Abb., 20 Tab.

Es gibt vielerlei Tagungsberichte, in denen die Referate mehr oder weniger überarbeitet veröffentlicht sind. Hier aber liegt ein Buch vor, das die Frucht einer neunmonatigen Tagung von einer ganzen Phalanx von Wissenschaftlern verschiedenster Disziplinen im Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld ist. Die einzelnen Kap. wurden „entworfen, verfaßt, diskutiert und kritisiert ..., während ihre Autoren sich zu täglichen, oft stundenlangen Diskussionsrunden trafen und auch außerhalb der offiziellen Diskussionsveranstaltungen in ständigem Gedankenaustausch miteinander standen." (5). Teilgenommen haben Forscher der Biologie, vergleichenden Verhaltensforschung und Psychologie aus dem In- und Ausland. Im Anhang werden die 75 Namen aufgezählt. Nach einem Einleitungskap. „Verhaltensentwicklung bei Mensch und Tier: Ergebnisse und Ausblicke" von den obengenannten Hrsg.n, in

dem die Hauptlinien des Buches vorgezeichnet sind, folgt Kap 2 „Theoretische und methodologische Fragen" (34–153). Hier werden verschiedene methodische Ansätze zur Verhaltensentwicklung diskutiert, über stammesgeschichtliche und ontogenetische Anpassung, Strategien in der Verhaltensentwicklung, ihre normale Entwicklung und Plastizität oder die Kontinuität in der Verhaltensentwicklung. – In dem 3. Kap. „Frühe Prozesse und Genetik" (155–397) geht es z. B. um Präformation und Epigenese in der Entwicklung des Nervensystems und des Verhaltens, um die Verhaltensembryologie bei Vögeln und Säugern oder morphogenetische Aspekte der Hirnentwicklung. Ein riesiges Forschungsmaterial wird ausgebreitet und diskutiert, auch in den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten. Ein wichtiges Problem der vergleichenden Ehtologie wird im 4. Kap. behandelt: „Spiel, Bewegung und Ordnung" (399–506). Besonders empfehlenswert ist darin der Beitrag von *M. Bekoff* und *J. A. Byers* „Kritische Neuanalyse der Ontogenese und Phylogenese des Spielverhaltens bei Säugern: Ein ethologisches Wespennest" (415–453). An die vorderste Front der Forschung führen die beiden Kap. 5 und 7 heran. Kap. 5 „Phasenspezifität" räumt mit vielen vereinfachten Darstellungen der sensiblen Phase, ihrer Irreversibilität und engen zeitlichen Eingrenzung auf. Ebenso wichtig ist der Beitrag von *P. H. Leiderman* „Die soziale Bindung der Mutter zum Kind: Gibt es eine sensible Phase?" Kap. 7 führt das 5. Kap. aus psychologischer Sicht weiter: „Soziale Prozesse bei Kindern" (669–825). *M. Main* referiert über „Modelle über Gefühle beim Kind"; *T. Bjerke* faßt die Ergebnisse über „Aggression in jungen Organismen" zusammen und diskutiert, warum sie trotz aversiver Stimulation auftritt. Mit großem Genuß liest man die Ausführungen von *E. Waters* „Persönlichkeitsmerkmale, Verhaltenssysteme und Beziehungen: drei Modelle von Bindungen zwischen Kind und Erwachsenen". Dieser Beitrag ist besonders den Ethologen zum Studium zu empfehlen, die oft mit zu einfachen Ansätzen und Modellen an eine Fragestellung herangehen. Main bringt in ihrem Arbeitspapier dem Leser einen interessanten Einblick in ein verhältnismäßig junges Forschungsfeld: „Vermeiden im Dienst von Nähe". Dieses Vermeidungsverhalten von Kindern und nichtmenschlichen Primaten wird in wirklich gekonnter Weise diskutiert und die verschiedenen vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten werden auf ihre Logik und Stringenz hin untersucht. – Weniger befriedigend sind in dem 6. Kap. „Vergleichende Aspekte" (581–667) die Beiträge von *E. Kroodsma* „Die Ontogenese des Vogelgesangs" und von *M. Studdert-Kennedy* „Die Anfänge der Sprache". Vielleicht liegt es aber auch nur daran, daß die Entstehung der Sprache beim Menschen wohl nicht auf vergleichende Kommunikationsformen im Tierreich zurückgeführt werden kann wegen der Unableitbarkeit menschlichen Geistes aus dem Tierreich.

Das Buch als ganzes ist eine hervorragende Fundgrube für die neuesten Ergebnisse der vergleichenden Ethologie und Psychologie bei Tier und Mensch. An jeden Beitrag ist ein ausführliches Literaturverzeichnis angefügt, so daß der Leser sich vertiefend informieren kann. Ein umfangreiches Stichwortverzeichnis schließt das Buch ab. Die Druckfehler halten sich in Grenzen bis auf das letzte Kap., wo offensichtlich die Konzentration der Hrsg. nachgelassen hat. Erstaunlich ist auch der für diesen Umfang niedrige Preis von nur DM 98,–. Auch wenn die Forschung auf vielen der angeschnittenen Themen sicher in den nächsten Jahren intensiv fortschreiten wird, so wird dieses Buch doch für die nächste Zeit ein Standardnachschlagewerk über die Verhaltensentwicklung bei Mensch und Tier sein. R. Koltermann S. J.

ThPh 59 (1984) 481–498

Aneignung und Unterscheidung

Existenzphilosophie im Kampf um die Existenz der Philosophie Karl Jaspers und Martin Heidegger*

Von Richard Wisser

In den sechziger Jahren wurden Stipendiaten der Alexander von Humboldt-Stiftung, die ausländischen Wissenschaftlern Forschungsstipendien zur Durchführung selbstgewählter Forschungsvorhaben gewährt, nach ihrer Auffassung über den Stand der deutschen Philosophie im Vergleich mit anderen Nationen gefragt. Auch wenn die Befragten um die Schwierigkeit wußten, einen generellen Vergleich durchzuführen, zeichneten sich trotz der Verschiedenheit der Herkünfte der Stipendiaten – sie stammten aus 12 verschiedenen Ländern – und trotz unterschiedlicher Akzentuierungen doch sowohl im Positiven wie im Negativen gemeinsame Einschätzungen mit bemerkenswerter Deutlichkeit ab. Deutsche Philosophie, so war den Antworten zu entnehmen, halte in der hermeneutischen Forschung und Erforschung philosophischer Texte eine Spitzenstellung. Im Blick auf die Geschichte der Philosophie aber, in der man in Deutschland zu philosophisch und zu wenig historisch vorgehe, habe Deutschland seine frühere Vorrangstellung eingebüßt. Im Unterschied zu anderen Ländern gebe es heute – gemeint sind die fünfziger und sechziger Jahre – in Deutschland weder nennenswerte Richtungen noch bemerkenswerte Schulen einer gestandenen Philosophiegeschichtsschreibung. Verantwortlich gemacht wird hierfür die Neigung moderner deutscher Philosophen zum sog. „monologischen Philosophieren" und die sog. „Konfusion von Spekulation und historischer Untersuchung", wie sie namhafte deutsche Philosophen betreiben[1].

Auch wenn man selbst vielleicht geneigt ist, andere Wertungen vorzunehmen, angesichts der großen Leistungen, die gerade auch im Gefolge Hegels die Philosophiegeschichtsschreibung in Deutschland aufzuweisen hat, fällt auf, daß zwar z. B. Friedrich Ueberwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie" in immer wieder neuen Auflagen, schließlich und verräterisch im „unveränderten photomechanischen Nachdruck" vorgelegt worden ist, daß aber Vergleichbares als eigene Leistung des 20. Jahrhunderts nicht vorliegt.

Es bleibe zunächst dahingestellt, ob Martin Heidegger, denn er ist gemeint, wenn von „monologischem Philosophieren" die Rede ist, und ob

*Für die Veröffentlichung überarbeiteter Hauptvortrag anläßlich: „Karl Jaspers 1883–1983 an international conference", gehalten auf Einladung der „Jaspers Society of North America" im Rahmen des XVII. World Congress of Philosophy in Montreal/Kanada.

[1] Bericht der Alexander von Humboldt-Stiftung über ihre Tätigkeit 1962/63, Bad Godesberg 1964, 57 ff.

Karl Jaspers, auf den gezielt wird, wenn die „Konfusion" zwischen „Spekulation und historischer Untersuchung" bemängelt wird, tatsächlich für diese Entwicklung verantwortlich gemacht werden dürfen. Aus heutiger Sicht darf gesagt werden, daß unter den deutschen Philosophen des 20. Jahrhunderts vornehmlich gerade Karl Jaspers und Martin Heidegger, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise, sich nicht dem verschlossen haben, was in der Geschichte der Philosophie zur Sprache gekommen ist, selbst wenn gesagt werden muß, daß beide ihm eine Sprache gegeben haben, wie sie in bisheriger Philosophiegeschichtsschreibung ungewöhnlich ist. Beide bringen nicht eigentlich philosophiegeschichtlich die Geschichte der Philosophie zu Wort, sondern, der eine, hermeneutisch Texte zum Sprechen und, der andere, „Große Philosophen" ihrer personellen Gestalt nach existentiell zur Sprache.

Um mit Heidegger zu beginnen: Nachdem bereits zu Heideggers Lebzeiten erkennbar war, daß sein Denken, spätestens seit 1927, also seit „Sein und Zeit", auf die, wie er selbst sagt, Aneignung der bisherigen Geschichte der Ontologie, sprich Metaphysik, sprich „Philosophie" im strengen Sinne des Wortes aus ist, kann spätestens seit der „Plan der Gesamtausgabe" der Werke von Heidegger als „Ausgabe letzter Hand" vorliegt und inzwischen eine ganze Reihe von Nachlaßbänden erschienen sind, kein Zweifel mehr daran aufkommen, daß das Gesamtwerk von Heidegger – genauer seine Vorlesungen – ein vergleichsloses Vorhaben zu verwirklichen trachtet, und zwar durch Aneignung der Geschichte der „Philosophie" – das Wort als Inbegriff für abendländische Philosophie verstanden, nicht für das „denkendere Denken" – die bisherigen Formen der Philosophiegeschichte und ihre Inhalte zu verwinden und, statt Philosophie fortzuschreiben, zur „Sache des Denkens" zu kommen. Zu erkennen war dieser Aspekt allerdings schon früh. Schon 1955 hat z. B. Kurt Schilling, dessen zweibändige „Geschichte der Philosophie" in den Jahren 1950 und 1953 in 2. Auflage wieder erschienen war, in einer Abhandlung zu „Heideggers Interpretation der Philosophiegeschichte" scharf zwischen solchem unterschieden, das, wie Schilling dies ausdrückt, als „der Kritik entrückt hingenommen werden kann", womit gemeint ist Heideggers Verständnis der Vorsokratiker und seine Erneuerung der Seinsfrage, und dem, was Schilling bei Heidegger „eine Mißdeutung der Vergangenheit aus dem Zerrspiegel einer ihre Ursprünge verkennenden Gegenwart" nennt, unterschieden zwischen Heideggers „Textbekenntnis", die jedem seiner Gegner überlegen sei, und solchem, was Philosophen zwischen Plato und Nietzsche von Heidegger an Unrecht angetan werde[2]. Schilling plädiert daher dafür, Heideggers

[2] *K. Schilling*, Heideggers Interpretation der Philosophiegeschichte. Bemerkungen anläßlich des Erscheinens der „Einführung in die Metaphysik", 1953, in: ARSP (1955) 414, 416. – Die 1. Aufl. von *Schillings* „Geschichte der Philosophie" ist 1943/44 in München, die 2. Aufl.

Programm in „Sein und Zeit" wörtlich zu nehmen und durch Kritik an einer zu engen doxographischen, geistesgeschichtlichen oder problemgeschichtlichen Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, die die Geschichte der Philosophie einschließt, „die von den ‚Alten' bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen"[3]. Da dies Heidegger aber „nur bei den Vorsokratikern gelungen" sei, gelte es, den „großen Philosophen der Vergangenheit", von denen Schilling meint, daß sie uns „mehr bedeuten können als allen Generationen vor uns"[4], gegen Heidegger Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

1958 hat Peter Fürstenau die spezifische Konkretion von Heideggers Seinsverständnis im Blick auf dessen Geschichtsverständnis als Auslegung der einzelnen Geschehnisse seit dem frühen griechischen Denken bis zu Nietzsche „auf dem Grunde einer *Nach*geschichte" angedeutet[5]. Und 1961 hat Werner Marx mit dem Thema „Heidegger und die Tradition" Heideggers „‚Überwindung' der Tradition" problemgeschichtlich ins Auge gefaßt[6].

Heidegger ist bemüht, an die Stelle des philosophiegeschichtlichen Umgangs mit der Philosophie die denkgeschichtliche Hermeneutik zu setzen, die möglichst keinen großen Text der Philosophie ausläßt, allerdings gewissermaßen nicht um der Philosophie, sondern um der Möglichkeiten des Denkens willen. Und Heidegger möchte mit seiner Form der Aneignung der Geschichte der Philosophie – über die noch zu sprechen sein wird – ein wesentliches Projekt seines Grundbuchs „Sein und Zeit" erfüllen. Ein Blick auf die im „Plan der Gesamtausgabe" des Werks von Heidegger aufgeführten Titel und die Berücksichtigung der bereits erschienenen Auseinandersetzungen mit der philosophischen Tradition beweist das Exorbitante dieses Unternehmens.

Was nun Karl Jaspers angeht, so war auch zu seinen Lebzeiten bereits erkennbar, daß er seit dem Buch seiner „Jugend", wie er die „Psychologie der Weltanschauungen" aus dem Jahre 1919 nannte, „die Frage nach den ursprünglichen Weltanschauungen" als das „Suchen" und Aufspüren der „großartigen Überlieferung" der Philosophen verstanden und betrieben hat: „Hegels Phänomenologie des Geistes, dann vor allem Kierkegaard, den ich seit 1914 studierte, in zweiter Linie Nietzsche, waren – schreibt Jaspers – wie Offenbarungen". Und selbst wenn Jaspers in der „Einleitung" zur „Psychologie der Weltanschauungen" in Abkehr von dem, was er die „Surrogatphilosophie" nennt, die besten Philosophen nicht nur un-

---

1950/53 in München und Basel erschienen. *Schilling* hat auch eine „Geschichte der sozialen Ideen", Stuttgart ²1966, und eine „Weltgeschichte der Philosophie", Berlin ¹1964, verfaßt.

[3] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen ⁶1949, 23, 19.

[4] *Schilling* 415, 421.

[5] *P. Fürstenau*, Heidegger. Das Gefüge seines Denkens, Frankfurt/M. 1958, 102.

[6] *W. Marx*, Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Stuttgart 1961, 91 ff.

ter den Fachphilosophen sucht, sondern auch unter den „ungewöhnlichen Fachwissenschaftlern", und dabei insbesondere seines Lehrers Max Weber gedenkt, sucht Jaspers doch ausdrücklich die Begegnung und das Gespräch mit denen, die im „uralten Sinn von Philosophie" in der Tat Philosophen heißen dürfen, mit denen, die „am meisten universal und konkret" sind, „ohne bloß enzyklopädisch zu sein", und die „am weitesten den Geist der Gegenwart in sich" aufnehmen, begreifen, aussagen und mitgestalten. Wenig ist Jaspers auf seinem „Weg von der Psychologie über die verstehende Psychologie zur Existenzphilosophie" an der historischen Darstellung historisch gewordener Lehren der Philosophen gelegen, alles an „der Vergewisserung der Möglichkeiten als eigener" Möglichkeiten, also solcher der eigenen Existenz, und an „der Erhellung des weiten Raums, in dem die existentiellen Entscheidungen fallen, die kein Gedanke, kein System, kein Wissen vorwegnimmt"[7].

Wer hier nur eine „Galerie von Weltanschauungen" wahrnimmt, bringt sich Jaspers zufolge um das, worum es Jaspers – wie er selbst es nennt – in Aneignung der Philosophen und in Unterscheidung zu den aus der Geschichte sprechenden Philosophen geht: „in der Tat dachte ich an nichts als an das eigentliche Menschsein" und „ich entwarf einen Organismus der Möglichkeiten, in allem mich selber wiedererkennend und abstoßend". In seinem Vorwort zur 4. Auflage der „Psychologie der Weltanschauungen" von 1954 charakterisiert Jaspers seine damalige Position als die ihm immer grundwichtige: „Vergangene Philosophie zu verstehen, setzt gegenwärtiges Philosophieren voraus. Dieses aber kommt zu sich selber und steigert sich im Verstehen der Großen. Deren Größe wird um so erstaunlicher, unerreichbarer, je tiefer man in sie eindringt. Aber jede Gegenwart hat sich selbst zu verwirklichen"[8]. Mit anderen Worten: Philosophie ist für Jaspers wesentlich Philosophie der Aneignung der Tradition gerade auch der großen Philosophen, aber zugleich auch Philosophie der Unterscheidung, die aus den eigenen Möglichkeiten stammt. Philosophie gründet also in der Tradition, ist aber zugleich als Philosophieren ihr eigener Ursprung.

In solchem Sinne hat Karl Jaspers das auf drei Bände konzipierte Projekt „Die Großen Philosophen"[9] in Angriff genommen, und er hat im Jahre 1957 den 1. Band vorgelegt, nicht als „bloßes Echo" auf Vergangenes, und damit nichtssagend und „nichtig", sondern als „Aneignung der Wahrheit im Umgang mit der Geschichte als ewiger Gegenwart". Stets aber zugleich auch in der Unterscheidung, d. h. im Bewußtsein „eigenen Philosophierens", und damit nicht in einer Richtung nur rezeptiv, son-

[7] *K. Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen, 4. unveränderte Aufl., Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954, VIII, X, lf., 3, 2, 1, XI.
[8] Ebd. XI, X, XII.
[9] *K. Jaspers*, Die Großen Philosophen. Erster Band, München 1957, 48.

dern in Wechselwirkung produktiv, weil „nur Philosophie Philosophie versteht, die einst war und heute ist“[10].

Nachdem inzwischen von Hans Saner im Jahre 1981 in zwei Bänden wenigstens ein Teil der im Nachlaß erhaltenen „Darstellungen und Fragmente“ (Nachlaß 1) und der „Fragmente, Anmerkungen, (und des) Inventars“ (Nachlaß 2) herausgegeben worden ist, wird noch deutlicher, was schon 1957 abzusehen war: Jaspers genügen die traditionellen Weisen des Eindringens in die Geschichte der Philosophie nicht, ja selbst die „Gesamtheit einer Weltgeschichte der Philosophie“ brächte, meint Jaspers, das nicht zum Vorschein, worauf es „eigentlich ankommt“: „So wie Menschen mit Menschen sich liebend verbinden, wenn sie nicht nur in einer gültigen Sache sich treffen, sondern durch die Sachen hindurch im Grund des Seins selbst, so suchen wir den Umgang mit den Philosophen“. Jaspers ist davon überzeugt, daß wir „in den Kern der Philosophie“ tatsächlich „nur durch sie (gemeint sind die Großen Philosophen) gelangen“, weil das „Wesen der Philosophie“ überhaupt „erst im Philosophen in persönlicher Gestalt ursprüngliche Wirklichkeit hat“. „Jeder ist durch Werk und Wesen einzig, in einem nicht definierbaren Punkt unüberbietbar, wenn auch jeder, unterworfen dem Geschick aller Menschen, seine zu ihm gehörenden Grenzen hat“. Gerade die Unüberbietbarkeit ist es, die Jaspers dazu bringt, statt, wie noch Hegel in einer „Weltgeschichte der Philosophie“ die Quintessenz von Philosophie zu kondensieren, seinerseits unter der „Idee eines Reiches der großen Philosophen“ das Unverwechselbare aufzuspüren und mit ihm in Beziehung zu treten. In solchem Sinne kann Jaspers sagen: „Sie sind in ihrem übergeschichtlichen Charakter wie ewige Zeitgenossen“.[11]

Nachdem obendrein Hans Saner 1982 aus dem Nachlaß ein Manuskript ediert hat, das, seinen eigenen Angaben zufolge, vermutlich aus den Jahren 1951/52 stammt und als „Einleitung“ in die von Karl Jaspers geplante „Weltgeschichte der Philosophie“ angesprochen wird, liegt nun auch offen zutage, daß Jaspers die Weltgeschichte der philosophischen Persönlichkeiten, also „Die Großen Philosophen“, zwar für das „zentrale“ Buch einer „Universalgeschichte der Philosophie“, später von ihm „Weltgeschichte der Philosophie“ genannt, gehalten haben mag, daß dieser Aspekt aber nur einer unter anderen innerhalb eines übergreifenden Gesamtprojekts gewesen ist. In einer „poly-aspektiven Geschichtsschreibung“, um einen Ausdruck von Hans Saner zu verwenden, habe Karl Jaspers vorgehabt, drei aspekthafte Zugänge zu einer „Weltgeschichte der Philosophie“ zu beschreiten. Er habe 1. beabsichtigt, eine „Weltgeschichte der Denkformen“ zu schreiben, in der er die Entfaltung des Bewußtseins überhaupt habe schildern wollen. Er habe 2. vorgehabt, eine

[10] Ebd. 10, 7.
[11] Ebd. 9, 7, 10.

„Weltgeschichte der philosophischen Gehalte" zu entwerfen, in der Dasein, Geist, Welt und Transzendenz zur Sprache gebracht werden sollten. Und er habe 3. eine „Weltgeschichte der philosophischen Persönlichkeiten" konzipiert[12]. Daß jedes dieser Werke wiederum mehrfach unterteilt werden sollte, kann hier außer Betracht bleiben. Zur Ausführung ist das Vorhaben „Die Großen Philosophen" in der uns nun vorliegenden Form gekommen.

Aber da Karl Jaspers zeitlebens richtig verstandene „Existenzphilosophie" als das Wesen seiner Philosophie, ja der Philosophie als solcher bezeugt und bekundet hat, und Philosophiegeschichte ihm dementsprechend in hervorragendem Maße „das Sichtbarwerden der Menschen, die denkend leben" gewesen ist, anders gesagt: Philosophie für ihn „immer personelle Gestalt" gehabt hat, ist nicht zu verwundern, daß Jaspers auch in Monographien den „übergeschichtlichen Charakter" „Großer Philosophen" suchte, die ihn – wie gesagt – „wie ewige Zeitgenossen anmuten". Zu nennen sind: Nikolaus Cusanus, René Descartes, Schelling, Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, aber auch die, die in seinen „Gesammelten Reden und Aufsätzen zur Geschichte der Philosophie", betitelt „Aneignung und Polemik", zu Worte kommen[13].

Es kommt deshalb nicht von ungefähr, daß eine Themenstellung wie die: „Karl Jaspers und die Großen Philosophen – Aneignung und Unterscheidung" Aufmerksamkeit verdient[14], und es ist verwunderlich, daß trotz der ungewöhnlichen Bedeutung, die sie für die Philosophie von Karl Jaspers besitzt, gerade dieses Thema noch weitgehend ein Desiderat darstellt. Ein Wort von Karl Jaspers, das seinen „Notizen zu Martin Heidegger" entnommen ist, kann für ihn und seinen Kontrahenten zum Motto genommen werden. Es lautet: „Das gegenwärtige, das je eigene Philosophieren zeigt sich in der Weise des Umgangs mit den früheren Philosophen. Es bezeugt sich dabei durch das, was gesehen und nicht gesehen, was mitgedacht, nachgedacht und was im Denken der Philosophen ignoriert wird. Es bezeugt sich im Urteil, in der Aneignung und im Abstoßen...".[15]

Anhand von zwei Überlegungen soll nun dargelegt werden, inwiefern

---

[12] *K. Jaspers,* Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Saner, München/Zürich 1982, 6ff. Vgl. Hinweis auf „sechs Aspekte", 8f.

[13] Ebd. 118f. Vgl. *K. Jaspers,* Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Hans Saner, München 1968: u. a. Xenophanes, Epikur, Lionardo als Philosoph, Schopenhauer und Max Weber.

[14] Internationaler Kurs zum 100. Geburtstag von Karl Jaspers in der Zeit vom 14.–26. März 1983 am Inter-University Center of postgraduate studies in Dubrovnik/Jugoslawien unter Beteiligung von A. Baruzzi, Augsburg; B. Bošnjak, Zagreb; M. Damnjanović, Belgrad; L. H. Ehrlich, Amherst/Massachusetts; V. Filipović, Zagreb; J. Hersch, Genf; P. Jaeger, Düsseldorf; H. Saner, Basel; X. Tilliette, Paris; R. Wisser, Mainz.

[15] *K. Jaspers,* Notizen zu Martin Heidegger. Herausgegeben von Hans Saner, München/Zürich 1978, Notiz 182, S. 201.

die Lebens- und Werkdevise von Karl Jaspers, und man sieht sie in seinem Satz zum Ausdruck gebracht: „Die Philosophie soll nicht abdanken. Am wenigsten heute“[16], aufs innigste mit dem, was man Jaspers' Philosophie der Aneignung und Unterscheidung nennen könnte, zusammenhängt. Anders gesagt: es soll hier nicht, was man Jaspers' „Existenzphilosophie“ genannt hat, in der überkommenen Weise erneut beschrieben oder kritisiert, sondern an dem, was Jaspers unter Aneignung und Unterscheidung versteht, gezeigt werden, daß es seiner „Existenzphilosophie“ nicht nur um die menschliche Existenz, sondern um die Existenz der Philosophie geht, wobei es selbstredend für Jaspers in diesem Kampf um die Philosophie allerdings um die „mögliche Existenz“ des Menschseins geht. Daß im Rahmen eines Artikels dieses Problem nur in Umrissen und nur anhand weniger sinnerschließender Stellen skizziert werden kann, versteht sich von selbst. Entsprechend der Disposition dieser Ausführungen sollen jedoch im Blick auf das Thema „Aneignung und Unterscheidung“ zur Verdeutlichung des Gemeinten Karl Jaspers und Martin Heidegger miteinander in Beziehung gesetzt werden, um so mehr, weil eine Überlegung, die am Begriff der Aneignung ansetzt, der oben bereits vermerkten Tatsache konfrontiert wird, daß sowohl Jaspers als auch Heidegger den Titel „Aneignung“, dem übrigens Hegel eine besondere Bedeutung gegeben hat, verwenden und ihn zur Charakterisierung je ihres eigenen Vorhabens und je ihrer besonderen Unternehmung gebrauchen. Das Aufschlußreiche besteht demnach darin, daß gerade dieser von Jaspers und Heidegger verwendete Begriff die entscheidenden Differenzen zwischen beiden und den Unterschied zwischen Heideggers „Denken“ und Jaspers' „Philosophieren“ ans Licht bringt. Wenn beide Aneignung sagen, sprechen beide nicht die gleiche Sprache.

Fassen wir zunächst den Titel „Aneignung“ ins Auge. Karl Jaspers ist an verschiedenen Stellen seines „Philosophie“ genannten ersten Hauptwerks auf das zu sprechen gekommen, was *er* Aneignung nennt. So charakterisiert er im 1. Band seiner „Philosophie“ – auf diese Periode muß sich hier beschränkt werden – das „Philosophieren“ als solches geradezu dahingehend, daß es „in der Aneignung überlieferten Denkens zu sich kommt“. Aber Jaspers läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß Aneignung gerade keine „ungeprüfte Assimilation“ und kein „äußerliches Übernehmen“ der Tradition ist[17]. Aneignung meint also „nicht ein Wissen von einem Gedachten, sondern Umsetzung solchen Wissens in eigenes denkendes Tun. Es ist nicht hinzunehmen, nicht endgültig errungen, kein Bestand des Wesentlichen, nicht Anschauen eines sich runden-

[16] *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube, München 1948, 10. Vgl. *R. Wisser,* „La filosofia non deve dimettersi“. La „fede filosofica“ di una filosofia della libertà, in: Karl Jaspers. Filosofia, Scienza, Teologia. A cura di Giorgio Penzo, Brescia 1983, 29–53.

[17] *K. Jaspers,* Philosophie, Berlin/Göttingen/Heidelberg, I, 285.

den Denkgebildes".[18] Und Jaspers schreibt an der Stelle, wo es um „Philosophie und ihre Geschichte" geht, und dort ausdrücklich davor warnt, die Verwandlung der Gestalt der Philosophie in der Zeitfolge nur als äußerlichen Vorgang mißzuverstehen, statt einzusehen, daß Philosophie bewußt ihr „Dasein als ihre Geschichte" erfährt, folgendes: „Keine Gegenwart mehr kann eine neue Philosophie ohne den Weg über ihre Geschichte erdenken". Deshalb bleibt für Jaspers die erste Schwierigkeit „stets, die alte (Philosophie) zu verstehen und anzueignen. Zwar – sagt er – kennt man sie in ihren Lehrstücken, weiß, was sie gesagt hat, sieht sie in ihren wissenschaftlichen Elementen und in ihren soziologischen Bedingtheiten". Sie liegt uns also gewissermaßen als ein uns äußerlicher und äußerlich bleibender Vorgang und als Gegenstand der Philosophiegeschichtsschreibung quasi objektiv und für jedermann, der sie aufzuheben bemüht ist, vor Augen. Aber Jaspers zufolge kommt es für das eigentliche Philosophieren gerade darauf an, daß durch die Aneignung dieses Wissen überhaupt erst zu dem wird, „was Philosophieren immer ist: das sich in seiner Transzendenz erhellende Selbstsein".[19]

Mit anderen Worten: Die Tradition ist nicht nur nicht zu umgehen. Sie ist unbemerkt bereits beim sachlich verstehenden Vergegenwärtigen des Vergangenen in mich übergegangen. „Ich werde, was ich lerne, ohne es ausdrücklich" als etwas zu wissen, was unbemerkt in mich übergegangen ist. „Es entstehen Gewohnheiten des Denkens, weil andere Möglichkeiten gar nicht aufgetaucht sind. Gehalte treten unbefragt in mich ein; ich bin sie geworden, noch bevor ich gefragt habe, was ich sein will". Aber: ich bin bei alledem als Existenz gerade kein bloßer Hohlraum, in den solche Gehalte gewissermaßen eingetrichtert werden, und auch die geschichtlichen Gehalte sind gerade nicht das, als was sie, vergleichbar unveränderlichen, versteinerten Fossilien aus der Vergangenheit, erscheinen mögen. Wegen der durchgängigen Geschichtlichkeit kann, „was war, (so) nicht noch einmal sein". Aber auch „ich bin, was ich aus dem Überkommenen geworden bin, durch eine Umwandlung". Zwar ragt gewissermaßen manches geschichtliche Datum eine Zeitlang noch als identisch Fortdauerndes in die alles verwandelnde Geschichtlichkeit als museale „Veräußerlichung" und „Mechanisierung des Gewesenen" hinein. Aber solch Museales zu übernehmen, bedeutet ebensowenig wie die „unbemerkte und ungeprüfte Assimilation" von Tradition Aneignung.[20]

Das von Karl Jaspers als philosophischer Grundakt geforderte Aneignen hat mit äußerem – intersubjektivem, objektivem – Übernehmen und mit assimilierender Angewöhnung nichts gemein. Weder unbemerkte Mimikry noch absichtliche Einkleidung erfüllen den Tatbestand der Aneig-

[18] Ebd. 331.
[19] Ebd. 281, 284.
[20] Ebd. 285.

nung, weil weder die Anpassung noch die Adaptation sich mit der Existenz verbindet. Was sich aber mit der Existenz nicht verbindet, bleibt „als Gedachtes und Gesagtes Schein, ist nur nachgesprochen. Erst das Nehmen, das das Erworbene durch Anverwandeln in eigenes Tun aufgehen läßt", ist Jaspers zufolge „nicht Stehlen". Und nur das Heraustreten aus der unbemerkt assimilierten Tradition, aus dem bloß Überkommenen, das zu dumpfem Dahindämmern verführt oder zur „abgeglittenen Verfestigung des Äußerlichgewordenen wird", schafft die Möglichkeit, statt im Überkommenen zu verkommen, zu sich zu kommen. „Aneignung" setzt demnach voraus, daß der Mensch weder im Überkommenen noch im Übernommenen aufgeht.

Aneignung ist aber, und das ist wichtig, nur möglich, wenn sie und weil sie aus der Unterscheidung ihrerseits „entspringt". Aneignung, sagt Jaspers, „entspringt aus der Unterscheidung". Und wir müssen daher nun den Titel „Aneignung und Unterscheidung" umkehren, müssen sagen: Jaspers vertritt eine Philosophie der „Unterscheidung und Aneignung", denn Jaspers sagt ausdrücklich: so „wie ich mich dem Anderen, den ich verstehe, gegenüberstelle, um *nach* der Distanzierung mit ihm erst in eigentliche Gemeinschaft zu treten, so scheide ich mich von aller Tradition, der ich zunächst schon unbemerkt verfallen war, um nun erst, mit hellem Bewußtsein wählend, sie entweder zu verwerfen oder als mich selbst angehend zu ergreifen und damit selbst werdend anzueignen".[21]

Die Umkehrung des Titels „Aneignung und Unterscheidung", die wir hier vorgenommen haben in „Unterscheidung und Aneignung", entspricht genau dem, was eine Erörterung der Bedeutung, die die „kritische Philosophie" von Immanuel Kant für Karl Jaspers spielt, erbringen würde, und es ist Hans Georg Gadamer zuzustimmen, der in seinem Vortrag anläßlich des Kant-Kongresses 1981 in Mainz, in dem er Heidegger und Jaspers im Blick auf Immanuel Kant als die „beiden originären Denker, die für uns Ältere noch Zeitgenossen waren", anspricht, darauf abgehoben hat, „wie sehr sich Jaspers' persönliche Aneignung der großen Tradition der Philosophie in dem systematischen Rahmen des Kantischen Denkens hielt"[22]. Jaspers' These ist, daß erst die Scheidung Selbstsein möglich macht, daß erst die Unterscheidung die Voraussetzung für das Aneignen schafft. Aneignung „entspringt – sagt Jaspers – aus der Unterscheidung".

Unterscheidung ist aber nicht, wozu man leicht durch die übliche Verwendung dieses Ausdrucks für rationale Distinktion verführt wird, anzunehmen, nur ein intellektueller Vorgang des Bewußtseins. Unterschei-

[21] Ebd. 285.

[22] *H.-G. Gadamer*, „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus", in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 4.–8. April. Teil II. Vorträge. Herausgegeben von Gerhard Funke, Bonn 1982, 25.

dung hat auch und gerade ontologische Valenz. Sie nennt ein Sein, nicht nur Inhalte des Bewußtseins. Das wird deutlich, wenn wir fragen: Weshalb können wir auf das Aneignen nicht nur nicht verzichten, sind vielmehr gezwungen anzueignen? Wenn wir fragen: Weshalb wir dem Aneignen nicht entgehen und es nicht umgehen können, weshalb wir es nicht auf sich beruhen lassen und wir nicht von ihm absehen können?

Der Grund hierfür würde durch eine Erörterung der Bedeutung, die die „krisische Philosophie" von Sören Kierkegaard für Jaspers spielt, aufgedeckt werden, was wir hier ebenfalls nicht verfolgen können. Jaspers sagt unmißverständlich: das „sich unterscheidende Selbstsein *muß* aneignen, weil es allein aus eigenem Ursprung noch nicht zu sich kommt". Die Scheidung macht „das Selbstsein" möglich. Sie macht aber auch die „Verlorenheit ins Nichts" möglich. Sie löst die permanente Krise aus. Die Scheidung von aller Tradition, die mich aus der Verfallenheit an sie zurückholt und mir zur Erfahrung bringt, daß ich mich ent-scheiden muß, daß ich wählen muß, d. h. die Tradition entweder als mich nicht betreffend verwerfen muß oder aber als mich selbst angehend sie mir anzuverwandeln habe, bringt also zugleich die Unumgänglichkeit der Entscheidung zu Gesicht.

Gerade weil das Selbstsein sich unterscheidet, steht es zwar in der Gefahr, als „isoliertes, sich von allem als nicht es selbst seiend distanzierendes Selbstsein ins Bodenlose" zu sinken. Es muß also, weil es krisisch ist, aneignen. Aber, auch wenn das Selbstsein erfährt, daß es „allein aus eigenem Ursprung noch nicht zu sich kommt", muß die Aneignung „aus der Aktivität des eigenen Ursprungs kommen, ohne den kein Selbstsein erwüchse", weil dieses zugleich kritisch ist. „Aneignung hält sich an das Vergangene, in welchem mögliche Existenz dem Selbstsein anderer Existenz zu begegnen sucht. Nicht mehr nur unterworfen dem Strom der Tradition, hat es gegen ihn Fuß gefaßt, um das Gold zu ergreifen, das er mit sich trägt. Die leisesten Worte aus der Vergangenheit können es wekken, die massivste Tradition sich ihm fremd kontrastieren. Es liegt an ihm, was es da hört und durch welches Ansprechen es sich getroffen fühlt". [23]

Aneignung erweist sich in solchem Sinn für Karl Jaspers folglich als grundwichtig: „Aneignen ist das schlechthin Ursprüngliche, das nicht mehr befragt werden kann, das Einswerden in der Unterscheidung, das Hinangezogenwerden im freien Daraufzugehen. Es ist wie innige Freundschaft, aber in dem Abstand der ins Vergangene gerichteten Beziehung. Es ist wie in aller Kommunikation das Rätsel, daß ich bin nur durch den Anderen und doch selbst bin; daß ich mich verliere, ebensowohl im bloß aufnehmenden, widerstandslosen Zerflossensein an das Überkommene wie in selbstischer Isolierung". [24]

[23] *Jaspers*, Philosophie 285. [24] Ebd. 286.

Halten wir fest: Da der Mensch kritisch *ist*, also nicht nur dem Erkennen, sondern seinem Sein nach sich in einer kritischen „Grundbefindlichkeit" findet, kann trotz des Überkommenen der Tradition wie des Übernommenen der Tradition ein Mensch prinzipiell nicht in dem ihm nicht eigentlich eigenen, in dem ihm anderen, sein Selbst nicht Betreffenden aufgehen. Aber da der Mensch zugleich krisisch *ist*, d. h. aus eigenem Ursprung allein noch nicht zu sich selbst kommt, kann er auf das „Aneignen und Tradieren" nicht verzichten. Er geht in der Tradition nicht auf, kann in ihr nicht restlos aufgehen, unterscheidet er sich doch stets von ihr. Aber gerade deshalb kann und muß er aneignen. Da das Aneignen im Unterscheiden wurzelt, steht aneignendes Philosophieren, das aus eigener Ursprünglichkeit in den „Großen Philosophen" den Ursprung sucht, anders gesagt: Lehren interpretierend zugleich aus sich selbst ist, nicht und nie in der Gefahr, sich mit den zwar zu verehrenden, aber nicht bindenden und zwingenden säkularen Philosophen „zu verwechseln". Aneignen ist also nicht selbstverständliche Hinnahme oder bewußte Übernahme von Lehren oder zu Lernendem, „sondern Eindringen in das geschichtliche Philosophieren aus eigener Geschichtlichkeit"[25]. Deshalb ist gerade die Aneignung dem sog. Strom der Tradition nicht unterworfen, vermag vielmehr gegen ihn Fuß zu fassen.

Genau dies bezweifelt Martin Heidegger. Für ihn wird das Ringen um die Seinsfrage nicht wie für Jaspers zum Versuch, in der bisherigen Tradition, Fuß fassend, „Gold" zu finden, wie es schon Leibniz aufzuspüren trachtete, sondern zur vergleichslosen Anstrengung, den fußbreit Boden ausfindig zu machen, der innerhalb dessen, was er die abendländische Philosophie nennt, nicht nur nicht auffindbar ist, sondern von ihr aus überhaupt nicht als Aufgabe und Problem des Denkens erfaßt werden kann, der aber einzigartiger Anhalt dafür ist, der „Sache des Denkens" am „Ende der Philosophie" auf die Spur zu kommen.

Es wird sich im folgenden zeigen, daß, wenn Heidegger vom „Weg des Denkens" spricht, er damit etwas anderes meint als Jaspers, wenn dieser die Aneignung dessen, was mich betroffen macht in der Tradition, für unumgänglich hält, ja meint, daß der Weg des Selbstseins auf die Denkformen, auf die Gehalte und auf die Persönlichkeiten der Geschichte der Philosophie ersatzlos angewiesen ist. Heideggers „Denkweg" ist am philosophierenden Weg des Selbstseins der Existenz uninteressiert, achtet aber um so intensiver auf den Weg, auf dem das Denken über die überdachten Stationen der Philosophie rückschreitend auf besagten fußbreit Boden zu stoßen trachtet, der es erlaubt, die Philosophie als solche auf-die-Seite-zu-stellen. Leitfaden des Weges von Martin Heidegger durch die Geschichte der Philosophie zurück an ihren Anfang und über ihren Anfang hinaus in diejenige Dimension, die vor dem Anfang der Philo-

[25] Ebd. 287, 286.

sophie liegt, ist die Seinsfrage. Die Seinsfrage ist der Leitfaden anhand dessen Heidegger durch ein Labyrinth zurückdringt und zurückdrängt und einen Weg erschließt, nicht um Denkformen, nicht um Gehalte und nicht um Persönlichkeiten zu finden, nicht um das „Gold" der philosophia perennis, die für Karl Jaspers „ein notwendiges Glied im jeweils geschichtlich gegenwärtigen Philosophieren" ist[26], ausfindig zu machen, sondern um gerade von diesen Gehalten und Gestalten möglichst freizukommen und in diejenige Dimension zu gelangen, die mittels der ursprünglich verstandenen Seinsfrage erschlossen werden soll.

Und genau hiermit hängt nun zusammen, weshalb zwar auch Heidegger ausdrücklich von der „Aneignung und Verwandlung des Überlieferten" spricht. Was aber meint Heidegger mit diesem Titel? Genaues Hinhören ist gewiß bereits auf einen Unterschied gestoßen; denn Jaspers spricht ausdrücklich von „Aneignung und Anverwandlung"[27], meint also, daß die Existenz einen Gehalt der Tradition sich zu eigen macht, daß sie sich etwas aneignet. Heidegger dagegen spricht betontermaßen von „Aneignung und Verwandlung des Überlieferten", und gibt dadurch zu erkennen, daß das Überlieferte verwandelt wird, daß das Denken ihm einen Gegen-Sinn abgewinnt, dem das Überlieferte nicht auskommt, den es selbst gerade nicht begreift und den es, wenn ihm ein Licht aufgesteckt wird, leugnet, und den es doch nicht abzuschütteln vermag, weil es seinem Sinn nach geradezu verwandelt wird. Das solcherart Angeeignete hat also keinen Selbstzweck mehr und es vermag kein „Gold" für das Selbstsein der Existenz zu bieten.

Heidegger hat in dem berühmten Vortrag, den er in Cerisy-la-Salle in der Normandie im August 1955 über den der französischen Frage: Qu'est-ce que la philosophie? bewußt krampfhaft nachgeformten deutschen Titel: „Was ist das – die Philosophie?" gehalten hat, deutlich zu machen versucht, daß auf dem Hintergrund einer grundsätzlichen Ausarbeitung der Seinsfrage, die sich nicht mit den bisherigen Antworten der Tradition zufriedengibt, das Wort Philosophie keineswegs, wie landläufig unterstellt, soweit formalisierbar ist, daß jedes Denken ihm einbeschrieben werden kann. Anders gesagt: Heidegger möchte aufdecken, daß der Name Philosophie nicht beliebig geweitet oder verengt werden darf, sondern einen präzisen Sinn hat, daß Philosophie nämlich „in ihrem Wesen griechisch" ist, und dementsprechend die Sache der Philosophie nicht identisch ist mit der Sache des Denkens. Heidegger will damit zum Ausdruck bringen, daß „das Abendland und Europa, und nur sie, in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich ‚philosophisch' sind". Was das im einzelnen bedeutet, führt Heidegger in dieser Vorlesung zwar nicht eigens aus – das hat er an anderer Stelle getan –, er deutet es aber

[26] *Jaspers*, Weltgeschichte 182.
[27] *Jaspers*, Philosophie, „Anverwandeln" 285.

doch wenigstens an, und zwar: daß und wie das Denken erst nach Heraklit und Parmenides zu dem wird, was dann griechisch gedacht und gesagt Philosophie ist. Heidegger sagt deutlich: die Philosophie beginnt mit Sokrates und Plato, und er formuliert unmißverständlich: „Heraklit und Parmenides waren noch keine ‚Philosophen'. Warum nicht? Weil sie die größeren Denker waren. ‚Größer' meint hier nicht das Verrechnen einer Leistung, sondern zeigt in eine andere Dimension des Denkens".[28]

Wenn Heidegger dem Denker das Wort „größer" vorbehält, um gerade den Unterschied zum Philosophen zu kennzeichnen, dann steckt darin betont auch eine Provokation zu dem, was Karl Jaspers in „Die Großen Philosophen" über die „Kriterien der Größe der Philosophen" zum Ausdruck gebracht hat. „Größe" kommt für Jaspers Philosophen dann zu, wenn sie „in der Zeit über der Zeit stehen", wenn sie in ihrer „Ursprünglichkeit original" sind und „eine innere Unabhängigkeit" gewonnen haben, die den jeweiligen Philosophen befähigt, „Herr seiner Gedanken" zu bleiben[29]. Und „Größe" ist dem Werk der Philosophen dann zuzusprechen, wenn in ihm „Wissenschaft" wirksam ist, ohne daß Philosophie auf Wissenschaft reduziert, wenn Universalität angestrebt, ohne daß dem Totalisieren eine Chance gegeben wird, und wenn ihm ein „Zug des Normativen" eigen ist, der nicht diktiert, sondern durch die Erkenntnis der eigenen Verantwortung die eigene Einsicht steigert[30].

Ein Vergleich zwischen dem, was Karl Jaspers unter Aneignung versteht, und dem, was Martin Heidegger mit eben diesem Begriff zum Ausdruck bringt, fördert also zweierlei zu Tage, bringt Verschiedenes, ja äußerste Gegensätze ans Licht. Wer aus der Tatsache, daß beide den Terminus Aneignung verwenden, schließt, es handele sich um das Gleiche, verkennt die Sachlage. Es irrt aber auch derjenige, der dafür hält, Jaspers' Begriff der Unterscheidung sei lediglich ein anderes Wort für den Heideggerschen Terminus der Aus-einander-setzung, und folglich vermeint, diese beiden Worte wollten dasselbe ausdrücken. Wenn Heidegger von Aus-einander-setzung spricht, meint er in erster Linie nicht einen Streit zwischen Personen über eine Sache, sondern, wie er es in seinem „Nietzsche"-Buch formuliert hat, einen Streitfall, in der die Sache „in sich selbst Aus-einander-setzung" ist[31]. Wenn dagegen Jaspers von Unterscheidung spricht, benennt er den Vorgang, durch den ein Philosophierender in Distanz zum Gedanken eines anderen Philosophen der Tradition tritt. Beides geschieht in Analogie zu dem, was wir bereits beim Begriff der Aneignung hervorgehoben haben.

Wie steht es nun mit dem Begriff Aneignung bei Martin Heidegger?

---

[28] *M. Heidegger,* Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen 1956, 13, 28.
[29] *Jaspers,* Philosophen 39f.
[30] Ebd. 41, vgl. 71f.
[31] *M. Heidegger,* Nietzsche. Erster Band, Pfullingen 1961, 9.

Wenn Heidegger am Leitfaden der Seinsfrage denkgeschichtlich und seinsgeschichtlich und nicht, wie Jaspers, auf das existentielle Tun des Menschen, auf das Selbstsein ausgerichtet, das sich zu verwirklichen hat und „mögliche Existenz" zu realisieren trachtet, seinerseits durch das Labyrinth der Geschichte der abendländischen Philosophie führt, die – und darin sind sich Jaspers und Heidegger einig – erst durch Hegel in einen inneren Zusammenhang gebracht worden ist, dann zielt er dabei nicht, wie Jaspers, darauf ab, von der eigenen Geschichtlichkeit aus solches anzueignen, das als „Gold" der philosophia perennis betroffen macht und dem Selbstsein auf dem Wege der Anverwandlung die nötige Ergänzung für das Werden seiner selbst, das Zusichkommen gewährt. Heidegger steht nicht, wie Jaspers, der Geschichte der abendländischen Philosophie, in ihr verwurzelt, zugleich aus eigener Geschichtlichkeit wählend, und das heißt entweder verwerfend oder aneignend, sowohl *zu* ihr als auch *in* ihr gegenüber. Heidegger hangelt sich – um es bildlich auszudrücken – vielmehr gewissermaßen am Leitfaden, am Leitseil der Seinsfrage zurück, um gegenläufig zu den historisch fortschrittlich sich gebenden Gehalten der Geschichte der Metaphysik = sprich Philosophie zurückschreitend in eine Dimension zu gelangen, die der ursprünglich verstandenen, also Ursprung wieder eröffnenden Seinsfrage entspricht.

Heideggers „Denkweg" ist am Weg des Selbstseins der Existenz und in Konsequenz des sie zentral Berührenden: des Praktischen, Ethischen, der Verantwortung, die eine Weise der Entscheidung ist, vergleichsweise uninteressiert. Um so intensiver aber ist er interessiert am Weg, auf dem das Denken durch und über die durch- und überdachten Stationen der Philosophie zurückschreitend, indem es fragend bisherige Antworten in Frage stellt, auf den fußbreit Boden einer Dimension vor- bzw. zurückzustoßen trachtet, der es erlaubt, die Philosophie als solche im „Schritt zurück"[32], d.h. im Schritt über die Geschichte der Philosophie hinaus, auf jeden Fall hinter sich zu bringen, oder aber, wie Heidegger es einmal ausdrückt, „auf-die-Seite-zu-stellen". Heidegger seilt gewissermaßen am Leitseil der Seinsfrage die Philosophie als solche im Blick auf die Seinsgeschichte ab.

Es ist von hier aus leicht einzusehen, daß Heidegger nicht nur über die Einordnung, die Karl Jaspers im Blick auf Heraklit und Parmenides vornimmt, die er unter die „Großen Philosophen" einreiht – so geschehen im fast zur gleichen Zeit, nämlich 1957, erschienenen 1. Band des geplanten dreibändigen Werkes, obendrein unter der Rubrik „Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker"[33] –, den Kopf geschüttelt haben dürfte. Über die Einordnung von Buddha, Konfuzius und Jesus und von Laotse und Nagarjuna unter die „Großen Philosophen" dürfte er wohl mehr als nur

[32] *M. Heidegger*, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 45ff.
[33] *Jaspers*, Philosophen 631ff.

den Kopf, dürfte er sich geschüttelt haben. Da für Heidegger „Philosophie" als wesentlich griechisch mit dem Titel abendländisch-europäische Philosophie identisch ist, das eine also tautologisch das andere sagt[34], hätte er auch auf das kein großes Kopfzerbrechen verwendet, was Hans Saner als „Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie" apostrophiert und, nachdem Jaspers bereits 1955 die Frage „Gibt es eine Weltgeschichte der Philosophie?" erörtert hat[35], „Weltgeschichte" geradezu als die vom späten Jaspers in Angriff genommene Aufgabe des Zeitalters bezeichnet, nämlich den Weg zu finden aus dem Ende der europäischen Philosophie in eine kommende Weltphilosophie. Aber auch die von Saner 1982 aus dem Nachlaß herausgegebene „Einleitung", die Jaspers in die von ihm geplante „Weltgeschichte der Philosophie" geschrieben hat, wäre von Heidegger vermutlich dorthin abgelegt worden, wo sie, wenn man Jaspers' aus den fünfziger Jahren stammende Einschätzung seiner eigenen Position mit den Augen Heideggers heranzieht, einzuordnen wäre, in die „Psychologie auf höchster Ebene", weil sie „auf eigentliche Philosophie" verzichte und aus der „Schwäche der Halbphilosophie" erwachse[36]. Positiv drückt Jaspers seinen Unterschied zu Heidegger gerade im Anschluß an ein Kant-Seminar dergestalt aus: Heidegger „beansprucht etwas völlig Neues, – sieht gnostisch einen Geschichtsprozeß des Seins – ich lebe in der Aneignung einer philosophia perennis, lege keinen Wert auf Neuerung, auf einen Schritt und Schnitt... Heid. ist hingerissen von einem mehr Geahnten – ich lebe in überlieferten Gehalten".[37]

Heidegger hat in besagtem Vortrag nun aber auch über die Konsequenz gesprochen, die die Erkenntnis mit sich bringt, daß das Denken vor Plato und Aristoteles, also vor der Philosophie etwas anderes ist als die Philosophie, die – wie Heidegger sagt – „von Aristoteles bis Nietzsche... dieselbe bleibt". Die von Heidegger sogenannte „Aneignung und Verwandlung des Überlieferten" hat, wenn das Denken willens ist, nicht innerhalb des Philosophie Genannten zu verbleiben, sondern durch die Ausarbeitung der Seinsfrage vor und nach der Philosophie Fuß zu fassen – Heidegger verwendet hier den überräumlich gedachten Begriff der „Nähe" –, nicht mehr den Charakter der Konstruktion, diese werde gedacht im Hegelschen Sinne aneignend, d. h. dialektisch aufhebend, oder aber, wie bei Jaspers, kommunikativ aneignend. Aneignung der Geschichte der überlieferten Philosophie, sprich: abendländischer Philosophie, bedeutet bei Martin Heidegger ausdrücklich „Destruktion".

---

[34] *Heidegger,* Was ist das... 13.

[35] *H. Saner,* Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie, in: Philosophie der Freiheit. Karl Jaspers 23. Februar 1883 – 26. Februar 1969. Herausgegeben von Rudolf Lengert, Oldenburg 1983, 49–61.

[36] *Jaspers,* Notizen, Notiz 74, S. 97.

[37] Ebd., Notiz 47, S. 72.

Destruktion meint aber kein billiges und beliebiges Zerstören, sondern – wörtlich – „Abbauen, Abtragen und Auf-die-Seite-stellen" der nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie"[38]. Es geht Heidegger seit „Sein und Zeit" in erster Linie darum, am Leitfaden der Seinsfrage Destruktion in solchem Sinne, wie er es nennt, „positiver Aneignung der Vergangenheit" zu betreiben, um wieder in „den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten" zu gelangen[39].

Was Martin Heidegger unter Destruktion versteht = positive Aneignung = Verwandlung der Sache des Überlieferten, die gerade keine Anverwandlung der Tradition durch Existenz ist, also nicht Tradition sich aneignet, sondern ihr gewissermaßen auf die Schliche kommt, hat er bereits im § 6 von „Sein und Zeit" als Programm aufgestellt und behandelt. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Heidegger die „Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie", so der Titel des Paragraphen, nicht nur deshalb für unumgänglich ansieht und in Angriff nimmt, weil menschliches „Dasein nicht nur die Geneigtheit hat, an seine Welt, in der es ist (an seine Alltäglichkeit), zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen", sondern weil „Dasein in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition verfällt"[40]. Zwangsweise wird damit auch und gerade das ontologische Verständnis durch die zur Herrschaft gelangende Tradition „verdeckt". Es wird die Ausbildbarkeit des ontologischen Verständnisses, des Seinsverständnisses durch Überantwortung des Überkommenen an die Selbstverständlichkeit des Daseins so weit entwurzelt, daß es sich „nur noch im Interesse an der Vielgestaltung möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt". Der Name von Jaspers wird nicht genannt, aber gerade auch er ist gemeint. Heidegger möchte anhand der Geschichte der Ontologie, sprich Philosophie, durch Destruktion, d.h. in seinem Sinn durch positive Aneignung und Verwandlung, überhaupt erst die Durchsichtigkeit der eigenen Geschichte der Seinsfrage erreichen, die „Auflockerung der verhärteten Tradition" zu Wege bringen und die „Ablösung der durch sie gezeitigten Verdekkungen" betreiben[41].

Destruktion ist demnach nicht mit einem Begräbnis der „Vergangenheit in Nichtigkeit" zu verwechseln. Destruktion schüttelt nichts ab und ist nicht auf bloße Relativierung aus. Destruktion versteht sich nicht nur als ein negierendes Verhalten zur Vergangenheit, sondern setzt sich gerade auch vom sog. Heute ab. Heidegger will die wesentlichen Versäumnisse, die in dieser Geschichte der Ontologie, dieser gewissermaßen

[38] *Heidegger,* Was ist das... 28, 33f.
[39] *Heidegger,* Sein und Zeit 21.
[40] Ebd. 19, 21.
[41] Ebd. 21f.

„goldigen" Philosophie, auf dem Wege des destruierenden Rückganges am Leitfaden der Seinsfrage – reversiv – bei Hegel, bei Kant, bei Descartes, bei Aristoteles, bei Plato, also rückläufig die Geschichte aufspulend, erkennbar werden, aufdecken, möchte sie destruieren, d. h. schrittweise nach rückwärts die Philosophie als solche abbauen, Schicht für Schicht abtragen, so daß „erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung die Seinsfrage ihre wahre Konkretheit gewinnt" und auf diese Weise der „positiven Aneignung" überhaupt erst „der volle Beweis der Unumgänglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein" erreicht wird[42]. Heidegger zufolge ist es nicht möglich, gewissermaßen aus dem Stand heraus die Seinsfrage in Gang zu bringen.

Nur indem wir an der Seinsfrage entlangfragend diese Destruktion und positive Aneignung und Verwandlung des Überlieferten vornehmen, besteht in der Zeit des „Nihilismus", der anders als bei Karl Jaspers für Heidegger, im Rückgriff auf Nietzsche, „die Grundbewegung unserer Geschichte ist"[43], Hoffnung, besagten fußbreit Boden, von dem oben die Rede war, anzuvisieren, von dem aus das Denken einen neuen Stand gewinnen kann. Er fällt weder vom Himmel, noch steigt er, wie eine Insel, aus dem Meer herauf. Er ist nicht als das „Gold", von dem Jaspers spricht, zu gewinnen, wird vielmehr, wenn überhaupt, durch die Destruktion, wird durch den Abbau, die Abschichtung der Geschichte der Ontologie, sprich der Philosophie vorgenommen, wird also durch den „Schritt zurück" erfahren, der den Weg der Stationen der Philosophie entlangschreitet und in der wachen „Frage nach dem Sein" überhaupt erst „ein Feld kontrollierter Auseinandersetzung" gewinnt[44]. Bei Heidegger ist nicht, wie bei Jaspers, von Geschichtlichkeit in dem Sinne die Rede, daß sie „nicht das Geschehen in der Zeit" bedeutet, „sondern dies: daß quer zur Zeit in der Zeit das unbegreifliche Eine ist, das ewig ist, das heißt (ist) ... als in diesem Geschichtlichen über das Geschichtliche hinaus" und uns als etwas, das „quer" zur Geschichte ist, „ermächtigt, die paar Jahrtausende menschlicher Geschichte, so grotesk es klingt, wie einen einzigen gegenwärtigen Augenblick zu ergreifen, in dem wir uns befinden".[45]

Somit liegt nun offen zutage: Aneignung und Verwandlung der Überlieferung bedeutet bei Heidegger nicht wie bei Jaspers die existenzbezogene Aneignung und Anverwandlung und schon gar nicht „das schlechthin Ursprüngliche, das nicht mehr befragt werden kann, das Einswerden in der Unterscheidung, das Hinangezogenwerden im freien Daraufzuge-

[42] Ebd. 26.
[43] *M. Heidegger*, Nietzsche. Zweiter Band, Pfullingen 1961: Der europäische Nihilismus, 115.
[44] *Heidegger*, Sein und Zeit 27.
[45] *K. Jaspers*, Chiffren der Transzendenz. Herausgegeben von Hans Saner, München 1970, 16, 11.

hen“[46]. Gemeint ist vielmehr der Weg des Denkens, das radikal und total im Lichte der Zeitlichkeit dasjenige abbaut und abschichtet, was als Philosophie die Sache des Denkens, d.h. die usprüngliche, dem Ursprung entsprechende Seinsfrage unter Antworten begraben zu haben scheint. Jaspers Aneignung ist Anverwandlung von solchem in der Geschichte der Philosophie, das Existenz, die sich allein nicht aus ihrem Ursprung verwirklichen kann, zum Selbstsein bringt. Heideggers Aneignung ist Verwandlung der Tradition und wird zur verpflichtenden Lehre des Denkens für die Denkenden, die denkend gewissermaßen aus der Geschichte der Philosophie, ja aus der Philosophie als solcher aussteigen. Angesichts dessen versteht sich „Existenzphilosophie“ bei Karl Jaspers als Kampf um die Existenz der Philosophie, während sich Martin Heidegger am „Ende der Philosophie“, wie er selbst in seinem letzten Buch provokativ sagt, in den Dienst der „Sache des Denkens“ stellt[47]. Darzustellen, was dies im einzelnen bedeutet, kann nicht mehr Aufgabe dieser Ausführungen sein. Gestecktes Ziel war, wenigstens an einem Punkt deutlich zu machen, was angesichts der vielleicht größten Infragestellung, die die Philosophie bisher erlebt hat, und zugleich angesichts der Infragestellung von Jaspers' eigener Philosophie[48], die er seinerseits mit nicht zu überbietender Provokation schlankweg „Philosophie“ betitelt hat, die Devise von Jaspers bedeutet: „Die Philosophie soll nicht abdanken. Am wenigsten heute“.

[46] *Jaspers,* Philosophie 286.

[47] *M. Heidegger,* Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 61ff; vgl. *R. Wisser,* Martin Heidegger und kein Ende des Denkens. Neuerscheinungen aus Anlaß seines 80. Geburtstages, in: Die Welt der Bücher, Vierte Folge, Heft 3, Freiburg/Br. 1970, 116ff.

[48] *R. Wisser,* La „fe filosófica“ de Karl Jaspers. Una filosofía de la libertad, in: Folia Humanistica, Tomo XXI, Núms. 246–247, Barcelona 1983, 433–451.

ThPh 59 (1984) 499–534

Eine „gallikanische" Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas: Die Rezeption des 1. Vatikanums durch Bischof Maret

Von Klaus Schatz S. J.

Henri-Louis Charles Maret, Dekan der Theologischen Fakultät der Sorbonne (seit 1853) und Titularbischof von Sura (seit 1861), gilt als einer der „letzten Gallikaner" und als einer der wenigen Vertreter eigentlich gallikanischer Positionen in der Unfehlbarkeitsdebatte des 1. Vatikanischen Konzils. Selbst dort, wo nach Möglichkeit die Opposition der meisten Minoritätsbischöfe gegen das Unfehlbarkeitsdogma minimalisiert und in erster Linie auf bloße „Opportunitätsgründe" reduziert wurde, blieb doch die grundsätzliche Gegnerschaft Marets unbestritten. Maret hat zwar politisch innerhalb des Konzils und auch innerhalb der Opposition keine herausragende Rolle gespielt. Theologisch aber zeichnet er sich vor den Anderen aus. Denn er hat es als einziger der Minoritätsbischöfe fertiggebracht, seine Position in einer konsequenten, durchdachten und in sich stringenten Synthese darzustellen, nämlich in seiner Konzilsschrift von 1869 „Du concile général et de la paix religieuse". Es ist im Unterschied zu vielen anderen Publikationen ähnlicher Richtung eine Schrift, die nicht nur negativ ein Arsenal historischer und theologischer Gegenargumente gegen die Unfehlbarkeitsdefinition darstellt, sondern dem Ultramontanismus eine theologische Alternative entgegensetzt, welche versucht, die Anliegen der „gallikanischen" Richtung aufzugreifen. Ein solcher Versuch ist auch in den meist unter Zeitdruck entstandenen Schriften der Minorität während des Konzils nur einmal unternommen worden, und dann in engem Anschluß an Maret, in offenbarer Abhängigkeit von ihm, wenngleich mit einer bemerkenswerten Modifikation seiner Grundthese. Es ist die im Auftrag des Mainzer Bischofs Ketteler von dem italienischen Jesuitenpater Quarella verfaßte „Quaestio"[1]. Keiner der Konzilsväter der Minorität hat sonst in der Weise wie Maret darzustellen vermocht, nicht nur was er ablehnte, sondern welches Bild von Kirche er dem bekämpften positiv gegenüberstellte.

Das Interesse an Maret und seinen Ideen beschränkt sich keineswegs auf seine Rolle im Zusammenhang des 1. Vatikanums. Als einer der Herausgeber der kurzlebigen Zeitschrift „L'Ère nouvelle" suchte er 1848, anders als die Mehrzahl der französischen Katholiken, die gegenüber der „roten Gefahr" die Flucht in den Ruhe und Ordnung garantierenden Ob-

[1] Zu dem Einfluß Marets auf Ketteler und die „Quaestio" habe ich einiges zu sagen versucht: *K. Schatz*, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum, Rom 1975, 270–274.

rigkeitsstaat antraten, die Versöhnung der Kirche mit den Prinzipien der Demokratie und der Französischen Revolution. Diese Rolle Marets als einer der Väter der „christlichen Demokratie" ist vor allem in der Monographie von Bressolette herausgestellt worden[2]. Die theologischen und ekklesiologischen Thesen Marets, wie diese vor und auf dem 1. Vatikanum hervortreten, lassen sich nicht isolieren. Sie stehen im größeren Kontext eines Lebensengagements, dessen Grundthema immer wieder die Versöhnung der Kirche mit der modernen Gesellschaft und nicht zuletzt der modernen Wissenschaft ist. Seine Ablehnung der Vorstellung der Kirche als „absoluter Monarchie" und seine kirchlichen Reformideen sind ohne diesen Rahmen der Versöhnung der Kirche mit der Moderne, und das heißt in erster Linie mit der Welt des liberalen Bürgertums[3], nicht zu verstehen.

Wie für viele Theologen und Bischöfe, die auf der Seite der Minorität gestanden hatten, so mußte auch für Maret der Ausgang des 1. Vatikanums eine tiefe Enttäuschung und Krise seiner Erwartungen und Vorstellungen von der Kirche und ihrer Rolle in der Gegenwart bedeuten. Bereits aus dem 3. Band der Biographie, die 1891 aus der Feder seines ehemaligen Sekretärs Bazin erschien, geht hervor, daß Maret hier ein langes und schmerzliches Ringen mit sich durchmachen mußte[4]. Am Ende dieses Prozesses steht bei ihm die auf den ersten Blick erstaunliche Einsicht, daß die Unfehlbarkeitsdefinition gerade nicht jene absolutistische und von jeder Mitwirkung der Bischöfe losgelöste Auffassung von päpstlicher Unfehlbarkeit zum Siege geführt habe, die er und seine Kollegen der Minorität bekämpft hatten[5]. Und nicht nur das: Maret glaubt sogar, die Thesen seiner Schrift von 1869 auch nach der Definition ohne wesentliche Einschränkung weiter vertreten und als mit dem Sinn dieser Definition vereinbar verteidigen zu können.

Er akzeptiert voll und ohne Einschränkung die Papstdogmen des Konzils, lehnt aber jeden Widerruf seiner Schrift ab, und zwar nicht nur deshalb, weil dies für ihn, der das Buch nicht, wie Döllinger, zur Anheizung der Stimmung, sondern zur ruhigen Meinungsbildung unter den Konzilsvätern verfaßt hatte, eine persönliche Demütigung bedeutet, sondern vor allem auch aus sachlichen Gründen, weil er unverdrossen an die Vereinbarkeit seiner Thesen mit den Definitionen des 18. Juli 1870 glaubt. Dies geht bereits aus Bazin hervor, der die persönlichen Dokumente und Notizen Marets, auf die auch dieser Aufsatz sich stützen wird, zur Verfügung hatte. Freilich gilt auch für Bazin das, was von den meisten damali-

[2] *Cl. Bressolette*, L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour la démocratie chrétienne 1830–1851, Paris 1977.

[3] Dazu bes. die Darstellung seiner Rolle auf dem 1. Vatikanum bei *A. Riccardi*, Neo-Gallicanesimo e Cattolicesimo Borghese. Henri Maret e il Concilio Vaticano I, Bologna 1976.

[4] *G. Bazin*, Vie de Mgr. Maret. Son temps et ses oeuvres Bd. III, Paris 1891, 208–252.

[5] Bes. ebd. 214, 218f.

gen Biographen von Minoritätsbischöfen gesagt werden muß[6]. Er hat die vorliegenden Zeugnisse zu sehr im Blick auf den angeblich von Anfang an gegebenen selbstverständlichen Willen Marets, die Konzilsentscheidung anzunehmen, geglättet[7]; er hat nur die Texte zitiert, die von der Versöhnbarkeit zwischen der Definition und seiner Ansicht sprechen, und dabei kritische Passagen über das Konzil unterschlagen[8].

Auch andere Minoritätsbischöfe haben nachträglich versucht, in der Unfehlbarkeitsdefinition *ihre* Ansicht wiederzufinden[9], ja in ihr „mehr einen Sieg der Minorität als der Majorität" zu erblicken[10]. Daß hier jedoch Maret noch alle anderen übertrifft, ist durch die Passagen deutlich geworden, die Hasler aus den persönlichen Notizen Marets, die sich im Generalarchiv der Weißen Väter in Rom befinden, veröffentlicht hat[11]. Das wichtigste und zusammenfassende Dokument aus diesen Notizen ist freilich schon kurz vor Hasler durch Riccardi im Anhang seines Buches über Maret auf dem 1. Vatikanum vollständig publiziert worden[12]. Es handelt sich um private Überlegungen über Verpflichtungskraft und Sinn des Dekretes vom 18. Juli, die vom 18. Dezember 1870 datiert sind[13]; sie sind das Ergebnis monatelanger Reflexionen und Diskussionen mit anderen Theologen und Minoritätsbischöfen, vor allem mit Bischof David von St. Brieuc. Nach wie vor ist dieser – von Maret niemals publizierte – Text zentral, um die „Unterwerfung" Marets richtig zu verstehen. Zu dem Thema der „Minoritäts-Interpretationen" der Unfehlbarkeitsdefini-

---

[6] Zu dem Thema der nachträglichen Bagatellisierung der Konzilsopposition *Schatz*, Kirchenbild 29–32.

[7] „Mgr. Maret ne pouvait se faire à la pensée que l'on pût douter de sa sincérité et de sa fidélité à tenir sa parole, donnée d'avance, d'accepter, en toute simplicité de foi, les décisions du Concile" (*Bazin* 219). Hier scheint es so, als ob die ausdrückliche Unterwerfung nur dadurch veranlaßt sei, daß man sonst an seiner Annahme des Konzils Zweifel hegen konnte. Aus den Dokumenten, mit denen wir uns befassen, wird jedoch hervorgehen, daß dieser Wille bei Maret gar nicht so eindeutig von Anfang an da war.

[8] So heißt es in den Notizen von St. Brieuc vom 10. Oktober 1870 („Opinions sur le Décret Conciliaire du 18 juillet") unter Nr. 1: „Le décret, il est vrai, est en lui même très imparfait, très incomplet, peut-être même contradictoire; cependant, pris dans son ensemble et dans la teneur de ses termes, il peut recevoir une interpretation qui permet à la minorité d'y adhérer sans aucune réserve contraire à la sincérité et à la dignité épiscopales". – *Bazin* (218) zitiert daraus nur den Satz „Pris dans son ensemble ..." und erwähnt nicht die kritischen Reserven. Auch sonst fehlen bei Bazin die negativen Urteile vor allem über die Freiheit des Konzils.

[9] Dazu *Schatz*, Kirchenbild 241–252 – *A. B. Hasler*, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil, Stuttgart 1977, 474–484 – *K. Schatz*, Das „noch nicht fertige" Dogma. Zur Rezeption und Nachinterpretation des Ersten Vatikanums, in: Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng", hsg. v. *L. Bertsch* und *M. Kehl*, Würzburg 1980, 80–118.

[10] So der Augsburger Bischof Dinkel in einem Brief vom 15. November 1870 an Kardinal Schwarzenberg von Prag (*Th. Granderath*, Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung, Bd. III [Freiburg 1906], 551).

[11] *Hasler* 478–480; Ebd. 478: „Wie dieser Prozeß der Anpassung durch Interpretation vor sich gehen konnte, wird bei keinem Bischof so deutlich wie bei Maret".

[12] *Riccardi* 335–364.

[13] Der erste Entwurf trägt den Vermerk „Orcet, 18 10bre 1870".

tion des 1. Vatikanums bildet er ein herausragendes Beispiel, wie ein Bischof der Minorität im Text vom 18. Juli Anhaltspunkte findet, um ihn ohne Verleugnung seiner früheren Anschauungen akzeptieren und im Lichte seiner eigenen Ideen deuten zu können. Zu ergänzen ist dieser Text freilich noch durch andere vorbereitende oder begleitende Aufzeichnungen Marets, auf die sich dieser Beitrag zusätzlich stützt. Sie machen die Genese des Gedankenganges ihres Autors deutlich, enthalten einige Gedanken, die nicht in das zusammenfassende Statement vom 18. Dezember eingegangen sind, und bringen vor allem sehr wichtige und interessante Überlegungen bezüglich der Einstellung zu einem Konzilsbeschluß, der für Maret nach wie vor ambivalent, problematisch und unglücklich erscheint.

Um jedoch diese „nachkonziliaren" Überlegungen zu verstehen, ist es zunächst notwendig, auf die These Marets selbst einzugehen.

I. Marets Vermittlungsversuch zwischen gallikanischer und römischer Schule

Wenn Maret als „Gallikaner" bezeichnet wird, so ist dies gewiß insofern zutreffend, als tatsächlich Bossuet der Autor ist, an den sich der Bischof von Sura am häufigsten anschließt und mit dem sich seine Thesen am engsten berühren, wenn er ihn auch selbständig verarbeitet und mitunter auch korrigiert hat[14]. Dabei ist jedoch im Auge zu behalten, daß Maret selber seinen Ansatz als Synthese und Vermittlung zwischen gallikanischer und römischer Schule verstand. Er wollte sich gerade nicht einer Parteirichtung verschreiben, sondern am Vorabend des Vatikanums, als die Wogen der Erregung auf beiden Seiten hochgingen, ein Buch zur Versöhnung schreiben, in welchem er den legitimen theologischen Anliegen beider Richtungen entgegenzukommen meinte. Und bei allem Anschluß an Bossuet sind, wie wir sehen werden, auch die Konzessionen an die papalistische Richtung keineswegs unerheblich. Sie sind sogar Voraussetzung dafür, daß es Maret nach dem Konzil, wenn auch nicht ganz ohne Klimmzüge gelingt, das Dekret vom 18. Juli im Lichte seiner Theologie zu interpretieren.

Begonnen hatte Maret, der seit 1841 Dogmatik an der Sorbonne dozierte, als Lamennais-Anhänger und damit als ausgesprochener Ultramontaner[15]. Was ihn schließlich an dieser Richtung abstieß, war der Fanatismus und die Frontstellungen gegen jede Versöhnung von Kirche und moderner Gesellschaft, die er bei zahlreichen Männern aus der Lamennais-Schule feststellte. Bereits seit 1852 bildet sich bei ihm eine „galli-

[14] Dazu sehr detailliert und eingehend *R. Thysman*, Le gallicanisme de Mgr. Maret et l'influence de Bossuet, in: RHE 52 (1957) 401–465. – Zu der Theorie Marets auch *H. Bacht*, Die Kollegialitätsidee am Vorabend des Vatikanum I, in: Cath(M) 24 (1970) 93–110.

[15] *Thysman* 402.

kanische" Überzeugung heraus, die den fortschreitenden römischen Zentralismus ablehnt. Rom seinerseits betrachtet ihn seit 1860 als Bannerträger des Gallikanismus und verweigert ihm deshalb die kanonische Bestätigung für den Bischofsstuhl von Vannes[16].

Wenig bekannt ist, daß ausgerechnet Maret wahrscheinlich einen wesentlichen Anteil daran hat, daß das Konzil überhaupt zustande kam. Es war zwar Bischof Dupanloup von Orléans, der wahrscheinlich 1867 Pius IX. endgültig überzeugte, seine Bedenken gegen ein Konzil aufzugeben[17]. Dupanloup war jedoch keineswegs von Anfang an Anhänger des Konzilgedankens; bei der ersten Befragung 1865 hatte er noch Bedenken geltend gemacht[18]. Vor seiner Abreise nach Rom hatte er jedoch am 28. April 1867 ein Gespräch mit Maret, in welchem dieser, wie übrigens auch Bischof Ginoulhiac von Grenoble, auf dem Konzil als Lösung der kirchlichen Probleme insistierte[19]. Maret erhoffte sich vom Konzil liberale Strukturreformen in der Kirche, und er glaubte, daß ein Konzil die ultramontanen Heißsporne in die Schranken weisen und statt dessen die freie und ruhige Überlegung der Kirche zur Geltung bringen werde. Für ihn stellte seit langem das Konzil die große Hoffnung für die Kirche dar[20].

Der Plan zu seinem großen Werk über das Verhältnis von Papst und Bischöfen taucht bei Maret zuerst im Januar 1867 auf, und zwar unter dem Eindruck der für die 1800-Jahrfeier des Martyriums Petri und Pauli im Juni dieses Jahres geplanten Unfehlbarkeitsproklamation[21]. Es war ein Werk, das der Verständigung dienen sollte. Dabei war Maret von Anfang an klar, daß die eigentliche Frontstellung gegen die Ultramontanen ging. Die bewußte Linie der „Mitte", die er vertreten wollte, bildete unter den obwaltenden Umständen sehr schnell die eine Partei, wobei wichtige Modifikationen kaum beachtet wurden. Dem entsprach, daß es bereits über ein Jahr vor seinem Erscheinen Öl auf das Feuer der Kontroversen zwischen den französischen Katholiken goß. Am 30. Juni 1868 brachte der „Figaro" die erste Meldung über das bevorstehende Buch. Das war noch über ein Jahr vor seinem Erscheinen. Sofort entbrannte die öffentliche Kontroverse[22]. Der Pariser Nuntius Chigi war seinerseits alarmiert, vor allem deshalb, weil er in dem Buch eine Mobilisierung der öffentlichen Meinung gegen das Konzil und seine zu erwartenden Beschlüsse er-

[16] *Ebd.* 404.
[17] *R. Aubert,* Vaticanum I, Mainz 1965, 55f.
[18] *Mansi* 49, 118–121.
[19] *Bazin* II, 388; *J. R. Palanque,* Catholiques libéraux et Gallicans en France face au Concile du Vatican 1867–1870, Aix-en-Provence 1962, 68; *X. de Montclos,* Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII 1846–1878, Paris 1965, 389f.
[20] *Montclos* 417; *Riccardi* 180.
[21] *Bazin* III, 21f.; *Montclos* 409f.
[22] Überblick darüber bei *Palanque* 84–86.

blickte[23]. Maret erfuhr durch einen Brief seines römischen Korrespondenten Armand Dubarry vom 5. September 1868, daß die Nuntiatur über sein bevorstehendes Buch nach Rom berichtete[24]. Er suchte Chigi zu beruhigen und erklärte ihm, er habe sein Buch im wahren Interesse der Kirche und des Heiligen Stuhles geschrieben und stütze sich vor allem auf Antoninus v. Florenz[25] – was natürlich eine arge Verzerrung war; denn bestenfalls konnte man sagen, daß sein Werk eine Synthese von Bossuet und Antoninus v. Florenz war.

Die beiden ersten Bände des auf drei Bände geplanten Werkes „Du concile général et de la paix religieuse" wurden auf Kosten Kaiser Napoleons III., mit dem Maret seit Jahren in engem Kontakt stand, gedruckt. Ihr Erscheinen am 15. September 1869 löste erst recht eine Sensation aus. In kürzester Zeit kam es zu einer Flut von Stellungnahmen und Gegenschriften, von denen sich vor allem die kritische Rezension des Jesuitenpaters Matignon in den „Études" auszeichnete[26]. Der Nuntius, der bereits am Tage nach dem Erscheinen ein Telegramm an Kardinalstaatssekretär Antonelli gesandt hatte, sprach dem Buch jeden wissenschaftlichen Charakter ab, meinte jedoch, daß die Oberflächlichkeit der theologischen Bildung des Klerus speziell in Frankreich und der Appell Marets an das bischöfliche Autoritätsbewußtsein ihm Resonanz verschaffen würden[27]. Maret erhielt jetzt alarmierende Meldungen von Rom und befürchtete eine Indizierung. Im Oktober schrieb er an das Staatssekretariat, außerdem auf sein Betreiben hin fünf französische Diözesanbischöfe; auch die französische Regierung intervenierte zu seinen Gunsten. Antonelli beschwichtigte Maret, die anderen Bischöfe und die Pariser Regierung: niemand in Rom beunruhige sich in besonderer Weise wegen dieser Kontroversen[28]. Gegenüber der Forderung des Bischofs Ramadié von Perpignan, die ultramontane Presse in ihren Angriffen gegen Maret zu zügeln – womit vor allem der „Univers" Veuillots gemeint war –, berief er sich geschickt auf die in Frankreich herrschende Presse-

[23] Am 7. 7. 1868 berichtet er an Kardinalstaatssekretär Antonelli, er habe noch nichts Genaueres über das Buch in Erfahrung bringen können; aus dem, was durchsickere, gehe jedoch hervor, daß es Maret darum gehe, die gallikanischen Thesen zum Sieg zu führen und Syllabus und „Quanta cura" vergessen zu lassen (Archivio Segreto Vaticano [ASV], Fondo Concilio Vaticano I, Segreteria di Stato, Rubr. 1, Nunziatura di Parigi 1869).

[24] *Bazin* III, 44; *Montclos* 418.

[25] Schreiben Chigis an Antonelli vom 14. 9. 1868 (Quelle wie Anm. 23).

[26] Aufzählung der Reaktionen auf das Buch bei *Thysman* 408 f., Anm. 2.

[27] Schreiben vom 17. 9. an Antonelli: das Buch habe den Schein einer strengen Logik, sei jedoch „prolisso, caprizioso, sofistico, spesso vano. Una prova evidente se ne ha nulla". Außenminister de la Tour d'Auvergne bedauere besonders die öffentliche Polarisierung, die das Buch auslöse, und habe ihn gebeten, dafür zu sorgen, daß eine öffentliche Polemik vermieden werde. Er habe ihm erwidert, sein Amt verpflichte ihn zum Gegenteil. – Am 6. 10. wurde Chigi von Napoleon III. nach seiner Meinung über das Buch gefragt. Er erwiderte, es wäre noch hingegangen, wenn Maret sein Buch nur für die Konzilsväter geschrieben hätte; aber durch seine Publizität schüre er alle Emotionen gegen den Heiligen Stuhl und übe Druck auf das Konzil aus (Schreiben an Antonelli vom 7. 10., Quelle wie Anm. 23).

[28] Darüber eingehend: *Bazin* III, 147–153; *Hasler* 90.

freiheit[29]. Tatsächlich befaßte sich die Indexkongregation doch mit dem Buch. Die Gutachten schienen jedoch zu ergeben, daß kein Grund zur Indizierung bestand – oder es schien nicht opportun, unmittelbar zu Konzilsbeginn die Schrift eines Konzilsvaters, der seine Meinung zweifellos auch in der Konzilsaula verteidigen würde, zu verurteilen; dies hätte, wie auch die von Maret mobilisierten Bischöfe Antonelli mitteilten, die Freiheit des Konzils von vornherein in den Augen der Weltöffentlichkeit diskreditiert. Wie dem auch sei: jedenfalls teilte einer der beiden Gutachter der Indexkongregation Maret selbst zu Beginn des Konzils in Rom mit, „daß das Buch nichts gegen den Glauben enthielt und nicht verurteilt werden konnte"[30].

Maret hat seine Thesen nicht nur in seinem großen zweibändigen Werk entwickelt, sondern kurz danach noch einmal in einer Kurzfassung in Auseinandersetzung mit seinen Kritikern, vor allem P. Matignon[31]. Seine entscheidenden Thesen, in denen er die traditionelle Lehre des französischen Episkopats, der theologischen Schule von Paris, bzw. der Sorbonne zusammenfaßt, lauten: „1. Die Kirche ist eine wirksam durch Aristokratie gemilderte Monarchie; 2. Die geistliche Souveränität ist wesentlich aus diesen beiden Elementen zusammengesetzt, wenn auch das zweite dem ersten untergeordnet ist; 3. Das Zusammenwirken dieser Elemente ist notwendig, um die absolute Regel des Glaubens zu ergeben, d. h. um den Akt der geistlichen Souveränität schlechthin zu konstituieren"[32].

Was hier bereits auffällt, ist, daß er ganz selbstverständlich die Unfehlbarkeit als Korrelat der Souveränität auffaßt[33]. In dieser Hinsicht steht er, ohne sich dessen klar zu sein, in der Nachfolge des französischen Restaurationsphilosophen de Maistre, der durch diese Gleichsetzung von ganz entscheidender Bedeutung für die infallibilistische Richtung und auch für viele Konzilsväter des 1. Vatikanums wurde[34].

---

[29] „per ciò che riguarda la polemica dei giornali, è da considerarsi che questi si servono della libertà di stampa vigente nel loro paese, e non hanno nessuna dipendenza dalla S. Sede"; weiter führt er aus, er wolle Zeitungen nicht zügeln, „che nella presente licenza della stampa, se talvolta non vanno anch'essi esenti di difetti, son tuttavia sempre intenti alla difesa della religione e della morale" (Schreiben vom 29. 10. an Ramadié: Quelle wie Anm. 23).

[30] *Bazin* III, 164.

[31] Le pape et les évêques. Défense du livre sur le Concile général et la paix religieuse, Paris 1869.

[32] „Ces doctrines de l'épiscopat français, de l'école de Paris, de notre vieille Sorbonne, se ramènent pour nous à trois propositions, à trois vérités fondamentales: 1° l'Église est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie; 2° la souverainité spirituelle est essentiellement composée de ces deux éléments, quoique le second soit subordonné au premier; 3° le concours de ces éléments est nécessaire pour établir la règle absolue de la foi, c'est-à-dire pour constituer l'acte par excellence de la souverainité spirituelle. – Ces trois propositions forment l'essence et le résumé de notre ouvrage" (Ebd. 2f.).

[33] So auch ausdrücklich in Du Concile II, 62f. und Le pape 8.

[34] *H. J. Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübinger Theologische Studien 5, Mainz 1975); *Ders.*, „Auctoritas suprema ideoque infallibilis". Das Mißverständnis der

Dadurch gelangt er aber auch zu einer Konsequenz, die von den meisten anderen Minoritätsbischöfen in dieser Deutlichkeit nicht gezogen wird. Für ihn sind nämlich, ebenso wie für die Infallibilisten, die Frage der Unfehlbarkeit und die Frage der obersten Jurisdiktionsgewalt in der Kirche strikt parallel zu sehen. Dies geschieht durch den Begriff der „souveraineté spirituelle", deren höchster Akt par excellence unfehlbare Definitionen darstellen. Aus der Schrift und dann vor allem aus der weitläufig dargelegten Praxis der allgemeinen Konzilien folgert der Autor, daß immer nur Papst und Bischofskollegium in ihrem Zusammenwirken die oberste Gewalt in der Kirche ergeben. Der Papst hat niemals allein die volle jurisdiktionelle und doktrinäre Souveränität über die Kirche, sondern nur in seinem Zusammenwirken mit den Bischöfen als dem zwar untergeordneten, aber ebenso wesensnotwendigen Strukturelement. Nur auf diese Weise ist für ihn die Polarität von primatialem und episkopalem Element gewahrt. Wenn dagegen die ultramontane Theorie richtig ist, d.h. wenn er alleine schon Träger der vollen und höchsten Gewalt in der Kirche ist, dann bildet die Kirche eine absolute Monarchie; daraus folgt aber auch, daß es mit der Eigenständigkeit des episkopalen Strukturelements aus ist: die bischöfliche Gewalt geht dann vom Papst aus; und auch die Unfehlbarkeit der Konzilien leitet sich dann von der des Papstes ab.

Maret hat 1868 gegenüber Nuntius Chigi erklärt, er stütze sich vor allem auf Antoninus v. Florenz[35]. Eine ähnliche Aussage findet sich nach dem Konzil in seinem Brief vom 14. Februar 1871 an Papst Pius IX.[36]: um der Vermittlung willen habe er die Lehren der gallikanischen Schule wesentlich durch Elemente der römischen Schulen modifiziert; er habe sich vor allem in zwei wesentlichen Punkten mehr auf Antoninus als auf Bossuet gestützt[37]. Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß Bossuet sein Hauptautor bleibt, so hat er doch außer ihm und anderen gallikanischen Autoren in erster Linie Antoninus benutzt[38]. Auch ist nicht schwer zu erkennen, welches die beiden entscheidenden Punkte sind, in denen Maret von der gallikanischen Schule abweicht und sich stärker der römischen Position nähert. Denn einmal erkennt Maret keine unbedingte Oberhoheit des Konzils über den Papst im Sinne des Basler Konzils an[39]. Weder steht bei ihm das Konzil kategorisch über dem Papst noch umgekehrt der

---

päpstlichen Unfehlbarkeit als Souveränität und seine historischen Bedingungen, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für H. Tüchle, hsg. v. G. Schwaiger, München – Paderborn – Wien 1975, 503–520.

[35] Vgl. zu Anm. 25.

[36] *Bazin* III, 225; *Mansi* 53, 1019 D.

[37] „La doctrine de ces théologiens [sc. des Gallicans, der Verf.] n'était pas purement et simplement reproduite par mon livre. Dans un but de conciliation, elle s'y trouvait essentiellement modifiée et rapprochée de très près des doctrines des Écoles romaines. Je me rattachais plus, et sur deux points d'une importance capitale, à saint Antonin qu'à Bossuet lui-même".

[38] Dies ist herausgestellt bei *Thysman* 411.

[39] Du Concile I, 417f.; Le pape 47.

Papst über dem Konzil. Grundsätzlich kommt es auf die Eintracht und das Zusammenwirken beider Größen an, worin er den kirchengeschichtlichen Normalfall sieht. Im Falle eines eigentlichen Konfliktes aber kommt es darauf an, wer die Bahn des Rechtes und der gegenseitigen Eintracht verlassen hat. Gegenüber einem Konzil, das gegen die Gesetze handelt und sich weigert, den Papst oder seine Legaten zu Wort kommen zu lassen, wie dies für die Räubersynode von Ephesos von 449 oder für die letzte Phase des Basler Konzils gilt, übt der Papst legitimerweise ein Richteramt aus. Umgekehrt gilt: wenn ein Konzil regulär vorangeht, dann kann sich der Papst seinen mit überwältigender Mehrheit oder gar Quasi-Einstimmigkeit gefällten Glaubensentscheidungen nicht widersetzen. Tut er es dennoch, dann widersetzt er sich dem Heiligen Geist, der in dem Konsens der Konzilsväter spricht; er wird dadurch zum Häretiker und kann als solcher durch das Konzil abgesetzt werden[40]. Hier wird bereits deutlich: in dem Konsens des Bischofskollegiums, bzw. des Konzils ist nach Maret für den Papst das absolut sichere Mittel gegeben, die Glaubenswahrheit zu erkennen. In dem Maße, als er dieses Mittel benutzt, kommt ihm „Unfehlbarkeit" zu. Stellt er sich aber dagegen, dann stellt er sich gegen die Grundlage seiner eigenen Autorität. Die Frage freilich, ob diese beiden Fälle nicht extreme Idealfälle sind, was z. B. zu geschehen hat, wenn der Papst gegen die Mehrheit der Konzilsväter steht und wo die „überwältigende Mehrheit" oder „Quasi-Einstimmigkeit" beginnt, der der Papst sich nicht mehr widersetzen kann, hat Maret hier nicht beantwortet[41]. Insofern, aber auch in manch anderer Beziehung, ist ihm wie auch den meisten Positionen der Konzilsminorität eine gewisse Unschärfe eigen, im Gegensatz zu der Konsequenz der ultramontanen Sicht, die für Konfliktsfälle eine eindeutige Handhabe bietet. Eine Größe, die in jedem Falle die andere richtet und normiert, gibt es bei Maret nicht. Als „Versöhnungsformel der beiden großen rivalisierenden Schulen" verkündet er: Nicht das Konzil steht über dem Papst; wohl aber stehen die Bischöfe, bzw. das Konzil mit dem Papst zusammen über dem Papst allein[42]. Übrigens werden im Vergleich zu Bossuet auch sonst die päpstlichen Rechte gegenüber dem Konzil, z. B. Leitung, Einberufung, Vertagung, Auflösung viel stärker akzentuiert[43].

---

[40] Du Concile I, 424; II, 177; Le pape 43–50, 79f.

[41] Auf folgende Sätze haben infallibilistische Bischöfe triumphierend in den Tagen vor dem 18. Juli 1870 hingewiesen: „Mais ce chef [sc. le Pape] ... ne peut point se séparer de la grande majorité des évêques; et il devra prononcer les sentences selon les votes de cette grande majorité, dans toutes les questions qui concerneront la foi, l'extinction des schismes, la réforme de l'Église. Nous n'examinerons pas longuement ici ce qui arriverait dans le cas où le Pape refuserait obstinément de confirmer les décisions de cette grande majorité, et où il naîtrait de ce refus un conflit gravement périlleux pour la foi et pour l'Église" (Du Concile I, 424). Denn daraus folgte, daß nach Maret Pius IX. der Konzilsmajorität folgen mußte und bei einer Weigerung, das Unfehlbarkeitsdekret zu bestätigen, den Häresievorwurf riskierte!

[42] Le pape 75. [43] Vgl. *Thysman* 453f.

Der zweite entscheidende Punkt, in dem Maret über die gallikanische Schule hinausgeht, ist die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit. Letztere wird von ihm nicht kategorisch abgelehnt; auch steht er nicht ohne weiteres auf der Basis des 4. gallikanischen Artikels, nach welchem päpstliche dogmatische Entscheidungen erst durch den nachträglich hinzukommenden Konsens der Kirche absolute Verbindlichkeit erhalten[44]. Dies gilt für ihn nicht in jedem Fall, sondern nur dann, wenn dieser Konsens nicht schon Grundlage der päpstlichen Entscheidung war. Entscheidend und zentral sind die Seiten, in denen Maret die Bedingungen einer päpstlichen unfehlbaren „Ex-cathedra-Entscheidung" darlegt[45]. Die Major seiner Schlußfolgerung lautet: Derjenige ist unfehlbar, dem Gott in besonderer Weise und kraft seiner Autorität das sichere Mittel in die Hand gibt, unfehlbar zu sein. Atqui: der Papst und nur der Papst allein hat kraft seiner Stellung immer das Recht und die Möglichkeit, die Kirche, bzw. die Bischöfe zu konsultieren, bzw. sogar ein Konzil einzuberufen. Daraus folgt, daß der Papst unfehlbare Urteile fällen kann, aber eben insofern er von diesem unfehlbaren Mittel Gebrauch macht, d.h. insofern er nicht einfach autonom entscheidet, sondern sich auf die Kirche stützt. Dies ist aber gerade die Theorie des Antoninus v. Florenz, nach welchem der Papst irren kann „ut persona singularis, ex proprio motu agens", nicht jedoch „utens consilio et requirens adiutorium universalis Ecclesiae"[46] – eine Formel, die gerade am Schluß des Konzils von der Minorität immer wieder zitiert wird[47]. Bzw.: alle Theologen, auch die der römischen Schule, kommen darin überein, daß der Papst nicht irgendein Mittel, sondern das sicherste Mittel gebrauchen muß, um die Wahrheit zu finden. Nun ist aber das sicherste Mittel die Mitwirkung der Kirche und des Episkopats. Daraus folgt nun sonnenklar: Urteile ex cathedra sind nur die, die für sich die Zustimmung der Kirche haben[48].

Man könnte hier freilich die Frage stellen, ob sich Maret noch selbst konsequent bleibt. Denn wenn das Konzil oder der Weltepiskopat auch schon abgesehen von der päpstlichen Zustimmung ein so absolut sicheres Kriterium für die Wahrheit ist und der Papst hier in erster Linie die Funktion hat, kraft der ihm gegebenen Mittel diesen schon in sich unfehlbaren Konsens zweifelsfrei festzustellen, dann scheint es um das vielbemühte Gleichgewicht und Zueinander von Primat und Episkopat dahin. Dann ist im Grunde das Konzil auch ohne Papst schon die höchste Autorität in der Kirche. Auch kümmert sich Maret wenig darum, wie Glaubensfragen

[44] DS 2284.
[45] Du Concile II, 293–301; vgl. Le pape 61.
[46] Summa theol., Pars III, tit. 22 c. 3 De conc. univ., cap. III.
[47] Dazu *U. Betti*, L'autorità di S. Antonino e la questione dell'infallibilità pontificia al Concilio Vaticano, in: MDom 76 (1959) 173–192; *U. Horst*, Papst, Bischöfe und Konzil nach Antonin v. Florenz, in: RThAM 32 (1965) 76–116.
[48] Du Concile II, 299.

durch den Papst oder das Konzil entschieden werden sollen, wenn der Idealfall der Unanimität nicht erreichbar ist. Hier wird tatsächlich der „Consensus ecclesiae" zur wirklichkeitsfremden Abstraktion, die den komplizierten und verworrenen Vorgängen der Konzilien- und Dogmengeschichte sehr wenig gerecht wird. Wir werden jedoch sehen, daß Maret denselben schematischen und wenig differenzierten Begriff eines absolut eindeutigen „Consensus ecclesiae" als Grundlage einer päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidung auch nach dem Konzil als Interpretament des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870 festhält.

Nicht vergessen werden darf bei alldem, daß die Ekklesiologie Marets nicht ohne Zusammenhang mit seinem Reformprogramm gesehen werden darf, dessen Grundidee die Überwindung des Antagonismus von Kirche und moderner Gesellschaft und die Anerkennung einer „liberté orthodoxe" innerhalb des Dogmas war[49]. Zu diesem Reformprogramm gehörte Dezentralisierung, Aufwertung der Synoden, Reform des Kirchenrechts, Indexreform, Verbesserung der Qualität der theologischen Bildung, schließlich Beschäftigung der Kirche mit der sozialen Frage und Bemühung um ein internationales europäisches Schiedsgericht. In seinem zweibändigen Werk fordert er die Erneuerung der Periodizität der Konzilien im Sinne des Konstanzer Dekrets „Frequens"; von Anfang an geplant war auch ein – nie erschienener – dritter Band, der sich mit den von ihm gewünschten kirchlichen Reformen befaßte. Auch ist für ihn, der ebenso wie der Pariser Erzbischof Darboy, der Oratorianer Gratry und der flämische Jesuitenpater Victor de Buck ökumenische Beziehungen zu hochkirchlichen Anglikanern unterhielt, der Ökumenismus integrierender Bestandteil seines Reformprogramms[50].

Auf dem Konzil selbst ist Maret nicht in dem Maße hervorgetreten, wie es der Rolle entsprach, die er vor dem Konzil durch sein Werk spielte. In engem Kontakt stand er dort mit seinen Freunden, den Bischöfen Ginoulhiac v. Grenoble (dann auf den Erzstuhl von Lyon transferiert), Ramadié v. Perpignan, Meignan v. Chalons, vor allem aber David v. Saint-Brieuc[51]. In der Konzilsaula ergriff er dreimal das Wort: am 28. März 1870 zu dem zweiten Kapitel des Schemas „de fide catholica"[52], am 3. Juni in der Generaldebatte über das Primats-Schema[53] und am 1. Juli in der Spezialdebatte über das 4. Kapitel betr. die päpstliche Unfehlbarkeit[54].

Neue Gesichtspunkte oder Argumente gegenüber seinen Schriften von 1869 tauchen in den beiden Reden zum Primats-Schema „Pastor aeter-

[49] *Bazin* III, 95–97; *Riccardi* 215–218.
[50] *Riccardi* 225–236.
[51] Vgl. *Palanque* 142–145 („Le cercle de Maret").
[52] Mansi 51, 167–170.
[53] Mansi 52, 429–440.
[54] Mansi 52, 986–988.

nus" nicht auf. Wohl beruft er sich dort noch stärker auf Antoninus v. Florenz als eigentlichen Kronzeugen, um der Isolierung der „gallikanischen Schule" zu entweichen und seine Überzeugung als auf genuiner und auch in Italien anerkannter Tradition beruhend darzustellen. In der Rede vom 3. Juni kam es zu einem Zustammenstoß mit dem Konzilspräsidenten Kardinal Bilio, da Maret scharfe Angriffe gegen die Majorität richtete[55] und nur diese ansprach. Auf die Aufforderung Bilios, er habe das ganze Konzil anzusprechen und nicht die „Majorität" als eine Fraktion, reagierte er nicht, offensichtlich wegen Hörschwierigkeiten oder auch, weil er sich starr an sein Manuskript hielt und nicht das aktive Latein so gewandt beherrschte, daß er davon abgehen konnte[56]. Was Bilio Maret vor allem verübelte, war, daß er das Konzil wie eine politische Versammlung in Fraktionen teilte[57]. In der Rede vom 1. Juli schließlich präzisierte er noch einmal die Bedingung der päpstlichen Unfehlbarkeit nach Antoninus v. Florenz: der Papst sei unfehlbar, „wenn er jede Sorgfalt anwende"[58]; dies aber sei der Fall, wenn er ein Konzil befrage oder sich jedenfalls auf die Kirche stütze[59].

Vor allem dadurch aber ist Maret in die Dogmengeschichte eingegangen, daß er der einzige Konzilsvater der Minorität des 1. Vatikanums war, dessen These (wie die Majorität sie jedenfalls verstand) ausdrücklich durch einen Kanon verworfen wurde. Dies ist der Zusatz im Kanon des 3. Kapitels von „Pastor aeternus" über den Jurisdiktionsprimat „aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis"[60]. Denn hier wurde die Auffassung verworfen, daß Papst und Bischöfe erst in ihrem Zusammenwirken das volle Subjekt der obersten kirchlichen Gewalt ergeben. Der erste Anstoß zu einer Verurteilung Marets ging von Erzbischof Dechamps v. Mecheln aus; er ist möglicherweise der Autor der aus Maret exzerpierten „Propositiones", die bereits im Januar 1870 unter den Konzilsvätern als verurteilungsreif ver-

[55] Durch die Definition der persönlichen Unfehlbarkeit trete an die Stelle des „Credo ecclesiam" das „Credo papam"; außerdem stelle die Majorität gerade das Konzil über den Papst, indem durch diese Definition das Konzil dem Papst ein Recht verleihe (Mansi 52, 437).

[56] Mansi 52, 437f.

[57] So nach der späteren Unterredung mit Bilio; ebenso suchte Maret die Konzilspräsidenten de Luca und de Angelis auf, um mit ihnen über den Zwischenfall zu sprechen (Bericht über diese Unterredungen bei *Bazin* III, 196–199).

[58] Diese Formulierung entnimmt Maret aus Bellarmin („Etsi sunt aliqui catholici qui existimant Pontificem errare posse, illi tamen dicunt tunc solum posse errare, quando non adhibet omnem diligentiam: at cum generale concilium convocatur, sine dubio adhibet omnem diligentiam in re illa investiganda: quid enim amplius facere potest? Ergo saltem tunc omnium consensu non errabit": De con. lib. II, cap. II); auf diese Stelle verweist er bereits in Du Concile II, 294. Freilich versteht Bellarmin diese Bedingung positiv, nicht exklusiv, bzw. versteht sie als Konzession, die auch die Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit machen.

[59] Mansi 52, 987 C.

[60] DS 3064.

teilt wurden[61]. Nach dem 9. Juni schlug Dechamps in der Glaubensdeputation eine Formel gegen Maret vor, die noch nicht identisch mit der definitiven ist: sie verurteilt ausdrücklich die Lehre, nach der die oberste Gewalt in der Kirche geteilt ist; vielmehr sei ihre ganze Fülle dem Papst verliehen, während die übrigen Hirten „in partem sollicitudinis" berufen sind[62]. In der Deputationssitzung vom 19. Juni gelang es Dechamps, mit Hilfe von Kardinal Bilio diesen Text durchzusetzen[63]. Diesem Vorschlag war jedoch bereits ein öffentlicher Vorstoß von Dechamps in der Generalkongregation vom 9. Juni voraufgegangen. Dort hatte der Mechelner Erzbischof in seiner Rede eindeutig die Lehre und das Buch von Maret angegriffen (ohne den Namen zu nennen) und mehrere Kanones gegen die Lehre der geteilten Souveränität zwischen Papst und Bischöfen vorgeschlagen[64]. Maret selbst war bei der Generalkongregation vom 9. Juni nicht anwesend. Er verlangte jedoch nun Aufklärung von Dechamps; nachdem er das Manuskript eingesehen hatte, erklärte er seine Absicht, sich in der Konzilsaula zu Wort zu melden und sich gegen die Angriffe zu verteidigen. Am Abend des 11. Juni schlug darauf nach dem Tagebuch des Bischofs Ramadié v. Perpignan Dechamps vor, er werde in der Deputation auf die Kanones gegen Maret verzichten, wenn auch Maret auf seine Erwiderung in der Konzilsaula verzichte; in diesem Sinne habe er auch mit Bilio gesprochen[65]. Maret stimmte noch am selben Abend zu. Offensichtlich aber hielt sich Dechamps 8 Tage später nicht mehr an diese Abmachung gebunden und schlug in der Deputationssitzung vom 19. Juni zwar nicht mehr dieselben Kanones vor, die er in der Konzilsaula eingebracht hatte, wohl aber den bereits erwähnten, inhaltlich ebenso gegen Maret gerichteten Passus[66]. Zwei Tage später war es dann Bischof Pie v. Poitiers, der Dechamps an diese Abmachung erinnerte und verlangte, daß sie in der Deputation respektiert werde; Dechamps und Bilio gaben jetzt nach[67]. Damit war jedoch das Hin und Her noch nicht zu

---

[61] Der Text findet sich (anonym) in ColLac VII, 952–957. Nach dem Tagebuch des Regensburger Bischofs Senestrey (*I. v. Senestrey,* Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hsg. und komm. von K. Schatz in: FTS 24 [1977] 58) bekamen die Konzilsväter diesen Text im Januar; sein Autor sei unbekannt, wahrscheinlich aber sei es Dechamps.

[62] „Neque igitur principatus seu suprema in Ecclesiam potestas inter plures partita, sed tota plenitudo eius in Beato Petro, cui soli Dei filius regni sui claves et gregem universum tradidit, Romano Pontifici collata est; ceteri autem pastores, quos Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei, in partem sollicitudinis vocantur, ut sub uno summo totius ovilis Pastore suum quisque munus gerant" (Text als „Anonymus" in Mansi 52, 1098 C; Identifizierung bei *Senestrey* 118).

[63] *Senestrey* 120.

[64] Mansi 52, 546f.

[65] Wörtlich zitiert bei *Bazin* III, 200–202; Bericht darüber auch bei *M. Becqué,* Le cardinal Dechamps II, Löwen 1956, 174.

[66] So berichtet *Senestrey* 120 auch vom 21. Juni: „Reverendissimus Mechliniensis noluit quidem concedere, se promissione aliqua Surensi facta obstringi ..."

[67] Ebd.

Ende. Am 24. Juni ging in der Deputationssitzung ein neuer Vorschlag eines Kanons gegen Maret von Erzbischof Manning von Westminster aus; dieser Kanon wurde dann in modifizierter Fassung in den Deputationssitzungen vom 24. und 26. Juni angenommen und ist identisch mit dem heute vorliegenden Text[68]. Neue Komplikationen ergaben sich dann in der Generalkongregation vom 5. Juli, als über diesen Text abgestimmt werden sollte. Denn hier handelte es sich nicht über einen Modus, der von einem der Konzilsväter eingebracht worden wäre; er war vielmehr von der Glaubensdeputation aus eigenem Ermessen eingefügt, fand sich daher auch nicht gedruckt im Wortlaut vor. Daraufhin protestierten die Erzbischöfe Haynald v. Kolocsa und Darboy v. Paris, da man nicht bloß vom Hören her über einen nicht schriftlich vorliegenden Antrag abstimmen könne. Die Abstimmung wurde dann verschoben[69]. Drei Tage danach aber beschloß die Glaubensdeputation, den Passus von sich aus zu streichen[70]. Am folgenden Tage, dem 9. Juli aber erfolgte wieder ein erneuter Umschwung. Hintergrund war offensichtlich eine Audienz des Bischofs Freppel v. Angers bei Pius IX. am Nachmittag dieses Tages. Freppel, der von der Weglassung des Passus in der Glaubensdeputation vom Vortage Kenntnis erhielt, nahm unverzüglich eine Kutsche, erbat sofort eine Audienz beim Papst und erklärte ihm, was vorgefallen war. Pius IX. ging sofort darauf ein[71]. Er ließ Bilio einen entsprechenden Befehl erteilen, den der Kardinal freilich, vielleicht um sein eigenes Gesicht zu wahren, in der abendlichen Sitzung der Glaubensdeputation als seinen eigenen Vorschlag einbrachte und durchsetzte[72]. Am 11. Juli wurde dieser Passus in der Generalkongregation in einer Abstimmung angenommen. Nach dreimaligem Hin und Her, das immer wieder mit einem Rückzieher endete, hatte so beim vierten Male der persönliche Eingriff des Papstes entschieden, daß die These Marets durch das Konzil verurteilt wurde. Dessen Sekretär und Biograph Bazin, der sehr ausführlich über den Vorstoß von Dechamps vom 9. Juni und die Übereinkunft vom 11. Juni berichtet, schweigt seltsamerweise vollständig über den von Manning ausgehenden Passus gegen seinen Herrn und Meister, der im endgültigen Text steht. Aber auch Maret selbst erwähnt in seinen persönlichen Notizen, die er nach dem Konzil verfaßte und in denen er den

[68] Mansi 53, 267 A und 268 B; vgl. *Senestrey* 122. Der Grund war nach Senestrey „Verum ne liber Surensis sine censura maneret ...". Offensichtlich war die Mehrzahl der Deputation zur Auffassung gekommen, daß etwas gegen die Thesen Marets geschehen müsse; die Sache hatte dadurch aufgehört, eine persönliche Angelegenheit zwischen Dechamps und Maret zu sein; und zumal gegenüber einem neuen Vorschlag, der von Manning und nicht von Dechamps ausging, sahen die Mitglieder keine Bindung an das Wort, das nur Dechamps persönlich Maret gegeben hatte.

[69] Mansi 52, 1118f.

[70] Mansi 53, 273.

[71] Quellenbelege bei *M. Maccarrone*, Il Concilio Vaticano I e il „Giornale" di Mons. Arrigoni, IS 7, Padua 1966 Bd. I, 463f.

[72] *Maccarrone* I, 465; *Senestrey* 128.

Konzilsentscheidungen einen für ihn akzeptablen Sinn abzugewinnen sucht, nie, daß gerade dieser Passus seine These treffen will, wie er sich denn überhaupt nur sehr wenig mit dem Jurisdiktionsprimat und dem 3. Kapitel auseinandersetzt, vielmehr so gut wie ausschließlich nur mit der Unfehlbarkeit.

II. Bemühen um Versöhnung mit dem Unfehlbarkeitsdogma

Am Tage nach der feierlichen Verkündigung der Konstitution „Pastor aeternus", am 19. Juli, hatte Frankreich Preußen den Krieg erklärt. Damit waren die deutsche und die französische Gruppe der Minoritätsbischöfe voneinander isoliert, während der Postverkehr zu den österreichischen Bischöfen, der bei dem damaligen Streckennetz nun nicht mehr durchgehend per Bahn erfolgen konnte, und zunehmend auch der innerfranzösische Briefaustausch durch die Kriegsereignisse schwieriger wurde. Jeder Bischof mußte jetzt selbst mit dem Problem fertig werden, wie er sich zu der Konzilsentscheidung vom 18. Juli zu stellen hatte. Der einzige französische Kardinal der Minorität, Kardinal Mathieu v. Besançon, hatte zudem bereits am 8. August seine Unterwerfung erklärt. Andere wichtige Bischöfe der Minorität nahmen ebenfalls schon im August die Konzilsentscheidung an: Ginoulhiac v. Lyon (mit dem gerade Maret in engem Kontakt gestanden hatte), Place v. Marseille, Marguerye v. Autun, Grimardias v. Cahors, Colet v. Luçon und Bravard v. Coutances[73]. Jetzt nach Hause zurückgekehrt, isoliert von ihren Kollegen, sahen sich diese Bischöfe nicht selten einem extrem infallibilistischen Klerus gegenüber, der seine geistige Nahrung in erster Linie aus dem „Univers" bezog und der oft schon während des Konzils seine Unzufriedenheit mit der konziliaren Linie seines Oberhirten kundgetan hatte. Noch hatten freilich keineswegs alle französischen Minoritätsbischöfe ihre Annahme des Dogmas erklärt. Vor allem fehlten noch die eigentlich führenden Köpfe und Wortführer des französischen Minoritätsepiskopats: Dupanloup, Darboy, Maret.

Maret hatte es in mancher Hinsicht leichter. Er stand nicht in der Drucksituation eines Diözesanbischofs. Er war nicht in derselben Weise einem Entscheidungszwang ausgesetzt. Er war unabhängiger, nicht nur Rom gegenüber, sondern vor allem dem ultramontanen französischen Klerus gegenüber. Er brauchte nicht einer Diözese gegenüber seine Einstellung zu rechtfertigen oder politisch zu retouchieren. Maret war und blieb in erster Linie der Mann der Sorbonne, der Vertreter des Universitätsmilieus. Dadurch konnte er sich in größerer Selbständigkeit mit den Problemen auseinandersetzen und sich auch dem Konzil gegenüber eine sehr freie Einstellung leisten.

[73] Überblick über die Unterwerfungen bei *Palanque* 178 f.

Paris war freilich, seitdem sich von Anfang September an die Ereignisse überstürzten, nicht mehr der geeignete Ort ruhiger theologischer Überlegung. Das Ende des Kaisertums, die Ausrufung der Republik am 4. September und die immer näher an die Hauptstadt heranrückenden deutschen Armeen ließen Konzil und Unfehlbarkeit in den Hintergrund treten. Maret wollte zunächst aus Solidarität mit der leidenden Bevölkerung in Paris bleiben. Auf intensives Drängen des Erzbischofs Darboy bestieg er jedoch am 18. September, einen Tag vor der völligen Einschließung der Stadt durch die deutschen Truppen, auf der Gare de Montparnasse den letzten nach Westen fahrenden Zug, um in Saint-Brieuc die ihm angebotene Gastfreundschaft von Bischof David in Anspruch zu nehmen[74].

Hier hatte er die Zeit, in persönlicher Überlegung und Meditation und im Kontakt vor allem mit Bischof David seine persönliche Einstellung zu Konzil und Unfehlbarkeitsdogma herauszubilden. Aus dieser Zeit datiert eine Vielzahl von persönlichen Notizen und Entwürfen, die in seinem Nachlaß im Generalarchiv der Weißen Väter in Rom aufbewahrt sind[75]. Die Grundzüge seiner Position liegen bereits fest in den „Observations sur le concile du Vatican" von September 1870. Ihr Merkmal ist, daß die formalen Einwände gegen das Konzil (seine mangelnde Freiheit und vor allem das Fehlen des Consensus unanimis) viel stärker und unwiderleglicher sind als die inhaltlichen (die Unfehlbarkeitsfrage selbst); in letzterer Beziehung ist es möglich, dem Dekret einen akzeptablen Sinn abzugewinnen. Maret geht davon aus, daß die Freiheit und Ökumenizität des Konzils höchst zweifelhaft, ja eher negativ zu beantworten ist. Das Fehlen einer wesentlichen Voraussetzung eines ökumenischen Konzils hat nun auch Konsequenzen für den Charakter der Lehrentscheidung selbst und bewirkt, daß ein solches Konzil die Wahrheit nur in defizientem Modus verkünden kann. Ein von einem Konzil mit zweifelhafter Autorität erlassenes Dekret enthält die Glaubenswahrheit nicht in der Ausgewogenheit und Berücksichtigung aller wesentlichen Aspekte, wie dies eigentlich nötig wäre. Es ist freilich nicht direkt falsch. Daß der Papst und die große Mehrheit der Bischöfe eine direkte und eindeutige Häresie verkünden, die keine orthodoxe Interpretation mehr zuläßt, scheint auch für ihn von der Führung des Heiligen Geistes in der Kirche kaum denkbar. Es ist aber mißverständlich. Insofern hatte die Minorität Recht mit seiner Ablehnung. Da das Dekret jedoch in einem akzeptablen Sinne interpretiert werden kann, braucht die Minorität nicht in Opposition dagegen zu verharren; sie kann es annehmen, ohne damit ihre Reserve gegen ein

[74] *Bazin* III, 211 f.

[75] Archives des Pères Blancs, Fonds Maret, Affaires générales 1870–1872, Concile du Vatican.

solches Dekret aufzugeben[76]. Weiter macht er sich klar, daß das Konzilsdekret nicht jene „infaillibilité absolue, séparée et personelle" lehre, die die Minorität immer bekämpft habe. Entscheidender Schlüsselbegriff ist dabei für ihn die *Assistenz* des Heiligen Geistes (im Unterschied zur Inspiration) als Grundlage der päpstlichen Unfehlbarkeit nach dem Konzil. Äußerst wichtig als Interpretament zum richtigen Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit ist der Passus über die Assistenz, der in der revidierten Fassung des Textes, der den Konzilsvätern Anfang Juli ausgeteilt wurde, neu hinzukam[77], aber auch der voraufgehende Passus, der von den menschlichen Mitteln spricht, deren sich die Päpste je nach zeitlichen und sachlichen Umständen bedienten[78]. Assistenz ist nun aber kein mirakulöses Geschehen, sondern wesentlich an die Benutzung der „moyens humains" gebunden. Hier ist nun weiter wichtig, daß für ihn die Wahl der Mittel nicht in das Belieben des Papstes gestellt ist. Das Konzil habe auch nicht gelehrt, daß der Papst hier beliebig verfahren könne, wenn es auch leider nicht klar das Gegenteil ausgesagt habe. Denn der Papst habe nicht die Freiheit, unsichere und fehlbare Mittel (wie z. B. die Konsultation seiner Privattheologen oder die Berufung eines Partikularkonzils) den sicheren und unfehlbaren Mitteln vorzuziehen. Konkret heißt dies, daß Konzil oder wenigstens Befragung der Ecclesia dispersa, welche unfehlbare Mittel darstellen, in wirklich zweifelhaften Fällen immer vorzuziehen sind. Nur wenn die Tradition der Kirche eindeutig ist, kann sich der Papst mit seinen normalen Beratern oder einem Partikularkonzil begnügen[79]. Die Irreformabilität und Endgültigkeit kommt den päpstlichen Entscheidungen gewiß *nicht durch* den Consensus ecclesiae zu. Wohl aber ist der Consensus ecclesiae Voraussetzung und menschliches Mittel einer unfehlbaren päpstlichen Entscheidung. Fehlen diese Voraussetzungen, wendet also der Papst nicht die geforderten Mittel an (und dies a priori auszuschließen, käme nach Maret der Unsündlichkeit

[76] „4. Mais on peut dire qu'il n'y a pas d'erreur, que Dieu ne l'a pas permise, et se borner à affirmer qu'il suffit de bien interpréter le décret. – 5. Le décret émané d'un concile qui ne présente qu'une autorité douteuse ne peut être *parfait*. Sans renfermer aucune erreur il n'expose pas la vérité ni clairement ni complètement. Il doit donc être interpreté et completé ... 6. La minorité a eu raison de repousser un décret ainsi imparfait. Et cependant elle peut y adhérer, par obéissance et respect, puisqu'il ne renferme aucune erreur, et rester dans des réserves".

[77] „Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent" (DS 3070).

[78] „Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum condicio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant" (DS 3069).

[79] Diese Unterscheidung (bei neuen Fragen ausdrückliche Konsultation der Gesamtkirche, nur bei eindeutiger Tradition abgekürztes Verfahren) begegnet mehrfach bei der Minorität, z. B. bei Ketteler (Mansi 52, 892 A/B) und Hefele (ebd., 1184 A/B). Dieselbe Position wird übrigens vertreten von *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 143 f.

des Papstes nahe, was das Konzil nicht behauptet hat), dann handelt es sich nicht um eine Ex-cathedra-Entscheidung. Sie ist entweder falsch – dann wird sie von der Kirche zurückgewiesen; ist sie jedoch inhaltlich wahr, dann wird sie in diesem Fall verpflichtend erst durch den Consensus subsequens des Episkopats.

Noch einmal wiederholt er seine Auffassung in einer Aufzeichnung vom 10. Oktober aus Saint-Brieuc[80]. Die Konzilsentscheidung sei ergänzungsbedürftig und einseitig, aber nicht falsch; sie *könne* vielmehr in einem für die Minorität akzeptablen Sinne interpretiert werden[81]. Hier geht er ausnahmsweise auch auf den Jurisdiktionsprimat ein und glaubt ihn – einschließlich des Passus, daß der Papst nicht nur den Vorrang, sondern „die ganze Fülle der obersten Gewalt" hat – so interpretieren zu können, daß die Mitwirkung der Bischöfe bei der Ausübung der potestas plena über die ganze Kirche nicht ausgeschlossen sei.

Ausführlicher nimmt er zur Frage, welches konkrete Verhalten die Minoritätsbischöfe an den Tag legen sollen, in einem Dokument vom 21. Oktober Stellung[82]. Diese Aufzeichnungen sind von daher bestimmt, daß nun ein bloß theoretisches, distanziertes und abwartendes Verhältnis zur Konzilsentscheidung nicht mehr möglich war. Auch Maret konnte sich der öffentlichen Stellungnahme nun nicht mehr entziehen; und es war ebenfalls klar, daß diese nicht so differenziert sein konnte wie seine innere Einstellung zum Unfehlbarkeitsdekret. Bereits 6 Tage vorher hatte er den Brief an den Papst mit der Annahme des Dogmas verfaßt, wenn auch noch nicht abgesandt. Bischof David, bei dem er zu Gast war, sandte dem Papst 4 Tage später, am 25. Oktober seine Unterwerfungserklärung[83]. Maret war darauf sicher nicht ohne Einfluß. Am 10. Oktober hatte er in einem Brief an David seine Interpretation des Dekrets dargelegt; er habe festgestellt, daß sich genau das im Dekret finde, „was sich darin finden muß"[84].

Im Text Marets werden die verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens durchgedacht. Die erste mögliche Reaktion der Minorität wäre der *offene Protest* gegen das Fehlen konziliarer Freiheit und ruhiger Überlegung in zentralen Punkten, gegen das Fehlen der moralischen Einstimmigkeit und alle Pressionen, verbunden mit der Forderung eines freien

---

[80] „Opinions sur le Décret ..."

[81] „Dieu cependant n'a pas permis que tant d'évêques et le Souverain Pontif lui-même tombassent dans une erreur contraire à la vraie tradition, à la foi et nuisible véritablement à l'Église. Le décret, il est vrai, est en lui-même très imparfait, très incomplet, peut-être même contradictoire; cependant, pris dans son ensemble et dans la teneur de ses termes, il peut recevoir une interprétation qui permet à la minorité d'y adhérer sans aucune réserve contraire à la sincérité et à la dignité épiscopales."

[82] „Les partis à prendere et nouveaux éclaircissements". Der Text ist vollständig abgedruckt in Anhang 1 dieses Artikels.

[83] Mansi 53, 1026f.

[84] Z. T. zit. bei *Hasler* 478f., Anm. 24 und 29.

Konzils und einer Revision des Dekrets. Dieses Verhalten hat für sich, daß es am ehrlichsten und klarsten vor aller Welt erscheint. Maret geht auch nicht davon aus, daß es von vornherein dogmatisch ausgeschlossen ist. Aber er weiß, daß ein solches Verhalten nur ganz wenige Minoritätsbischöfe für sich gewinnen kann. Sein Endeffekt wäre Spaltung. Und die Gewalttätigkeit dieses Vorgehens widerstrebt dann letzten Endes auch seinem kirchlichen Sinn. Ein solcher Protest wäre eine Beschimpfung des Heiligen Stuhles und der Mehrheit der Bischöfe, für die meisten Gläubigen ein nicht zu verkraftender Skandal. Die so Protestierenden würden nun einmal, obwohl sie ihr Verhalten für sich rechtfertigen könnten, von der großen Mehrzahl der Bischöfe und Gläubigen als Häretiker und Schismatiker betrachtet; der Heilige Stuhl würde, von letzteren unterstützt, mit kirchlichen Sanktionen gegen die Konzilsgegner einschreiten. Und auch abgesehen von dem Effekt: entspricht ein solches Verhalten dem katholischen Geist, der ein Geist des Friedens, der Eintracht, Demut und Liebe ist?

Das entgegengesetzte Verhalten wäre *vorbehaltlose Annahme* („adhésion pure et simple"), verbunden mit dem *Widerruf* all dessen, was die Minorität auf dem Konzil vertreten hatte. Eine solche völlige Verleugnung dessen, was ein Bischof mit vielen und achtenswerten Kollegen durch das ganze Konzil hindurch vertreten hatte, sei jedoch schwer mit Ehre und Gewissen vereinbar. Gewiß habe der Papst die Entscheidung approbiert und sei ein neues Dogma dekretiert worden. Aber welcher Bischof der Minorität könne deshalb ehrlichen Gewissens den sehr schwerwiegenden Gegenargumenten gegen die Ökumenizität des Konzils und seines Dekretes jeden Wert absprechen. „Ich glaube, es gibt keinen einzigen".

Weder das eine noch das andere ist also eine Lösung. Währenddessen drängt nun der Papst zur Promulgation des Dekretes und verlangt bei jedem einzelnen Minoritätsbischof die nachträgliche Zustimmung; und vorbehaltlos hinter ihm steht die große Mehrheit der katholischen öffentlichen Meinung, wenigstens in Frankreich, und betrachtet alle Zögernden als Rebellen. Wie kommt man aus diesem Dilemma heraus?

Hier sei zu bedenken, daß zwar inmitten der gegenwärtigen Polarisierung differenzierte Positionen nicht verstanden werden und jede Zustimmung seitens des Papstes und der Ultramontanen als absolute Unterwerfung und Widerruf betrachtet wird; aber dieser Widerruf sei in keiner Weise nötig und nicht in der Zustimmung zum Dekret einbeschlossen, da dieses einen akzeptablen Sinn haben könne.

An dritter Stelle bedacht wird die Haltung des *Schweigens* in Erwartung der Wiederaufnahme des Konzils. Dadurch vergibt man sich nichts und behält sich alles vor. Diese Haltung sei bis jetzt möglich gewesen. Aber inzwischen haben zahlreiche Bischöfe der Minorität das Schweigen gebrochen und dem Dekret zugestimmt; der Papst und die katholische öffentliche Meinung drängen, dem Dekret zuzustimmen. Speziell den

Diözesanbischöfen, die vor der Notwendigkeit stehen, das Dekret zu promulgieren, ist diese neutrale Haltung nicht mehr möglich.

Die vierte, von Maret empfohlene Position geht von dem Prinzip aus, daß nach dem kanonischen Recht der Gehorsam nur verweigert werden kann, wenn eine Vorschrift eine Häresie impliziert oder schädlich für die Kirche ist. Nun sei das Dekret vom 18. Juli nicht häretisch; es könne vielmehr „par un fait qu'on peut croire providentiel" in einer Weise interpretiert werden, die der Auffassung der Minorität entspreche. Er glaube, dies bewiesen und auf alle Einwände geantwortet zu haben. „Es ist daher erlaubt, einen Unterwerfungsakt gegenüber einem Dekret zu leisten, das man nach dem Gewissen interpretieren kann". Daraus folge aber alles übrige. Wesentliche Bedingung der Unterwerfung sei, daß man den episkopalen Lehren, die in keiner Weise in Widerspruch zum Dekret stünden, treu bleibe und sich in einer Weise ausdrücke, daß man sie nicht ausschließt. Diese Erklärungen müßten so früh wie möglich gegeben werden. Weiter sollten die Minoritätsbischöfe sich enthalten, in einer absoluten Weise die Proteste gegen die Ökumenizität der 4. Sitzung und des Dekrets zu verurteilen. Diese Frage müßten sie vielmehr offenlassen. Sie müßten jedoch verlangen, daß die Fortsetzung des Konzils wahrhaft frei sei. Wenn dann die Frage der Autorität der Kirche und des Episkopats zur Sprache komme, müßten sie erneut zu ihrer Position stehen und sie durchzusetzen suchen. Dies sieht Maret nicht als aussichtslos an. Ein Wechsel im Pontifikat, verbunden mit einem innerkirchlichen Mentalitätswandel und einer gewissen Beruhigung könne hier viel bewirken. Ein neues Dekret über die Autorität der Kirche und des Episkopats und über die Pflichten des Papstes würde die Unklarheiten des Dekrets vom 18. Juli erklären, das Fehlende ergänzen und den Widerspruch gegenstandslos machen. Es würde darauf hinauslaufen, daß der Papst, um unfehlbar zu sein, das große Mittel benutzen müsse, das Gott ihm dazu gebe: nämlich die voraufgehende, begleitende oder nachfolgende Mitwirkung (der Bischöfe), schließlich die Periodizität der Konzilien; daraus folgten dann auch die nötigen kirchlichen Reformen. Wenn jedoch die Zustimmung als Widerruf verstanden würde, müsse man die Sache der Zukunft überlassen.

Maret hatte bereits am 15. Oktober den Brief an Pius IX. verfaßt, in welchem er erklärte, daß er „pure, simpliciter, corde et animo" den dogmatischen Definitionen des 18. Juli zustimme. Da er jedoch wohl noch zögerte, sandte er ihn erst am 15. November ab[85].

[85] Lat. Original des Briefes in Mansi 53, 1018f. Der Brief ist dort vom 15. Oktober datiert. Auch Maret selbst spricht in dem Schreiben vom 14. Februar 1871 an den Papst von seinem Brief vom 15. Oktober (Mansi 53, 1019; Bazin III, 224). Anderseits behauptet *Bazin* (219), daß Maret diesen Brief am 15. November an den Papst adressierte. Jedenfalls kann er erst kurz nach dem 20. November in Rom angekommen sein; denn der „Osservatore Romano" meldete die Unterwerfung Marets am 25. November (*Bazin* III, 223). Eine so wich-

Freilich hörte er damit nicht auf, sich intensiv in immer neuen Entwürfen und Konzepten mit der Frage zu beschäftigen. Einen gewissen Abschluß seiner Erwägungen enthält der Text „Le décret du 18 juillet", der von Riccardi publiziert ist[86] und vom 18. Dezember 1870 datiert. Nach wie vor steht für ihn fest, daß dem Konzil die wesentlichen Voraussetzungen für Freiheit und Ökumenizität fehlten. Die Haupteinwände sind die vorherige Unwissenheit der Bischöfe über Programm und Ziel, die Aufoktroyierung der Geschäftsordnung von oben, die einseitige Zusammensetzung der Kommissionen und ihre Wahl noch bevor die Bischöfe die Möglichkeit hatten, sich kennenzulernen, das unverhältnismäßige Übergewicht der Italiener, die zu uneingeschränkte Stellung der Präsidenten und der Deputationen in der Geschäftsordnung, die Möglichkeit des Schlusses der Debatte aufgrund des Verlangens von 10 Konzilsvätern und mit einfacher Mehrheit, schließlich die Verletzung des Unanimitätsprinzips bei Glaubensentscheidungen. Hinzu kommen in der Konzilspraxis die häufigen und ungerechten Unterbrechungen von Rednern der Minorität, der von oben gesteuerte Terror gegen Bischöfe der Minorität durch journalistische Angriffe und Adreßbewegungen, der moralische Druck des Papstes und die Art und Weise, wie alle Bedenken und Proteste der Minorität vom Tisch gewischt wurden. Diese Verletzungen der konziliaren Freiheit sind für ihn so gravierend, daß er sich zu der für einen Kenner der Konziliengeschichte etwas erstaunlichen Bemerkung versteigt, es habe nie eine Konzilsminorität gegeben, die solche Reklamationen und Proteste habe vernehmen lassen, und der „Respekt der konziliaren Freiheit" sei „immer das große Gesetz der allgemeinen Konzilien" gewesen[87]. Weiter argumentiert er: entweder war die Auffassung der Minorität schon vor der Definition ein Irrtum und Verstoß gegen den Glau-

---

tige Nachricht hätte er sicher nicht einen Monat zurückgehalten. Zwar ist nicht ausgeschlossen, daß in den Kriegswirren ein Brief nach Rom erst nach einem Monat ankam, wie dies auch mit dem Antwortbrief des Papstes vom 28. November geschah. Aber dies wird dadurch unwahrscheinlich, daß Maret nach dem Brief an den Papst an Erzbischof Ginoulhiac schrieb und dieser am 20. November antwortete (ebd. 220). So bleibt also nur die Annahme, daß die „Unterwerfung" Marets, die sonst in der Literatur fast allgemein auf den 15. Oktober datiert wird, in Wirklichkeit auf den 15. November zu datieren ist, wenngleich der Brief das Datum des 15. Oktober trägt und wahrscheinlich an diesem Tag geschrieben wurde.

[86] *Riccardi* 335–364.

[87] Ebd. 337. – Wie sieht Maret in seinem Buch „Du Concile général" in diesem Zusammenhang speziell Ephesos I und Konstantinopel II? Es ist zu sagen: er hat, wie generell die Minorität, diese Probleme nicht gesehen, einmal weil sein Blick exklusiv auf das Verhältnis Papst/Konzil fixiert war, dann weil er dahin tendiert, Minderheiten auf altchristlichen Konzilien von vornherein als häretisch zu betrachten. Daß Kyrill in Ephesos das Konzil begann, ohne die Ankunft der Antiochener überhaupt abzuwarten, wird überhaupt nicht erwähnt, und nur beiläufig erfährt man, daß Nestorius ein Erscheinen vor dem Konzil „sous le prétexte de l'absence de Jean d'Antioche et de ses évêques" ablehnte (I, 184f.). Von dem Gegenkonzil der Antiochener fällt kein Wort. Von Konstantinopel II erfährt der Leser nur kurz, daß die zwischen Papst Vigilius und Kaiser Justinian abgemachten Bedingungen, welche Parität von Lateinern und Griechen vorsahen, nicht eingehalten wurden (I, 253f.).

ben, wenn auch noch nicht eine formelle Häresie – dann hätte man ihr gar nicht erlauben dürfen, daß sie ihre Meinung vor dem Angesicht der ganzen Welt im Schoße des Konzils vertritt! Oder sie war es nicht – dann mußte man ihr volle Freiheit geben!

Trotz des Fehlens wesentlicher Bedingungen für ein ökumenisches Konzil hat freilich das Urteil des Papstes zusammen mit der Majorität der Bischöfe, darunter höchst frommen und achtenswerten Prälaten, für ihn ein solches Gewicht, daß man es nicht leichtfertig beiseite schieben kann. Es begründet eine „negative Assistenz", welche direkten Irrtum ausschließt. Der Mangel an Fairneß und Gerechtigkeit gegenüber der Minderheit lastet freilich als Hypothek in der Weise auf dem Wahrheitsgehalt der Dekrete, daß diese nicht vollkommen und vollständig sein können. „Die menschliche Schwäche mußte sich hier zeigen".

Dann legt er eingehend dar, weshalb das Konzil doch nicht jene „absolute, getrennte und persönliche" Unfehlbarkeit definiert habe, die die Minorität mit Recht ablehnte. Den entscheidenden Gedankengang haben wir bereits dargelegt: er geht von dem Begriff der Assistenz und der Notwendigkeit der Benutzung der menschlichen Mittel aus, um dann weiter zu folgern, daß diese Mittel nicht einfach gleichrangig und in das Belieben des Papstes gestellt sind, der Papst vielmehr unfehlbare und sichere Mittel (wie die Mitwirkung der Bischöfe) fehlbaren Mitteln vorziehen müsse, außer wenn der Traditionsbefund bereits in sich eindeutig ist. Eine eingehendere Auseinandersetzung geschieht auch mit der Relatio Gassers vom 11. Juli und seiner Klärung der Begriffe „infallibilitas personalis, separata et absoluta" sowie der Bedingungen einer Ex-cathedra-Entscheidung. Auch die Relatio Gassers ist nach Maret in ihren zentralen Aussagen nicht falsch, an manchen Stellen weiterführend und wertvoll, jedoch unvollständig. Sie sagt nicht alles, was in diesem Zusammenhang gesagt werden kann und muß. Wenn sie insbesondere auf der einen Seite zugibt, daß der Papst sich zur Wahrheitsfindung der menschlichen Mittel und auch der Konsultation der Kirche bedienen muß, dann jedoch ablehnt, den Papst in der Weise der Benutzung dieser Mittel zu binden, dann führt Maret aus, daß diese Mittel dem Papst durch die von Christus stammende Struktur der Kirche selbst vorgegeben sind. Deshalb sei die Konsultation der Kirche eine absolute Regel in allen schwierigen Fällen, während man nur bei eindeutigem Traditionsbefund davon absehen könne.

Hier wird deutlich, daß Maret seine wesentlichen Thesen des Buches von 1869 in vollem Umfange aufrechterhält. Seine Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas ist identisch mit den Bedingungen der päpstlichen Unfehlbarkeit, die er in diesem Werk setzt. Entsprechend sieht er sich auch in keiner Weise genötigt, seine Hauptthese zu modifizieren, daß die Kirche eine „monarchie véritablement et efficacement tempérée d'aristocratie" und die Souveränität in ihr aus zwei Elementen zusammengesetzt

sei[88]. Freilich begegnen einige begriffliche Präzisionen. So ist die Mitwirkung der Bischöfe nicht Ursache der Unfehlbarkeit päpstlicher Entscheidungen, sondern Bedingung und menschliches Mittel. Auch scheint Maret jetzt den „Consensus subsequens" der Kirche (gerade dann, wenn der Papst alleine gesprochen hat) nicht als Sanktionierung der päpstlichen Entscheidung durch eine übergeordnete Autorität, sondern auf der Ebene des Zeugnisses zu verstehen[89]. Dies ist jedenfalls ein Element, das über den klassischen Gallikanismus weit hinausführt.

Es folgen die Überlegungen über das von den Minoritätsbischöfen einzuschlagende Verhalten. Auch jetzt noch möchte er die Frage der Ökumenizität der vierten Sitzung einem künftigen wirklich freien Konzil vorbehalten. Aber dies ist jetzt eine Frage, „die unsere Nachkommen angeht". Noch bestimmter als in dem Text vom 21. Oktober lehnt er jetzt jede öffentliche Opposition gegen das Konzil und jede öffentliche Bestreitung seines ökumenischen Charakters als gegen die christliche Liebe und Einheit gerichtet ab, und zwar, wie es scheint, nicht nur für die Bischöfe, sondern wohl für jeden Katholiken. Es fehlt jetzt die Bemerkung, daß die Minoritätsbischöfe sich hüten sollen, in einer absoluten Weise die Proteste gegen die Ökumenizität des Konzils zu verurteilen. Die vorbehaltlose Annahme der Definition als einzig möglicher Weg wird jetzt vor allem dadurch gestützt, daß nun Maret eine Interpretation des Dekrets im Sinne der Minorität nicht mehr nur bloß für möglich hält, wie in den Entwürfen bis zum Oktober. Jetzt ist dieser Sinn des Dekrets für ihn der einzig mögliche („le seul qu'on puisse lui donner, selon la logique et les principes de la théologie") und daher auch der, den Papst und Bischöfe meinen. Denn müßte man die Interpretation der Extremisten annehmen, dann bedeutete dies die völlige Umstürzung der Glaubensregel und der Verfassung der Kirche und ein Netz von Widersprüchen. Wenn man in der einfachen und vorbehaltlosen Annahme die Zustimmung zu den Lehrmeinungen der Extremisten erblicke, die von der Minorität bekämpft worden seien, dann sei eine solche Deutung des eigenen Schrittes Zeichen der Ignoranz, für die man nicht verantwortlich sei.

Wichtig ist, daß er für die Wiederaufnahme des Konzils, die er noch in nicht allzuferner Zukunft erhofft, eine wesentliche Aufgabe der Minorität erkennt. Zunächst muß sie versuchen, dem Konzil die nötige Freiheit

[88] Ebd. 350.

[89] „L'Église ne sanctionne pas le jugement pontifical; elle témoigne et juge avec le pape et sous son autorité. Ce qui est bien différent" (ebd. 353). – Wenn Gasser sagen wolle, „que le consentement subséquent, quand le pape a parlé *seul*, n'est point une sanction autoritaire du jugement pontifical; mais seulement un témoignage de conformité; nous sommes encore d'accord" (ebd. 356). Aber dieses Zeugnis könne unter Umständen notwendig für den Glauben sein; denn es sei nicht ausgeschlossen, daß der Papst sich irrtümlich für erleuchtet genug halte und die Konsultation der Kirche unterlasse. Die Assistenz sei eine wirksame Gnade, die dem Papst unter der Voraussetzung gegeben werde, daß er die geforderten Mittel benutze. Diese Gnade sei aber nicht nötigend und hebe die Freiheit des Papstes nicht auf. Sie bedeute daher nicht, daß er auch unfehlbar diese Bedingungen erfülle.

zu verschaffen, und zu diesem Zweck die Revision der Geschäftsordnung im Sinne ihrer Proteste verlangen. Dann geht es darum, das Unfehlbarkeitsdekret zwar nicht zu revidieren, wohl aber zu vervollständigen („Il n'y aura pas à le retoucher, bien moins à le réformer; mais à l'expliquer et à le perfectionner"), und zwar dann, wenn innerhalb der Kirchenkonstitution die Autorität der Kirche, die Rechte der Bischöfe und die allgemeinen Konzilien behandelt werden. Eine solche Ergänzung könnte durch folgende Definitionen und Klarstellungen geleistet werden: a) daß die Unfehlbarkeit der ganzen lehrenden Kirche, d. h. des mit dem Papst geeinten Bischofskollegiums, nicht vom Papst herkommt, sondern unmittelbar von Christus; b) daß die Bischöfe ein göttliches Recht haben, an der Leitung der Gesamtkirche teilzuhaben, sei es im Konzil, sei es außerhalb; c) daß das wahre Mittel der Unfehlbarkeit des Papstes in allen schwierigen Fragen die Mitwirkung des Episkopats ist, wozu wiederum die Periodizität der Konzilien die beste Einrichtung darstellt[90]. In solchen Entscheidungen sieht er gar die Lösung aller großen Probleme der Kirche und die Basis eines gesunden Fortschritts, wenngleich er zugleich erkennt, daß die Voraussetzung dafür, nämlich die Verständigung und Sammlung der Bischöfe der Minorität, ein äußerst schwieriges Unterfangen darstellt[91].

Die Formel Marets war: Annahme des Konzils ohne Widerruf seiner früheren Positionen, deren Berechtigung er vielmehr in vollem Umfang aufrechterhält. Unter dieser Voraussetzung und in diesem Sinne hatte er die Dogmen des 18. Juli „pure, simpliciter" anerkannt. Nun trat aber gerade das ein, was diese Basis zunichte zu machen schien: der Papst begnügte sich nicht mit Marets Zustimmung zum Konzil, sondern forderte von ihm den Widerruf. Kurz nachdem seine Unterwerfungserklärung in Rom angekommen war, am 28. November sandte ihm Pius IX. ein Breve, das ihm seine Anerkennung ausdrückte, aber gerade dann die Folgerung zog, die Maret vermeiden wollte: da er erklärt habe, daß er in allem der Lehre des Apostolischen Stuhles folge und den dogmatischen Definitionen des 18. Juli zustimme, müsse er anerkennen, daß die Lehre seines Buches nicht einer Verurteilung entgehen könne. Um aber einer Indizierung zu entgehen, schlägt er Maret vor, dem von sich aus durch einen Widerruf seines Buches zuvorzukommen[92]. Maret erhielt das Breve etwa einen Monat später.

[90] Ebd. 362.

[91] „Par ces sages décrets, le Concile expliquera la constitution *Pastor aeternus;* conciliera tous les droits; associera sur des bases inébranlables la constitution de l'Église, les privilèges de la papauté et ceux de l'épiscopat: fera cesser toute division; et unira à jamais la majorité avec la minorité. – Tous les abus et les inconvénients d'une autorité trop concentrée, trop absolue, trop exclusive, seront corrigés. – Le principe de tous les progrès sera posé. Pour arriver à ces grands résultats, une entente entre les membres de la minorité est absolument nécessaire. Comment et par quels moyens cette entente pourra-t-elle s'établir? – Question fort grave et fort délicate, que nous n'avons à traiter ici".

[92] *Bazin* III, 222f.

Am 30. Dezember notierte sich Maret wieder Reflexionen, was nun zu tun sei[93]. Sollte er sein Buch aus dem Handel zurückziehen und widerrufen? Dies wäre eine Schwäche, da er noch nicht alle Mittel zu seiner Verteidigung erschöpft habe. Es wäre weiter eine versäumte Chance, gegen die im Vormarsch befindlichen extremen Interpretationen zu protestieren und zu einer gemäßigten Deutung, welche größeres Übel verhindert, beizutragen. Es sei daher gegen Pflicht, Ehre und eigene Interessen, auch wenn er dadurch seine Ruhe habe. Aber er sieht andererseits, daß er allein auf weiter Flur steht und von der großen Mehrzahl der Bischöfe auch der Minorität im Stich gelassen ist. Wäre ein Brief an den Papst ein Ausweg? Ein Brief in dem Sinne, daß die große Mehrheit seine Ideen zurückgewiesen habe und er daher sein Buch zurückziehe, setze gerade den Sieg der extremen Partei voraus und widerspreche seiner Pflicht, sich für den konstitutionellen Charakter der kirchlichen Monarchie einzusetzen.

Die Alternative sei ein Brief an den Papst mit der Bitte um Verteidigung und Gehör, bzw. eine offene Erklärung seines Standpunktes. Dadurch könne er eine bessere Zukunft vorbereiten und auf jeden Fall Zeit gewinnen. All das setze freilich voraus, daß er mit seinem Standpunkt über den Sinn des Dekrets und mit der Lehre seines Buches im Recht sei. Die Nachteile sind folgende: Gesetzt den Fall, der Papst stimme seinem Vorschlag zu, ihm ein definitives Memorandum mit der Darlegung seiner Position zu überreichen, wie würde seine Interpretation aufgenommen? Sähe man darin nicht einen Versuch, den Gallikanismus wieder zum Leben zu erwecken, Verhärtung, Illoyalität? Es käme zu neuen Debatten – mit welchem Ergebnis für die Sache selbst, für sein Buch und seine Person? Wenn aber der Papst nicht zustimmt und sein Breve aufrechterhält, müsse er sein Buch zurückziehen oder es auf den Index setzen lassen. In beiden Fällen stelle sich die Frage, wie er dies erkläre, ohne seine Überzeugung zu verleugnen. Im Falle, daß er sein Buch zurückziehe, welcher Brief sei dann zu schreiben? Werde er aber auf den Index gesetzt, müsse er sich dann ausdrücklich unterwerfen oder einfach schweigen? Welche Bedeutung habe beides? Käme es nicht bei bloßem Schweigen zu einem Konflikt mit dem Papst? Welche Folgen habe dies für die Kirche? „Wird meine Position verstanden werden?"

Genau dies war das Problem. Freunde wie G. Durand rieten ihm dringend davon ab, seine persönlichen Erwägungen zu veröffentlichen, weil dies gerade die Gegenreaktionen provoziere, die man unbedingt vermeiden müsse[94]. Jedoch entschied sich Maret dazu, seinen Standpunkt offen dem Papst darzulegen. Dies geschah in einem in Béziers am 29. Januar 1871 verfaßten und am 14. Februar abgesandten Brief[95]. Zunächst vertei-

[93] Abdruck in Anhang 2 dieses Artikels.
[94] *Hasler* 480, Anm. 34.
[95] Mansi 53, 1019–1025; *Bazin* III, 224–230.

digt er die Intention, die ihn in seinem Buch „Du Concile général" leitete: er habe dieses Werk mit dem Ziel der Versöhnung geschrieben; er habe damit, wie alle Konzilsväter, gemäß seiner Überzeugung die Pflicht erfüllt, zur Konzilsentscheidung beizutragen, und dann dem Konzil selbst die Entscheidung überlassen; er habe sich auf anerkannte Autoren der französischen Kirche gestützt, die nicht von der Kirche verurteilt waren und deren Lehren zu ihrer Zeit als orthodox gelten konnten. Schließlich kommt er zu dem Hauptpunkt: man habe in der Polemik den positiven Teil seines Buches übersehen, „den, wo ich die päpstliche Unfehlbarkeit in dem Sinne, wie sie definiert worden ist, behaupte". Man habe übersehen, daß er nur ein Schulsystem bekämpfe und nicht die päpstliche Unfehlbarkeit selbst. Nun schlägt er dem Papst vor, ein „Mémoire" zu verfassen, in welchem er darlegen wolle: 1. daß er nur ein sehr problematisches theologisches System bekämpft habe; 2. daß seine Auffassung von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht in Gegensatz zu den jüngsten Definitionen stehe, sondern ihnen im Grunde entspreche. Wenn danach noch Beanstandungen blieben, sei er bereit, sie in der vom Papst gewünschten Weise zu korrigieren und diese Korrekturen in einer neuen Auflage seines Buches oder einer Extra-Schrift einzuarbeiten. Wenn er das „Mémoire" verfaßt habe, bitte er, es dem Papst persönlich überbringen und auch verteidigen zu dürfen. Allerdings könne er dieses Dokument im Augenblick noch nicht verfassen, da sein ganzes Arbeitsinstrumentar dazu in Paris liege und er durch die Kriegsereignisse seit vier Monaten von Paris verbannt sei.

Es war wohl kein sehr glücklicher Gedanke, dem Papst ein solches „Mémoire" vorzulegen. Auf Schritt und Tritt spürt man hier den Theoretiker und den Professor, der sehr wenig politisch denkt. Zwar war Rom im allgemeinen geneigt, bei ehemaligen Anti-Infallibilisten entschärfende und minimalisierende Interpretationen des Dogmas relativ weitherzig zu tolerieren[96]. Aber äußerst unklug war es, Rom durch ein solches „Mémoire" in Entscheidungszwang zu versetzen. Maret hätte wissen müssen, daß dies nur zu seinen Ungunsten ausgehen konnte und daß die Chance der Minoritätsinterpretationen nur darin bestand, öffentliche Kontroversen mit den Maximalisten um jeden Preis zu vermeiden und den Heiligen Stuhl nicht zu zwingen, eine Entscheidung zu fällen. Und zumindest in einem Punkt wäre Maret, hätte er damals seine Gedanken veröffentlicht, der Verurteilung nicht entgangen: nämlich daß der Papst bei Definitionen auch seine Pflicht, die besten Mittel anzuwenden, verletzen kann, und daß dann seine Entscheidungen nicht unfehlbar sind, sondern dem Consensus subsequens der Kirche unterliegen.

[96] Dazu *Hasler* 485–490. Die genannte Tatsache wird dort überzeugend belegt; zu Haslers Deutung und Beurteilung vgl. meine Kritik in ThPh 53 (1978) 273 f.

Der Heilige Stuhl war jedenfalls weder geneigt, auf diesen Vorschlag einzugehen und durch ein „Mémoire" gezwungen zu werden, über theologische Interpretationen eine Entscheidung zu fällen, noch die Sache einfach auf sich beruhen zu lassen. Aber er verlangte jetzt von Maret nicht mehr einen pauschalen Widerruf seines Buches, sondern begnügte sich mit der relativ schonenden Formulierung, daß Maret alles in seinem Buch verwerfen solle, was in Gegensatz zu der Definition stehe[97]. Damit war im Grunde alles offengelassen, da nicht präzisiert war, was eigentlich im Gegensatz zur Definition stand; Maret brauchte so seine Überzeugung nicht zu verleugnen.

Letzterer war am 20. März nach Paris zurückgekehrt[98]. Am 6. April schrieb Kardinal Patrizi, Chef des Heiligen Offiziums, an Nuntius Chigi, er möge Maret auffordern, alles in seinem Buch zu verurteilen, was den Konzilsdekreten widerspreche, und auch einflußreiche Persönlichkeiten, die auf Maret einwirken könnten, zu diesem Ziele einspannen[99]. Zu letzteren gehörte u. a. Ginoulhiac, welchem in einem Brief aus Rom vom 8. April mitgeteilt wurde, man beschäftige sich im Heiligen Offizium mit dem Buch Marets; Maret solle in einem öffentlichen Brief von neuem „pure et simpliciter" seine Anerkennung der Definition erklären und alles das verwerfen, was in seinem Buch in Gegensatz zu dieser Definition stehe[100]. Ginoulhiac schlug Maret vor, darauf einzugehen.

Maret war nun aber sehr stark durch die politischen Ereignisse belastet. Die Herrschaft der Kommune in Paris, die Erschießung des Erzbischofs Darboy als Geisel der Kommune am 24. Mai und die blutige Niederwerfung des Aufstandes durch die Regierungstruppen Mac Mahons lenkten wiederum die Aufmerksamkeit von Konzil und Unfehlbarkeit ab. Ein erster Entwurf Marets befriedigte offensichtlich nicht. Maret hatte darin geschrieben, er widerrufe alles, was in seinem Werke das Hl. Offizium als den Entscheidungen dieses und früherer Konzilien und Päpste widersprechend beurteile[101]. Dies war sicher deshalb keine glückliche Formulierung, weil es den Ball an das Hl. Offizium zurückgab. Dadurch wäre der Fall Maret gerade nicht endgültig bereinigt worden. Weder konnte dem Heiligen Stuhl daran gelegen sein, sich noch in weitere Kontroversen zu verwickeln, noch erst recht Maret, das Hl. Offizium zu einer Stellungnahme zu nötigen, die es gar nicht von sich aus wollte. Am 15. August entwarf Maret von neuem einen Brief an den Papst[102]. Jetzt verwarf er alles, was in den Büchern „Du Concile général" und „Le pape et les évêques" den genannten Lehrentscheidungen „entge-

[97] Diesen Unterschied hat *Hasler* (438) m. E. nicht beachtet.
[98] *Bazin* III, 234.
[99] *Hasler* 438.
[100] *Bazin* III, 238.
[101] *Hasler* 438, Anm. 5.
[102] Mansi 53, 1025 f.; *Bazin* III, 250.

gengesetzt sein kann oder ist" und zog sie aus dem Verkehr zurück. Am 4. September teilte ihm Kardinal Patrizi mit, daß der Papst seinen Brief voll akzeptiere[103]; durch äußere Umstände dauerte es freilich noch bis Ende Oktober, bis er publiziert wurde. Damit war auch diese Angelegenheit beigelegt. Mit seinen persönlichen Gedanken zum Unfehlbarkeitsdogma aber ist Maret nie öffentlich hervorgetreten. Auch sein Sekretär und Biograph Bazin hat nur relativ unschädliche Auszüge daraus publiziert; und erst seit 1976 sind sie in ihrem Gesamttenor der Forschung bekannt geworden.

III. Vergleiche und Gesamtwürdigung

Öffentliche Versuche von Minoritätsbischöfen, das Dogma in gemäßigtem Sinne zu interpretieren und den Deutungen der Ultras einen Riegel vorzuschieben, gab es nicht in Frankreich, wo Klerus und Kirchenvolk in ihrer großen Mehrheit schroff infallibilistisch eingestellt waren. Es gab sie auch relativ wenig in Österreich-Ungarn, wo in nicht-ultramontanen Kreisen mehr Gleichgültigkeit als engagierte Auseinandersetzung mit dem Unfehlbarkeitsdogma vorherrschte[104], wohl aber stärker in Deutschland, wo eine starke innerkirchliche Oppositionsbewegung von Gebildeten bestand[105]. Es lohnt sich daher, die Überlegungen Marets mit den Minoritätsinterpretationen auf deutscher Seite zu vergleichen.

Allgemein kann man auch hier sagen, daß das formale Problem, nämlich die Freiheit und Ökumenizität des Konzils, schwerer zu beantworten und befriedigend zu lösen war als das materiale Problem der Unfehlbarkeit. Denn Bischöfe wie Ketteler v. Mainz, die in der Unfehlbarkeitsfrage gemäßigten Vertretern der Majorität nicht so ferne standen, hatten gerade in der Frage des Consensus unanimis eine absolut eindeutige Stellung bezogen. Sie konnten von ihren Voraussetzungen jetzt eigentlich nicht die vierte Sitzung als ökumenisch ansehen. Wo dies dennoch geschah, wie bei Ketteler, wirkte es künstlich und angesichts der Haltung auf dem Konzil wenig überzeugend[106]. Eine Brücke war hier nur möglich entweder auf der Basis der nachträglich erreichten Unanimität nach dem Beitritt der meisten Minoritätsbischöfe oder über die Erkenntnis, daß man sich materialiter mit dem Dogma versöhnen könne, da gemäßigte Interpretationen zumindest möglich seien[107]. Im Kreise der Theologen des Kardinals Schwarzenberg v. Prag dachte man ebenfalls zunächst an Widerstandspläne und an ein gemeinsames Vorgehen der Minorität bei Wiederbeginn des Konzils[108]. Aber auch dort setzte sich schließlich die

[103] *Bazin* III, 251. [104] Vgl. *Schatz*, Kirchenbild 248f.
[105] Ebd. 243–248; *Schatz*, Dogma 88–99.
[106] *Schatz*, Kirchenbild 231–233; *Ders.*: ThPh 50 (1975) 213–215.
[107] *Schatz*, Kirchenbild 238–240 (für Salesius Mayer und Kardinal Schwarzenberg).
[108] Ebd. 234–237; *Hasler* 409–414 (dort wichtige neue Dokumente aus dem Umkreis Schwarzenbergs).

Erkenntnis durch, daß Interpretation des Dogmas im Sinne der Minorität der einzige Ausweg sei[109]. Dasselbe gilt im März/April 1871 für Bischof Hefele v. Rottenburg[110], für den im übrigen das Unfehlbarkeitsdogma etwas „noch nicht Fertiges", in seinem genauen Sinn noch nicht Feststehendes ist, da es sehr verschieden interpretiert werden kann und wird[111].

In der inhaltlichen Interpretation der Unfehlbarkeit hat freilich keiner weder privat noch öffentlich eine so klare und in sich geschlossene Deutung entwickelt wie Maret. Wohl wird in Hirtenbriefen und anderen öffentlichen Dokumenten mehrfach betont, daß der definierende Papst sich auf die Kirche stützen müsse und durch dieses Mittel von Gott in der Wahrheit gehalten werde. Eine wichtige Rolle spielt dabei im deutschen Bereich der Zusatz von den „Auxilia", deren sich die Päpste je nach Zeit und Umständen bedienten; er ist hier eigentlich noch zentraler als der Passus, der von der „Assistenz" und von dem konservativ-bewahrenden (nicht kreativ-innovatorischen) Charakter päpstlicher Lehrautorität spricht, und auf den sich Maret vor allem stützt. Für die „Aufwertung" dieses Passus, der so, wie er dort steht, zunächst nur rein historisch gefaßt ist, spielt nun eine Schrift eines Mitglieds der Majorität, des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten eine wichtige Rolle. Feßler hatte in dieser Schrift von Februar 1871, freilich nur en passant, diesen Passus als wesentliches Interpretament für das richtige Verständnis der Definition und damit auch als Norm für die Zukunft dargestellt[112]. Auf Feßler stützte sich wiederum Bischof Hefele in seiner Erklärung vom 10. April 1871[113] und auf ihn und Feßler der von Bischof Greith v. St. Gallen verfaßte gemeinsame Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe von Juli 1871[114].

Eine größere Nähe zu der von Maret vorgetragenen Deutung des Un-

---

[109] *Schatz,* Kirchenbild 238; *Hasler* 474.

[110] „Dabei habe ich keine Hoffnung, daß das einmal promulgirte Decret ... je wieder zurückgenommen werde, zumal fast der ganze Episcopat der Welt es jetzt angenommen hat. Es ist wohl nun mehr durch Auslegung zu helfen, wenn man bei weiterer Beratung des cap. IX im Schema de Ecclesiae infall. der Sache eine Wendung gibt, wonach die schwersten Bedenken gegen die Constitution Pastor aeternus behoben werden" (Schreiben vom 10. 3. 1871 an Lord Acton: *D. MacElrath,* Lord Acton. The decisive decade 1864–74, Löwen 1970, 210f.).

[111] J. F. Ritter *v. Schulte,* Der Altkatholizismus, Gießen 1887, 229; *Granderath* III, 564.

[112] „daß die ‚entscheidende Stelle' ... am Ende des Kapitels einen ganz anderen Eindruck macht, wenn man sie im Zusammenhang mit der vom Konzil selbst vorausgeschickten Begründung und mit der historischen Erläuterung, wie das höchste und unfehlbare Lehramt von den römischen Päpsten stets geübt wurde und infolgedessen auch in Zukunft geübt werden wird, betrachtet, als wenn man diese ‚entscheidende Stelle' aus ihrem Zusammenhang gerissen und isoliert ansieht" (*J. Feßler,* Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste. Zur Abwehr gegen Herrn Prof. Dr. Schulte, Wien 1871, 21).

[113] Diese Worte „enthalten nicht bloß eine historische Notiz über das, was *früher* geschah, sondern impliciren zugleich die Norm, nach welcher bei päpstlichen Kathedralentscheidungen *immer* verfahren wird" (aus dem Klerus-Erlaß vom 10. 4., zuletzt abgedruckt in ThQ 150 [1970] 164f.).

[114] Die Lehre von dem unfehlbaren Lehramte des römischen Papstes und ihr wahrer Sinn. Ein belehrendes Wort der schweizerischen Bischöfe an ihre Diözesen, St. Gallen 1871, 30.

fehlbarkeitsdogmas findet sich jedoch in der Schrift des Mainzer Bischofs Ketteler von März 1871[115]. Denn hier wird ebenfalls hervorgehoben, daß der definierende Papst wesentlich auf die Konsultation der Kirche angewiesen ist, und weiter, daß er in der Wahl seiner Mittel nicht willkürlich verfahren kann, sondern an bestimmte objektive Notwendigkeiten gebunden ist, die in der Struktur der Kirche vorgegeben sind. Auch Ketteler geht von dem Zentralbegriff der „Assistenz" (im Unterschied zur Inspiration) aus, welche die menschliche Begrenztheit und die normalen menschlichen Mittel der Wahrheitsfindung nicht aufhebt, sondern vielmehr voraussetzt[116]. Er hält sich für die Weise, wie der Heilige Geist in der „Assistenz" in den Menschen wirkt, an den Dominikanertheologen Melchior Cano. Für ihn ist die Anwendung der menschlichen Mittel für die Träger des Lehramtes eine wesentliche Bedingung, und der göttliche Beistand wird niemals an diesen Mitteln vorbei gewährt. Es ist also, wie Ketteler weiter ausführt, nicht so, wie heute viele vertreten, daß die Benutzung der menschlichen Mittel zwar für den definierenden Papst moralisch geboten ist, er aber, wenn er sie nicht benutzt, dann dennoch von Gott in der Wahrheit gehalten wird[117]. Es gibt keine Assistenz, die die menschlichen Mittel überspringt. Freilich folgt daraus, wie Ketteler weiter im Anschluß an Melchior Cano ausführt, nicht, daß wir berechtigt sind, Glaubensentscheidungen des Lehramtes (von Konzilien oder auch Päpsten) in Frage zu stellen, weil angeblich nicht die nötige Sorgfalt angewendet worden ist. Denn wenn Gott das Ziel unbedingt will, dann will er auch die dazu nötigen Mittel. Das Ziel aber ist, daß die Kirche in der Wahrheit bleibt und über diese Wahrheit unfehlbare Sicherheit hat. Dann will Gott aber auch mit derselben unfehlbaren Sicherheit das Mittel; d.h. die Benutzung der menschlichen Mittel und die Konsultation der Kirche als das Mittel, wodurch der Papst in der Wahrheit bleibt, wird durch denselben Heiligen Geist garantiert[118].

Auch darin zeigt sich eine gewisse Nähe zu Maret, daß Ketteler die konkrete Auswahl der menschlichen Mittel, bzw. die Benutzung der „Auxilia" nicht vom Belieben des Papstes abhängig sein läßt, vielmehr im Anschluß an die Konzilsformulierung „prout temporum et rerum condicio suadebat" die Bindung des Papstes an objektive Zeit- und Sachumstände hervorhebt. Diese Bindung entspricht im wesentlichen der Tendenz Marets, ist freilich im Modus flexibler und weniger an ein starres Schema gebunden, wie letzteres in Marets Unterscheidung von offenen Problemen (dann nur Konzil oder wenigstens Befragung der Ecclesia dispersa) und

[115] *W. E. Freiherr v. Ketteler,* Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des Vaticanischen Concils, Mainz 1871, jetzt in: *W. E. Freiherr v. Ketteler,* Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I 1867–1875, bearb. v. E. Iserloh, N. Jäger und Chr. Stoll, Mainz 1982, 834–899 (nach dies. Ed. zit. *Ketteler*).
[116] Ebd. 841f. [117] Ebd. 845f. [118] Ebd. 847f.

Fragen, über die eine eindeutige Tradition vorliegt, gegeben zu sein scheint[119]. Ketteler betont dabei, daß der Papst einmal bei der Auswahl seiner Mittel an die „Zeitverhältnisse" und die „Lage der Sache" gebunden sei. Er sei zweitens durch die 1800-jährige Tradition der Kirche und des Apostolischen Stuhles gebunden. Drittens – und hier steht er Maret besonders nahe – sei er an die von Christus stammende Verfassung der Kirche gebunden, nach der der Papst zwar der oberste Zeuge, Lehrer und Richter sei, keineswegs aber der einzige. „Namentlich ist also der Grundsatz, daß das Oberhaupt der Kirche bei besonders wichtigen Fragen den Episcopat zu Rath ziehen soll und daß schwierige Glaubensentscheidungen in der Regel nur auf allgemeinen Concilien stattfinden, durch die gegenwärtige Entscheidung nicht im Mindesten berührt. Das vaticanische Concil hat nur ausgesprochen, daß die päpstlichen Entscheidungen ex cathedra aus sich selbst unfehlbar sind, nicht aber, in welchen Fällen solche Entscheidungen ohne Mitwirkung eines allgemeinen Concils eintreten sollten, vielmehr hängt hier Alles, wie es ausdrücklich sagt, von den Zeitumständen und der Lage der Sache ab"[120].

Die Übereinstimmung besteht also darin, daß beide die Benutzung der menschlichen Mittel nicht nur als moralische Pflicht des definierenden Papstes ansehen, sondern – da es sich um „Assistenz" und nicht um unmittelbare Erleuchtung handelt, und da die Assistenz des Heiligen Geistes die menschliche Natur nicht verändert – als wesentliche Bedingung. Die Unfehlbarkeit kommt dem Papst also niemals und in keiner Weise an der Kirche vorbei zu. Auch darin stimmen beide überein, daß diese Mittel nicht alle gleichwertig sind und ihre Benutzung nicht in das Belieben des Papstes gestellt ist, daß vielmehr Konzil und Mitwirkung des Episkopats hier an erster Stelle stehen und in allen schwierigen Fragen der Papst von diesem Mittel nicht absehen darf – wenn auch Ketteler hier flexibler und mit

[119] „Diese Mittel müssen also vernünftiger Weise auch verschieden sein nach der größern oder geringern Schwierigkeit der Streitfrage, welche vorliegt, und nach den Umständen der Zeit. Da können die verschiedensten Fälle eintreten, welche eine ganz verschiedene Behandlung erfordern. Es kann sich handeln um Entscheidung einer einfachen Glaubenslehre oder um Entscheidung sehr verwickelter und schwieriger Controversen. Es kann sich aber auch darum handeln, Lehren der Kirche, welche schon oft entschieden sind, über die sich vielleicht schon allgemeine Concilien ausgesprochen haben, auf einen vorliegenden Streitfall anzuwenden. Es kann sich um Fragen handeln, bei denen die Tradition der Kirche in zahllosen Zeugnissen der vergangenen Jahrhunderte, in den Werken der Väter, in Particularconcilien, in den Werken der größten Theologen klar und deutlich vorliegt, und wiederum um andere Fragen, die noch nicht eine so eingehende Behandlung gefunden haben. Es können Zeiten eintreten, wo einer Vereinigung der Bischöfe kein Hindernis im Wege steht, und wieder andere, wo die Versammlung eines allgemeinen Concils in mehreren Jahrhunderten fast unmöglich wird, wie z. B. in den letzten drei Jahrhunderten durch die Stellung, welche die Staatsgewalt der Kirche gegenüber eingenommen hat. Da müssen also auch vernünftiger Weise verschiedene Wege eingeschlagen werden, um die apostolische Tradition zu ermitteln. Eine gleichförmige Behandlung aller dieser möglichen Fälle wäre eine Herrschaft der Form im Widerspruch mit der Vernunft, mit den Bedürfnissen der Kirche und dem Geiste eines lebendigen Lehramtes" (ebd. 866 f.).

[120] Ebd. 868.

mehr Blick für die Vielfalt historischer Situationen formuliert. Der Unterschied beginnt freilich dort, wo die Frage gestellt wird, ob Papst oder Konzil auch die Benutzung dieser Mittel schuldhaft vernachlässigen und dann irren können. Dies ist bei Ketteler durch die Entscheidung des Konzils ausgeschlossen; aus dieser Möglichkeit würde für ihn folgen, daß es keine letzte Sicherheit über den Glauben der Kirche gäbe, und jeder Einzelne berechtigt wäre, Entscheidungen eines Konzils oder Papstes in Frage zu stellen, weil angeblich nicht die nötige Sorgfalt angewandt worden wäre. Mit Melchior Cano versteht er den Beistand des Heiligen Geistes als „gratia efficax", die zwar nicht an ihren menschlichen Bedingungen vorbei gewährt wird, jedoch diese ihre Bedingungen selbst wirkt und garantiert. Maret ist hier offensichtlich mehr „Molinist" und gibt der menschlichen Freiheit das letzte Wort. Er befürchtet, daß man, wenn man die Möglichkeit absolut ausschließen will, daß der Papst durch Nicht-Benutzung der menschlichen Mittel irrt, der „Unsündlichkeit" des Papstes nahe kommt, was in keiner Weise durch das Konzil garantiert sei. Für ihn kann es daher einen Irrtum in päpstlichen Entscheidungen geben, die mit dem Anspruch erlassen werden, „Ex-cathedra-Entscheidungen" zu sein und es dennoch nicht sind; und in diesem Falle gibt erst die Rezeption dieser Entscheidungen durch die Kirche volle Sicherheit.

Maret hat sicher richtig erkannt, daß schon durch den Begriff der „Assistenz" die Vorstellung einer von der Kirche isolierten, rein persönlichen und gott-unmittelbaren Unfehlbarkeit des Papstes aufgebrochen wird. „Assistenz" gibt es nur im konkreten kirchlichen Beziehungsgeflecht und durch die Verbindung mit der Kirche. Auch dies hat er deutlich gesehen, daß diese Mittel nicht auf gleicher Ebene stehen. Seine Grenzen liegen dort, wo er den „Consensus ecclesiae" mehr oder weniger immer als eindeutige und nur in Unanimität gegebene Größe versteht und dann selbstverständlich annimmt, in ihr müßte der Papst schon ein unfehlbares Mittel in der Hand haben. Dies mag manchmal zutreffen, wird aber sehr oft der Komplexheit historischer Situationen nicht gerecht. Auf die Frage, was zu geschehen hat, wenn diese Eindeutigkeit und Unanimität nicht gegeben ist und dennoch eine wichtige Glaubensfrage zur Entscheidung ruft, vermag er keine Antwort zu geben. Die Unterscheidung schließlich von echten Kontroversfragen und Fragen, über die eine „einheitliche und klare Tradition" vorliegt, dürfte gerade von unserem heutigen hermeneutischen Verständnis nicht immer so deutlich zu fällen sein. Hier kann der Subjektivität oder der Begrenztheit historischer Perspektiven Tür und Tor geöffnet sein. Für die meisten Vertreter der Majorität auf dem 1. Vatikanum lag z. B. für die päpstliche Unfehlbarkeit eine klare und einhellige Tradition der Kirche vor, wenigstens bis zum Konziliarismus des 14. Jahrhunderts; für viele Anti-Infallibilisten sprach die kirchliche Tradition eindeutig für das Gegenteil.

Alles in allem ist hier Maret noch stark einer gallikanischen Perspek-

tive verhaftet. Er weist freilich darüber hinaus. Dies gilt nicht zuletzt auch für den sicher neuralgischsten Punkt seiner Interpretation: die mögliche Infragestellung päpstlicher Entscheidungen, die mit dem Anspruch dogmatischer Definitionen erlassen werden, aber die Benutzung der menschlichen Mittel versäumen. Bevor man urteilt, daß so etwas durch die Definition des 1. Vatikanums unbedingt ausgeschlossen ist, müßte man wohl diese Frage noch intensiver untersuchen. Ein möglicher Anhaltspunkt wäre hier vielleicht die Kategorie der „Rezeption" durch die Kirche, die auch bei Konzilien Verbindlichkeit und Autorität nicht erst begründet, wohl aber Zeugnis für vorgegebene Autorität gibt und durch dieses Zeugnis die „ex sese" gegebene Autorität wiederum trägt[121]. Der „Consensus ecclesiae" wäre dann auch bei einer päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidung nicht Ratifikation einer in sich schon gültigen Ex-cathedra-Entscheidung, sondern Zeugnis dafür, ob es sich überhaupt um eine solche handelt, wobei das inhaltliche Moment (die Kirche erkennt in der Entscheidung ihren Glauben wieder) und das formale (sie erkennt die Lehrautorität als unmittelbar von Christus kommend an) untrennbar verbunden sind und sich gegenseitig tragen[122].

Anhang 1: „Les partis à prendre et nouveaux éclaircissements" (St. Brieuc, 21. Oktober 1870)

1 ère partie

1. Protestation contre toutes les irrégularités, le défaut de liberté et de maturité de discussions, les pressions exercées, le manque de déliberation sur des points capitaux; enfin, l'absence de l'unanimité morale, les lacunes et contradictions du décret.
2. Demande d'un concile libre et d'une révision du décret.
3. Ce parti a pour lui de très fortes raisons; il serait le plus franc et le mieux compris de tous. Mais il est violent; il paraîtrait outrageant pour le St. Siège et la majorité des Évêques. Il scandaliserait un grand nombre de fidèles. Il réunirait peu d'adhérents.
4. Les adhérents seraient réputés par le plus grande nombre des évêques et des fidèles hérétiques et schismatiques, quoiqu'ils puissent justifier leur attitude, et pourvu qu'elle n'aurait rien de véritablement commun avec le schisme et l'hérésie.
5. Soutenu contre les adhérents de ce parti par une grande majorité, le St. Siège ne manquerait pas de décerner contre eux les peines ecclésiastiques.
6. En outre de ces inconvénients fort graves, ce parti, pris en lui-même, peut-il être regardé comme entièrement conforme à l'esprit catholique, esprit de paix, d'union, d'humilité, de charité?

2 e partie

1. adhésion pure et simple, impliquant, d'une manière équivalente, la rétractation des doctrines soutenues par la minorité, de toutes les réclamations, de toutes les protestations.

---

[121] Über die übliche katholische Auffassung hinaus, die eine Verwerfung eines formal gültig zustande gekommenen Konzilsbeschlusses nicht zuzulassen scheint, führt hier *H. J. Sieben,* Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 515f.; *Ders.,* Zur Autorität der Konzilien in der Alten Kirche, in: Zur Sache (s. Anm. 9) 24–34; hier 33.

[122] Vgl. dazu näher *Pottmeyer,* Unfehlbarkeit 425f.; *Schatz,* Dogma, 105–108.

2. Il est bien difficile de concevoir qu'un évêque qui, pendant toute la durée du concile, avec de nombreux et respectables collègues, a soutenu certaines doctrines, combattu les procédés, repoussé les projets et les décrets de la majorité, puisse avec honneur et en conscience, faire une adhésion pareille.

3. Il est vrai que l'approbation du Pape est intervenue et qu'un dogme nouveau a été décreté. Mais quel est l'évêque de la minorité, quel est l'évêque sincère, attentif, instruit qui puisse refuser toute valeur aux objections très graves qui se présentent contre l'oecuménicité du Concile et de son décret? Je ne pense pas qu'il y ait un seul.

4. Cependant le Pape exige la promulgation du Décret et l'adhésion de chacun; et l'opinion de la grande majorité catholique, au moins en France, est d'accord avec le Pape, et considère tous les hésitants comme des rebelles.

5. Que faire dans une situation aussi difficile?

Nous avons écarté également et la protestation et l'adhésion impliquant une rétractation.

6. Remarquons bien ici une face de la question qu'il faut bien envisager. Dans l'état de l'opinion, toute adhésion sera interpretée, et par le Pape et par les fidèles, comme une soumission absolue et une rétractation.

7. Cette rétractation d'ailleurs n'est nullement nécessaire, puisqu'elle n'est pas impliquée dans l'adhésion au décret, qui peut avoir un sens très acceptable, comme nous le verrons.

3 ème parti

1. Le parti du silence et de l'abstention, en attendant la reprise du Concile.

2. Ce parti ne compromet rien ... <?> et réserve tout. – Il a été possible jusqu'ici. Reste-t-il encore possible, lorsque des nombreux et importants évêques de la minorité ont rompu le silence et adhéré au Décret, lorsque le St. Père et l'opinion catholique la plus générale poussent à cette adhésion?

3. Les évêques en particulier, qui doivent promulguer le décret, ne peuvent rester dans le silence.

4 me parti

1. Depuis le droit canonique on ne peut refuser l'obéissance que quand un précepte renferme une hérésie évidente, ou est nuisible à l'Église.

2. Or, évidemment le Décret du 18 juillet ne renferme pas d'hérésie, et la majorité des évêques n'a pas jugé qu'il fut nuisible à l'Église.

3. De plus le décret, par un fait qu'on peut croire providentiel, peut recevoir une interprétation conforme aux doctrines et aux voeux de la minorité. Nous croyons l'avoir prouvé et avoir répondu à toutes les objections que cette thèse peut susciter.

4. Il est donc permis de faire acte de soumission à un décret qu'on peut interpréter selon la conscience.

5. Si cette soumission est licite, toutes sortes de considérations l'imposeraient comme un devoir.

6. La condition essentielle de cette soumission, c'est qu'on reste fidèle aux doctrines épiscopales qui ne sont point contraires au décret ni condamnées par lui, et qu'on s'exprime de manière à ne pas les exclure.

7. Ces explications devront être données au plus tôt qu'on le pourra.

8. Les évêques de la Minorité, fidèles à leurs doctrines, devront s'abstenir de condamner d'une manière absolue les protestations qui pourront être faites contre l'écuménicité de la 4 me session, et contre le décret. Ils devront réserver avec soin la question de l'écuménicité du Concile et de la Constitution. Ils devront demander que la suite du Concile soit vraiment libre et présente les conditions de cette liberté. – Enfin, quand on arrivera à la question de l'autorité de l'Église et de l'Épiscopat, ils devront reproduire toutes leurs doctrines et s'efforcer de les faire accepter.

Elles le seront, si elles sont vraies. Un sage Pontif, les transformations de l'opinion, le calme revenu aux esprits prêteront un grand résultat.

9. Le nouveau décret sur l'autorité de l'Église, sur celle de l'épiscopat, sur les devoirs

des Papes, expliquera les obscurités du décret du 18 juillet, complètera ce qui lui manque et fera disparaître les contradictions.

10. Le résultat final sera que le Pape, pour être infaillible, est tenu d'user du grand moyen que Dieu lui donne à cet effet. Concours antécédent, ou concomitant, ou subséquent; périodicité conciliaire.

11. Alors toutes les réformes pourront être faites.

12. Si l'adhésion étant prise comme rétractation et comme absolue, on s'entremettrait à l'avenir pour l'expliquer?

Anhang 2: Überlegungen vom 30. 12. 1871 über die Frage des Widerrufes des Buches „Du Concile général".

1 er parti:

Retirer et rétracter mon livre.

Ce parti serait une faiblesse, puisque je condamnerais mon livre, sans avoir épuisé tous les moyens de le défendre. Ce parti serait peut-être une prévarication, puisque je laisserais échapper une occasion qui se présente de protester contre les interprétations extrêmes du Décret, qui tendent à prévaloir; et de donner une interprétation modéré, conciliante, capable peut-être d'arrêter un grand mal.

Ce parti paraît donc contraire à mon devoir, à mon honneur, à mes intérêts. Il est vrai qu'il me retirerait de la lutte et m'établirait dans la paix; mais à quelles conditions? Dois-je cependant soutenir seul la cause de l'épiscopat, sûr d'être désavoué par la grande majorité des évêques, et abandonné par la minorité?

Une lettre au Pape, écrite dans ce sens, ne serait-elle pas une belle idée?

Idées de cette lettre.

1) Mon but dans mon livre: les droits des évêques et leur co-souveraineté; sage conciliation; noble caractère dans la const. de l'Église.

2) La grande majorité a repoussé ces idées.

3) Je retire le livre.

Objections contre ce projet.

Un lettre conçue dans ce sens supposerait la victoire du parti extrême et le sens absolu du Décret.

Or je proteste contre cette interprétation;

et mon devoir semble être de maintenir, autant que possible, le caractère tempéré de la monarchie ecclés. Je serais donc en contradiction avec moi-même; et tand. que l'interprétation extrême n'aura pas prévalu, je ne pourais en vérité et en honneur tenir un pareil langage.

Ce projet est donc encore prématuré.

2 e parti

Écrire au pape pour lui demander de me défendre et d'être entendu, d'après les motifs exposés dans mon projet de lettre.

Avantages.

Défendre mon livre, mes doctrines, mon honneur. Proposer la vraie interprétation du Décret, qui peut amener la concilitation. Préparer ainsi un meilleur avenir.

Dans tous les cas, gagner du temps et voir venir.

Conserver ma position.

Tout ceci suppose résolue une question préalable, celle de la justesse de mon point de vue sur le sens du décret et la doctrine de mon livre.

Inconvénients.

J'obtiendrai de présenter un mémoire définitif, dans le sens indiqué par la lettre, ou non. –

Si je réussissais, comment sera pris mon systéme d'interprétation? N'y verra-t-on pas une tentative pour ressusciter le Gallicanisme, une obstination, une déloyauté?

Les débats se rouvriront, quel sera le résultat de tout cela pour notre cause, mon livre, ma personne?

Si on refuse de m'entendre, et que le St. Père maintienne son bref, il faudra que je retire mon livre, ou que je le laisse mettre à l'index.

Dans le 1 er cas, quelle lettre à écrire?

Dans le 2 me, faudra-t-il me soumettre, ou me taire?

Quel sens de la soumission; quel sens de silence?

Dans ce dernier cas, n'entrerais je pas en lutte avec le Pape? Quelle issue de cette lutte? Quel recours au Concile, quelle attitude dans le Concile? – Quelles suites pour l'Église?

Ma position sera-t-elle comprise?

ThPh 59 (1984) 535–559

Die Quellen der Moralität

Zur systematischen Ortung eines alten Lehrstücks der Moraltheologie

Von Bruno Schüller S. J.

Vor einigen Jahren meinte ein Moraltheologe, die neuere Diskussion über die Begründung sittlicher Urteile sei alles andere als neu. In ihrem Traktat über die Quellen der Moralität habe die Tradition sich mit diesem Thema seit unvordenklichen Zeiten schon befaßt. Also ein weiterer Beleg für die Wahrheit des biblischen Satzes: „Nihil sub sole novum" (Pr 1, 10). Man braucht kein weiteres Wort darüber zu verlieren, daß die katholische Moraltheologie, seit es sie gibt, im Vollzug der Auslegung der sittlichen Forderung deren Verbindlichkeit auch immer zu begründen bemüht war. Aber sollte sie das wirklich in ihrer Lehre von den Quellen der Moralität getan haben? Eine Reihe neuerer Moraltheologen haben diese Lehre tatsächlich so gelesen. Insoweit sie für eine teleologische Ethik plädieren, artikulieren sie ihre Bedenken gegen deontologische Normen in einer Kritik an der, wie es heißt, spät- oder neuscholastischen Fassung dieser Lehre, ganz so als ob Thomas keine deontologischen Normen kenne und anerkenne. Andere wiederum berufen sich auf denselben Thomas und sein Verständnis der Quellen der Moralität, um ihre entschiedenen Vorbehalte gegen eine teleologische Ethik vorzutragen[1]. Abgesehen davon, daß hier wieder ein Fall vorliegt, in dem in einer Diskussion die Berufung auf Thomas nicht weiterführt, habe ich seit langem Zweifel daran, ob man die Lehre von den Quellen der Moralität richtig liest, wenn man sie der normativen Ethik zurechnet. Meine Zweifel nähren sich allerdings nur aus einem guten Dutzend Handbüchern, die ich mehr oder weniger aufs Geratewohl konsultiert habe. Was erörtern diese Handbücher in dem besagten Traktat? Ich möchte versuchen, das in einigen Grundzügen zu rekonstruieren. Der Kürze halber nenne ich diese Handbücher ‚die Tradition'. Mit diesem Ausdruck sind demnach nur jene Theologen gemeint, die ich zitiere und was ich von ihnen zitiere.

---

[1] Vgl. dazu *S. Pinckaers*, Le Renouveau de la Morale, Castermann 1964, 114–143: Le Rôle de la Fin dans l'Action Morale selon Saint Thomas (als Aufsatz zuerst 1961 veröffentlicht); *K. Hörmann*, Die Prägung des sittlichen Wollens durch das Objekt nach Thomas von Aquin, in: F. Böckle / F. Groner (Hg.), Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, Düsseldorf 1964, 233–251; *ders.*, Die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit für das sittliche Tun nach Thomas von Aquin, in: ThPQ 123 (1975) 118–125; *P. Knauer*, La Détermination du Bien et du Mal par le Principe du Double Effet, in: NRTh 87 (1965) 356–376; *W. J. M. van der Marck*, Grundzüge einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1967; *J. Fuchs*, Der Absolutheitscharakter sittlicher Normen, in: H. Wolter (Hg.), Testimonium Veritati, Frankfurt 1971, 211–240; *ders.*, Sittliche Normen – Universalien und Generalisierungen, in: MThZ 25 (1974) 18–33; *F. Scholz*, Objekt und Umstände, Wesenswirkungen und Nebeneffekte, in: K. Demmer / B. Schüller (Hg.), Christlich glauben und handeln, Düsseldorf 1977, 243–260; W. Kerber (Hg.), Sittliche Normen, Düsseldorf 1982.

Die eine Quelle

Was hat man unter ‚Quellen der Moralität' zu verstehen? A. Vermeersch gibt als einführende Erläuterung: „Auch in der moralischen Ordnung gilt: ein Akt empfängt seinen spezifischen Charakter von seinem Objekt (actus specificatur ab obiecto). Denn der Wille wird nicht anders gut oder schlecht als dadurch, daß er das Gute oder das Schlechte will. Deshalb kann man sagen, es gebe nur eine Quelle der Moralität, d.h. nur eines, woran der moralische Charakter eines (Willens) Aktes sich scheidet. Allerdings nimmt man dann das Wort ‚Objekt' in seiner vollen Bedeutung, so daß es alles das bezeichnet, was die praktische Vernunft dem Willen als zu bejahen oder zu verneinen darbietet."[2]

Offensichtlich ist hier die Frage leitend: Wodurch wird der Wille des Menschen ein guter Wille? Die Antwort lautet: Dadurch, daß er frei das Gute will. In der Frage wie in der Antwort ist ‚gut' sicher als ‚sittlich gut' zu lesen[3]. Auf den ersten Blick mag einem die Antwort wie eine pure Selbstverständlichkeit vorkommen, so daß man sich allenfalls fragt, welcher Anlaß gegeben sein könne, die Aufmerksamkeit eigens auf diese Selbstverständlichkeit zu lenken. Auf einen zweiten Blick könnte einem diese Selbstverständlichkeit zu denken geben. Sollte sie sich am Ende aus einer analytischen Evidenz erklären? Die These, der Wille werde dadurch guter Wille, daß er frei das Gute wolle, wäre in diesem Falle so zu lesen: Mit dem Ausdruck ‚guter Wille' meint man einen Willen, der frei das Gute will. Sieht man sich daraufhin die Wendung „ein Wille, der frei das Gute will", etwas genauer an, so könnte einem der Verdacht kommen, sie habe einen gewissen tautologischen Zug an sich. Denn es scheint so, daß das sittlich Gute schon seinem bloßen Begriffe nach auf den freien Willen bezogen ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach soll die von Vermeersch vorgetragene These nur folgendes besagen: Sittliche Güte ist dem Menschen zunächst als frei zu ergreifende Möglichkeit vorgegeben; indem er sich frei entschließt, diese Möglichkeit zu ergreifen, macht er sie an sich selbst zur Wirklichkeit. Ihrem bloßen Sosein nach bleibt sittliche Güte dieselbe, ob sie als bloße Möglichkeit oder als Wirklichkeit betrachtet wird. Das dürfte erklären, warum Vermeerschs These sich wie eine Tautologie ausnimmt.

Angenommen, die These sei tatsächlich so zu verstehen. Dann bleibt immer noch die Frage, aus welchem Anlaß sie im vorliegenden Zusammenhang vorgetragen wird. Einen Hinweis auf diesen Anlaß darf man vielleicht darin sehen, daß manche Scholastiker sittliche Güte, insofern dem Menschen vorgegeben, „moralitas materialis" oder „obiectiva" nennen, während sie von sittlicher Güte, insofern frei ergriffen, als „morali-

[2] Theologia Moralis, Vol. 1, Romae [4]1947, 93 (eigene Übersetzung).
[3] So ausdrücklich *H. Davis*, Moral and Pastoral Theology, Vol. 1, London [2]1936, 53.

tas formalis" sprechen[4]. Diese Terminologie wiederum ruft einem den Ausdruck „peccâtum mere materiale" ins Gedächtnis, der im Deutschen oft wiedergegeben wird mit „nur objektiv Sünde, nicht auch subjektiv". Damit haben wir zwei Wortpaare vor uns, mit denen unsere Tradition in vielen Fällen die Unterscheidung zwischen sittlich gut und schlecht einerseits, sowie zwischen sittlich richtig und sittlich falsch andererseits trifft. Wer ein peccatum mere materiale begeht, der handelt zwar sittlich falsch, aber nicht auch sittlich schlecht. Sittliche Güte, wenn von sittlicher Richtigkeit unterschieden, kennzeichnet nur den Willen oder die Gesinnung des Menschen. Gleichwohl besteht sie in einem ganz bestimmten frei eingenommenen Verhältnis zum sittlich Richtigen, nämlich in der praktischen Anerkennung des für sittlich richtig Gehaltenen um seiner selbst willen.

Sollte Vermeerschs Satz, der Wille werde sittlich gut, indem er das sittlich Gute wolle, damit sinngleich oder doch wenigstens sinnverwandt sein? In diesem Falle wäre zu vermuten, es gehe im Traktat über die Quellen der Moralität um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der sittlich richtigen oder falschen Handlung einerseits, und dem sittlich guten oder schlechten Willen anderseits. Zumindest die Hauptaufgabe normativer Ethik, nämlich die Angabe dessen, was eine Handlung zu einer sittlich richtigen Handlung mache, wäre dann als schon geleistet vorausgesetzt. Das muß man übrigens auch annehmen, wenn man sich einfach an den Wortlaut der These von Vermeersch hält. Darin wird nicht erklärt, worin sittliche Güte bestehe, sondern lediglich dargelegt, sittliche Güte mache als Objekt des Willens diesen Willen zu einem guten Willen.

Die drei Quellen

Viele Moraltheologen schreiben nicht zunächst nur von einer, sondern gleich von drei Quellen der Moralität. F. Hürth erläutert, „Quelle oder Prinzip der Moralität" heiße „das, wovon der moralische Charakter eines menschlichen Aktes sich herleitet und bestimmt wird" („unde moralitas actus humani derivatur et determinatur")[5]. Diese Definition würde die vorhin geäußerte Vermutung bestätigen, wenn „moralitas" im Sinne von ‚moralitas formalis" (= sittliche Güte oder Schlechtigkeit) und dementsprechend ‚actus humanus' als ‚actus voluntatis' zu verstehen wären. Wie aus Hürths Ausführungen klar hervorgeht, sind sie tatsächlich so zu ver-

[4] Vgl. etwa *V. Cathrein*, Philosophia Moralis, Freiburg ²1895, 67: „Duplex bonitas seu honestas distinguenda est: 1.) obiectiva, quae est in obiecto actus humani eique tribuit, ut ab homine honeste amari possit; 2.) formalis seu subiectiva, quae est in ipso actu humano. *J. B. Schuster*, Philosophia Moralis, Freiburg 1950, 4; 30. *D. Prümmer*, Manuale Theologiae Moralis, T. 1, Freiburg 1905, 65.

[5] Theologia Moralis, Vol. I, Romae 1948, 181.

stehen[6]. Würde man jedoch annehmen, mit ‚moralitas actus humani' sei der sittliche Charakter einer menschlichen Handlung gemeint, also deren sittliche Richtigkeit oder Verkehrtheit, so läge es sehr nahe zu vermuten, im vorliegenden Traktat gehe es um normative Ethik.

Als die drei Quellen der Moralität zählt man auf: das Objekt einer Handlung, ihre Umstände und ihr Ziel (Zweck, Motiv, Intention). Hätte man das nicht längst gewußt, so wäre man wahrscheinlich ziemlich überrascht darüber. Denn wenn die eine allumfassende Quelle der Moralität das sittlich Gute als Objekt des Willens ist, dann sollte man erwarten, daß die drei Quellen sich zu dieser einen Quelle verhalten wie verschiedene Arten (species) zu ihrer gemeinsamen Gattung (genus). Das wäre der Fall, wenn als Quellen der Moralität im Plural die verschiedenen partikulären Tugenden wie Gerechtigkeit, Treue, Fairneß usw. aufgeführt wurden. Indem man sie alle entweder unter die drei theologischen Tugenden oder unter die vier Kardinaltugenden subsumierte, käme man auf sieben Quellen der Moralität[7]. Wie sich noch zeigen wird, spielt im vorliegenden Traktat tatsächlich auch eine solche Aufteilung des sittlich Guten in seine spezifisch unterschiedenen Ausformungen eine Rolle. Doch beim Übergang von der einen zu den drei Quellen orientiert man sich nicht am sittlich Guten, insofern dem Willen vorgegeben, sondern an der Handlungsmöglichkeit, der das sittlich Gutsein (als konsekutives Merkmal) zukommt, also am ens quod est bonum. Es sollen drei Elemente unterschieden werden, die das Ganze einer Handlung ausmachen. Noldin und andere nennen darum Objekt, Umstände und Zweck „elementa actus humani"[8]. Mit ‚actus humanus' wird hier zuerst nicht der Akt des Willens gemeint sein, sondern jene Handlung, zu der der Wille als ihm vorgegebene Möglichkeit frei Stellung nimmt, um dadurch zum guten oder schlechten Willen zu werden. Das will besagen, Objekt, Umstände und Zweck werden wenigstens zuerst an jener Handlung unterschieden, die im Sinne einer moralitas materialis oder obiectiva als sittlich richtig oder falsch zu beurteilen ist.

Es käme nun darauf an, zu erfahren, warum man genau drei und nicht zwei oder vier Elemente einer Handlung unterscheidet und warum diese drei Elemente gerade Objekt, Umstände und Ziel sind. Das müßte sich

---

[6] So auch *H. Donat*, Ethica Generalis, Innsbruck [7]1941, 235: „Actus interni ab obiecto, fine et circumstantiis speciem moralem accipiunt. Actus interni vocantur actus voluntate eliciti."

[7] *Th. Meyer*, Institutiones Iuris Naturalis, Vol. 1, Freiburg 1885, 154, leitet das Kapitel über die Quellen der Moralität tatsächlich so ein. Vgl. auch *I. Gonzales*, Philosophia Moralis, Madrid [2]1957, 446 (Nr. 260).

[8] Summa Theologiae Moralis, Vol. 1, Innsbruck [34]1962, 75. *J. Schwane*, Allgemeine Moraltheologie, Freiburg 1885, 48, schreibt von „drei verschiedenen Seiten" einer Handlung. *Joh. E. Pruner*, Kath. Moraltheologie, Bd. 1, Freiburg [3]1902, 62, nennt Objekt, Umstände und Zweck „Konstitutive des moralischen Aktes". Jeder menschliche Akt schließe „drei Momente in sich". *F. Schindler*, Moraltheologie, Bd. 1, Wien 1907, 98, gebraucht die Wendung „Die Wesensmomente der sittlichen Handlung".

aus dem zugrundegelegten Unterscheidungsprinzip begreifen lassen. Aber soweit ich feststellen konnte, schweigt man sich über dieses Prinzip gewöhnlich aus. Möglicherweise rührt das daher, daß man nicht eigens erwähnt, was man für allzu evident hält. Immerhin machen alle schon bald darauf aufmerksam, daß es sich gar nicht um eine echte Dreiteilung nach einem einheitlichen Fundament handelt. Man pflegt sieben Arten von Umständen einer Handlung voneinander abzuheben, indem man sich an den alten Merkvers hält: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur(!), quomodo, quando. Mit dem Fragewort ‚cur' = ‚warum' = ‚zu welchem Zweck' wird an das Ziel oder an den Zweck einer Handlung erinnert. Also zählt dieser Zweck zu den Umständen einer Handlung. Darauf weist man in der Regel eigens hin[9].

Viele erklären, wenn man trotzdem den Zweck gesondert von den übrigen Umständen eigens nenne und erörtere, so tue man es deswegen, weil der Zweck einer Handlung deren moralischen Charakter in einer herausragenden Weise bestimme. Nach Thomas ist er „circumstantia principalissima" (I–II q 7 a 4). Danach ist man versucht, die übliche Dreiteilung der Quellen der Moralität folgendermaßen zu lesen. Die Quellen der Moralität lassen sich zunächst in zwei Arten aufteilen, in Objekt und Umstände (im weiteren Sinn); diese Umstände werden ihrerseits wieder in zwei Unterarten aufgegliedert, in Umstände (im engeren Sinn) und in Ziel. Es bleibt allerdings die Frage, worin des näheren das bestehe, was den Umstand ‚Ziel' vor den übrigen Umständen auszeichnet und zum „wichtigsten" macht. Wie ist dieser Superlativ zu lesen? Quantitativ im Sinne einer äußersten Steigerung? Oder eher qualitativ, insofern gesagt werden soll, das Ziel bestimme den moralischen Charakter einer Handlung in einer ganz anderen Weise als die übrigen Umstände? Wenn das zuträfe, so wäre weiterhin zu fragen, ob sich diese bestimmende Kraft des Ziels einer Handlung nicht nur auf diese Handlung selbst, sondern auch auf deren sonstige Umstände erstrecke. Im letzteren Fall müßte man fast mit Sicherheit annehmen, daß sich die übliche Dreizahl der Quellen der Moralität aus einer Überschneidung zweier nebengeordneter Dichotomien ergibt. Die erste Dichotomie wäre: Objekt einer Handlung und deren Umstände (inklusive Ziel); die zweite Dichotomie: Objekt und Umstände einer Handlung einerseits, und deren Ziel anderseits. Insofern das Objekt oft auch Materie (materia circa quam) einer Handlung heißt, legt sich einem die Vermutung nahe, die beiden Glieder der zweiten Dichotomie seien im Verhältnis von Materie zu Form gedacht. (Vgl. I–II q 18 a 6: „actus humani species formaliter consideratur secun-

[9] *J. Aertnys,* Theologia Moralis, Vol. 1, Paderborn ²1890, 13: „Sunt autem, proprie loquendo, duo (fontes), obiectum namque et circumstantiae; sed, cum finis sit circumstantia praecipue movens in actione, de eo seorsim agunt Theologi." *Prümmer* 65; *C. R. Billuart,* Cursus Theologiae, Vol. IV, Würzburg 1758, 329.

dum finem; materialiter autem secundum obiectum exterioris actus".) Es sei diese Frage hier nicht weiter verfolgt. Immerhin darf man darin ein Indiz dafür erblicken, daß die drei Quellen der Moralität nicht nach streng systematischen Gesichtspunkten unterschieden werden, sowenig wie die vier Kardinaltugenden oder die einzelnen Gebote des Dekalogs. Beschränken wir uns im folgenden darauf zu ermitteln, unter welcher Rücksicht man die Quellen der Moralität in jene beiden Arten aufteilt, deren erste ‚Objekt', deren zweite ‚Umstände' genannt werden.

Objekt und Umstände

Ersetzen wir zu diesem Zweck ‚Quellen der Moralität' durch ‚Elemente einer Handlung'. Inwiefern läßt sich sagen, an einer Handlung könne oder müsse zwischen ihrem Objekt und ihren Umständen unterschieden werden? Nichts ist selbstverständlicher als eine Handlung von ihren Umständen abzuheben. Darum zählen die Grammatiker eine ganze Reihe von Umstandsangaben oder Umstandsbestimmungen auf, solche der Art und Weise, der Zeit, des Ortes usw. Doch die Tradition nennt als Elemente einer Handlung nicht diese Handlung selbst und ihre Umstände, sondern das Objekt einer Handlung und deren Umstände.

Was ist dabei mit ‚Objekt einer Handlung' gemeint? Nicht alle, aber viele geben als Beispiele dafür an: ein Almosen geben, stehlen, spazierengehen, Gott lieben. Darüber ist man zunächst ein wenig verblüfft. Würde man nach üblichem Sprachgebrauch nicht sagen, die Verben ‚geben', ‚stehlen' und ‚spazierengehen' bezeichneten Handlungen? Man nennt sie darum im Deutschen Tätigkeitswörter. Sollten hier für die Tradition ‚Handlung' und ‚Objekt einer Handlung' Synonyma sein? In der Tat schreibt A. Lehmkuhl in diesem Sinne: „Objekt ist hier die Handlung selbst, abstrakt betrachtet, also z. B. spazierengehen, schreiben, Gott dienen, die Eltern ehren etc.". [10] Wie is ein solcher Sprachgebrauch zu erklären?

Höchstwahrscheinlich stellt sich innerhalb des Lateinischen diese Frage nicht ebenso spontan wie im Deutschen. Denn das lateinische ‚agere', insoweit synonym mit dem deutschen Verb ‚handeln', ist anders als dieses letztere ein transitives Verb, wird mithin in seiner Eigenart durch ein Akkusativobjekt näher bestimmt. Um diese semantische Qualität von ‚agere' im Deutschen zu rekonstruieren, muß man auf Verben zurückgreifen, die zumindest oft mit ‚handeln' synonym, aber zugleich auch transitive Verben sind wie ‚tun', ‚machen', ‚vollbringen', ‚begehen', ‚vornehmen' etc. Indem ich frage, was jemand begangen habe, erwarte ich eine Antwort durch Angabe eines Akkusativobjekts: Er hat einen Diebstahl begangen. Genau so sagt man: er tut Gutes, er tut einem an-

[10] Theologia Moralis, Freiburg [10]1902, 31.

dern einen Gefallen, er tut ihm Unrecht; er macht einen Spaziergang; er nimmt einen chirurgischen Eingriff vor; er erweckt einen Akt der Reue. In all diesen Fällen bezeichnet man ein Handeln durch ein transitives Verb und kennzeichnet infolgedessen die Art dieses Handelns durch ein Akkusativobjekt. Den Terminus ‚obiectum actus' kann man sich verständlich machen, indem man ihn wie ‚obiectum agendi' liest. Im Deutschen muß man zu diesem Zweck ‚Handlung' durch das substantivierte ‚Tun' ersetzen. ‚Obiectum actus' läßt sich dann wiedergeben mit ‚das Objekt eines Tuns' oder ‚das Was eines Tuns'. Das Objekt eines Tuns kann nun seinerseits wieder ‚Tat' heißen. Die Grammatiker sprechen in diesem Fall von einem inneren Akkusativ: eine gute Tat tun (wie: einen guten Kampf kämpfen). Also braucht man ‚obiectum actus' nur nach Art eines inneren Akkusativs zu lesen, und man steht vor der Synonymie von ‚Objekt eines Tuns' und ‚Tat' (= ‚Handlung'). Es ist aufschlußreich, daß ‚prâgma', das in manchen griechischen Vorlagen zur scholastischen Lehre von den Quellen der Moralität die Stelle des lateinischen ‚obiectum' einnimmt, sowohl ‚Tat', ‚Handlung' als auch ‚Objekt' heißen kann. Bleibt man im Deutschen beim intransitiven Verb ‚handeln' und beim davon abgeleiteten Substantiv ‚Handlung', so erkundigt man sich nach ihrer Eigenart, indem man fragt: Was für eine Handlung? Eine Handlung welcher Art? Darauf wird man im allgemeinen antworten, indem man einfach die Art nennt: Diebstahl, Spazierengehen, Unrechttun. Wollte man in der Antwort das in der Frage gebrauchte Wort ‚Handlung' wieder aufgreifen, so müßte man etwas schwerfällig formulieren: die Handlung des Diebstahls, die Handlung des Spazierengehens. Die Antwort erscheint dann in einem spezifizierenden attributiven Genetiv (genetivus epexegeticus). Damit zeichnet sich deutlich eine Synonymie von ‚das Objekt eines Tuns' und ‚die Art einer Handlung' ab.

Allerdings gibt es auch Theologen, die ‚Objekt' in diesem Kontext anders verstanden wissen wollen. Für sie mag Mausbach-Ermecke sprechen. Er räumt ein: „Viele Theologen verstehen unter Objekt die Handlung selbst, und zwar ihrem Kern und Wesen nach (im Gegensatz zu den Umständen), so den Diebstahl als solchen beim sakrilegischen Kirchenraub." Doch dagegen wendet er u. a. ein: Eine Handlung kann „nicht Objekt ihrer selbst sein". Er will darum „nach dem Vorgang des hl. Thomas" das Objekt auffassen „als den wirklichen Gegenstand, auf den die Handlung ihrem Wesen nach sich richtet, mithin im Beispiel des Diebstahls die aus Fremdbesitz entwendete Sache."[11] M. E. unterscheidet sich diese Auffassung sachlich in nichts von jener, der sie entgegengesetzt wird. Sie dürfte nur den Nachteil haben, daß sie sich in einer Art Tautologie artikulieren muß. Was soll das heißen, das Objekt „des Diebstahls sei die aus Fremdbesitz entwendete Sache"? Ersetzen wir das Wort

[11] Kath. Moraltheologie, Bd. 1, Münster ⁹1959, 242f.

‚Diebstahl' durch seine Definition, so ergibt sich der Satz: „Das Objekt der Entwendung einer Sache aus Fremdbesitz ist die aus Fremdbesitz entwendete Sache". Man kann eben nach dem Objekt einer Handlung im hier vorgeschlagenen Sinne nicht fragen, ohne dieses Objekt in der Frage selbst schon zu nennen. Ein Wort wie ‚fremde Sache' ist ein moralisches Gerundivum von äußerster Prägnanz, zu dessen Bedeutungselementen es eben auch gehört, daß eine bestimmte Verfügung über das so Bezeichnete als Diebstahl zu qualifizieren ist.

Was mit den ‚Umständen' einer Handlung im Unterschied zu dieser Handlung selbst gemeint ist, läßt sich einfach dadurch bestimmen, daß man sich an die entsprechenden sprachlichen Ausdrucksweisen hält. Das Verb ‚stehlen' bezeichnet eine Handlung. Sie besteht ex definitione in der heimlichen Wegnahme einer fremden Sache zum Zweck rechtswidriger Aneignung. Indem man nun feststellt, die fremde Sache sei in diesem oder jenem Fall ein sakraler Gegenstand, macht man einen besonderen Umstand der ‚Stehlen' genannten Handlung namhaft.

Warum legt die Tradition ein solches Gewicht auf eine derartig fast trivial anmutende Unterscheidung? Darüber, so ist anzunehmen, geben die Thesen Aufschluß, die man nach der Erinnerung an diese Unterscheidung aufstellt. Das freie Wollen des Menschen empfange seinen ersten und wesentlichen (essenziellen) moralischen Charakter vom Objekt jenes Tuns oder von der Art jener Handlung, zu dem es sich entschließe. Statt von ‚wesentlich' spricht man auch von ‚substanziell'. Im Unterschied dazu bezeichne man die Umstände als Akzidenzien eines moralischen Aktes, da sie eben zu einem in seinem Wesen oder in seiner Substanz schon konstituierten moralischen Akt hinzuträten. Die Unterscheidung zwischen Wesen und Akzidenzien, wie sie hier am moralischen Charakter des freien Wollens, also innerhalb der moralitas formalis vollzogen wird, setzt voraus, daß genau dieselbe Unterscheidung logisch vorher schon innerhalb der moralitas materialis zu treffen ist. Das besagt, daß durch die Art einer Handlung das Wesen dieser Handlung oder durch das Objekt eines Tuns das Wesen dieses Tuns bestimmt wird. Folglich gilt schon vom Objekt eines Tuns und von den Umständen dieses Tuns, daß sie sich zueinander verhalten wie Wesen (Substanz) und Akzidenzien.

Was ist nun im vorliegenden Zusammenhang mit ‚Substanz' oder ‚Wesen' und ‚Akzidenz' gemeint? Verweisen uns diese Termini in den Bereich einer Ontologie menschlichen Handelns? Verhält sich eine Handlung wie Stehlen zu ihren Umständen wie die Seele als Substanz zu den Seelenvermögen als ihren Akzidenzien? Ist eine Handlung ens in se, ein Umstand einer Handlung ens in alio? Das kommt einem äußerst unwahrscheinlich vor. Es spricht vielmehr alles dafür, daß hier ‚Akzidenz' im Sinne des fünften Prädikabile zu verstehen ist, also als logisches Akzidenz. Das besagt, der Umstand einer Handlung heißt ‚Akzidenz', weil er

nicht notwendigerweise, sondern nur kontingenterweise zu dieser Handlung gehört. So ist es nicht notwendiges Merkmal der als ‚Stehlen' bezeichneten Handlung, daß die fremde Sache, die heimlich weggenommen wird, ein sakraler Gegenstand ist. Damit ist das Fundament der Unterscheidung zwischen der Handlung (= dem Objekt des Tuns = der Art einer Handlung) und ihren Umständen sichtbar geworden. Die Merkmale einer Handlung sind dieser entweder notwendigerweise oder kontingenterweise eigen. Die notwendigen Merkmale machen ihr Wesen oder ihre Substanz aus. Sie sind in ihrer Art (= ihrem Objekt) zusammengefaßt. Die kontingenten oder akzidentellen Merkmale einer Handlung sind ihre Umstände.

Es ist nicht ganz auszuschließen, daß sich für den einen oder andern die zuletzt niedergeschriebenen Sätze wie Sach- oder gar wie Wesensaussagen ausnehmen. In Wirklichkeit haben sie weitgehend etwas an sich, das tautologisch wirken könnte, da sie zum Großteil als bloße Worterklärungen gelesen werden müssen. Liegt der Unterscheidung zwischen dem Objekt eines Tuns und dessen Umständen von vornherein das angegebene Fundament zugrunde, so ergibt sich daraus unmittelbar: (1) ‚die Umstände eines Tuns', ‚die Akzidenzien eines Tuns' und die ‚kontingenten Merkmale eines Tuns' sind schlicht synonyme Wendungen[12]; sie sind darum geeignet, sich gegenseitig zu definieren und dadurch zu verdeutlichen; und nur zu diesem Zweck ist es angebracht, sie nacheinander einzuführen; (2) ‚das Objekt eines Tuns', ‚die Art einer Handlung', ‚das Wesen oder die Substanz einer Handlung', auch sie sind nichts als gleichbedeutende Wendungen[13]. Die Synonymie von ‚Objekt eines Tuns' und ‚Art einer Handlung' hat sich schon bei der Interpretation des Ausdrucks ‚obiectum' klar abgezeichnet. Man kann sie auch einfach folgendermaßen sichtbar machen. Wenn der Satz gilt: actus specificatur ab obiecto, so folgt daraus, daß man weder die Art (species) eines Tuns angeben kann, ohne sein Objekt zu nennen, noch sein Objekt nennen kann, ohne dadurch eo ipso seine Art anzugeben. Mit der ‚Art eines Tuns', insofern ausdrücklich von seinen Umständen = Akzidenzien abgehoben, meint man aber auch dasselbe wie mit ‚Wesen' oder ‚Substanz eines Tuns'. Insoweit man sich genötigt sieht, der Reihe nach derartige Synonyma ein-

[12] Thomas I–II q7 a1 c: „quaecumque conditiones (= Merkmale) sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt." I–II q7 a3 ad 3: „illa conditio, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia." *Aertnys* 13: „nomine circumstantiae in actu morali intelligitur actus humani accidens, ipsum in specie morali iam constitutum moraliter afficiens." Vgl. auch *G. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford ⁵1978, 1072 s.v. ‚perístasis' (= circumstantia) „fortuitous circumstance, accident, contingency."

[13] Vgl. Fußnote 12: Aertnys nennt ‚species actus humani', was Thomas als ‚substantia actus' bezeichnet. Vgl. auch *E. Elter*, Compendium Philosophiae Moralis, Romae ³1950, 28, wo er die Elemente des sittlichen Aktes aufzählt: „quorum primum est obiectum seu essentia actus."

zuführen, kann der Grund dafür nur die sprachliche Verdeutlichung eines Gedankens, nicht seine sachliche Weiterführung sein.

Keine normative Ethik

Die Unterscheidung der verschiedenen Merkmale einer Handlung nach wesentlichen und akzidentellen Merkmalen läßt sich von allen denkbaren Standpunkten aus durchführen, etwa vom Standpunkt reiner Zweckmäßigkeit oder vom Standpunkt des rein positiven Rechts aus. Wie nicht anders zu erwarten, nimmt die klassische Moraltheologie dabei den Standpunkt der Moral ein. Aber ist es der Standpunkt normativer Ethik? Dagegen spricht ganz entschieden folgende Beobachtung: die Beispiele für Handlungen (= Objekte des Tuns) und deren Umstände bestehen durchweg in schon sittlich gekennzeichneten Handlungen und Umständen, etwa Gott lieben, Almosen geben, stehlen; einen Mord begehen – auf heimtückische Weise (Umstand). Vor allem aber werden alle Merkmale einer Handlung, ob nun ihrem Wesen oder ihren Umständen zugeteilt, danach unterschieden, ob sie mit dem Maßstab des Sittlichen übereinstimmen oder nicht, ob sie sittlich gut (= richtig) oder sittlich schlecht (= falsch) sind. Der Maßstab des Sittlichen wird dabei als bekannt und begründet vorausgesetzt[14]. Im übrigen kann das nicht anders sein, wenn wirklich eine Handlung und ihre Umstände im selben Sinne ‚Quellen der Moralität' heißen sollen, wie das sittlich Gute oder Schlechte als (allesumfassende) Objekt des freien Wollens die eine Quelle für dessen Moralität genannt wurde.

In einem Punkte bedarf diese Feststellung einer Ergänzung. Unter den Beispielen für Handlungen (Objekte) werden regelmäßig auch solche aufgezählt, von denen man ausdrücklich erklärt, sie seien aufgrund ihrer erwähnten Merkmale weder sittlich richtig noch sittlich falsch, sondern sittlich indifferent: spazierengehen, essen, trinken, schlafen. Aber auch in diesem Fall gilt die betreffende Handlung als schon sittlich beurteilt. Denn man nimmt den Standpunkt der Moral ein und fällt ein sittliches Urteil, indem man von einer Handlung erklärt, aufgrund der sie kennzeichnenden Merkmale könne sie weder als sittlich gut noch als sittlich schlecht, folglich nur als sittlich indifferent angesehen werden. In diesem Falle sagt man, es seien drei oberste sittliche Kennzeichnungen einer

[14] *Cathrein,* Moralphilosophie, Bd. 1, Leipzig ^{6}1924, 322, gibt das ausdrücklich zu verstehen. Bevor er darlegt, in welchem Sinne der Wille durch das sittlich Gute zum guten Willen werde, bemerkt er: „Vom sittlich guten Gegenstand reden wir hier nicht mehr, um zu bestimmen, was einen Gegenstand zu einem guten mache ... Darüber haben wir schon das Nötigste gesagt." Er verweist dafür auf die unmittelbar vorher behandelte Frage nach jenem „Moralprinzip", das nicht nur zeige, was sittlich gut ist, sondern „zugleich den inneren Grund angibt, warum die eine Handlung gut ist, die andere nicht" (ebd. 187). Vgl. auch: Die kath. Glaubenswelt, Bd. 2, Freiburg 1960, 134: „Nachdem wir die Natur der sittlichen Norm genau bestimmt haben, wollen wir sehen, wie sie sich bei der Bewertung der menschlichen Handlung anwenden läßt."

Handlung möglich: sittlich gut (= richtig), sittlich schlecht (= falsch) und sittlich indifferent. Unter dieser Voraussetzung gilt, daß der essentielle sittliche Charakter einer Handlung auch in sittlicher Indifferenz bestehen könne. Das ist nur folgerichtig, wenn man einerseits das Spazierengehen als Objekt freien Wollens für indifferent erklärt und andererseits zur These steht, das freie Wollen empfange seinen essentiellen moralischen Charakter von seinem Objekt.

Andere Moraltheologen vermeiden diese Ausdrucksweise, indem sie eine Handlung, solange in ihrer Kennzeichnung kein moralisches Merkmal (gut oder schlecht, richtig oder falsch) vorkommt, nicht ‚Objekt' im Sinne der ersten Quelle der Moralität nennen. So liest man bei Noldin[15]: „Vom Zweck, der einer von ihrem Objekt her indifferenten Handlung ihren ersten sittlichen Charakter verleiht, sagt man, er gehe in das Objekt ein und gehöre zu ihm." In dem Sinne formuliert man, Geld schenken zur Linderung fremder Not oder Singen zum Lobpreis Gottes seien von ihrem Objekt her sittlich gute Handlungen[16]. Diese Ausdrucksweise erklärt sich einfach dadurch, daß man die These, das freie Wollen empfange seinen essentiellen sittlichen Charakter von seinem Objekt, nur auf zwei Gattungen der Moralität bezogen wissen will, nämlich auf sittliche Güte und sittliche Schlechtigkeit.

B. H. Merkelbach[17] versucht sich auch in einem Schriftbeweis für die These, daß eine Handlung von ihrem Objekt her ihren essenziellen sittlichen Charakter empfange. Was für Texte zieht er heran? Ps 34,15: „meide das Böse und tue das Gute"; Spr 3,7: „fürchte den Herrn und meide das Böse"; Is 1,16f.: „höret auf, Böses zu tun, lernet Gutes tun"; 1 Petr 3,10f.: „Wer das Leben liebhaben und gute Tage sehen will ..., der meide das Böse und tue das Gute." Endlich führt er die zweite Tafel des Dekalogs nach Mt 19,17–19 an. All diese Texte gehören unverkennbar paränetischer Rede an. Merkelbach liest sie als reflexive Normen: es ist sittlich gut, das sittlich Gute zu tun und das Böse zu meiden. Zu den Geboten (mandata) des Dekalogs bemerkt er: „quae praecise mala vel bona sunt ex obiecto". Mit ‚Geboten' meint er zweifellos die im Dekalog gebotenen und verbotenen Handlungsweisen. Diese Handlungsweisen sind jedoch allesamt durch sittliche Wertungswörter gekennzeichnet.

An dieser Stelle kann auch ein ganz kurzer Rückblick auf die historische Genese der Lehre von den Umständen nützlich sein. Thomas beruft sich bekanntlich auch in diesemPunkt öfter auf Aristoteles als Autorität. I–II q7 a3 erörtert er die Frage, ob im 3. Buch der Nik. Ethik die Umstände in angemessener Weise aufgezählt werden. Aristoteles nimmt an der betreffenden Stelle eine Unterscheidung der einzelnen Umstände vor

[15] *Noldin* (Anm. 8).
[16] Vgl. auch *J. de Finance*, Ethica Generalis, Romae 1958, 229.
[17] Theologia Moralis, Vol. 1, Brugis ^{11}1959, 242f.

im Zusammenhang der Frage, unter welchen Bedingungen eine Handlung dem Täter wegen unverschuldeten Irrtums nicht zugerechnet werden kann. Es ist dabei nur von solchen Handlungen die Rede, deren objektive Moralität als schon ausgemacht gilt. Das Problem ist demnach ausschließlich, unter welchen Voraussetzungen vom Handelnden gesagt werden kann, er habe sich zwar objektiv, aber nicht auch subjektiv verfehlt. Genau in diesem Kontext behandeln auch Nemesius von Emesa[18] und Johannes von Damaskus[19] die Umstände menschlicher Handlungen. Beide Theologen haben in diesem Punkt die spätere Scholastik beeinflußt, werden von ihr als Autoritäten zitiert. Allerdings ist einzuräumen, daß Aristoteles auch in seiner Mesoteslehre, also bei seiner Bestimmung von Tugend und Laster, immer wieder auf jene Kennzeichnungen zurückgreift, die später ‚Umstände' genannt werden. Aber er tut das in einer Weise, die seinen Aussagen durchweg den Charakter einer analytischen Evidenz verleiht. Ein Beleg dafür aus seinen Darlegungen zur Tapferkeit: „Das fehlerhafte Verhalten entsteht, indem man sich bei *falschem* Anlaß, oder in *falscher* Weise oder zur *falschen* Zeit fürchtet (usw.) ... Wer nun Standhaftigkeit und Furcht beim *richtigen* Anlaß, aus dem *richtigen* Grund, in der *richtigen* Weise und zur *richtigen* Zeit bekundet und in entsprechendem Sinn Zuversicht – der ist tapfer." (1115 b).

Eines scheint mir jedenfalls aus allem bisher Dargelegten evident zu sein: die Aufteilung der Merkmale einer Handlung in solche, die ihr wesentlich sind, und in andere, die ihr nur akzidentell zukommen, kann nicht in der Absicht normativer Ethik vorgenommen werden, wenn dabei von vornherein nur (formaliter) moralische Merkmale berücksichtigt werden. Denn die moralische Kennzeichnung einer Handlung, ihre Beurteilung als sittlich gut (richtig) oder schlecht (falsch) bildet den Abschluß normativer Ethik. In der Tat sucht man im Traktat über die Quellen der Moralität vergeblich nach irgendwelchen Begründungen dafür, warum das Geben eines Almosens sittlich gut oder warum der Diebstahl, insofern zunächst nur Verletzung einer neutral gefaßten Institution ‚Eigentum', sittlich unerlaubt sei. Es wird einfach vorausgesetzt, daß solche sittlichen Urteile schon anderswo begründet worden sind. Wie kann trotzdem der Eindruck entstehen, es stünden auch Fragen normativer Ethik zur Diskussion?

Genese des Scheins normativer Ethik

Man erinnere sich an folgenden Ablauf einer Kontroverse innerhalb normativer Ethik. Ein Moraltheologe behauptet in Abweichung von der Tradition, ein Schwangerschaftsabbruch, wenn zur Rettung des Lebens

[18] De natura hominis, Migne PG 40, Sp. 725ff.

[19] Expositio fidei, 38; vgl. B. Kotter (Hg.), Die Schriften des Johannes von Damaskus, Bd. 2, Berlin 1973, 94f.

der Mutter notwendig, sei sittlich erlaubt. Von solchen, die weiterhin zur Tradition stehen, wird ihm daraufhin vorgeworfen, nach seiner Ansicht rechtfertige der gute Zweck das schlechte Mittel. Er weist diese Kritik mit dem Gegeneinwand zurück, die Tradition befinde sich im Irrtum, wenn sie annehme, eine Handlung könne schon allein von ihrem Objekt her als (ausnahmslos) unerlaubt beurteilt werden. Beides, die Kritik ebenso wie die Gegenkritik haben etwas Befremdliches an sich. Warum? Unter Theologen darf die Unbedingtheit des Sittlichen für eine ausgemachte Sache gelten. Unter dieser Voraussetzung ist aber der Satz, kein noch so guter Zweck könne ein sittlich schlechtes Mittel heiligen, analytisch evident. Analytisch evident ist aber auch der Satz, eine Handlung könne schon allein von ihrem Objekt her als (ausnahmslos) unerlaubt beurteilt werden, wenn dieses Objekt, insofern fons moralitatis, von vornherein als sittlich falsch charakterisiert ist. Demnach bestehen in jener Diskussion Kritik ebenso wie Gegenkritik in dem Vorwurf, der andere bestreite einen Satz, dessen Wahrheit sich einfach aus der Bedeutung der in ihm verwendeten Wörter ergebe. Konsequenterweise müßte jeder vom andern annehmen, er verstehe nicht die Sprache der Moral. Doch wie könnte eine gegensätzliche Beurteilung des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs seinen Grund in einem rein sprachlichen Mißverständnis haben?

Wie mir scheint, liegt nicht dieser gegensätzlichen Beurteilung ein sprachliches Mißverständnis zugrunde, sondern jener Art der Kritik, die man aneinander übt. Man achtet offensichtlich nicht darauf, daß ein bestimmtes sittliches Wertungswort bei gleichbleibender wertender Bedeutung doch mehr oder weniger voneinander abweichende deskriptive Bedeutungen haben kann, je nachdem, welches zur Selbstverständlichkeit gewordene sittliche Urteil den Gebrauch dieses Wortes bestimmt.

Das sei an dem Wort ‚Lüge' kurz erläutert. ‚Lüge' heiße so viel wie ‚unerlaubte Falschaussage'. Jemand halte wie Augustinus oder Kant eine Falschaussage deswegen für unerlaubt, weil sie den Naturzweck der Sprache vereitle. Ihm ist darum jede Falschaussage eine Lüge. Folgerichtig gebraucht er ‚Falschaussage' und ‚Lüge' so, daß deren Begriffsumfang sich vollkommen deckt. Ein anderer halte eine Falschaussage nur dann für unerlaubt, wenn sie der Verweigerung einer geschuldeten wahren Aussage gleichkommt. Das hat zur Folge, daß in seinem Wortgebrauch der Begriffsumfang von ‚Lüge' nur einen Teilbereich des Begriffsumfangs von ‚Falschaussage' einnimmt. In dem Maße nun, wie diese beiden unterschiedlichen sittlichen Urteile in äußerster Prägnanz zur Bedeutung des Wortes ‚Lüge' werden, bewirken sie naturgemäß, daß sich dieses Wort ‚Lüge' bei gleicher wertender Bedeutung mit zwei voneinander abweichenden deskriptiven Bedeutungen verbindet. Das wird ganz deutlich, wenn man unter den Grundsatz, eine durch ihr Objekt unerlaubte Handlung könne unter keinem denkbaren Umstand erlaubt sein, eine

Handlung subsumieren wollte, die jemand als ‚Lüge zum Zweck der Wahrung eines wichtigen Geheimnisses' kennzeichne. Nach dem Wortgebrauch, der sich aus dem zweiten sittlichen Urteil ergibt, ist der Ausdruck ‚eine Lüge zum Zweck der Wahrung eines wichtigen Geheimnisses' eine contradictio in terminis, da man ex hypothesi die Preisgabe eines Geheimnisses dem nicht schulden kann, vor dem man es, wenn möglich, bewahren soll. Man müßte bei diesem Sprachgebrauch vielmehr sagen, als bloße Falschaussage sei die Handlung ihrem Objekt nach sittlich indifferent; der Zweck als Umstand der Handlung habe für sittlich richtig zu gelten; als solcher müsse er zum Objekt gerechnet werden; woraus folge, daß die Falschaussage zum Zweck der Wahrung eines wichtigen Geheimnisses ihrem Objekt nach für sittlich richtig zu halten sei. Im Unterschied dazu ist für einen Kant die Wendung, ‚eine Lüge zum Zweck der Wahrung eines Geheimnisses' in sich widerspruchsfrei. Er wird dementsprechend formulieren: eine Lüge sei ihrem Objekt nach unerlaubt und bleibe das notwendigerweise, also auch bei einem noch so guten Zweck als Umstand.

Man sieht an diesem Beispiel auch, daß die Geltung des Satzes, eine durch ihr Objekt unerlaubte Handlung könne unter keinem denkbaren Umstand erlaubt sein, völlig unabhängig davon ist, ob man jede Falschaussage einfach als solche für eine Lüge hält oder nicht. Wie kann es trotzdem dazu kommen, daß jener, der wie Kant denkt, dem andern vorwirft, er mißachte diesen Grundsatz, während der so Kritisierte seinerseits dem Grundsatz, obschon analytisch evident, die Geltung abspricht? Beide übersehen, daß sie das Wertungswort ‚Lüge' seiner deskriptiven Bedeutungskomponente nach unterschiedlich gebrauchen. Darum unterstellt der erste, der Satz, man dürfe nie lügen, impliziere die Annahme, jede Falschaussage sei eine Lüge. Entsprechend glaubt der zweite, eine Handlung könne nie allein schon aufgrund ihres Objektes Lüge sein, da eben nicht jede Falschaussage als Lüge beurteilt werden dürfe. Auf diese Weise ist eine Kontroverse normativer Ethik in den Traktat über die Quellen der Moralität eingeführt, allerdings mit der eigenartigen Folge, daß jeder der beiden Kontrahenten seine eigene Auffassung der des andern nur rein thetisch entgegensetzt.

Das kann man gut bei W. H. M. van der Marck studieren. Er distanziert sich von der Tradition, insoweit diese urteilt: „Geburtenregelung ist ein guter Zweck, aber Sterilisation (d. h. mechanische oder chemische, ältere oder neuere Verfahren) ein schlechtes Mittel; jemanden mittels Transplantation ein unentbehrliches Organ verschaffen ist ein guter Zweck, aber die Verstümmelung des Spenders ein schlechtes Mittel."[20] In welcher Form übt van der Marck an diesen Urteilen Kritik? Er bestreitet, daß sich vom Objekt einer Handlung allein aus schon ein sittliches Urteil

[20] Grundzüge einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1967, 55.

über sie fällen lasse. Der sittliche Charakter einer Handlung sei eben immer nur bestimmbar, wenn zugleich auch ihr Zweck (oder ihre Umstände) angegeben würden. Daraufhin kennzeichnet er eine Handlung, insofern nur durch ihr Objekt bestimmt, mit rein deskriptiven Ausdrükken, etwa als „eine nicht lebensfähige Frucht aus dem Mutterschoß entfernen". Wenn nach ihrem jeweiligen Zweck sittlich beurteilt, erweise sich eine solche Handlung je nachdem als: „Abortus oder Mord, Beseitigung der Folgen einer Vergewaltigung, das Leben der Mutter retten usw."[21] Indem van der Marck seine Kritik an der Tradition so artikuliert, sagt er im Grunde nur: Ich bin anderer Ansicht als die Tradition; ich habe recht, die Tradition irrt.

In der Tat ist die Tradition der Auffassung, die Handlung, beschrieben als „eine nicht lebensfähige Frucht aus dem Mutterschoß entfernen", lasse sich unabhängig vom Zweck, zu dem sie vorgenommen wird, eindeutig als unerlaubt beurteilen, zumindest insoweit sie zugleich zu kennzeichnen ist als „direkte Tötung eines Schuldlosen" (= occisio directa innocentis). Dafür bringt sie Argumente, die jeder in der speziellen Moraltheologie unter den Stichwörtern ‚suicidium' und ‚homicidium' nachlesen kann. Aufgrund dieser Argumente sieht sie sich genötigt, von dieser Handlung zu sagen, sie sei unerlaubt wegen fehlender Berechtigung. Insofern ist es für sie analytisch evident, daß diese Handlung, weil unberechtigt, auch ihrem bloßen Objekt nach sittlich falsch ist. Diese Auffassung läßt sich nicht innerhalb des Traktates über die Quellen der Moralität widerlegen, sondern nur dort, wo die Argumente entfaltet werden, auf denen sie aufruht, also innerhalb des Quintums.

Indem man das übersieht, kann man zu recht merkwürdigen Einwänden gegen die Tradition kommen. Man beschuldigt sie beispielsweise des „Physizismus", insofern sie meine, eine Handlung sei bisweilen sittlich beurteilbar unabhängig von der Intention des Handelnden, wo doch erst diese Intention des Handelnden die Handlung zu einem actus humanus mache. Als ob wir von einem Spaziergänger erst dann sagen könnten, sein Spaziergang sei eine menschliche Handlung, nachdem er uns mitgeteilt hat, ob er auf den Rat seines Arztes hin spazierengehe oder einfach deswegen, weil es ihm Spaß macht. Mehr noch, dieser Einwand, wenn beim Wort genommen, läuft darauf hinaus, daß normative Sätze deontologischen Inhalts samt und sonders als innerlich widersprüchlich oder als sinn-los beurteilt werden müssen. Denn in solchen Sätzen werden Handlungen unter ausdrücklichem Ausschluß jeder denkbaren Intention des Handelnden, mithin Handlungen, die dem Einwand zufolge ex definitione keine menschlichen Handlungen sind, für sittlich falsch erklärt. Zum Beispiel: jede direkte Tötung eines Schuldlosen ist unerlaubt, gleichviel welchem Zweck sie dient; jede Falschaussage ist eine Lüge, ei-

[21] Ebd. 60.

nerlei aus welchem Grund jemand sich zu ihr entschließt. Also wird in diesen Sätzen etwas als sittlich verboten bezeichnet, das überhaupt nicht Inhalt eines sittlichen Verbots sein kann. Um zu erklären, wie es komme, daß Deontologen diesen inneren Widerspruch nicht wahrnehmen, müßte man gegebenenfalls annehmen, sie verwechselten ihr Über-Ich mit ihrem Gewissen. Diese Kritik an deontologischen Normen, vorgetragen aus teleologischer Perspektive, dürfte das genaue Gegenstück zu jener allzu bekannten Kritik an teleologischem Denken sein, an deren Berechtigung viele Deontologen nicht die mindesten Zweifel zu haben scheinen: Teleologen seien der Ansicht, der gute Zweck heilige auch das sittlich schlechte Mittel.

Logische Einteilung

Es ist an der Zeit, zurückzukommen auf die Frage, zu welchem Zweck man denn an einer Handlung zwischen ihrem Objekt und ihren Umständen unterscheide, wenn das nicht in der Absicht normativer Ethik geschehe. Was von Vermeerschs Aussage über die eine Quelle der Moralität gilt, das trifft auch zu für die These, daß das freie Wollen des Menschen seinen essenziellen oder substanziellen Charakter vom moralischen Charakter seines Objekts empfängt. Diese These, wegen ihres Vokabulars einem ersten Blick den Anschein ontologischer Würde darbietend, nimmt sich bei einem zweiten und genaueren Blick eher wie eine logische Selbstverständlichkeit aus. Jemand entschließt sich zu einer Lüge. Was heißt in diesem Fall, der Entschluß werde in seinem essentiellen Charakter von der Lüge als seinem Objekt bestimmt? Heißt es mehr als daß eine Lüge eben eine Lüge ist?[22] Indem man sich entschließt zu lügen, macht man aus der Lüge als vorgegebener Handlungsmöglichkeit eine Lüge als wirkliche Handlung. Ihrem Sosein oder Wesen (quidditas) nach unterscheiden sich eine Lüge als mögliche Handlung nicht von der Lüge als wirklicher Handlung. Doch aus welchem Grunde sollte jemand sich veranlaßt sehen, eigens die These aufzustellen, eine Lüge sei eine Lüge? Man spricht mitunter einem Seienden reale Identität zu, um damit zu sagen, es halte sich als dasselbe durch in der Zeit, auch wenn seine Erschei-

[22] *Elter* 30, scheint sich dessen klar bewußt zu sein. Er schreibt: „Bonitatem moralem actus ab eius obiecto sive essentia pendere vix probatione indiget." In der Tat hat er vorher definiert: „Relate ad actum moralem, obiectum dicitur (!) illud quod constituit quasi essentiam vel substantiam actus in esse morali considerati." Daraus ergibt sich, daß die These analytisch evident ist. Eventuell noch deutlicher *Schindler* 99: „Daß der Gegenstand der Handlung ... auf die Sittlichkeit der Handlung einen entscheidenden Einfluß nimmt, erklärt sich aus dem Begriff (!) des Gegenstandes (Objekts) der Handlung ... denn Handlung und Objekt der Handlung sind wesentlich eins." *R. C. Mortimer*, The Elements of Moral Theology, London ³1961, 63: „When it is said that it is the object which gives to an action its specific morality ..., this must be true. For the object is, by definition (!), that which gives to the action its form or special character."

nungen oder Akzidentien wechselten[23]. Möglicherweise läßt sich in einem ähnlichen Sinn der Satz verstehen, daß eine Lüge eine Lüge sei. Ob jemand zu einem guten oder zu einem schlechten Zweck lügt, ob er seine Lüge durch Eid bekräftigt oder nicht, ob er einen Freund oder einen Feind belügt, so tut er unter einem wesentlichen Gesichtspunkt doch stets dasselbe, insofern er eben allemal lügt.

Kaum einem wird es einfallen, das zu bestreiten. Warum? Sieht es nicht ganz so aus, als ob sich das einfach aus der Bedeutung der Vokabel ‚Lüge' ergebe? Nennen wir diese Bedeutung den Begriff ‚Lüge'[24]. Wenn man behauptet, eine Lüge bleibe eine Lüge, ob sie mit einem Eid bekräftigt werde oder nicht, so stellt man nur fest, daß sich zum Begriff ‚Lüge' der andere Begriff ‚eidliche Bekräftigung' wie ein logisches Akzidenz verhält. Faßt man Lüge als unerlaubte Falschaussage, so stellt sie eine Art (species) innerhalb der Gattung (genus) unerlaubter Handlungen dar mit Falschaussage als artbildendem Unterschied (differentia specifica). Ihre akzidentellen Bestimmungen können dann dazu dienen, verschiedene Unterarten der Lüge zu bilden, indem man sie eben als unterartbildende Unterschiede nimmt. So etwa sakrilegische Lüge – nichtsakrilegische Lüge. Auf diese Weise führt man schlicht eine logische Einteilung (divisio) durch, die sich nach dem Muster der fünf Prädikabilien richtet.

Es scheint mir aufschlußreich, daß J. Schwane das hier zur Interpretation stehende Kapitel mit der Überschrift versieht: „Über die Quellen der Moralität und ihren bestimmenden Einfluß auf das Genus, die Species und den Grad der Moralität"[25]. Mit den Termini ‚genus' und ‚species' gibt er deutlich zu verstehen, daß eine logische Einteilung moralischer Handlungen beabsichtigt ist. J. de Finance sieht im Kapitel über die Quellen der Moralität u. a. folgende Fragen gestellt: (a) „Bilden sittlich gute und schlechte Handlungen je nach ihren verschiedenen Objekten unterschiedliche moralische Arten oder sind sowohl alle sittlich guten Handlungen von derselben moralischen Art als auch alle sittlich schlechten Handlungen? Im letzteren Fall gäbe es nur eine einzige Tugend und nur ein einziges Laster. Es liegt auf der Hand, daß diese Frage für das Bußsakrament von großer praktischer Bedeutung ist. (b) Kann ein und dieselbe Handlung zu mehreren moralischen Arten gehören? Soweit es sich um Sünden handelt, ist auch diese Frage für das Bußsakrament wichtig."[26]

---

[23] W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg [13]1967, s. v. Identität. Vgl. *Billuart* 331: „prima et essentialis bonitas aut malitia actus ea est ... sine qua concipi non potest (!), et quae aliis mutatis *invariabilis* permanet."

[24] Vgl. zu dieser Terminologie *A. Menne*, Einführung in die Logik, München [2]1973, 26: „Ein Individualbegriff wird durch einen Individuumnamen bezeichnet. Entsprechend wollen wir auch das Zeichen für einen Allgemeinbegriff einen Namen nennen. Dann können wir umgekehrt auch sagen, ein Begriff ist die Bedeutung eines Namens." *J. de Vries*, Logica, Freiburg 1952, 88: „Vocabulum ... est signum conceptus."

[25] *Schwane* (Anm. 8).

[26] *de Finance* 226.

Auch hier zeichnet sich als Absicht eine Klassifizierung moralischer Handlungen ab, und zwar in bezug auf sittlich schlechte Handlungen so etwas wie die Abfassung eines Beichtspiegels.

Allerdings wird der Nachweis, daß weder alle guten noch alle schlechten Handlungen jeweils von ein und derselben Art sind, ebenfalls nicht im Traktat über die Quellen der Moralität geführt, sondern in der speziellen Tugend- und Sündenlehre. Außerdem ist nicht recht einzusehen, wieso es für diesen Zweck notwendig oder auch nur besonders hilfreich sein könnte, die sittlichen Merkmale einer Handlung, insofern diese Merkmale sich ihrer Art nach unterscheiden, als Objekt und Umstände zu klassifizieren. Angenommen, ich belüge einen Menschen, dem die Wahrheit zu sagen meine strenge Rechtspflicht ist. In diesem Falle hat meine Handlungsweise die beiden sittlichen Merkmale der Unwahrhaftigkeit und der Verletzung einer strengen Rechtspflicht. Ist es nicht völlig einerlei, welches dieser beiden Merkmale ich als Objekt oder als Umstand meiner Tat auffasse? An dieser Stelle muß man sich tatsächlich daran erinnern, daß man jeden (nich-einfachen) Allgemeinbegriff als Art (species) im logischen Sinn verstehen kann[27]. Ob man es tut, das hängt jeweils von dem Interesse ab, von dem man sich leiten läßt. Hat man jedoch seine Wahl einmal getroffen, dann sind die übrigen Prädikabilien, also genus und differentia specifica, proprium und accidens streng determiniert. Das läßt sich leicht durch Beispiele erläutern. Handelt man von der Tugend der Gottesverehrung (religio), so ergibt es sich von selbst, daß man sakrilegische Handlungen als Art der Verletzung der Tugend wählt. Sollte nun eine sakrilegische Handlung zugleich Diebstahl sein, so wäre ‚Diebstahl' logisches Akzidenz oder Umstand. Umgekehrt wird man bei der Behandlung des 7. Gebots Diebstahl als Artbegriff wählen; weshalb dann der sakrale Charakter der gestohlenen Sache den Diebstahl akzidentell bestimmt, also als Umstand des Diebstahls in Erscheinung tritt. Dieses Beispiel findet sich bei B. H. Merkelbach: „Der Umstand der einen Handlung kann Objekt und Substanz einer anderen Handlung sein: sic non est circumstantia respectu furti quod sit res aliena sed quod sit sacra, quamvis haec non sit circumstantia quoad sacrilegium".[28] Merkelbach beruft sich hier auf Thomas (I–II q 18 a 10), der dazu meint, eine solche unterschiedliche Betrachtungsweise stehe der „ratio ordinans" offen. Was er hier unter ‚ordinatio' versteht, dürfte identisch sein mit einer divisio logica. Gesetzt, jemand lege seine Beichte ab und folge in seinem Sündenbekenntnis dem Dekalog. Welchen Unterschied macht es aus, ob

[27] Vgl. *de Vries*, Logica 96.

[28] *Merkelbach* 137; *Hörmann*, Die Bedeutung (127) schreibt: „(freilich hängt die Grenzziehung zwischen der Handlung rein in sich und den Umständen vom angewandten Gesichtspunkt ab)." Er scheint sich jedoch der Tragweite dieser richtigen Beobachtung für die Interpretation des ganzen Traktats nicht bewußt zu sein.

er seinen sakrilegischen Diebstahl unter der ersten Tafel bekennt oder unter der zweiten Tafel beim siebten Gebot?

Allem Anschein nach macht man sich oft nicht klar, daß akzidentelle Merkmale einer sittlichen Handlung ebenso wesentlich sein können wie deren wesentliche Merkmale oder sogar noch unvergleichlich wesentlicher. Daß eine Lüge schwersten Schaden anrichtet, ist kein wesentliches, sondern nur ein akzidentelles Merkmal der Lüge. Aber nach dem Urteil der Tradition ist dieses akzidentelle Merkmal unvergleichlich wesentlicher, als alle Merkmale, die das Wesen oder die Substanz der Lüge ausmachen. Denn es bewirke, daß eine Lüge, ihrem Wesen nach nur läßliche Sünde, zu einer Todsünde werde. Es liegt auf der Hand, ‚wesentlich' und ‚akzidentell' sind Homonyma. Man kann definitorisch festlegen, ‚akzidentell' heiße das, was nicht zum Wesen einer Sache gehöre. Demnach wäre im Deutschen ‚akzidentell' = ‚nicht-wesentlich' = ‚unwesentlich'. Tatsächlich kritisiert F. Scholz die Benennung der Umstände einer Handlung als deren Akzidenzien. Denn er verbindet mit ‚akzidentell' = ‚unwesentlich' die Bedeutung von ‚nebensächlich' = ‚unwichtig'. Darum konstatiert er bei Thomas „einen gewissen Mangel an Folgerichtigkeit", insofern dieser an der gerade erwähnten Stelle erkläre, „daß Umstände auch zu Wesenselementen aufrücken können"[29]. Es wäre in der Tat kaum einzusehen, wie zur Hauptsache werden könne, was man zuvor für eine Nebensache ausgegeben hat. Scholz möchte darum ‚akzidentell' durch ‚variabel' ersetzt wissen. Damit gibt er im Grunde an, wie ‚akzidentell' im Sinne des fünften Prädikabile gelesen werden muß: ‚akzidentell' = ‚variabel' = ‚nicht-notwendig' = ‚kontingent'. Man mißversteht ‚akzidentell' gründlich, wenn man ihm in diesem Kontext die Bedeutung von ‚unwesentlich' = ‚unwichtig' beigelegt[30].

Das fundamentum divisionis der Prädikabilien ist die Art und Weise, wie in einem Satz etwas durch das Prädikat vom Subjekt ausgesagt wird, ob als notwendig oder als nicht-notwendig[31]. Sollte es als notwendig ausgesagt werden, so kann das in diesem Zusammenhang drei Gründe haben: (1) Das Prädikat ist Definition des Subjekts, gibt dessen genus und differentia specifica, also dessen species an. Beispiel: Lüge ist uner-

---

[29] *Scholz* 247.

[30] Auch *J. de Vries*, Grundbegriffe der Scholastik, Darmstadt 1980, 108, und *A. Menne*, Einführung in die Methodologie, Darmstadt 1980, 86, bezeichnen den kontradiktorischen Gegensatz zu ‚wesentlich' mit ‚unwesentlich' = ‚akzidentell'. Menne sieht sich allerdings veranlaßt, eigens hinzuzufügen: „Unwesentlich heißt nicht unwichtig." Mir scheint es klüger, in solchen Fällen das verneinende Präfix ‚un' zu vermeiden und statt dessen ‚nicht' zu gebrauchen. Denn es macht beispielsweise einen enormen Unterschied, ob eine Aussage als ‚nicht-biblisch' oder als ‚unbiblisch' zu bezeichnen ist. Vgl. Duden, Grammatik, (1959) 380: „Anders als un- enthält nicht- keine Wertung: nichtdeutsch – undeutsch; nicht-christlich – unchristlich."

[31] *de Vries*, Logica 95 ff.; *H. W. B. Joseph*, An Introduction to Logic, Oxford 1906, 53 ff.; *S. Stebbing*, A Modern Elementary Logic, London [14]1969, 112 ff.; *W. and M. Kneale*, The Development of Logic, Oxford [6]1975, 187.

laubte Falschaussage. Der Satz ist konvertibel. (2) Das Prädikat ist nur Teil einer Definition des Subjekts, gibt entweder nur dessen genus oder nur dessen differentia specifica an. Beispiele: (a) Lüge ist eine unerlaubte Handlung; (b) Lüge ist eine Falschaussage; diese Sätze sind nicht konvertibel. (3) Das Prädikat ist weder Definition noch Teil der Definition des Subjekts, gibt aber ein Merkmal des Subjekts an, das diesem sowohl exklusiv als auch notwendigerweise eigen ist. Es ist dann Proprium. Da ich nicht wüßte, was in diesem Sinne Proprium der Lüge sein könnte, bringe ich das Beispiel, durch das Aristoteles die Eigentümlichkeit des Propriums erläutert: Der Mensch ist fähig, Grammatik zu lernen. Der Satz ist konvertibel. Im Traktat über die Quellen der Moralität ist m. W. nirgendwo in diesem Sinne vom Proprium einer Handlung die Rede. Darum läßt sich sehr einfach sagen, was es in diesem Falle heißt, etwas werde durch das Prädikat als bloß kontingentes oder akzidentelles Merkmal vom Subjekt ausgesagt: Das Prädikat ist weder Definition noch Teil der Definition des Subjekts, gibt weder dessen species noch dessen genus oder differentia specifica an. Beispiel: (Diese) Lüge ist die Verletzung einer strengen Rechtspflicht. Es kann demnach vorkommen, daß eine Lüge nicht nur die Wahrhaftigkeit, sondern auch die strenge Gerechtigkeit verletzt. Anders ausgedrückt, das Merkmal einer Handlung heißt deren Akzidenz, wenn es in ihrer Benennung nicht schon als Bedeutungselement enthalten ist. Also werden die akzidentellen Merkmale einer Handlung in synthetischen Sätzen angegeben. Im Unterschied dazu sind es analytische Sätze, in denen entweder die species oder das genus bzw. die differentia specifica einer Handlung konstatiert wird.

Daraus ergibt sich auch, was unter dem ‚Wesen' oder der ‚Substanz einer Handlung' zu verstehen ist, wenn dieses Wesen in einer Definition durch genus proximum und differentia specifica bestimmt wird. Das Wesen der Lüge ist nichts anderes als der Begriff ‚Lüge', wobei mit ‚Begriff' die Bedeutung des Wortes ‚Lüge' gemeint ist. Der Satz, es gehöre nicht zum Wesen der Lüge, Schaden anzurichten, besagt demnach nur, ‚Schaden anrichten' sei nicht Bedeutungs- oder Definitionsmerkmal des Wortes ‚Lüge'. Doch ich brauche mit der Tradition nur den Begriff ‚Schadenslüge' zu bilden, und schon ist es für die auf diesen Begriff gebrachte Handlung wesentlich, Schaden anzurichten[32]. Man sagt von den Prädikabilien, sie seien Begriffe von Begriffen oder Begriffe zweiter Ordnung, insofern man sich mit ihnen eben auf Begriffe bezieht, um deren Verhältnisse zueinander zu kennzeichnen. Wenn es nun bei den Prädikabilien im allgemeinen zugegebenermaßen um ein Kapitel der Logik und nicht um ein Kapitel der Ontologie geht, so folgt daraus, wie mir scheint,

[32] *de Vries*, Grundbegriffe 110, spricht in diesem Fall von „logischem Wesen" oder „Wesensbegriff". Wenn ich recht sehe, ist damit gleichbedeutend, was J. Locke, Über den menschlichen Verstand, Buch 3, „nominale Wesenheit" (= „nominal essence") nennt.

daß das Thema des Traktats über die Quellen der Moralität nicht ein Kapitel normativer Ethik sein kann, wenn in diesem Traktat nach dem Muster der Prädikabilien bestimmt wird, in welchem Verhältnis moralische Begriffe zueinander stehen. Es ist darin vielmehr die „ratio ordinans" am Werk, um unter den mannigfaltigen Ergebnissen normativer Ethik eine divisio logica durchzuführen.

Die verkannten Prädikabilien

Für die meisten sind Ethik und Logik zwei Provinzen, die so weit voneinander entfernt liegen, daß es ihnen kaum in den Sinn kommt, ein Kapitel der Logik könne sich als Interpretationsschlüssel für ein Kapitel der Ethik erweisen. Und so sind sie in Gefahr, beispielsweise die Kennzeichnung eines Begriffs als Akzidenz für ein Werturteil über eine Sache zu halten[33]. Verwechslungen dieser Art, so steht zu vermuten, sind der Hauptgrund dafür, daß man Fragen normativer Ethik in den Traktat über die Quellen der Moralität hineinliest. Bezug nehmend auf J. Fuchs, der sich seinerzeit zur Beurteilung der Empfängnisverhütung auch „ausführlich mit dem Begriff des ‚finis operis'" beschäftigt habe, meint K. Hörmann: „Das ist nicht zu verwundern, werden doch mit der Festlegung der Begriffe in diesem oder jenem Sinn die Weichen für die Lösung konkreter sittlicher Probleme gestellt".[34] Was müßte man mit ‚Begriff' meinen, damit sich sinnvollerweise sagen ließe, durch die Festlegung von Begriffen werde die Lösung sittlicher Probleme irgendwie vorentschieden? Der Stellungnahme der Tradition zur Empfängnisverhütung liegt die Argumentationsfigur zugrunde: unerlaubt, weil dem Naturzweck des Sexualaktes zuwider. ‚Naturzweck des Sexualaktes' läßt sich zwanglos mit ‚finis operis' wiedergeben. Soweit man sich einig ist über die Schlüssigkeit dieser Argumentationsfigur, sind nur Meinungsverschiedenheiten denkbar darüber, worin des näheren der Naturzweck oder finis operis des Sexualaktes bestehe. Aber diese Meinungsverschiedenheiten setzen voraus, daß man den Terminus ‚finis operis' gerade nicht unterschiedlich, sondern einheitlich gebraucht. Wäre das letztere nicht der Fall, so bezögen sich die voneinander abweichenden Aussagen über den finis operis nicht auf ein und dieselbe Sache, was die Vermutung eines reinen Wortstreites rechtfertigte. Allerdings läßt sich der Satz, jemand denke vom finis operis des Sexualaktes richtig oder falsch, auch mit dem völlig gleichsinnigen Satz wiedergeben, jemand habe einen richtigen oder falschen Begriff vom finis operis des Sexualaktes. Diese Homonymie der Vokabel ‚Begriff', wenn nicht durchschaut, könnte zur Vorstellung verleiten, der Begriff ‚finis operis' (= die Bedeutung, die man mit der Vokabel ‚finis operis' verbindet) zeige an, welchen Begriff, d.h. welche

[33] Vgl. dazu *Stebbing* 101.
[34] *Hörmann*, Die Prägung 233.

Auffassung man vom finis operis habe. Damit wäre verständlich, warum man glauben könnte, durch die Festlegung von Begriffen in diesem oder jenem Sinn treffe man Vorentscheidungen in Sachfragen.

Wie an einem Musterbeispiel kann man eine solche Verwechslung bei S. Pinckaers studieren, und zwar in seinem Aufsatz: „Le Rôle de la Fin dans l'Action Morale selon Saint Thomas"[35]. Pinckaers selbst geht darin zwar nicht unmittelbar auf Fragen normativer Ethik ein. Doch andere haben das unter ausdrücklicher Berufung auf ihn getan. Auch Pinckaers nimmt die Homonymie des Wortpaares ‚wesentlich-akzidentell' nicht wahr. Das dürfte sich bei ihm zum Teil daraus erklären, daß er zu jenen Theologen zählt, deren Verehrung für Thomas keine Grenzen kennt. Er folgt darum auch einem Muster, die Geschichte der Theologie zu interpretieren, das bei solchen Theologen kanonische Geltung besitzt. Er muß auf den Lombarden, auf Bonaventura und Albertus Magnus zu sprechen kommen, um aufzuzeigen, in welchem Ausmaß Thomas ihnen allen überlegen ist auch in der Bestimmung der Quellen der Moralität. Und Theologen nach Thomas, paradigmatisch Billuart, dienen ihm dazu, den Nachweis zu liefern, in welchem Grade sie selbst dann, wenn sie sich als Schüler des hl. Thomas verstehen, hinter ihrem Meister zurückbleiben. Nach Pinckaers zeigt sich diese Überlegenheit des hl. Thomas u. a. darin, daß er für „wesentlich" erklärt, was andere Theologen vor und nach ihm als „akzidentell" bezeichnen. Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas erörtern ein Problem, das Pinckaers in der Frage zusammenfaßt: Sind Gut und Böse konstitutive Unterschiede menschlichen Handelns? (Bien et mal sont-ils des différences constitutives de l'action humaine?)[36] Beim ersten Lesen ist man versucht, darin eine Variante jener rein rhetorischen Fragen wiederzuerkennen, die auch als Buchtitel beliebt sind: „Ehe, Band oder Bund?"; „Darf die Medizin, was sie kann?". Man stelle ein Experiment an, lege Theologiestudenten die von Pinckaers formulierte Frage vor und fordere sie auf, ihrer spontanen Eingebung folgend darauf zu antworten. Ich nehme an, daß die überwältigende Mehrheit antworten wird: Ja, natürlich, selbstverständlich. Sie befinden sich mit dieser Antwort auf der Seite des hl. Thomas und erweisen sich dadurch wie dieser als einem Albertus Magnus und Bonaventura an Einsicht überlegen. Denn Albertus Magnus und Bonaventura antworten auf die Frage mit einem Nein.

In der von Pinckaers formulierten Frage ist ‚konstitutiv' synonym mit ‚wesentlich', also ‚nicht konstitutiv' gleichbedeutend mit ‚nicht-wesentlich', ‚akzidentell'. Liest man diese Adjektive als Wertungswörter, so wird aus der Frage, ob Gut und Böse konstitutive Unterschiede menschlichen Handelns sind, eine rein rhetorische Frage. Versteht man hingegen

[35] Vgl. Fußnote 1.
[36] *Pinckaers* 116.

unter ‚Akzidenz' das fünfte Prädikabile, so ist einem klar, daß die Antwort auf die Frage ganz davon abhängt, wie man den Terminus ‚menschliches Handeln' definiert. Schließlich fällt es nicht schwer, auch das Objekt eines Tuns, insofern unterschieden von den Umständen, seinerseits unter die Umstände einzureihen. Man braucht zu diesem Zweck das Substantiv ‚Tun' nur entweder ganz objektlos zu definieren oder unter Angabe eines ganz unbestimmten Objekts, also etwa im Sinne von 'irgendetwas tun'. Die Meinungsverschiedenheit zwischen Albertus Magnus und Bonaventura einerseits, und Thomas anderseits, auf die Pinkaers so ausführlich eingeht, ist wirklich rein akademischer Natur. Der gegenteilige Eindruck kann nur dadurch entstehen, daß man dem Wortpaar ‚wesentlich'-‚akzidentell' kontextwidrig eine wertende Bedeutung unterlegt. Das aber tut Pinckaers, indem er in einem geradezu plerophorischen Stil an Billuart kritisiert, daß er den finis operantis zu den Akzidenzien des moralischen Aktes zählt. Diesem finis werde dadurch nur „une valeur accidentelle" zugeschrieben. Die Folge davon sei, daß das Objekt des Aktes „la lourdeur et l'opacité de l'objet physique" annehme. Im Deutschen würde man wahrscheinlich von einer ‚Verdinglichung' des Objektes sprechen. Nach Billuart seien Objekt und Zweck einer Handlung reinlich geschieden in der Art zweier physischer Realitäten, oder richtiger, bei Billuart habe das Objekt das Gewicht einer physischen Realität, das Ziel die Schwerelosigkeit und die geringe Konsistenz einer (bloß) subjektiven Gegebenheit[37]. Ärger kann man den Ausdruck ‚Akzidenz' als fünftes Prädikabile wahrhaftig nicht mißverstehen.

Die Substantive ‚obiectum', ‚finis', ‚materia' und ‚forma' sind in ihrer Grundbedeutung so allgemein, daß sie sich zur Kennzeichnung aller möglichen Beziehungen verwenden lassen. Dabei können sie auch in dieser oder jener Weise zu bloßen Synonyma werden. In bezug auf den Willen kann jedes obiectum auch ‚finis' heißen; ‚obiectum' läßt sich seinerseits wiederum mit ‚materia' auswechseln. Entsprechend solcher Synonymien kann man dann den Satz: actus specificatur ab obiecto, insofern auf das Wollen angewendet, rein sprachlich variieren: specificatur a materia, specificatur a fine. ‚Species' (einer Handlung) ist in diesem Falle gleichbedeutend mit ‚essentia', ‚substantia', ‚natura', ‚ratio' (= Begriff). Da es nun im Rahmen der Prädikabilien vom jeweiligen Interesse der „ratio ordinans" abhängt, was sie sich zur species erwählt und was dadurch zum accidens wird, kann man sich leicht vorstellen, welche Schwierigkeiten entstehen können, verschieden lautende Sätze als gleichsinnig oder gleichlautende Sätze als Sätze eines unterschiedlichen Inhalts zu erkennen. Auf solche Schwierigkeiten stößt man vielfach beim Studium des hl. Thomas. Es ist darum nur zu begreiflich, daß spätere Theologen das Bedürfnis nach einer strengeren Sprachregelung hatten. Durch stipulative

[37] Ebd. 129f.

Definitionen führten sie so etwas wie termini technici ein, eben jenen vergleichsweise einheitlichen Gebrauch von ‚Objekt', ‚Umständen' und ‚Ziel'. Pinckaers deutet diesen Vorgang folgendermaßen: „Wenn man Texte des hl. Thomas liest, ist man erstaunt über die Plastizität, die er den Ausdrücken ‚finis' und ‚obiectum' verleiht, über den offenkundig freien Gebrauch, den er davon macht." [38] Damit verglichen, sind ihm die späteren definitorischen Festlegungen „starr und schief" [39]. In diesen starren und schiefen Termini erkennt er ein „statisches" Verständnis von Moralität, dem er das „dynamische" Verständnis des hl. Thomas entgegenstellt. Es braucht nicht eigens erläutert zu werden, wie sich jemandem, der teleologisch denkt, der Gegensatz von ‚statisch-dynamisch' mühelos in den Gegensatz von ‚deontologisch-teleologisch' übersetzt [40].

Einige andere Indizien dafür, daß man in diesem Zusammenhang Aussagen über Begriffe mißversteht, seien nur kurz erwähnt. An der Unterscheidung zwischen ‚finis operis' und ‚finis operantis' setzt man aus, sie trenne, was eine innere Einheit bilde. Man merkt nicht, daß der Satz: finis operis und finis operantis bilden eine innere Einheit, soll er ein synthetischer Satz sein, jene Unterscheidung, die man kritisieren will, als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Es läuft auf das gleiche Mißverständnis hinaus, wenn man der Tradition vorwirft, indem sie den finis operantis zu den Akzidenzien einer Handlung zähle, erkläre sie, zu einer Handlung trete nur von außen hinzu, was ihr zutiefst innerlich sei. K. Martin beweist das Gegenteil, wenn er schreibt: „Der äußere Zweck der Handlung" (= finis operantis) muß deswegen gesondert erörtert werden, „weil er die Handlung nicht bloß äußerlich umgibt und begleitet, sondern weil er sie auch innerlich beseelt (!) und leitet." [41]

Soviel an Gründen, die dafür sprechen, daß man in neuerer Zeit das Lehrstück von den Quellen der Moralität mißverstanden hat, indem man es in die normative Ethik hereinzog. Wie mir scheint, geht es in diesem Lehrstück auch in seiner scholastischen Fassung noch um dasselbe Problem, das Aristoteles, Nemesius und Johannes von Damaskus in ihrer Lehre von den Umständen erörtern. Bekanntlich verstehen sie unter ‚Umständen' noch sämtliche sittlichen Merkmale einer Handlung. Indem die Scholastik unter den so verstandenen Umständen nach dem Muster

---

[38] Ebd. 131.

[39] Ebd. 126.

[40] *D. Capone*, Ritorno a S. Tommaso per una visione personalistica in teologia morale, in: Riv. di Teolog. Morale, 1 (1969) 85–103, folgt im ersten Teil seines Aufsatzes Schritt für Schritt den Spuren von Pinckaers. Es ist erstaunlich, daß es keinem von beiden in den Sinn kommt, anzugeben, worin denn in der speziellen Ethik Thomas sich von den Theologen vor und nach ihm unterscheidet. Auch in seinem Aufsatz „La question des actes intrinsèquement mauvais et le ‚proportionalisme'", in: RThom 82 (1982) 181–212, ergeht Pinckaers sich in systematischen und ideengeschichtlichen Allgemeinheiten. Vgl. zur Kritik *R. McCormick*, Notes on Moral Theology, in: TS 1 (1983) 71–122.

[41] Lehrbuch d. kath. Moraltheologie, Mainz ²1851, 153.

der Prädikabilien eine logische Aufteilung vornimmt, scheiden sich ihr diese Umstände in wesentliche und akzidentelle Merkmale. Aber sie relativiert selbst diese logische Aufteilung, insofern sie den Satz einschärft: bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Ob sittliche Merkmale einer Handlung als wesentliche oder als akzidentelle Merkmale zu klassifizieren sind, das ändert nicht das Mindeste an dem sittlichen Urteil, das über diese Handlung zu fällen ist. Dieses Urteil ist von der Art, wie es ein Ankläger, Verteidiger und Richter in einem Prozeß fällen. Da man in einer Gewissenserforschung sich selbst gegenüber diese drei Ämter ausübt, könnte man auch sagen, das Lehrstück von den Quellen der Moralität stehe im Dienste der von jedem anzustellenden Gewissenserforschung, vor allem wenn diese Gewissenserforschung im Hinblick auf die Beichte geschieht.

Es liegt nahe, hier von einem usus legis zu sprechen, und zwar von einem usus elenchticus und apologeticus (vgl. Röm 2, 15). Damit sieht man sich in den Bereich der Paränese versetzt. Unter dem Zweck einer Handlung als ihrem „wichtigsten Umstand" wird regelmäßig daran erinnert: Nur der handelt sittlich gut, der das Gute um des Guten willen tut, also in der rechten Absicht. Dadurch kennzeichnet man lediglich den Unterschied von Moralität und bloßer Legalität. An ihn knüpft immer wieder neutestamentliche Paränese an, angefangen von den beiden ersten Antithesen der Bergpredigt bis hin zu 1 Tim 1, 5: „Das Ziel der Verkündigung ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben." K. Martin zitiert als Kommentar dazu den hl. Bonaventura: „Nota quod non bonum facere , sed *bene* facere laudabile est; non enim verbis, sed adverbiis meremur."[42] Hier zeichnet sich klar die Unterscheidung zwischen sittlich richtig und sittlich gut ab. Es wird an sie erinnert in der Absicht, vor der Selbsttäuschung zu warnen, wenn man nur das Gute tue, erweise man auch schon seine sittliche Güte. Unter christlichen Theologen ist die Berechtigung dieser Warnung völlig unbestritten, ob sie deontologisch oder teleologisch denken. Der usus legis elenchticus hat nichts mit normativer Ethik zu schaffen.

[42] Ebd. 151.

ThPh 59 (1984) 560–572

Außerhalb der Kirche kein Heil?

Von Michael Figura

1. Eine mißverständliche Aussage

Zu den Grundworten der Menschheit gehört der Begriff ‚Heil'. Die großen Religionen und Weltanschauungen bemühen sich, auf verschiedene Weise den Menschen einen Weg zum Heil zu zeigen. Der christliche Glaube bekennt, daß Gott das Heil aller Menschen will (vgl. 1 Tim 2,5) und daß in keinem anderen als in Jesus Christus das Heil zu finden ist (vgl. Apg 4,12). Die Bindung des Heils an den Namen Jesu ist für viele Christen einsichtiger als die Heilsnotwendigkeit der Kirche, die seit dem 3. Jahrhundert in den Satz gefaßt ist: „Außerhalb der Kirche kein Heil". Dieser altkirchliche Satz ist für nicht wenige heutige Christen ein lästiges oder sogar ärgerliches Erbe, von dem sich die Kirche distanzieren sollte. Dahinter stehen vielfach folgende Überlegungen: Der exklusive Anspruch, den dieser Satz erhebt, ist für viele heutige Menschen, die den Pluralismus der Angebote schätzen, nur schwer annehmbar. Wichtiger noch ist die Wiederentdeckung der theologischen Bedeutung des allgemeinen Heilswillens Gottes und damit verbunden die Gewißheit, daß der Geist Gottes auch außerhalb der Kirche wirkt und das göttliche Erbarmen auch jene Menschen, die nicht zur sichtbaren Kirche gehören, zum Heil führen kann. Dazu kommt die Erfahrung der letzten zwanzig Jahre. Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine größere Weltoffenheit der katholischen Kirche gebracht und zugleich den Dialog mit den verschiedenen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen eingeleitet. Das Konzil hat sich zur Religionsfreiheit als Zeichen der Würde der menschlichen Person bekannt.

Diese begrüßenswerten Ereignisse der letzten Jahre, vor allem der ökumenische Dialog zwischen den Kirchen, haben aber auch manche Christen verunsichert, so daß sie sich fragen: Ist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche eigentlich noch entscheidend? Reicht nicht der Glaube an Jesus Christus allein? In dieser Situation sind zwei Extreme zu beobachten: Die einen bestreiten den Absolutheitsanspruch der Kirche und begnügen sich mit einer partiellen Identifikation mit der Kirche; andere rufen zur Rückkehr zu den angeblich sicheren Positionen vorkonziliarer Theologie. Schon dieser kurze Überblick deutet an, welchen Problemen eine Beschäftigung mit dem Satz: „Außerhalb der Kirche kein Heil" ausgesetzt ist. Es geht um einen Weg zwischen den Extremen des Indifferentismus und des Rigorismus. Da es sich bei diesem Satz um eine Glaubensaussage handelt, die – trotz mancher Schwankungen in der Auslegung – mit erstaunlicher Beharrlichkeit in der Kirchengeschichte beibehalten wurde, ist es angebracht, das ‚Extra-Axiom' immer wieder neu auf seine Bedeutung zu befragen und es zugleich vor Mißverständnissen zu schützen. Denn mit diesem Axiom sind grundlegende Probleme aufgeworfen, die das Lebensverständnis der Menschen und ihre Suche nach dem Sinn des Lebens herausfordern: z. B. das Heilsverständnis, die Absolutheit des Christentums, die Beziehung der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und zu den Menschheitsreligionen, der Missionsgedanke.

Es gibt in den letzten Jahren bereits eine reiche Literatur zu dem Thema: „Außerhalb der Kirche kein Heil"[1]. Deshalb sollen hier einige Schwerpunkte gesetzt werden, die

[1] Vgl. *Y. Congar,* Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils Übers. v. Chr. u. R. Tannhof, Essen 1961, 107–171; *H. Nys,* Le salut sans l'Evangile. Etude historique et critique du problème du „salut des infidèles" dans la littérature théologique récente (1912–1964), Paris: du Cerf 1966 (ParMiss 12); *H. de Lubac,* Geheimnis aus dem wir leben. Übers. v. K. Bergner u. H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1967 (Kriterien 6), 131–154; *J. Ratzinger,* Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 339–361; *M. Seckler,* Hoffnungsversuche, Freiburg i. Br. 1972, 107–115; *S. Anneser,* Glaube im Ungläubigen – Unglaube im Gläubigen. Untersuchung einer Tendenz im Glaubensverständnis

dem alten Axiom und seiner geschichtlichen Entfaltung neue Akzente verleihen können: 1. Am Beispiel Cyprians soll die ursprüngliche Bedeutung des ‚Extra-Axioms' aufgezeigt werden. 2. Die Entwicklung des ‚Extra-Axioms' kann als Beispiel für die Geschichtlichkeit der Kirche dienen. 3. Der Gedanke der Stellvertretung, der in der Theologie der Gegenwart wieder verstärkt an Bedeutung gewonnen hat, kann abschließend den neuen inklusiven Sinn des ‚Extra-Axioms' aufweisen. Der Weg, der historisch und systematisch durchschritten werden soll, geht vom altkirchlichen Axiom: „Außerhalb der Kirche kein Heil" zum Zweiten Vaticanum, das von der Kirche sagt, daß der auferstandene Herr sie zum „allumfassenden Heilssakrament" (LG 48,2) gemacht hat.

2. Rückgriff auf die Geschichte der Aussage

2.1. Neutestamentliche Grundlegung

Im Neuen Testament wird die Heilsausschließlichkeit der Kirche nirgends ausgesprochen, doch es liegen die Grundlagen bereit, von denen aus der Gedanke dann entwickelt werden konnte. Man kann auf den Satz aus dem Nachtrag zum Markusevangelium hinweisen: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mk 16,16). Die Heilsausschließlichkeit des Glaubens wird in der Apostelgeschichte als Bindung an den Namen Jesu verkündet: „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen" (Apg 4,12).

2.2. Bilder der Kirche

Die erwähnten neutestamentlichen Stellen und andere (z. B. Joh 3,5.17–18; 1 Tim 2,4; 1 Petr 3,20) haben in der Alten Kirche die Auffassung erstarken lassen, sie sei die einzige Arche des Heils, außerhalb derer die Menschen in den Wassern der Sintflut verloren seien. Daneben steht die geistige Auslegung des Hauses der Dirne Rahab, in das die Kundschafter Josuas aufgenommen wurden, und in dem sie vor den Nachstellungen des Königs von Jericho sicher waren (Jos 2). Dieses Haus, dessen neutestamentlicher Antitypos die Kirche ist, wurde bei der Eroberung Jerichos als einziges verschont (Jos 6,22–25). Wichtig wird schon früh das Bild der Kirche als Mutter, in deren Schoß die Gläubigen geborgen sind. Diese Bilder[2] haben in unterschiedlicher Akzentuierung dazu geführt, daß sich, nach einem kurzen Vorspiel bei den Apostolischen Vätern[3], bei Irenäus[4] und bei Klemens von Alexandrien[5], unser Axiom um die Mitte des 3. Jahrhunderts deutlich zunächst bei Origenes[6] und dann vor allem bei Cyprian findet.

---

der letzten zwei Jahrzehnte, Kevelaer 1972 (ESt VIII); *W. Kern*, Außerhalb der Kirche kein Heil?, Freiburg i. Br. 1979; *F. Hartl*, Außerhalb der Kirche kein Heil? Die Stellungnahme des Hl. Offizium zur Feeney-Affäre vor 30 Jahren, in: ThPh 54 (1979) 418–425; *H. H. Henrix*, Das Judentum – außerhalb der Kirche, also heillos?, in: TThZ 92 (1983) 216–233.

[2] Vgl. *H. Rahner*, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, bes. 504–547.

[3] Ign., Philad. III, 2 (Bihlmeyer, 102,25 – 103,2).

[4] Iren., Adv. haer. III, 24,1 (SC 211, 472,22 – 474,35).

[5] Clem. Alex., Paed. I, c. VI, 27,2 (SC 70,160).

[6] Orig., In Iesu Nave III, 5 (SC 71,142): Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur; si quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus.

2.3. *Cyprians Verständnis des Axioms*

Im 73. Brief, aus dem das Axiom: „salus extra ecclesiam non est" stammt, erklärt Cyprian[7] dem mauretanischen Bischof Iubaianus seine Haltung im Ketzertaufstreit. Unter Berufung auf 1 Kor 13,3 stellt der Bischof von Karthago die Ungültigkeit der Ketzertaufe und die Wertlosigkeit des Martyriums eines Häretikers heraus, da es außerhalb der Kirche kein Heil gibt: „Wenn aber dem Häretiker weder die Taufe des öffentlichen Bekenntnisses noch des Blutes zum Heil gereichen kann, da es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, wieviel weniger wird ihm dann nützen, wenn er im Schlupfwinkel und in der Räuberhöhle mit ehebrecherischem Wasser benetzt wird und die alten Sünden nicht nur nicht bekannt, sondern vielmehr neue und größere auf sich geladen hat?"[8] Es ist bekannt, daß Papst Stephan I. (254–257) diese Auffassung Cyprians nicht geteilt hat.

2.3.1. Innerhalb oder außerhalb der Kirche?

Für Cyprian ist die Kirche die Einheit der Gläubigen unter der Leitung des einen legitimen Bischofs[9]. Sie ist die Gemeinschaft, in die man durch das Bekenntnis zum einen Herrn und zum einen Glauben eintritt, indem man die eine Taufe empfängt, die nur innerhalb der Kirche gültig gespendet und empfangen werden kann. Es gibt für Cyprian nicht „unsere gemeinsame Taufe" mit Häretikern und Schismatikern. Die eine Taufe wird innerhalb der einen Kirche gespendet, deren Einheit ihren Ursprung in der Einsetzung durch den einen Herrn hat. Diese Einheit wurde durch die Apostel bewahrt, und sie wird je neu präsent durch die geistige Einheit und Einstimmigkeit der Bischöfe: „Episcopatus unus est"[10]. Außerhalb der Kirche waren für Cyprian alle, die nicht zu diesem einen Leib der Kirche gehörten. Der Satz: „salus extra ecclesiam non est" richtet sich primär gegen all jene, die sich zwar noch Christen nannten, doch weder die kirchliche Autorität, d. h. den legitimen einen Bischof, anerkannten, noch von dieser als Glieder der einen ungeteilten Kirche anerkannt wurden. In diesem Sinn spricht Cyprian von Novatian und seinen Anhängern, z. B. Marcianus von Arles. Mit der Lehre Novatians soll man sich erst gar nicht beschäftigen, „cum foris doceat"[11]. Doch Novatians Lehre wurde für die Frage: „Innerhalb oder außerhalb der Kirche"? höchst bedeutsam. Der Höhepunkt in dieser Kontroverse kam, als Cornelius 251 Bischof von Rom wurde und Novatian sich gegen ihn stellte und zum Bischof ordinieren ließ. Es gab damals in Rom Bekenner (confessores), die Cyprian zunächst für ihr standhaftes Zeugnis während der Decischen Verfolgung lobt. Diese Standhaftigkeit hat auch in der afrikanischen Kirche Eindruck gemacht[12]. Doch einige dieser Bekenner haben dann gegen den legitimen Bischof Cornelius Partei ergriffen und sich Novatian angeschlossen. Ihre Parteinahme für den rivalisierenden Bischof geht gegen die fundamentale Einheit der Kirche. Wenn Cyprians Schrift über die Einheit der katholischen Kirche gegen Novatian und seine Anhänger geschrieben ist, dann gilt auch ihnen der Satz: „Derjenige kann Gott nicht mehr zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat."[13] Cornelius schreibt später an Cyprian, daß die Bekenner zur Kirche zurückge-

---

[7] Vgl. zum folgenden *M. Bévenot*, ‚Salus extra ecclesiam non est' (St. Cyprian), in: H. J. Auf der Maur u. a. (Hg.), Fides sacramenti/sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders, Assen 1981, 97–105; *H. J. Vogt*, Cyprian – Hindernis für die Ökumene?. in: ThQ 164 (1984) 1–15.

[8] Ep. 73,21 (CSEL 3/2, 795,2–7): quod si haeretico nec baptisma publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra ecclesiam non est, quanto magis ei nihil proderit, si in latebra et in latronum spelunca adulterae aquae contagio tinctus non tantum peccata antiqua non exposuerit, sed adhuc potius noua et maiora cumulauerit?

[9] Ep. 43,5 (594); 69,3 (752).

[10] Unit. 5 (Chr. SL 3, 252, 127).

[11] Ep. 55,24 (642,5–6).

[12] Ep. 28 (545–547); 31 (557–564).

[13] Unit. 6 (253,149–150).

kehrt seien, von der sie sich getrennt hatten. Sie gaben zu, von Novatian getäuscht worden zu sein und beteuerten zugleich: „Unser Herz ist aber immer in der Kirche gewesen."[14] Waren sie nun außerhalb oder innerhalb der Kirche? Bei aller Klarheit und Festigkeit im Prinzipiellen scheint Cyprian doch manchmal zu einer milden Praxis zu neigen. Ein Beispiel bietet der 64. Brief, wahrscheinlich das Schreiben der Frühjahrssynode 252. Danach hat Bischof Therapius den Presbyter Viktor vor Ablauf seiner Bußzeit wieder in die Kirche aufgenommen. Er erhält dafür von Cyprian zunächst einen scharfen Tadel; doch schließlich ringt sich Cyprian nach langen Beratungen mit anderen Bischöfen zu dem Urteil durch: „Dennoch sind wir zu der Meinung gelangt, man dürfe den Frieden, wie auch immer er einmal von einem Bischof Gottes gewährt worden sei, nicht wieder wegnehmen."[15]

2.3.2. Taufe als Eintritt in die Kirche

Cyprian stellt die Wirklichkeit der Kirche häufig im Bild der Braut und Mutter dar und erklärt, wie sie ihre heilbringende Tätigkeit an den Christen und an denen, die Christen werden wollen, ausübt. Durch die Taufe errettet sie uns für Gott und weist die Kinder, die sie geboren hat, dem Reich Gottes zu[16]. Außer dieser einen Taufe kann es keine andere geben[17]. Daraus folgt für Cyprian, daß Häretiker und Schismatiker, die außerhalb der Kirche stehen, weder Gewalt noch Recht haben zu taufen: „Die eine Taufe gibt es eben nur in der katholischen Kirche, weil es nur eine Kirche gibt und eine Taufe außerhalb der Kirche unmöglich ist ... Wir sagen aber, daß diejenigen, die von dort (von der Häresie) kommen, bei uns nicht wiedergetauft, sondern erst getauft werden."[18] Dahinter steht die Überzeugung Cyprians von der Einheit kirchlichen Seins und kirchlichen Handelns. Der außerhalb der einen Kirche stehende Bischof kann nach Cyprians Meinung nicht gültig taufen, weil er nicht Kirche ist[19] und deshalb auch nicht kirchlich handeln kann. Schon zu seiner Zeit konnte sich Cyprian mit dieser Auffassung nicht durchsetzen, wie die römische Praxis beweist[20]. Hier zeigt sich ein Unterschied im Tauf- und Kirchenverständnis zwischen Stephan und Cyprian. Cyprian anerkennt keine gültige Taufe bei der Häretikern, die nicht voll in Gemeinschaft mit dem Glauben der Catholica stehen. Stephan hat einen weiteren Kirchenbegriff. Die Taufe auf den Namen des dreifaltigen Gottes ist gültig, auch wenn der taufende Bischof nicht in voller Gemeinschaft mit der Catholica steht[21]. Doch Cyprian weiß auch zu unterscheiden zwischen dem äußeren Geschehen im Taufsakrament (ablutio aquae) und dem damit bezeichneten Inhalt (remissio peccatorum), der allerdings nur innerhalb der Kirche verwirklicht werden kann. Er gibt die Möglichkeit zu, daß ein Mensch, der aus irgendwelchen Gründen nach seinem Verständnis nicht getauft ist, aber doch am Leben der einen katholischen Kirche teilnimmt, durchaus das Heil erlangen kann. Bevor sich in Cyprians Bischofsstadt Karthago die Praxis durchsetzte, daß jene, die von der Häresie zur Kirche zurückkehrten, erst einmal getauft wurden, gab es doch auch dort einige Häretiker, die ohne Taufe mit der Kirche versöhnt wurden. Cyprian

---

[14] Ep. 49,2 (611,13–14).

[15] Ep. 64,1 (717,18–19): pacem tamen quomodocumque a sacercote Dei semel datam non putauimus auferendam.

[16] Unit. 6 (253, 145–146).

[17] Unit 11 (257, 272).

[18] Ep. 71,1 (771,11–12.17–18).

[19] Vgl. ep. 66,8 (733,4–6).

[20] Vgl. ep. 74,1 (799,15–18). Cyprian zitiert aus einem Brief des Papstes Stephan an ihn: ‚si qui ergo a quacumque haeresi uenient ad nos, nihil innouetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se uenientes non baptizent, sed communicent tantum.'

[21] Vgl. zur Tauflehre Cyprians und der römischen Kirche genauer *B. Neunheuser*, Taufe und Firmung, Freiburg i. Br. ²1983 (HDG IV/2), 55–60; *W. Simonis*, Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus, Frankfurt a. M. 1970 (FTS 5), 12–20.

schreibt dazu: „Aber da sagt einer: ‚Was wird also mit denen geschehen, die schon früher einmal von der Häresie zur Kirche gekommen sind und ohne Taufe zugelassen worden sind?' Der Herr hat die Macht, in seiner Barmherzigkeit Nachsicht zu gewähren, und braucht diejenigen, die in die Kirche ohne weiteres Zulassung fanden und dann entschliefen, keineswegs von den Gaben der Kirche auszuschließen. Doch man darf nicht deshalb, weil man seinerzeit irrte, beständig im Irrtum verharren."[22] Es zeigt sich wieder, daß Cyprian bei aller Festigkeit im Prinzipiellen das ‚Extra-Axiom' in bestimmten seelsorglichen Fällen flexibel handhabt.

2.3.3. Vielfache Bedeutung des Heils

Der Begriff ‚Heil', von dem das Axiom spricht, hat eine vielfache Bedeutung. Wir verbinden theologisch mit Heil die gegenwärtige und vor allem die letztlich durchgreifende, eschatologische Errettung aus dem Unheil der gegenwärtigen Situation, welches nach dem Glaubensverständnis seine Wurzel in der Sünde hat. Häufig wird das Heil vom Ziel her verstanden: Geschenk der endgültigen Vollendung bei Gott nach dem Tod. Cyprian kennt auch diesen eschatologischen Heilsbegriff, doch Heil hat für ihn auch durchaus eine gegenwärtige Bedeutung. In der Schrift Ad Donatum beschreibt er, wie ihm durch die Taufe ein neues Leben und dadurch Heil eröffnet wurde[23]. Heil ist hier die von Gott eröffnete gegenwärtige Möglichkeit, ein guter Christ zu sein und einen neuen Lebenssinn zu finden. Heil ist die Frucht jenes Segens, den Gott durch die Kirche schenkt. Heil ist das ‚Ergebnis' dessen, was uns durch die Kirche in Taufe, Eucharistie, Verkündigung des Wortes Gottes und Mahnung zur Umkehr geschenkt wird. Cyprian meint, daß diejenigen, die durch eigene Schuld außerhalb der Kirche sind, von den genannten Hilfen der Kirche abgeschnitten sind, ohne die man das letzte Ziel des Lebens, die Gemeinschaft mit Gott, nicht erreichen kann. Wer außerhalb der Kirche ist und bleiben will, kann Heil im Sinn endgültiger Rettung nicht erlangen. Doch der Nachdruck liegt bei Cyprian darauf, daß diejenigen, die außerhalb der Kirche sind, sich selbst hier und jetzt all jener Hilfsmittel berauben, die das eschatologische Heil ermöglichen.

Man kann Cyprians Aussage nicht aus der Geschichte seiner Zeit lösen. Bei aller prinzipiellen Bedeutung muß man doch folgendes bedenken: 1. Am häufigsten tritt der Satz: „salus extra ecclesiam non est" (oder ähnliche Aussagen) in paränetischem Zusammenhang auf, d. h. wenn Cyprian sich an Christen oder an Katechumenen wendet. Er will ihnen die Konsequenzen aufzeigen, die sich aus der Verleugnung der einen katholischen Kirche oder aus dem Bruch mit ihr ergeben. 2. Der bekannte Satz Cyprians begegnet in einer konkreten Situation: der Decischen Verfolgung oder dem Ketzertaufstreit. 3. Cyprian erwähnt nicht die Heiden, wenn er das ‚Extra-Axiom' anführt. In der Schrift Ad Demetrianum erwähnt er weder die Taufe noch die Kirche, wenn er von den Heilswegen spricht, die durch die Gnade Jesu Christi auch den Heiden offenstehen, wenn sie sich zum wahren Gott bekehren[24]. Doch man darf diesen Text nicht zu hoch bewerten, da Bekehrung zu Gott und Glaube für Cyprian ihren privilegierten Ort in der Einheit der Kirche haben. 4. Cyprian hat sich zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Situation zur Frage nach dem Zugang zum Heil geäußert. Wenn man all das berücksichtigt, wird man wohl nicht sagen können, daß sich ein ganz und gar exklusives Verständnis des ‚Extra-Axioms' bei Cyprian streng nachweisen läßt. Man darf ihn auch nicht verantwortlich machen für die Folgezeit, die seinen Satz weit ausgedehnt hat. Dennoch wird man folgendes sagen können: Wenn Cyprian auch primär mit seinem Satz die Christen oder die Katechumenen im Auge hatte, so liegt es doch auf der Linie seines ekklesiologischen Denkens der kompromißlosen Einheit der Kirche, wenn das Axiom in der Folgezeit lange exklusiv verstanden wurde.

---

[22] Ep. 73,23 (796,12–21).
[23] Ad Donatum 3 (CChr.SL 3 A, 4).
[24] Ad Demetrianum 25–26 (CChr.SL 3 A, 50–51).

2.3.4. Nachwirkungen Cyprians

Das exklusive Verständnis setzt nach Cyprian besonders mit Augustinus an, der die mittelalterliche Theologie weitgehend geprägt hat. Im Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem sagt er: „Außerhalb der katholischen Kirche kann jemand alles haben, nur nicht das Heil. Er kann Ehre haben, er kann Sakramente haben, er kann Alleluja singen, er kann Amen antworten, er kann das Evangelium festhalten, er kann im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes den Glauben haben und predigen, aber nirgends außer in der katholischen Kirche kann er das Heil finden."[25] Weiter ausgedehnt wird dieses exklusive Verständnis in der augustinischen Schule vor allem bei Fulgentius von Ruspe: „Halte ganz fest daran und zweifle auf keine Weise: Nicht nur alle Heiden, sondern auch alle Juden, alle Häretiker und Schismatiker, die außerhalb der katholischen Kirche das gegenwärtige Leben beenden, werden ins ewige Feuer gehen, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist."[26] Hier bahnt sich ein düsteres Verständnis des ‚Extra-Axioms' an. Stünde es allein, so würde es der Dogmatik große Schwierigkeiten bereiten, zumal es wieder auf dem Vierten Laterankonzil (1215)[27] und auf dem Konzil von Florenz (1442)[28] auftaucht. Doch sowohl bei Fulgentius als auch in den beiden Konzilien werden nicht jene angesprochen, die außerhalb der Kirche sind, sondern sie wenden sich an Christen, für die das Weltbild damals noch vorwiegend christlich war[29]. Bevor der Sprung in die Neuzeit gemacht wird, muß noch kurz die Bulle Unam Sanctam (1302) erwähnt werden. Auch in ihr wird das ‚Extra-Axiom' vertreten, das von den Vätern, vor allem von Cyprian, beeinflußt ist. Wenn auch hier die Heilsnotwendigkeit der Kirche eindeutig ausgesagt wird[30], so gehört doch der abschließende Satz der Bulle nicht zur dogmatischen Definition: „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis."[31] K. A. Fink hat darauf aufmerksam gemacht, daß in der Definitionsformel das Wort „pronuntiamus" fehlt: „Diese Beobachtung ist deswegen wichtig, weil die kürzere Formulierung (d. h. ohne „pronuntiamus", eig. Anm.) den Konsistorialentscheidungen jener Zeit entspricht und der dogmatische Charakter oder die ‚irreformable theologische Entscheidung' hinfällig wird. Eine Lehrentscheidung wollte der Papst geben und sagen, daß das Gegenteil (in Paris) nicht mehr gelehrt werden dürfe. Aber darum hat man sich nicht gekümmert, da die Sorbonne bekanntlich das Magisterium ordinarium des späten Mittelalters war."[32]

3. Neuere Stellungnahmen des ordentlichen Lehramts bis zum Zweiten Vaticanum

3.1. Abweisung der jansenistischen Verengung von Gnade und Heil

Im 17. und 18. Jahrhundert wurde die Kirche vor allem durch den Jansenismus gezwungen, zu dem alten Axiom Cyprians differenziert Stellung zu nehmen. Abgewiesen

---

[25] C. 6 (CSEL 53, 174, 31–175, 4): extra catholicam ecclesiam totum potest praeter salutem: potest habere honorem, potest habere sacramenta, potest cantare alleluia, potest respondere ‚amen', potest euangelium tenere, potest in nomine patris et filii et spiritus sancti fidem habere et praedicare, sed nusquam nisi in ecclesia catholica salutem poterit inuenire.

[26] De fide ad Petrum, c. 78, regula 35 (CChr.SL 91 A, 756).

[27] DS 802: Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur.

[28] DS 1351: Firmiter credit, profitetur et praedicat (Sacrosancta Romana Ecclesia), „nullos extra catholicam Ecclesiam existentes, non solum paganos", sed nec Iudaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes.

[29] Vgl. zur Geschichte des Axioms nach Cyprian ausführlicher *Ratzinger* 345 ff.; *Kern* 13–16.

[30] Vgl. DS 870.

[31] DS 875.

[32] Rez. von LThK 10 (1965), in: ThQ 146 (1966) 500. *K. A. Fink* beschäftigt sich hier bes. mit *M.-D. Chenus* Art. „Unam Sanctam" (LThK 10, 462).

wird die enge Lösung des Abbé de Saint-Cyran: „Es fällt kein einziger Tropfen Gnade auf die Heiden." So wird 1690 in einem Dekret des Hl. Offizium eine Sentenz der Jansenisten zurückgewiesen, die an Fulgentius von Ruspe erinnert: „Heiden, Juden und andere derartige Häretiker erfahren überhaupt keinen Einfluß von Christus."[33] Gegen diese rigoristische Tendenz[34] hat die Kirche sich dazu bekannt, daß Jesus für alle gestorben ist. Es gibt keine elitär exklusive Heilskonzeption, wie der Jansenismus sie auch bildhaft in der Darstellung des Gekreuzigten zum Ausdruck bringt. In diesem Sinn wird 1713 der Satz des Jansenisten Paschasius Quesnel zurückgewiesen: „Extra ecclesiam nulla conceditur gratia."[35] Doch durch diese Zurückweisung der jansenistischen Verengung des Heils war noch keine neue positive Konzeption geschaffen. Das ist aber auch nicht die Aufgabe des Lehramts. Gegenüber allen Verengungen von Gnade und Heil hatte sich die Kirche jedoch den Weg offengehalten, das alte Problem neu zu bedenken. Der alte Satz: „Außerhalb der Kirche kein Heil" kann nur noch in dialektischer Einheit mit der Verwerfung der Behauptung: „Außerhalb der Kirche keine Gnade" genannt werden. „Das bewußte Aufnehmen dieser Dialektik entspricht fortan allein dem Stand der kirchlichen Lehre."[36]

3.2. Die Lehre der Päpste Pius IX. und Pius XII.

1) Bei Pius IX. scheint auf den ersten Blick eine radikale Verschärfung der Aussage vorzuliegen. Im Anschluß an die Bulle Unam Sanctam betont der Papst in der Ansprache „Singulari quadam" (9. 12. 1854), es sei eine Glaubensaussage, daß niemand außerhalb der apostolischen römischen Kirche gerettet werden könne[37]. Da es sich hier um eine Ansprache handelt, liegt kein Dogmatisierungsakt vor. Verständlich wird diese Aussage, wenn sie vor dem Hintergrund des Indifferentismus gesehen wird, wonach in jeder beliebigen Religion der Weg zum ewigen Heil gefunden werden könne. Vor diesem Hintergrund wird zugleich verständlich, wieso der Papst in derselben Ansprache ohne Widerspruch feststellen kann, daß es nicht angehe, „der göttlichen Barmherzigkeit, die grenzenlos ist, Grenzen zu setzen". Schließlich stellt der Papst fest: „Aber dennoch muß gleicherweise für gewiß gelten, daß diejenigen, die in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion leben, von keiner Schuld dieser Art vor den Augen des Herrn betroffen werden. Wer nun aber nähme so viel für sich in Anspruch, daß er die Grenzen solcher Unkenntnis bestimmen wollte angesichts der Eigenart und Verschiedenheit der Völker, Gegenden, Naturanlagen und so vieler anderer Dinge?"[38] Auch in der Enzyklika „Quanto conficiamur moerore" (1863) stellt Pius IX. heraus, daß unüberwindliche Unkenntnis der wahren Religion keine Schuld nach sich ziehe, und daß Menschen, die in dieser Unkenntnis leben, das ewige Leben erlangen können, wenn sie das von Gott ihrem Herzen eingeschriebene Gebot beobachten[39]. 2) Pius XII. entwikkelt in der Enzyklika „Mystici Corporis" (1943) eine differenzierte Lehre der Kirchengliedschaft und der Zuordnung zur Kirche[40]. Dazu kommen dann Aussagen zum Heil der Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche[41]. Es wird von einem einschlußweisen Verlangen nach der Kirche gesprochen: Wer in Glaube und Liebe – auch auf unbewußte Weise – nach der Rechtfertigung strebt, der ist in einer Art unbewußten Verlangens und Wunsches auf den mystischen Leib des Erlösers hingeordnet und wird eingeladen, sich durch den Eintritt in die katholische Einheit der gegenwärtigen Heilsmittel zu bedienen, die zum ewigen Heil disponieren.

---

[33] DS 2305.
[34] Vgl. auch DS 2005.
[35] DS 2429.
[36] *Ratzinger* 348.
[37] Vgl. Denzinger 1642–1648.
[38] Ebd. 1647.
[39] DS 2866.
[40] DS 3800–3803.
[41] DS 3821–3822.

3.3. Der Fall Leonard Feeney

In einem Schreiben des Hl. Offizium an Erzbischof Cushing von Boston, datiert vom 8. 8. 1949, wird die Lehre einiger Rigoristen in Boston, darunter auch die des Jesuiten Leonard Feeney, zurückgewiesen[42]. Sie hatten gemeint, alle Nichtkatholiken außer den Katechumenen seien vom ewigen Heil ausgeschlossen. Hinsichtlich der Aussagen des Hl. Offizium zum Heilsweg der Nichtchristen läßt sich ein gewisses Schwanken feststellen. Einerseits wird gesagt, das „votum implicitum" bestehe darin, daß der Mensch „seinen Willen dem Willen Gottes angleichen solle"[43], anderseits wird aber doch betont, daß das „votum implicitum" von der „vollkommenen Liebe" informiert werden müsse und ein „übernatürlicher Glaube" erforderlich sei[44]. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche, die sowohl „necessitas praecepti"[45] als auch „necessitas medii"[46] genannt wird, ist in diesem Text unter Berufung auf die unendliche Barmherzigkeit Gottes in einen offeneren Horizont gestellt durch die Unterscheidung von „intrinseca necessitas" und „divina sola institutio"[47]. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche ist nicht „necessitas medii" in einem absoluten Sinn, sondern sie wird relativ oder hypothetisch verstanden, d. h. unter den genannten Bedingungen[48] kann ein Mensch das ewige Heil erlangen, auch wenn er nicht zur sichtbaren Kirche gehört. Die relative „necessitas medii" bedeutet aber zugleich, daß niemand das Heil unabhängig von der Kirche erlangt. Von hier aus bekommt das „votum implicitum" sein theologisches Gewicht.

4. Die Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils

Es hat sich gezeigt, daß die Kirche sich im Lauf der Geschichte immer wieder mit dem Axiom Cyprians auseinandersetzen mußte. Dabei wird deutlich, daß der exklusive Sinn des Axioms langsam auf ein inklusives Verständnis hin geöffnet wird. Der Weg führt von der Formulierung: „Außerhalb der Kirche kein Heil" zu der bereits im Apostolicum erwähnten allumfassenden (katholischen) Kirche, die vom Zweiten Vaticanum als „allumfassendes Heilssakrament" bezeichnet wird[49]. Dennoch wäre es falsch, von einem Bruch in der kirchlichen Lehrentwicklung zu sprechen. Es geht nämlich nicht um den Bruch zwischen einem strengen Verständnis des „extra ecclesiam" und einem die Menschheit und die Welt vereinnahmenden „intra ecclesiam", sondern um ein Beispiel, an dem wieder einmal deutlich werden kann, daß die Kirche geschichtlich existiert, daß es in ihr eine Entwicklung gibt, daß der Geist die Kirche in die ganze Wahrheit einführt (Joh 16, 13). In diesem Sinn hat das alte Axiom aus der Väterzeit mit seinen Neuformulierungen seit dem 17. Jahrhundert auch eine dogmenhermeneutische Funktion.

4.1. Der inklusive Sinn des Axioms: „Außerhalb der Kirche kein Heil"

Das Zweite Vaticanum hat an mehreren, und zwar recht programmatischen Stellen die Kirche „Sakrament" genannt[50]. In der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute faßt das Konzil seine Lehre nochmals zusammen: „Alles aber, was das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, daß die Kirche das ‚allumfassende Sakrament des Heiles' ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu allen Menschen zugleich offenbart und

---

[42] Vgl. dazu den Art. v. *Hartl.* [43] DS 3870. [44] DS 3872.
[45] DS 3867. [46] DS 3868. [47] DS 3869.
[48] Vgl. DS 3870; 3872.
[49] Vgl. dazu bes. *F. Ricken,* „Ecclesia ... universale salutis sacramentum". Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution „De Ecclesia" über die Kirchenzugehörigkeit, in: Schol. 40 (1965) 352–388; *O. Semmelroth,* Die Kirche als Sakrament des Heiles, in: MySal IV/1, 309–355; *J. Auer,* Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament, Regensburg 1983 (Kleine Katholische Dogmatik VIII), bes. 84–117; 157–169.
[50] Z. B. SC 26; LG 1; 9, 3; 48, 2; UR 3; AG 1; 5.

verwirklicht."[51] Das Heil wird als Sinn und Ziel des allumfassenden Sakraments genannt, welches die Kirche ist. Zwar will jedes Einzelsakrament dem Heil der Menschen dienen[52], doch in dem allumfassenden Heilssakrament sind alle Wirklichkeiten zusammengefaßt, die mitgemeint sind, wenn von Heil die Rede ist: Gotteskindschaft und Heiligung, Befreiung von der Sünde und ihren Folgen, um nur einiges zu nennen. Doch vor allem das Zentralsakrament der Kirche, die Eucharistie, ist in das Ganze der Kirche eingebettet, denn beides gilt: „die Eucharistie macht die Kirche", und: „die Kirche macht die Eucharistie"[53]. Zur Beschreibung der Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils gehören auch die Predigt, die Katechese und alle Bemühungen der Seelsorge im weitesten Sinn, die den Menschen das Heil Gottes anzeigen, vermitteln und schenken wollen und Gott die Huldigung und Anbetung der Menschen bringen. Wenn die Sakramente nach Thomas von Aquin in die Gattung der Zeichen gehören[54], da sie nach altem Verständnis sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade sind, die sie anzeigen und mitteilen, dann ist die Kirche Zeichen des Heils für die gesamte Menschheit. Sie weist auf das Heil Jesu Christi hin, das allen Menschen gilt, und sie ist ein ausgezeichneter Ort seiner Gegenwart in der Welt. Es zeigt sich bereits in der Kirchenkonstitution, daß das Konzil das alte Axiom: „Außerhalb der Kirche kein Heil" nicht mehr negativ-exklusiv, sondern positiv-inklusiv versteht. Darauf deuten viele Aussagen aus der Kirchenkonstitution, aus dem Ökumenismusdekret, aus der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und über die Religionsfreiheit hin[55]. Dahinter steht die Auffassung von der Einheit der Menschheit[56], die Gott auf ein gemeinsames Ziel hin erschaffen hat: die Anschauung Gottes oder die Versammlung in der himmlischen Kirche. Die alte Lehre vom natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes, das jedem Menschen eingesenkt ist, kann einen Ansatz bilden, um den inklusiven Sinn des Axioms aufzuhellen. In seinem Streben nach Glück und Erfüllung sucht der Mensch letztlich etwas, was er sich selbst nicht zu geben vermag: Heil in unbedrohter Fülle.

Henri de Lubac, dessen Theologie auch auf das Konzil eingewirkt hat und der sich immer wieder bemüht zu zeigen, daß das natürliche Verlangen des Menschen seine konkrete Ausrichtung in der Kirche erfährt, hat einen Gedanken Maurice Blondels[57] aufgenommen und theologisch auf die Frage nach der Heilsnotwendigkeit transponiert. Er stellt zunächst die Frage: „Wenn ein unausgesprochenes Christentum zum Heil derer, die kein anderes kennen, genügt, warum dann noch nach einem ausgesprochenen suchen? Kurz, wenn einer schon durch ein anonym besessenes Übernatürliches (Blondel, eig. Anm.) gerettet werden kann, wie läßt sich ihm dann die Pflicht klarmachen, dieses Übernatürliche durch das Bekenntnis zum christlichen Glauben und durch

---

[51] GS 45; vgl. GS 22.

[52] Vgl. LG 11.

[53] Vgl. *H. de Lubac*, Die Kirche. Eine Betrachtung. Übertr. u. eingel. v. H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1968, 127–142.

[54] S.th. III, 60, 1, c: sacramentum ponitur in genere signi.

[55] Vgl. LG 8; 14; UR 3; NAe 1; DH 2.

[56] Vgl. GS 22: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein." GS 24: „Gott, der väterlich für alle sorgt, wollte, daß alle Menschen *eine* Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen. Alle sind ja geschaffen nach dem Bild Gottes, der ‚aus einem alle Völker hervorgehen ließ, die das Antlitz der Erde bewohnen' (Apg 17, 26), und alle sind zu einem und demselben Ziel, d. h. zu Gott selbst, berufen."

[57] *M. Blondel*, Zur Methode der Religionsphilosophie. Übers. v. I. u. H. Verweyen, Einsiedeln 1974 (Theologia Romanica V), 192: „Damit aber das Unvollkommene oder Ungenügende ausreichen kann, ist es unerläßlich, daß das Hinreichende existiert und daß man ihm Gelegenheit gibt zu wirken."

seine Unterwerfung unter die Kirche ausdrücklich anzuerkennen?"[58] Es ist in modernem Gewand die Frage, um die es uns geht: Wenn in manchen Fällen ein „votum implicitum" genügt, um das ewige Heil zu erlangen, wie steht es dann mit dem Axiom: „Außerhalb der Kirche kein Heil"? Henri de Lubac gibt darauf zwei Antworten, die aber eine Einheit bilden. Die erste geht von der Blondelschen Dialektik von „weniger" (anonym besessenes Übernatürliches) und „mehr" (Bekenntnis zum christlichen Glauben und Unterwerfung unter die Kirche) aus: „Obgleich das ‚Weniger' ... in manchen Fällen zu genügen scheint, bleibt das ‚Mehr' der Offenbarung eine strenge Forderung: denn wenn das ‚Weniger' genügt, wenn das ‚Ungenügende genügt', so eben darum, weil es das ‚Mehr' gibt, das die Lücke ausfüllt. Noch genauer: diese Vertretung setzt nicht nur das begrenzte prekäre Dasein jenes ‚Mehr' irgendwo in der Welt voraus, sondern sein unbegrenztes Wachstum und – in einer für uns geheimnisvollen Form – seine endgültige Vollendung. Anders gesagt: es setzt das Dasein der Kirche voraus und den Erfolg ihrer ‚Mission'."[59] Hier wird deutlich, daß ohne die Heilsmittlerschaft der Kirche, die untrennbar mit Jesus Christus, dem einen Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2, 5), verbunden ist, das Verlangen der Menschen nicht zum Ziel kommt. De Lubac stellt heraus, daß „es für die Menschheit als Ganzes ohne die Kirche kein Heil geben kann, und daß hier eine strenge Notwendigkeit, eine *necessitas medii* vorliegt, von der nichts entbinden kann"[60]. Es wurde schon geklärt, in welchem Sinn man von einer „necessitas medii" der Kirche sprechen kann. De Lubac gibt dieser „necessitas medii" der Kirche bereits 1938 in „Catholicisme" einen inklusiven Sinn. Das Problem des „Heils der Ungläubigen" kommt bei ihm zu einer universalen Lösung, die über das Zweite Vaticanum hinaus alle gegenwärtigen Versuche bestimmt, die scheinbare Exklusivität des Axioms auf eine Inklusion der gesamten Menschheit hin aufzubrechen. Von hier aus ergibt sich de Lubacs zweite Antwort: „Und bliebe noch immer das Bedenken, daß ... die Formel: ‚außerhalb der Kirche kein Heil' recht hart klingt, so besteht kein Hindernis, sie positiv auszudrücken und also zu jenen, die guten Willens sind, nicht zu sagen: ‚außerhalb der Kirche seid ihr verdammt', sondern: ‚durch die Kirche und allein durch die Kirche seid ihr gerettet'. Denn durch die Kirche kommt das Heil, durch sie ist es schon unterwegs für die Menschheit."[61]

4.2. Die Verbindung von Kirche und Heil nach der Lehre des Zweiten Vaticanum

Alles Heil ist Geschenk des allgemeinen Heilswillens Gottes. Dieser Heilswille Gottes gilt allen Menschen und hat sich gleichsam verleiblicht im menschgewordenen Sohn Gottes und in der Kirche. Heil bedeutet in letzter Konsequenz Begegnung und Gemeinschaft von Gott und Mensch. Durch die Eingliederung in den Leib Christi wird dem Menschen dieses Heil bereits jetzt anfanghaft geschenkt. Sichtbares Zeichen für die noch verborgene Wirklichkeit (vgl. 1 Joh 3, 2) ist die Kirche. Nach Gottes Heilsordnung in Jesus Christus hat das Heil eine Beziehung zum Leib, da es Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus besagt und da Jesus Christus nur als der verherrlichte menschgewordene Sohn Gottes in alle Ewigkeit unser „Beistand beim Vater" (1 Joh 2, 1) ist. Von hier aus kann man sagen, daß auch die gegenwärtige Vermittlung des Heils von einem Leib herkommt: der Kirche als dem Leib des auferweckten und erhöhten Herrn. Wir dürfen zwar den Leib Jesu Christi und den Leib, welcher die Kirche ist, nicht identifizieren. Die Kirche ist der mystische Leib Christi, um eine wichtige ekklesiologische Bestimmung aufzunehmen. Doch ähnlich – das Zweite Vaticanum spricht von einer nicht unbedeutenden Analogie – wie in Jesus Christus göttliche und menschliche Natur in der Einheit der Person des Sohnes Gottes verbunden sind, so bilden auch in der Kirche das sichtbare menschliche und das unsichtbare göttliche Element „eine einzige komplexe Wirklichkeit"[62]. Diese sichtbare, leibhaftige Kirche ist nun allumfas-

---

[58] *H. de Lubac*, Glauben aus der Liebe. „Catholicisme". Übertr. u. eingel. v. H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1970, 193.
[59] Ebd. 204f. [60] Ebd. 207. [61] Ebd. [62] LG 8, 1.

sendes Sakrament des Heils; sie ist sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade in einem alle Einzelsakramente umfassenden Sinn. Diese unsichtbare Gnade, die in der Kirche verborgen gegenwärtig ist und von ihr bezeugt und verkündet wird, ist Gott selbst als die ungeschaffene Gnade. Gott selbst will sich allen Menschen schenken, denn alle Glieder der Menschheitsfamilie genießen vor ihm eine wesentliche Gleichheit. Deshalb will Gott alle Menschen zur Gemeinschaft mit sich selbst und untereinander führen. Dieser Sammlungsprozeß ist in der Kirche im Gange, und er dauert so lange, bis Gott über alles und in allem herrscht (1 Kor 15,28). Die Kirche ist Zeichen dieser wachsenden Heimholung der Menschheit in Gott, mag auch der Schein häufig dagegen sprechen. Sie ist nach Cyprian „Sakrament der Einheit“[63]. Als „congregatio“ ist sie wesentlich „communio“. Die Kirche ist nach Gottes Willen Heilssakrament in einem umfassenden Sinn. Ihre Sakramentalität gilt der ganzen Menschheit, ja der ganzen Welt.

Von hier aus können wir zu einer letzten Bestimmung unseres Axioms im Kirchenverständnis des Zweiten Vaticanum übergehen. Als allumfassendes Sakrament des Heils ist die Kirche – und zwar diese konkrete pilgernde Kirche – zum Heil notwendig: „Den katholischen Gläubigen wendet die Heilige Synode besonders ihre Aufmerksamkeit zu. Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie, daß diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei. Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. Mk 16,16; Joh 3,5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Tür eintreten, bekräftigt. Darum können jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott gestiftete Notwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten.“[64] Es ist für unsere Frage wichtig festzuhalten, daß das Konzil sich hier an die katholischen Gläubigen wendet, wenn es von der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche spricht. Der Frage nach der vollen Eingliederung, nach der Zugehörigkeit zur Kirche dem „Leib“ und dem „Herzen“ nach kann hier nicht nachgegangen werden. Wichtiger ist in diesem Zusammenhang die Bestimmung der Kirche selbst auf dem Zweiten Vaticanum. Als universales Sakrament des Heils kann die Kirche nicht in schlechthin getrennte Kirchen zerfallen. „Die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen“, wird mit der römisch-katholischen Kirche nicht gleichgesetzt, sondern es heißt: „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche (subsistit in Ecclesia catholica). Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.“[65] Von diesem Verständnis der einzigen Kirche Jesu Christi her, das sich auch im Ökumenismusdekret findet[66], anerkennt das Konzil, daß nicht nur einzelne nichtkatholische Christen außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche das Heil erlangen, sondern daß andere christliche Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften vielfaches und wesentliches christliches Erbe bewahrt haben[67]. In mancher Hinsicht haben sie dieses christliche Erbe vielleicht reiner und voller bewahrt, als es in der katholischen Kirche der Fall war. Die katholische Kirche bekennt sich zur Heilsvermittlung auch an alle Menschen, die religiös sind ohne Bekenntnis des Christennamens, ja an alle, „die ohne Schuld noch nicht zur Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen“[68].

Was bleibt dann von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, jener katholischen Kirche, in der die einzige Kirche Jesu Christi verwirklicht ist? Zunächst einmal bleibt im Sinn der altkirchlichen Formulierung des ‚Extra-Axioms‘ die ernste Mahnung an die Christen, ihrer Berufung treu zu bleiben und den Sendungsauftrag Jesu ernst zu nehmen.

---

[63] Ep. 73,11 (786,13). [64] LG 14,1. [65] LG 8,2.
[66] Vgl. UR 19–20. [67] Vgl. UR 21–23; OE 5–6. [68] LG 16.

Doch auch vom inklusiven Verständnis des Axioms her läßt sich die Heilsnotwendigkeit der Kirche aufweisen. Sie ist notwendig, weil Jesus zum Heil notwendig ist. Denn letztlich sagt mir nur die Kirche, und zwar die katholische Kirche in umfassender Weise, wer Jesus ist und wie Gott durch Jesus alle Menschen zum Heil führen will. Dieses Heil kommt auf den Wegen Gottes zu allen Menschen, und es wird von Gott durch die Kirche geschenkt. Unter den genannten geschichtlichen und systematischen Voraussetzungen brauchen wir uns nicht zu scheuen, auch heute noch von dem Satz: „extra ecclesiam nulla salus" zu sprechen. Wenn die Kirche als allumfassendes Heilssakrament verstanden wird[69] und wenn das ökumenische Bemühen der Gegenwart zu einer Annäherung der getrennten Kirchen innerhalb der einzigen Kirche Jesu Christi drängt, dann wird um so klarer, daß der Satz: „Außerhalb der Kirche kein Heil" nicht mehr primär konfessionell gemeint ist, sondern daß in ihm der Gedanke der Stellvertretung der Kirche für alle Menschen zum Ausdruck kommt. Dadurch könnte viel von der Schroffheit des Axioms gemildert werden.

5. Konsequenzen aus dem inklusiven Verständnis des Axioms

5.1. Berufung der Kirche zur Heiligung der gesamten Menschheit und der Welt

Die ganze Menschheit und die Welt leben von der Liebestat Jesu, von dem ‚Für', das sein Leben bestimmt (vgl. Mk 10,45 unter Aufnahme von Jes 53,10–12)[70]. Die Kirche ist dazu berufen, in diesen Stellvertretungsdienst Jesu einzutreten. Nach dem christlichen Glauben ist bei der Rettung eines jeden Menschen, mag er Jesus Christus kennen oder nicht, der ewige Sohn Gottes selbst am Werk. Wo aber Jesus Christus wirkt, da ist auch die Kirche beteiligt, weil Jesus Christus sich in ihr auf Erden geheimnisvoll einen Leib geschaffen hat: Haupt und Leib ein Christus (Augustinus)[71]. So ist die Kirche das Sakrament der Heiligung aller Menschen und der ganzen Welt. Von hier aus kann auch die Notwendigkeit der Mission begründet werden. Nach katholischem Verständnis sind andere Religionen dann heilshaft, wenn sie ein Gefälle auf den Kern des Christlichen haben, der in der katholischen Kirche verwirklicht ist: „Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe."[72] Die Kirche wird sich um alle Völker, ihre Freude und

[69] Das Paradox und Geheimnis der Kirche läßt sich nicht in einen Begriff fassen. Das Zweite Vaticanum beschreibt die Kirche vor allem als Volk Gottes (LG 9–17), erwähnt die verschiedenen Bilder, die das innerste Wesen der Kirche erschließen (LG 6), und stellt schließlich das Marianische Geheimnis der Kirche heraus (LG 52–69). Der ganze Reichtum des Kirchenbildes des Zweiten Vaticanum konnte hier nicht dargestellt werden, da es nur um die Beziehung von Kirche und Heil ging. Diese Beziehung kommt am deutlichsten in der Bestimmung der Kirche als allgemeines Heilssakrament zum Ausdruck.

[70] Vgl. dazu *J. Ratzinger,* Stellvertretung, in: HThG (dtv) 4, 127–137; *H. U. von Balthasar,* Über Stellvertretung, in: *ders.,* Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 401–409; *ders.,* Theodramatik I, Einsiedeln 1973, 359–362; 366–374; Theodramatik II/2, Einsiedeln 1978, 211–229; Theodramatik III, Einsiedeln 1980, 224–291; 309–337; *A. Deissler,* Hingegeben für die Vielen. Stellvertretung als Prinzip der Heilsgeschichte, in: LS 30 (1979) 339–345; *L. Roos,* Gelebte Stellvertretung, in: LS 30 (1979) 345–353; *N. Hoffmann,* Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung, Einsiedeln 1981 (Horizonte NF 20); *ders.,* Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne, Einsiedeln 1982 (Kriterien 61); *B. Janowski,* Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1982 (WMANT 55); *K. Lehmann,* „Er wurde für uns gekreuzigt". Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982) 298–317; *H. Schürmann,* Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg i. Br. 1983.

[71] Vgl. die Textzusammenstellung von *E. Przywara,* Augustinus. Die Gestalt als Gefüge, Leipzig 1934, 347–386.

[72] LG 16.

Angst, ihre Not und ihre Anliegen auf den verschiedensten Gebieten kümmern müssen, um bereits jetzt für sie Zeichen der Hoffnung und des Heils zu sein. Sie muß wesentlich missionarische Kirche sein, oder konkreter: jede christliche Gemeinde muß von ihrem Wesen her missionarische Gemeinde sein. Dabei darf die bleibende Differenz zwischen Kirche und Welt nicht eingeebnet werden. Die Kirche kann nur Zeichen der Hoffnung und des Heils sein, wenn sie zugleich „Salz der Erde" (Mt 5, 13) ist und der Welt und den sogenannten Heiden, die „ohne Gott und ohne Hoffnung" leben (Eph 2, 12), zum Zeichen einer Hoffnung wird, die sich die Welt selbst nicht geben kann, die aber alles menschliche Verlangen überschwenglich erfüllt.

5.2. Christsein für andere

Wenn die Kirche in die ‚Proexistenz' Jesu einbezogen ist, dann gilt das auch für jeden einzelnen Christen. Christsein ist sicher etwas, was sich am je einzelnen ereignet, doch Christ ist man nur für sich, wenn man es zugleich für andere ist. Wenn die Christen überzeugt sind, daß nur im Namen Jesu Heil ist (Apg 4, 12), und daß dieses Heil ihnen bereits in der Kirche konkret zugesagt ist, dann müssen sie auch Zeugen dieses Heils für alle Menschen werden. Von daher ist das Axiom: „Außerhalb der Kirche kein Heil" – oder sein inklusiver Sinn: „Durch die Kirche sind wir gerettet" – auch eine Anfrage an den einzelnen Christen, ob er wirklich überzeugt ist, daß ihm in der Kirche das Heil geschenkt wird, und ob er bereit ist, in die Nachfolge dessen einzutreten, der sein Leben für das Heil aller Menschen hingegeben hat.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies. Tokyo, 5–7 December 1979. Edited by *Tomoo Ishida.* Tokyo: Yamakawa-Shuppansha 1982. XVI/409 S.

Die Reihe der hier publizierten Referate eröffnet *Masao Sekine,* der Präsident des ersten internationalen Symposiums zu Fragen des Alten Testaments in Japan, mit seinem Beitrag Lyric Literature in the Davidic-Salomonic Period in the Light of the History of Israelite Literature (1–11), in dem er einerseits David die ihm zugeschriebenen Klagen um Saul und Jonatan (2 Sam 1,18ff) und um Abner (2 Sam 3,33f) und Absalom (2 Sam 19,1), andererseits aber das Hohelied, wenigstens in wesentlichen Teilen, Ps 16 und sogar Prov 8 der salomonischen Zeit zuweisen möchte. – *R. N. Whybray,* Wisdom Literature in the Reigns of David and Solomon (13–26) diskutiert die Problematik der Vorstellung einer „salomonischen Aufklärung" und der Datierbarkeit von Prov 10–29 in die davidisch-salomonische Zeit; daß die Jahrhunderte davor und danach für die Entstehung und Formung weisheitlicher Literatur weniger bedeutend gewesen seien, lasse sich nicht sicher nachweisen. – *Kiyoshi K. Sacon,* A Study of the Literary Structure of „The Succession Narrative" (27–54) versucht, vor allem in Anlehnung an und Auseinandersetzung mit C. Conroy und G. P. Ridout, ausgehend von „Paragraphen" als Gefügen von Sätzen die Thronfolgeerzählung literarisch zu analysieren. Sie umfasse 2 Sam 2–4.9–20; 1 Kön 1–2 und stamme von einem genialen Geschichtsschreiber, der bald nach Salomos Regierungsantritt die politischen Ereignisse eng verwoben mit Affären des Königshauses beschreibe und so die gleichzeitige Steigerung äußerer Expansion und innerer Instabilität darstelle. – Der Artikel von *W. H. Schmidt,* A Theologian of the Solomonic Era? A Plea for the Yahwist (55–73) wurde deutsch veröffentlicht in BZ 25 (1981) 82–102. Neueren Spätdatierungen bis ins Exil stellt Schmidt Argumente und Gesichtspunkte gegenüber, die sowohl für die literarkritische Ausgrenzung eines „Jahwisten" wie auch für eine frühkönigszeitliche Datierung sprechen. – *D. J. McCarthy,* Compact and Kingship: Stimuli for Hebrew Covenant Thinking (75–92) zeigt an AT-Texten verschiedener Gattungen die weit zurückreichenden Wurzeln der in deuteronomistischer Zeit dann zur umfassenden theologischen Vorstellung gewachsenen b·rit auf. Der während des IOSOT-Kongresses am 29. 8. 1983 in Salamanca so plötzlich verstorbene Alttestamentler ergänzt und vertieft hier nochmals seine Neubearbeitung von Treaty and Covenant (²1978). – *J. J. M. Roberts,* Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire (93–108) möchte in der Ladeüberführung nach Jerusalem und im Tempelbau die wesentlichen Voraussetzungen dafür sehen, daß mit der Vorstellung von Jahwe als dem Großen König, die dem staatlichen Königtum bereits kritisch voraufging und später gegenüberstand, die Erwählung Jerusalems und der davidischen Dynastie verbunden werden konnte. In vielerlei Weise sei diese Verbindung dann weiterentwickelt worden, indem ihr kanaanäische mythische Vorstellungen und vor allem historische Erfahrungen assimiliert wurden. – *T. N. D. Mettinger,* JHWH SABAOTH – The Heavenly King on the Cherubim Throne (109–138) bestimmt als Sitz im Leben der Entstehung und des Gebrauchs dieser Gottesbezeichnung die JHWH-Verehrung im Tempel Salomos, wo JHWH auf dem riesigen Cheruben-Thron unsichtbar als König thronend vorgestellt wurde. „JHWH *ṣ·ba'ôt* auf den Cheruben thronend" dürfte auch schon in Schilo verehrt worden sein. Mettinger erörtert gründlich die semantischen Probleme und nennt Gründe, weshalb z. B. im DtrG und bei Ez diese Gottesbezeichnung weitgehend oder völlig zurücktritt. – *M. Tadmor,* Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archaelogical Evidence (139–173) sondert aus den oft un-

differenziert als „Astarte-Figuren" bezeichneten Funden eine größere Gruppe aus (Frau ohne Symbole in den Händen, unbekleidet auf einem Bett liegend) und ordnet sie der Totenbestattung und -ausrüstung zu; sie sind in der Königszeit Israels und Judas interessanterweise nicht mehr belegt. – *T. Ishida,* Solomon's Succession to the Throne of David – A Political Analysis (175–187) versucht, als Absicht der Thronfolge-Erzählung, die noch in der ersten Hälfte von Salomos Regierungszeit vielleicht von einem Natan-Anhänger verfaßt worden sei, die Darstellung der fortschreitenden Amtsunfähigkeit Davids und die Legitimierung Salomos zu zeigen. Der im Hintergrund der kunstvoll erzählten persönlichen Rivalitäten und individuellen Schwächen stehende soziale und auch ökonomische Konflikt zwischen der städtischen (jerusalemischen) Gesellschaft mit Beamtentum, Söldnerheer, Abgabenerzwingung usw. auf der Seite Salomos und der traditionellen Stämmegesellschaft mit ihren verschiedenen Tendenzen bis hin zur Ablehnung von Staat, widersprüchlich repräsentiert von Absalom, später von Adonja, hätte bei kritischer Beachtung wahrscheinlich zu einer eindringenderen „politischen Analyse" und zu überzeugenderen Ergebnissen geführt. – *A. Malamat,* A Political Look at the Kingdom of David and Solomon and Its Relations with Egypt (189–204) betrachtet die Entwicklung vom Stammeskönigtum über den Territorialstaat zum Imperium unter David und Salomo und trägt die biblischen und archäologischen Hinweise auf die militärische, ökonomische und außenpolitische Absicherung dieser nur kurze Zeit dauernden Großmachtstellung zusammen. – *H. Donner,* The Interdependence of Internal Affairs and Foreign Policy during the Davidic-Solomonic Period, with Special Regard to the Phoenician Coast (205–214) zeigt anhand der entsprechenden AT-Texte, daß zur Zeit Davids Tyrus und die phönizische Küste von Israel-Juda unangetastet und unabhängig blieb, unter Salomo jedoch durch Handel und technische Überlegenheit einen beträchtlichen Einfluß gewann, sogar Gebietsabtretungen im Hinterland von Akko erreichte. – *Y. Ikeda,* Solomon's Trade in Horses and Chariots and Its International Setting (215–238) überprüft die zahlreichen altorientalischen Zeugnisse über Geschenksendungen und den Handel mit Pferden und Streitwagen, über Aufzuchtgebiete und Herstellungsorte, Handelsrouten, Marktplätze, Vorratsorte, Preise usw., um zu einer plausiblen Erklärung von 1 Kön 10,28–29 zu gelangen. – *H. Tadmor,* Traditional Institutions and the Monarchy: Social and Political Tensions in the Time of David and Solomon (239–257) kann als wesentlichen gemeinsamen Faktor in den drei großen Erschütterungen des davidisch-salomonischen Königtums (Absalom, Scheba ben Bichri, Jeroboam) den schließlich doch gescheiterten Versuch der israelitischen Stämmegesellschaft aufzeigen, ihre traditionellen religiös-gesellschaftlichen Strukturen gegenüber dem staatlich-zentralistisch sich entwickelnden Königtum zu behaupten. – *J. A. Soggin,* Compulsory Labor under David and Solomon (259–267) untersucht die Bedeutung von *mas* und *mas 'ôbed* (Fronarbeit, Staatsabgaben in Form von Arbeit) und ihre Rolle im davidisch-salomonischen Staat. – *W. G. Dever,* Monumental Architecture in Ancient Israel in the Period of the United Monarchy (269–306) gibt eine reiche Übersicht über Ausgrabungsstätten und -ergebnisse von Galiläa bis zum Negev, die sich dem 10. Jhdt. v. C. zuordnen lassen.

In einem anhangartigen zweiten Teil der Veröffentlichung „Biblical Studies and the Ancient Near East" referiert *D. N. Freedman,* Ebla and the Old Testament (309–331) über die italienischen Ausgrabungen auf dem Tell Mardikh in Nordsyrien und gibt einen Überblick über die ersten Auswertungsversuche dieser Zeugnisse von einer hohen Stadtkultur im 3. Jtsd. v. C. Am wenigsten überzeugend erscheint jedoch der Versuch, die Ebla-Texte mit Personen und Texten des AT (z. B. Abram und Gen 14) in Verbindung zu bringen. Angeschlossen ist eine Ebla-Bibliographie über die Jahre 1965–1979/80, zusammengestellt von *M. O'Connor* (331–335). – *J. V. Kinnier Wilson,* Medicine in the Land and Times of the Old Testament (337–365) erwägt wichtige Beiträge Ägyptens, Mesopotamiens und Syrien-Palästinas zur Geschichte der Medizin bis ins 1. Jtsd. v. C. – Indices zu den herangezogenen biblischen (369–385) und anderen Texten (385–388), zu den behandelten Wörtern (388–390), den zitierten Autoren (390–398), Personen-, Götter-, Orts- und Ländernamen (398–406) und wichtigen Stichworten (406–409) schließen den Band ab. H. Engel S. J.

Haenchen, Ernst, *Das Johannesevangelium.* Ein Kommentar. Aus den nachgelassenen Manuskripten hrsg. v. *Ulrich Busse.* Mit einem Vorwort von *James M. Robinson.* Tübingen: Mohr 1980. XXIV/614 S.

Als Ernst Haenchen kurz nach Vollendung seines 80. Lebensjahres am 30. April 1975 starb, hinterließ er zwar außerordentlich umfangreiche Vorarbeiten für einen Johanneskommentar, doch kein abgeschlossenes Kommentarwerk. Dies war um so bedauerlicher, als sich H. durch seinen bedeutenden Kommentar zur Apostelgeschichte (Göttingen 1956) einen Namen gemacht hatte, auch durch einen größeren Markuskommentar hervorgetreten war (Berlin 1966) und während der letzten beiden Jahrzehnte seines Lebens seit 1954 vor allem intensiv am Vierten Evangelium gearbeitet hatte. Es ist darum ein höchst verdienstvolles Werk gewesen, wenn U. Busse in enger Zusammenarbeit mit Frau Margit Haenchen in dreijähriger Arbeit das umfangreiche Material gesichtet, chronologisch geordnet, durch Publikationen H.s zum Johannesevangelium (Joh) ergänzt und in eine einheitliche Form gebracht hat, unter Ergänzung der Bibliographie von 1800 bis 1979. (Zur Vorgeschichte des Kommentars vgl. das Vorwort von Busse im Kommentar XI–XVI und seinen Beitrag in: EThL 57 [1981] 125–143). Im ganzen hinterließ H. Entwürfe und Fragmente zu nicht weniger als vier geplanten Johanneskommentaren zwischen 1954 und 1974, von denen vor allem der dritte (ab 1963), der im Stil des Kommentars zur Apg gehalten war, als formale Norm für die Bearbeitung des Restes herangezogen wurde. Ein unvollendetes Exemplar dieser Fassung hatte H. an James M. Robinson übersandt, das dieser für die Publikation zurückgab. Wir verdanken Robinson auch ein eigenes Vorwort mit einer kurzen Würdigung der Eigenart des H.schen Entwurfs (V–IX).

Doch was macht nun – bei allen Unterschieden der in zwei Jahrzehnten entstandenen Aufbauelemente – die Eigenart dieses nun vorliegenden Kommentars aus? Sie läßt sich am besten in einem Durchblick durch die einleitenden Paragraphen charakterisieren. Nach einer Analyse der altkirchlichen Zeugnisse vom Joh, von denen H. kein sicheres vor Irenäus und dem Kanon Muratori, d. h. um die Wende des 2. Jh., ansetzt (1–21), kommt er auf den „Abbau der altkirchlichen Johannes-Tradition durch die moderne Kritik" (22–44). H.s eigene Position wird nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit R. Bultmann deutlich: er verwirft Bultmanns hypothetische Quelle gnostischer Offenbarungsreden für das Joh und damit auch Bultmanns Theorie zum Johannesprolog (38). Dies hängt damit zusammen, daß H. gerade aufgrund seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit den Nag-Hammadi-Texten zu dem Urteil gekommen war, daß Gnosis nicht am Anfang, sondern eher am Ende der johanneischen Entwicklungslinie steht (vgl. J. M. Robinson in seinem Vorwort, VI). An vermutlichen Schichten bzw. Quellen verbleiben für H. dann im Vierten Evangelium (43 f): der Verfasser eines „Wunderevangeliums", das wohl den vormarkinischen Wundergeschichten ähnelte, der „Evangelist", der die „Zeichen" Jesu als Offenbarung vom Vater interpretierte, und der „Ergänzer", der die Botschaft des Evangelisten verkirchlichte, indem er die Zukunftseschatologie, die Sakramente und eine leistungsorientierte Ethik einbrachte (vgl. 44). Alle Nachträge zum Joh stellt sich H. freilich (außer 5,3b.4; 7,53 – 8,11: 45) noch im Zusammenhang mit der Entstehung des Evangeliums und vor dessen Verbreitung entstanden vor, wie die Textlage zeigt (44–48). Auch gegenüber den lange beliebten und noch bei Bultmann und Schnackenburg vertretenen Umstellungsversuchen bleibt H. skeptisch, da die Gefahr des Eintragens moderner systematischer Gesichtspunkte in den Text des Evangeliums gerade bei Bultmann auf der Hand liege (48–57): „Die Zeit der Umstellungshypothesen ist vorbei" (57). Weiterführend sind auch die Beobachtungen H.s zur Sprache des Joh (57–74). An Beispielen wird die Verwurzelung der Sprache des Vierten Evangelisten im Koine-Griechischen aufgezeigt, so daß von hierher Quellenscheidung aufgrund von Stilkritik, näherhin von „johanneischen Stilmerkmalen", ein schwieriges Unterfangen wird. Bei der Quellenfrage (78–85) unterscheidet H. erneut eine „Vorlage", zu der u. a. die Wundergeschichten gehörten, und daneben eine vorjohanneische Passionsgeschichte, auch einen vorjohanneischen Hymnus im Johannesprolog. Kenntnis synoptischer Stoffe wird bei Joh zumindest nicht ausgeschlossen. Die Komposition

des Evangeliums wird unter dem genannten Verzicht auf Umstellungshypothesen im freien Anschluß an C. H. Dodd beschrieben (85–97, vgl. 86f). Hier wie im anschließenden Abschnitt über den Stil des Evangeliums (97–102) klingt mehrfach das Problem des Umfangs nachjohanneischer Bearbeitung an, auf das weiter unten noch eingegangen wird. Über den Verfasser läßt sich nach H. (103) so viel sagen, daß er „ein Theologe höchsten Formats (war), ... der im Umkreis einer der ‚Großkirche' fremden ‚Sekte' aufgewachsen ist; erst eine spätere Bearbeitung hat ihn weiteren kirchlichen Kreisen zugänglich gemacht." Im Unterschied zu R. Bultmann, E. Käsemann u. a. hält H. fest: „Der vierte Evangelist war kein Gnostiker." (Ebd.) Er wurde nur nachträglich von den Gnostikern für sich in Anspruch genommen. Ein Abschnitt über die verschiedenen Christologien im Joh (103–109) beschließt die Einleitung. Zu unterscheiden ist hier die Christologie der „Vorlage", die in den Wundern Jesu Beweise seiner Göttlichkeit sieht, und diejenige des Evangelisten, der in ihnen „Zeichen" erblickt, „Hinweise auf etwas ganz anderes" (106), nämlich auf den unsichtbaren Gott, den Jesus sichtbar macht, m. a. W. auf die Sendung Jesu als kennzeichnende christologische Formel. Jesu wahres Wesen kann nach Johannes wie nach Paulus nur durch den Geist erkannt werden (105). Die Wiederkunft Jesu im Parakleten wird dabei als die entscheidende Wiederkunftsaussage von Joh 14,15–24 angesehen (109).

Versucht man eine Gesamtwertung, so bedeutet der Kommentar H.s einen Fortschritt auf literarkritischem, religionsgeschichtlichem und systematisch-theologischem Gebiet. Literarkritisch bleibt die Unterscheidung von „Vorlage", „Evangelist" und „Ergänzer" ein ernst zu nehmender Vorschlag. Mit Recht scheint die Hypothese einer Quelle gnostischer, vorchristlicher Offenbarungsreden aufgegeben. Ferner wird gut gesehen, daß die johanneischen Wundergeschichten offenbar schon vorjohanneisch durch Dialogszenen angereichert waren (wie in Kap. 9 und 11) und daß darüber hinaus (wie in Kap. 4) dem Verfasser wohl auch schon vorjohanneische Dialoge als Quellenmaterial zur Verfügung standen. Vermißt wird hier eine konsequente Abhebung des Eigenanteils des Evangelisten: wenn er 4,48f einfügte (vgl. 258), warum dann nicht auch den Hinweis auf die „Stunde" Jesu als Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit in 2,4? Stärker diskutabel bleibt die Zuweisung zahlreicher Texte zum „Ergänzer". Mit Bultmann schreibt H. die zukunftseschatologischen Aussagen in Joh 5,27–29; 6,39.40.44*; vgl. 12,44ff und die auf die Sakramente bezogenen Aussagen in 3,5; 6,51b–59; 19,34b.35 dem Ergänzer zu. Dieser Zuweisung wird man wie bei Kap. 21 zustimmen können. Schwieriger ist die Interpolationshypothese in Joh 1,6–8.12f.15. Spricht man alle Texte, die im Täufer den Zeugen Jesu sehen, dem Evangelisten ab, dann gerät auch Joh 5,31–47 in Gefahr, wie H. selber sieht (296) – warum dann nicht aber auch der sinnverwandte Text Joh 8,12–20? Auch in Joh 3,7 (vgl. 226f); 3,19–21 (228 u. ö.); 5,22f (277f) und 5,30b (290) scheint das Urteil etwas rasch gesprochen. In Kap. 10 fehlt sowohl – wie auch sonst durchgehend – eine Strukturuntersuchung wie eine klare Herausarbeitung der Verbindung zum AT, so daß die Zuweisung der als „störend" empfundenen Verse 7 bzw. 7–10 (389.394) wie des Verses 16 (394) an den „Ergänzer" als voreilig erscheint. Eigenwillig, z. T. an E. Hirsch orientiert, ist auch die Schichtenscheidung in Kap. 13, wo die Verse 8–11 und 18–20 dem Ergänzer zugeschrieben werden, nicht aber die zweite Deutung der Fußwaschung V. 12–17 oder die Verse über die Bruderliebe in V. 34f. Auch bei den Abschiedsreden Kap. 14–16, die wenig ausgearbeitet sind, wird der sekundäre Charakter von Kap. 15f und anschließend der von Kap. 17 nicht erkannt und dafür der störende Vers 14,31b dem „Ergänzer" zugedacht, den sich H. unintelligent und wenig einfühlsam vorstellt (vgl. 463 u. ö.). Im Leidens- und Auferstehungsbericht denkt sich H. alle auf den „Lieblingsjünger" bezogenen Abschnitte als durch den Ergänzer eingefügt (Joh 13,23–27a; 18,15f 19,25–27; 20,4f.8), dazu das „mich dürstet" von Joh 19,28 sowie Joh 20,20.21a und 20,23 die Hinweise auf die Leiblichkeit Jesu und auf die Vollmacht zur Sündenvergebung, doch unterbleiben hier ebenfalls begleitende strukturelle Untersuchungen. Bevor hier das letzte Wort gesprochen wird, müßten sprachlich schlüssigere Beweise vorgelegt und die erwähnten strukturellen Untersuchungen durchgeführt werden. – Positiv zu werten ist sicher H.s Ablösung von der These, das Joh sei in seinem Grundbestand eine gnostische Schrift. Die gelegentlichen

Hinweise auf die Weiterentwicklung im christlichen Gnostizismus zeigen so zwar nicht die Wurzeln, wohl aber die Folgen der Theologie des Vierten Evangeliums auf. – Beim systematischen Ansatz H.s kann erneut auf den Einleitungsparagraphen zu den „Christologien" im Vierten Evangelium hingewiesen werden. Auch hier führt H. über seinen Lehrer Bultmann hinaus, indem vom puren „Daß" der Offenbarung zu einer inhaltlich gefüllten Glaubensaussage geführt wird. Nach ihr wird Jesus im Sinne des Evangelisten als der vom Vater gesandte, ihm in seiner Sendung restlos untergeordnete Sohn erkannt, der im Geiste als solcher begriffen und bekannt wird. Hier liegen Ansätze für eine trinitarische Formel, die freilich noch der Reinigung von einer subordinatianischen Verständnismöglichkeit bedürfen. J. Beutler S. J.

Bergmeier, Roland, *Glaube als Gabe nach Johannes. Religions- und theologiegeschichtliche Studie zum prädestinatianischen Dualismus im vierten Evangelium* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Sechste Folge 12, der ganzen Sammlung 112). Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1980. 331 S.

Die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Ort des Johannesevangeliums (Joh) wird nach wie vor höchst kontrovers beantwortet. Dies muß stutzig machen, da sich andere Schriften und Schichten des Neuen Testaments oft viel leichter religionsgeschichtlich einordnen lassen. Nach R. Bergmeier, der hier seine Heidelberger Dissertation aus dem Jahre 1974 in überarbeiteter Form vorlegt, liegt die Divergenz der Antwort nicht zuletzt an der mangelnden Schärfe der Fragestellung. So widmet B. denn den I. Teil seiner Studie dieser „Fragestellung" selbst (9–47). Wenn zumal in der deutschen Forschung seit dem 1. Weltkrieg die Kontroverse über die religionsgeschichtliche Stellung des Joh das Verhältnis zur Gnosis, nach dem 2. Weltkrieg dann auch zu den neuentdeckten Qumranschriften betraf, so ist nach B. doch zu fragen, welche Schicht in der johanneischen Entwicklungslinie mit welchen gnostischen Schriften und Schriftengruppen bzw. mit welcher Schicht innerhalb der Qumrantexte zu vergleichen sei. Um diese Fragestellung zu erleichtern, grenzt B. das Thema seiner Arbeit dahingehnd ein, daß er nach dem Ursprung des johanneischen Dualismus im Sinne einer Prädestination zu Heil oder Unheil fragt (vgl. 7f). Pauschale Antworten etwa im Sinne der älteren Gnosisthese entfallen hier ebenso wie eine globale Qumran-These oder eine erneuerte Gnosisthese im Sinne der Bultmannschule. Einen Einstieg erlaubt hier die Stichprobe an Joh 11,52, einem Wort, das gern für die Gnosis-Hypothese herangezogen wurde. Doch statt gnostischer verrät dieses Wort des Kajaphas alttestamentliche Wurzeln, die zum Motiv der Sammlung der zerstreuten Schafe Israels durch den messianischen Hirten bei Ezechiel zurückführen.

Im II. Teil seiner Arbeit geht B. zunächst „Determination, Prädestination und Dualismus in Texten des antiken Judentums" nach (48–116). Weisheitliche Texte zeigen (wie z. B. Sir) zwar eine schöpfungstheologische Determination, aber noch keine Prädestination. Vor der Thora bleibt der Mensch frei (48–55). Das gleiche gilt von den frühen pharisäischen und rabbinischen Texten, auch wenn die Psalmen Salomos nicht mehr weit von der Prädestination entfernt sind (56–58). Selbst in jüdisch-apokalyptischen Texten kann man nur von einem streng deterministischen Denken, aber noch nicht von einer Prädestination einzelner zu Heil oder Unheil reden, selbst dort nicht, wo vom „Beutel" oder „Buch der Lebendigen", von der vorausbestimmten Zahl oder von den himmlischen Büchern oder Tafeln die Rede ist (58–62). Erst die Qumrantexte belegen den Übergang zur Prädestination, doch auch diese nicht von Anfang an. Auf der Stufe des „Lehrers der Gerechtigkeit" scheint die Prädestination zusammen mit dem Dualismus nur grundgelegt (65). Die Gemeinde entwickelt den Ansatz dann weiter zur Lehre von dem prädestinierenden Gott (67f.). Hauptbelegtexte für den prädestinatianischen Dualismus sind 1 Q M 13,7–13 und der bekannte Text 1 Q S 3,13 – 4,14 (22f.). Neugefundene Texte aus 4 Q bestätigen die gegebene Interpretation (73f.). Bei der Frage nach der Herkunft des Prädestinationsgedankens, der B. in Exkurs I nachgeht (75–77), scheint ihm zoroastrischer Einfluß durchaus wahrscheinlich. Demgegenüber erlaubt die Astrologie (Exkurs II, 78–81) keine Erklärung der Vorherbestimmung zu Heil oder Unheil. Die Spannung zwischen Prädestination und

menschlicher Freiheit, die beim Aufruf zur Gesetzestreue vorausgesetzt ist, erscheint in Qumran nicht logisch befriedigend aufgelöst (81f.). Immerhin bestimmt der jüdisch-apokalyptische Prädestinatianismus seit und durch Qumran einen Teil der jüdischen (Jub, 1 Hen) und christlichen (Did, Barn, Hermas mandata) Literatur (83ff.).

Für den Bereich der gnostischen Texte, dem der III. Teil der Arbeit gewidmet ist (117–199), kann das Ergebnis kürzer zusammengefaßt werden. Grundlegend ist zunächst die Unterscheidung zwischen „Stimmen nichtchristlicher Gnosis" (117–177) und „Stimmen aus dem christlichen Gnostizismus" (178–199). Die Texte der Mandäer, auf denen R. Bultmann seinerzeit entscheidend seine Argumentation aufgebaut hatte, kennen – abgesehen von ihrer späten zeitlichen Ansetzung – nach B. keinen prädestinatianischen Determinismus (119–122). Von den Manichäertexten gilt: „Prädestinatianisch ... reden manichäische Texte nur dort, wo augenscheinlich auf neutestamentliche Texte oder Vorstellungen Bezug genommen wird" (136, vgl. 132). Auch die Hermetica kennen nach B. noch nicht die Prädestination. Am stärksten scheint der Determinismus im Traktat XIII De regeneratione vorangetrieben zu sein. Hinzu kommen astrologische und dämonologische Texte (136–142). Schließlich fehlt der prädestinatianische Gedanke auch im Johannesapokryphon und in anderen nichtchristlich-gnostischen Texten aus Nag Hammadi (142–148), d.h., für B. steht fest, „daß der barbelognostische Dualismus kein prädestinatianischer ist" (147). Ein anderes Bild geben die christlich-gnostischen Texte (178–189). Die Überprüfung ergibt: „Wo immer im Bereich gnostischer Literatur ausgesprochen prädestinatianische Aussagen laut werden, hat das NT unmittelbar oder mittelbar Pate gestanden" (178). Zusammenfassend kann also als Ergebnis formuliert werden, daß der prädestinatianische Dualismus im Joh nicht gnostischer Herkunft ist. Offen bleibt die Frage, wieweit er von den essenischen Texten von Qumran und verwandten Schriften mitbestimmt ist (189).

Im IV. Hauptteil „Prädestination und Dualismus in der johanneischen Theologie" (200–273) unternimmt B. zunächst eine „theologiegeschichtliche Differenzierung des johanneischen Schriftenkreises" (200–212). Die nicht (mehr) dualistische Theologie des 2 und 3 Joh ist von der des 1 Joh und des Joh abzuheben. Aber auch zwischen dem 1 Joh und dem Evangelium gibt es Unterschiede: der 1 Joh erscheint gekennzeichnet durch eine neue Spanne zwischen erwartetem und empfangenem Heil, d.h. durch das ἤδη (vgl. 204). Sie ist auch in der letzten, redaktionellen Schicht des Joh zu spüren (vgl. 205–208), die man nach B. gegen J. Becker nicht dem „Evangelisten" zuschreiben sollte (vgl. 15ff.). Dieser denkt vielmehr konsequent gegenwartseschatologisch, wobei sich B. dann weitgehend der Unterscheidung der literarischen Schichten im Joh von J. Becker anschließt. Im einzelnen führen die Untersuchungen zu Dualismus und Prädestination in den johanneischen Schriften zu folgenden Ergebnissen: Der 1 Joh kennt offenbar Dualismus in der Zugehörigkeit des Menschen zu entgegengesetzten Bereichen, aber nicht in der „Woherbestimmung" (213f.). Der Gebrauch von εἶναι ἐκ variiert im Evangelium. Er kann bloße Zugehörigkeit bezeichnen, aber auch Prädestination wie etwa Joh 10,26, wo die weisheitliche Überlieferung prädestinatianisch ausgelegt worden ist (215). Vgl. die verwandten Stellen Joh 6,37.65.44f. (215): Glaube als Gabe. Bei der Frage der Wiedergeburt in Joh 3,1–8 ist offenbar auf ein Jesuswort zurückgegriffen, das in Mk 10,15 und Mt 18,3 seine Parallele hat, aber bei Joh eine selbständige Überlieferung zu haben scheint. Zur Sprache kommt hier die eschatologische Neuschöpfung, die jüdische Wurzeln hat, aber bei Johannes prädestinatianisch verstanden wird (216–222). Das für Johannes charakteristische εἶναι ἐκ kann einerseits den Ursprung, anderseits die Zugehörigkeit meinen (222). Einer der stärksten Texte für den johanneischen Dualismus im Sinne der doppelten Prädestination ist und bleibt der Abschnitt über Abrahams- und Teufelskindschaft in Joh 8,37–47: Gottes- und Teufelskindschaft sind hier die Ursache für das entsprechende Tun. Die nächsten Parallelen dazu finden sich in Qumran (224–228). Auch der Abschnitt Joh 12,37–43 erscheint nicht vom gnostischen Dualismus, sondern vom biblischen Verstockungsgedanken her inspiriert, wie ein Blick auf Mk 4,11f. zeigt und das Zitat aus Jes 6,10 belegt (228–231). Ein enger Zusammenhang besteht zwischen Prädestination und Eschatologie (231–233): „Nur wer glaubt, wird

nicht gerichtet ... Aber glauben, zum Licht – zu Jesus kommen kann nur, wem es von Gott gegeben ist" (233, vgl. 231). Nicht aufgrund des Ursprungs, d. h. substanzhaft, wie es die Gnosis will, sondern aufgrund des Glaubens, „als eschatologische Erfüllung von Verheißung" (234), kommt die Verbindung zwischen Jesus und den Seinen zustande, doch dieser Glaube ist seinerseits Geschenk des Vaters (233–236).

Die ausführliche Darstellung der Studie B.s dürfte sich von ihrer Bedeutung her rechtfertigen. Sie belegt in einer eindrucksvollen Einzeluntersuchung die These, die jüngst James M. Robinson als die Quintessenz des posthum erschienenen Johanneskommentars von E. Haenchen (dazu s. o., S. 575) formuliert hat, daß nämlich Gnosis nicht am Anfang, sondern am Ende der johanneischen Entwicklungslinie gestanden hat (dort S. VIf.). Es gehörte einiger Mut dazu, sich hier von einigen klangvollen Namen der Bultmannschule (E. Käsemann, L. Schottroff, H. Thyen u. a.) zu distanzieren. Dafür wird aber auch aus Engführungen gerade der deutschen Johannesforschung der letzten Jahrzehnte herausgeführt. Die differenzierende Behandlung sowohl der Umweltliteratur als auch der Schichten innerhalb des Corpus Johanneum verdient dabei Anerkennung, da sie der Versachlichung des Dialogs dient. Wie B. selber zugibt (1), hatte er in der Darstellung des umfangreichen Materials einige Mühe. Die Studie hätte an Verbreitung und Einfluß gewonnen, wenn häufiger Zwischenergebnisse formuliert worden wären und ein zusammenfassendes Ergebnis am Schluß gestanden hätte. Auch vermißt man im bibliographischen Teil eine klarere Trennung von Quellen (wo nur die Qumrantexte gesondert aufgeführt werden) und Literatur (wo der Rest der Quellen eingeordnet ist). Von solchen Schönheitsfehlern abgesehen erscheint dem Rezensenten jedoch der Beitrag B.s von einiger Bedeutung für die Bestimmung dessen zu sein, was seit langem als das Charakteristische des Joh empfunden worden ist. J. Beutler S. J.

Usami, Kōshi, *Somatic Comprehension of Unity: The Church in Ephesus* (Analecta Biblica 101). Rome: Biblical Institute Press 1983. 219 S.

Der Vf. dieser Studie (in englischer Sprache) über den Epheserbrief ist Japaner. Sein Interesse gilt nicht so sehr dem möglicherweise gnostischen Charakter dieses Briefes, mit dem man sich in den vergangenen Jahrzehnten reichlich oft und leidenschaftlich befaßt hat (pro und contra), seitdem H. Schlier seinen berühmten Kommentar dazu schrieb. Er möchte einfach das hervorheben, was er vorfindet und im Blick auf unsere Zeit für wichtig hält. Er sieht im Eph Anliegen und Probleme, die eine christliche Gemeinde heute hat, wenn sie in einer modernen Großstadt lebt. Er sucht Maßstäbe und Leitlinien für die missionarische Situation in Asien, für ein besseres Zusammenleben der verschiedenen Kulturen und Religionen. Es geht ihm um eine tiefere Einsicht in die „somatische" Einheit, die uns Christus schon gebracht hat und die nicht als Uniformität von Lehre oder Ideologie verstanden werden darf. Die Kirche in Ephesus ist dafür Beispiel und Ideal.

Das einleitende Kap. (1–10) bietet einen ersten Einblick in die einschlägigen Kommentare bzw. Monographien, die der Vf. konsultiert hat, und deutet die Richtung seiner eigenen Position an. Seine Aufmerksamkeit richtet sich vor allem auf das Mysterium der Kirche, die der Leib Christi ist. Alle übrigen Themen (z. B. Pseudoepigraphie, Verfasserfrage, Eschatologie, Liturgie, Gnosis, stilanalytische Untersuchungen usw.) haben lediglich eine dienende, untergeordnete Funktion. – Das 2. Kap. informiert zunächst über die gesellschaftliche Situation in der antiken Stadt Ephesus vor und nach dem Entstehen einer christlichen Gemeinde (11–19). U. geht davon aus, daß in dieser Stadt ein ausgeprägtes Gefühl für die Gemeinschaft aller gegeben war. Grundlegende Tatsache ist das Miteinander von „alten" und „neuen" Christen. Fast alle Kommentatoren deuten die Wir-Gruppe als Christen aus dem Judentum und die Ihr-Gruppe als ehemalige Heiden, die ebenfalls Christen geworden sind. Der Vf. zeigt, daß diese Annahme nicht zwingend ist, und er legt überzeugend dar, daß beide Gruppen „gemischt" sein können. Der Unterschied entspricht vielmehr unserer heutigen Situation, in der meistens eine Wir-Gruppe schon länger zur Gemeinde gehört, während eine Ihr-Gruppe erst später dazukommt (20–55). Der Eph beschreibt beide

Gruppen in ähnlicher Weise, ohne die Überlegenheit der einen oder anderen anzudeuten. Beide waren „Heiden" in dem Sinne, daß ihr Lebenswandel nicht christlich war, sondern der Einheit in Christus widersprach. Durch seine Hingabe hat Christus alle Sekten, Parteiungen, Feindschaften und Trennungen überwunden, die durch menschliche Fixierung auf Gesetze, Forderungen und „Lehren" entstehen. Er riß die trennende Wand (Eph 2,14) nieder und ermöglicht eine Gemeinschaft in Freiheit und Liebe (56–70). – Um ein tieferes Verständnis der „somatischen" Einheit in Christus geht es im 3. Kap. Der Eph beabsichtigt diese Einheit nicht bloß in der Stadt Ephesus und in ihrer Umgebung, sondern in der ganzen Welt zu fördern. Sein „plerophorischer" Stil erklärt sich auf dem Hintergrund der historischen Epoche, seine Gattung ist „christagogisch" im Unterschied zur Mystagogik der Mysterien-Religionen. Er legt Wert darauf, daß die Gemeinde nicht zu einer „introvertierten", sich selbst suchenden Gruppe wird. Ausführlich untersucht die Studie die verschiedenen Dimensionen des Ausdrucks „in Christus" (91–111), betont seine Dynamik und die Tatsache, daß Gott das All „in Christus" geeint hat. Christus ist das Haupt der Kirche, der Menschheit und des ganzen Kosmos (anakephalaiōsasthai ist freilich nicht mit einem Wort übersetzbar). Dies ist zwar das Geheimnis seines Willens (Eph 1,9), aber es wurde uns kundgetan und gilt jetzt schon in der Gegenwart.

Im Blick auf die heutigen Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Ländern müßte man eigentlich über das Gegenteil beschämt sein. Nicht die Sünden unterscheiden die Nicht-Christen von den Christen, sondern vor Gott sind alle gleich. Christen wissen um diese Gleichheit, streben immer wieder nach tieferer Verbundenheit mit allen Menschen und vermeiden jeden Dualismus (124). – In diesem Sinne ist auch Eph 1,23 (plērōma) zu interpretieren. Der Vers beschreibt die Funktion der Kirche für die Welt. Die unbegreiflich tiefe Einheit zwischen dem einen Erfüllenden und den Erfüllten (es bleibt unentschieden, ob das Wort aktiv oder passiv gemeint ist) wird im Bild vom „Leib des Christus" ausgedrückt. Indem er in der Welt wächst und sie erfüllt, nimmt er andere Völker auf und dehnt so die Einheit dynamisch aus. Der Dialog mit den verschiedenen Kulturen, Rassen und auch Religionen gehört wesentlich dazu (136). – Die exegetischen Analysen zum Haupt/Leib-Verhältnis münden in die gleiche These: die Gemeinde ist nicht für sich selbst, sondern für die andern da; sie soll sich die Botschaft von der Einheit bewußt machen und ebenso die in Christus begonnene Dynamik; diese soll sie verwirklichen und „verkörpern". Dieses „somatische" Verständnis der Einheit besteht nicht bloß in theologischem Wissen oder in der Reflexion darüber, sondern ist eine lebendige Erfahrung, die jede bloß erkenntnistheoretische oder gegenständliche Einsicht überschreitet (136–149). – Das 4. Kap. ist dem Gebet gewidmet. Es ist die unabdingbare Weise, die das Mysterium Christi vermittelt. Die Tatsache, daß im Eph gebetet wird, offenbart freilich auch die Existenz gewisser Unvollkommenheiten in der Gemeinde, die gerade aufgrund des Bewußtseins vom göttlichen Geheimnis der Einheit zwischen den verschiedenen Gruppen deutlich geworden sind. Die Studie analysiert den Hoffnungsbegriff des Briefes und sein Verhältnis zu Raum und Zeit (154). Der Apostel bittet, daß seine Leser die außerordentliche Macht Gottes innerlich wahrnehmen, die schon in uns am Werk ist. Das Wort vom „inneren Menschen" (Eph 3,16) gibt noch einmal Anlaß, dualistische und individualistische Mißverständnisse zurückzuweisen (170–173). Wenn in Eph 3,18 schließlich die Rede davon ist, daß wir die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe ermessen sollen, so hat der Vf. auch hier wieder das Bild vom sich ausdehnenden Leib Christi vor Augen (177–180). – Der Epilog macht zusammenfassend deutlich, was die Studie im Eph hervorhebt: die Einheit in Verschiedenheit, die Ursachen von Gegensatz und Feindschaft, den Leib als Bild göttlicher Dynamik und die entsprechenden Aufgaben einer christlichen Gemeinde. Diese Tendenzen des Eph werden sorgfältig und überzeugend herausgearbeitet, was diese kurze Rezension nur andeutungsweise wiedergeben kann. Mögen auch manche Erkenntnisse keineswegs neu sein, so liegt der Wert der Studie zumindest darin, daß sie hier mit einer Deutlichkeit und Konzentration ausgesprochen werden, die aufhorchen läßt. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn U. seine exegetischen Analysen und seine aktualisierenden Bemerkungen schärfer getrennt hätte. Von Bedeutung wäre wohl auch ein Vergleich zwischen dem Eph und

anderen neutestamentlichen Schriften; denn der Brief spricht eine Sprache, die immer wieder einer neuen Übersetzung bedarf, wenn in der Ferne verstanden werden soll, woran wir in der Nähe glauben. Wie weit ist es noch bis Ephesus?

F.-J. Steinmetz S.J.

Kolping, Adolf, *Fundamentaltheologie.* Bd. III: *Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes.* 1. Teil: *Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi.* Münster: Regensberg 1981. XXV/875 S.

Sieben Jahre nach dem Erscheinen des II. Bandes seiner großangelegten Fundamentaltheologie (vgl. die Rez. in dieser Zeitschrift 51 [1976] 301 f.) legt K. nun den 1. Teilband des abschließenden III. Bandes vor. Er dient der Grundlegung eines fundamentaltheologischen Traktats über die Kirche mit dem Ursprung der Kirche im Osterereignis als Mittelpunkt. Ein zweiter Halbband soll dem Nachweis dienen, daß die auf den österlichen Jesus zurückgehende, seine Botschaft glaubwürdig weitergebende Kirche die Katholische Kirche ist und daß diese ein „unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung" ist (vgl. Vat. I). – An eine Einführung über die „fundamentaltheologische Behandlung der Kirche" (§ 1) schließt sich ein Abschnitt über „Die Einheit der Kirche und die Uneinigkeit der Christenheit" an (§ 2), der die Frage nach der von Christus gewollten Kirche noch dringlicher erscheinen läßt. Nach dieser doppelten Einführung fragt ein *1. Kap.* nach der „Quellenlage über die Uranfänge der Kirche, insbesondere die kanonische Hl. Schrift des Neuen Testaments". Gerade da es dem Verf. auf zuverlässige historische Information ankommt, geht er hier vorsichtig zuwege und nimmt nur dasjenige als geschichtliche Quelle in Anspruch, was nach dem heutigen Stand der Forschung als solche gelten kann. Etwas kurz kommt vielleicht die theologische Behandlung der Kirche, z.B. bei Markus (vgl. 93) oder Lukas (117). Auch werden im Johannesevangelium Differenzierungen der Ekklesiologie nach literarischen Schichten vermißt (131–140), doch sonst wird hier ein recht verläßlicher Überblick geboten. Das *2. Kap.* behandelt „Die Jüngerschaftssammlung durch Jesus von Nazaret". Es bereitet vor auf das *3. Kap.* „Das Zeugnis von der Erhöhung (Auferweckung) Jesu als Fundament des Zusammentritts der Jesus-Jüngerschaft zur Kirche". Im Zentrum steht hier die Frage nach den Erscheinungen des Auferstandenen als Glaubwürdigkeitsmotiv (§ 10). Die Erscheinungen des Auferstandenen werden zunächst historisch abgesichert durch Rückgriff auf die ältesten Glaubensformeln (§ 9a) wie auf die ältesten erzählenden Osterberichte (§ 9b), wobei freilich der älteste Evangelientext Mk 16, 1–8 von einer solchen Erscheinung gerade nicht berichtet. Die verbleibenden beiden Paragraphen (11 u. 12) führen dann in einem sehr weiten Sinne zur „Kirche Christi" und ihren „Wesenszügen".

Bei der Würdigung dieser höchst umfangreichen Arbeit wird man ein doppeltes beachten müssen: die Einführung in die Literatur und Diskussion über die behandelten Einzelfragen und den dahinter stehenden Gesamtentwurf (vgl. unsere Besprechung a.a.O.). In der Einführung in die exegetischen Einzelfragen wird man K. ein hohes Maß an Belesenheit und an Bemühen um ein differenziertes Urteil zusprechen. Das zeigt sich etwa in der Behandlung des ὤφθη „er erschien", wo K. sich kenntnisreich mit Entwürfen auch anerkannter Exegeten seines Freiburger Umfelds auseinandersetzt. Schwerer fällt die Zustimmung zu K.s fundamentaltheologischem Gesamtentwurf. Auch im vorliegenden Band werden Inhalt und Tatsache der Offenbarung Gottes in Jesus Christus auseinandergehalten und wird ein formaler Glaubwürdigkeitsnachweis der sich auf Jesus zurückführenden Kirche versucht. Dabei wird dann der klassische Wunderbeweis auf die Erscheinungen des Auferstandenen wie auf die Entstehung der Kirche angewendet (§ 10b). Einer Fundamentaltheologie, die den Glauben auf das Wort der Verkündigung gründet, wird also eine Fundamentaltheologie entgegengesetzt, die Glaubwürdigkeitsgründe in Erfahrungen in der „eidetische(n) Anlage im Menschen" (vgl. 657) ansetzt. Damit sind Grundfragen der Glaubensrechenschaft angerührt, die wohl auf engerem Raum diskutiert werden könnten und müßten, wenn die hier vor uns ausgebreitete ungeheure Stoffmenge ihren theologischen Zweck erfüllen soll.

J. Beutler S.J.

Stemberger, Günter, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden* (Erträge der Forschung 195). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983. XI/183 S.

Bereits in der kurzen Einleitung macht der Verf. darauf aufmerksam, wie dürftig an neuen historischen Erkenntnissen das mögliche Ergebnis einer aufmerksamen Durchsicht der jüdischen Literatur in bezug auf die römische Herrschaft sein werde, obwohl die Juden seit der Makkabäerzeit mit den Römern direkten Kontakt hatten und sowohl in Palästina wie auch in der weiten Diaspora bis zur islamischen Eroberung unter dem römischen bzw. zuletzt dem byzantinischen Imperium lebten. Häufig läßt sich nur von anderen historischen Quellen her erschließen, auf welche Vorgänge, Ereignisse und Personen angespielt sein könnte. Die überlieferten und hier untersuchten Schriften geben sichere Auskunft nur über „das subjektive Geschichtserleben einzelner Juden und jüdischer Gruppen". – Seinem überarbeiteten und gekürzten Beitrag „Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur" in dem internationalen Gemeinschaftswerk „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt" (II 19/2, Berlin 1979, 338–396) stellt der Verf. in dieser selbständigen Veröffentlichung ein Kap. voran (3–58), in dem er bis ca. 100 n. Chr. in Palästina (Dan; 1.2 Makk; PsSal; Qumran; Apokalypsen; Fl. Josephus) und in Ägypten entstandene Schriften (Sib 3.4.5; Philo v. A.; 3 Makk) gesondert auf ihre Darstellungsweise der Römer hin befragt und Tendenzen darin zu erheben versucht. Im bereits genannten 2. Kap. über die talmudische Zeit (59–123) untersucht der Verf. die untereinander stark verflochtenen Traditionen in Talmud und Midrasch auf ihre Erwähnung von römischen Kaisern, Feldherrn und Statthaltern hin (von Caesar bis Julian in chronologischer Abfolge) und nochmals nach historischen Abschnitten bis ins vierte Jh. n. Chr. Die schwierigen Datierungsfragen bei den einzelnen Traditionen werden vom Verf. mit großer Behutsamkeit und Zurückhaltung behandelt. Ein weiteres Kap. (124–146) ist der literarischen Widerspiegelung der Römerherrschaft bis zur islamischen Eroberung gewidmet. (Pijjut; ApokElija und hebr. Elija-Buch; Sefer Serubbabel; Midr10Martyr.). Welches Bild der römischen Herrschaft durch die Tradierung und Weiterführung der genannten Literatur in jüdischen Werken des Mittelalters ausgeprägt wurde, skizziert der Verf. in einem 4. Kap. (147–164) anhand von drei Autoren (Josippon, Jerachmeel, Abraham Ibn Daud). Eine Bibliographie (165–169) und Register (171–183: Stellen, Sachen und Namen, konsultierte Autoren) schließen das Werk ab. H. Engel S. J.

Neudecker, Reinhard, *Frührabbinisches Ehescheidungsrecht.* Der Tosefta-Traktat Giṭṭin (biblica et orientalia 39). Rom: Biblical Institute Press 1982. XVII/133 S.

In den ersten zwei Jhh. christlicher Zeitrechnung wurde im rabbinischen Judentum viel halakhisches Material gesammelt und schriftlich festgelegt. Es handelte sich um juristische Bestimmungen aller Art, die nach der Tradition auf mündliche Überlieferungen seit der Übergabe der *Tora* an Moses zurückgehen und die, wenn nicht von den rabbinischen Schulen geschaffen, dann sicherlich von diesen umfangreich erweitert, ergänzt und interpretiert wurden. Die bekannteste dieser Sammlungen ist die *Mischna*, die später eine offizielle Stellung bekam. Die *Tosefta* (aramäisch für „Hinzufügung" bzw. „Ergänzung") entspricht in ihrem Aufbau der Mischna, ist aber ungefähr viermal so umfangreich. Nach der Tradition handelt es sich dabei um Ergänzungen zur Mischna, die erst nach deren Vollendung zusammengestellt wurden. Eine gegenseitige Beeinflussung zwischen der Mischna und der Tosefta ist aber auch nach der Endfassung der Tosefta noch möglich; und weiterhin ist die Entstehungsgeschichte der verschiedenen Traktate nicht einheitlich und somit auch ihr jeweiliges Verhältnis zu den Mischna-Traktaten. – Ein grundlegendes textkritisches Problem bei der Bearbeitung des Traktates Giṭṭin hat N. veranlaßt, anzunehmen (gegen J. Neusner), daß zumindest dieser Tosefta-Traktat nicht in der Mischna seinen Ursprung hat. Die Tosefta liegt ja in zwei vollständigen Handschriften vor, der Wiener und der Erfurter, von denen, wie N. für den Giṭṭin-Traktat nachweist, die Erfurter mehr von der Mischna abweicht als die Wiener. Dies legt die Annahme nahe, daß zumindest dieser

Traktat zunächst unabhängig von der Mischna entstanden, später dieser immer mehr angeglichen wurde. Dies ist auch der Grund dafür, daß Vf. für seine Übersetzung und seinen Kommentar die Erfurter Hs als Grundlage genommen hat, während Neusner von der Wiener ausging. N. gibt in seinem Buch eine gut lesbare und verständliche Übersetzung des Gittin-Traktates mit einem sehr ausführlichen Fußnotenkommentar. Der Kommentar enthält nicht nur textkritische Erläuterungen und Verweise auf das Verhältnis zur Wiener Hs, zur Mischna und zu den talmudischen Baraitot (Bestimmungen, die nicht auf die Mischna zurückgeführt werden können), sondern auch viele philologische, stilistische, grammatikalische und historische Hilfen, die es auch einem nicht in die rabbinische Literatur eingeführten Leser erlauben, den vorliegenden Traktat zu verstehen und zu studieren. Der Tosefta-Traktat Gittin handelt von Scheidebriefen und anderen Urkunden (Gittin, pl. von Get, „Urkunden"); über Bestimmungen bezüglich Überbringung und Entgegennahme des Ehescheidungsbriefes, über Verlorengehen der Urkunden, über Bedingungen usw. N. versucht zu zeigen, daß Dtn 24, 1–4 viel stärker dem Traktat Gittin zugrunde liegt als bisher angenommen wurde. Aufgrund der heutigen Exegese wird man Dtn 24, 1–4 nur als ein einziges kasuistisches Gesetz verstehen dürfen: Eine Frau, die sich von ihrem ersten Mann hat scheiden lassen, heiratet ein zweites Mal. Nach einer zweiten Trennung (oder nach dem Tod des zweiten Mannes) darf sie nun nicht wieder den ersten Mann heiraten. – Die rabbinische Exegese der ersten Jhh. n. Chr. meinte nun in Dtn 24 mehrere kasuistische Gesetze entdeckt zu haben. Eine Richtung sah *zwei* Gesetze: eine Bestimmung über die Form der Ehescheidung (Überreichung des Scheidebriefes) und die Bestimmung, daß einmal Geschiedene sich nicht wieder verheiraten dürfen. Eine andere Richtung sah *drei* Gesetze: die Bestimmung, daß eine ehebrecherische Frau entlassen werden soll; die Bestimmung, daß sie keinen anderen mehr heiraten kann (und jener Mann sie wegschicken muß, wenn dies versehentlich doch geschehen ist); und schließlich die Bestimmung, daß auch ihr erster Mann sie nicht von neuem heiraten darf. Angelpunkt der rabbinischen Diskussion war die Frage, ob Dtn 24, 1–4 eine *Formvorschrift* für Ehescheidung (die erste Richtung) oder ein *Gebot zur Ehescheidung bei Ehebruch* seitens der Frau (die zweite Richtung) enthalte. Diese Überlegungen sind natürlich von hoher Bedeutung für die Herkunft der sog. Unzuchtsklauseln bei Mt im 5. und 19. Kap. Gerade aus diesem Grund hat auch der Kanonist die vorliegende Arbeit mit Spannung gelesen und möchte sie für die heutige Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe sehr empfehlen. R. Sebott S.J.

Butterweck, Annelise, *Jakobs Ringkampf am Jabbok. Gen 32, 4ff. in der jüdischen Tradition bis zum Frühmittelalter* (Judentum und Umwelt 3). Frankfurt/M – Bern: Lang 1981. IV/221 S.

Nach wie vor erscheint es theologisch als sehr wünschenswert, die Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift – durch Juden wie Christen – aufzuarbeiten bzw. die begonnene Arbeit weiterzuführen. Denn gerade weil die Auslegung der Bibel – jüdisch wie christlich – das theologisch zentrale Anliegen der beiden Religionen umschreibt, scheint eine fruchtbare Begegnung zwischen Juden und Christen auf diesem Feld nicht fernzuliegen. Seit einiger Zeit lassen sich in der Tat neue Anstrengungen in dieser Richtung feststellen, wie die Arbeiten z. B. von M. Awerbuch, G. Dahan, H.-G. v. Mutius, A. Saltman, M. Signer u. a. zeigen. In diese Linie fügt sich auch die dem Rez. vorliegende Arbeit ein, dies um so mehr als es bei dem Thema des Jakobskampfes um das jüdische Selbstverständnis geht, „denn der Name ‚Israel' und seine Deutung bilden eine, wenn nicht *die* wichtigste Komponente des Textes" (I). – Es handelt sich bei diesem Band um eine von der Universität zu Köln angenommene Dissertation in Judaistik. Neben der Einleitung (I–IV) und den Schlußbemerkungen (192–203) besteht die Arbeit aus einem Hauptteil in 7 Kap.: I. Analyse und Interpretation der Ringkampferzählung auf Grund moderner exegetischer Untersuchungen (1–43); II. Die Aktualisierung der Ringkampferzählung in der polemischen Predigt des Propheten Hosea (44–50); III. Das Verständnis der Ringkampferzählung im Bereich des hellenistischen Judentums (51–71); IV. Das Verständnis der Ringkampferzählung in der

rabbinischen Literatur (72–165); V. Nachwirkungen rabbinischer sowie philonischer Interpretationselemente und Neuorientierung im Bereich der apokryphen Literatur („Das Gebet Josephs") (167–172); VI. Ausblick auf Nachwirkungen des jüdischen Verständnisses der Ringkampferzählung und auf antijüdische Polemik bei den Kirchenvätern einschließlich rezeptionsgeschichtlicher Folgen an der Schwelle zur Neuzeit (173–188); VII. Ausblick auf die frühmittelalterliche Exegese der Ringkampferzählung, verdeutlicht am Beispiel Raschis (189–191). Ein Literatur- und Abkürzungsverzeichnis beschließen den Band (204–221). –

Der Titel der Untersuchung (Sollte der Untertitel nicht präziser die Stelle Gen 32,23–33 angeben? Auf den gottesdienstlichen Ort von Gen 32,4ff. wird nur einmal verwiesen [1]) läßt nicht erwarten, daß das I. Kap. dieser Arbeit den Text Gen 32,23–33 nach den Ergebnissen der modernen Exegese präsentiert. Darüber hinaus läßt es die Verf. offen (I), ob sie nur die Ergebnisse zeitgenössischer Exegese präsentieren will oder selbst eine eigene Analyse vornimmt. Hätte man das Ergebnis des I. Kap. (43) – Erhebung des typologischen Charakters der Erzählung und ihrer Vielschichtigkeit – nicht auch schneller erreichen können? Im III. Kap. wird die Auslegung des Ringkampfes im Bereich des hellenistischen Judentums untersucht, wobei zunächst die chronologische Verschiebung auffällt, die B. einführt: Flavius Josephus wird vor dem Buch der Weisheit und Philo dargestellt, ein Verfahren, das die Autorin mit dem Prinzip der Steigerung in der Auslegung begründet, „d. h. der Gedankenreichtum und rhetorische Glanz der Interpretation Philos erweist sich als der Höhepunkt dieses Traditionszweiges" (II). Über dieses Steigerungsargument kann man geteilter Meinung sein. – Das IV. Kap. bildet den inhaltlichen Schwerpunkt der ganzen Arbeit; hier präsentiert B. umfangreiches rabbinisches Traditionsgut. Die zwei hervorragenden Themen bilden die Ausgestaltung der Engelrolle im Laufe der Geschichte und die Wandlungen in der paradigmatischen Bedeutung Jakobs für Israels Selbstverständnis. Das V. Kap. erscheint im Duktus der Untersuchung ungünstig plaziert zu sein; denn das Thema des Kampfes am Jabbok bedarf doch wohl einer eigenen Erforschung für die Zeit sowohl der jungen Kirche als auch des christlichen Mittelalters! Standardwerke zur patristisch-mediävistischen Exegese (z. B. de Lubac, Exégèse médiévale; I. Christiansen, Allegorische Auslegungswissenschaft bei Philo v. Alexandrien; H.-J. Spitz, Metaphorik) scheinen außerdem nicht bekannt zu sein. So entgeht denn der Verf. anscheinend (?) der Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Allegorie; denn daß Gen 32,23–33 von der Kirche christologisch gedeutet wird, scheint mehr als evident (173, 185). In bezug auf das mittelalterliche Judentum wünschte man sich noch weitere Vertiefung, z. B. für das XII./XIII. Jahrhundert, besonders in Frankreich. – An dieser Stelle mag ergänzend ein Hinweis auf Andreas von St. Viktor gestattet sein, dessen Kommentar zum Heptateuch der Rez. gerade in kritischer Edition vorbereitet. Andreas von St. Viktor begnügt sich mit der Kommentierung von zwei Versen (Gen 32,25.26). Zu V. 25 teilt er lediglich mit: „Diesen Nerv essen die Juden nicht, andere hingegen schon". Zu V. 26 schreibt er: „Der Morgen steigt auf, lasse mich los, damit ich nicht im heraufziehenden Tag von den Menschen gesehen werde. Dies sagte er, weil er in einer solchen Gestalt (forma) mit ihm kämpfte, in der er von den Menschen, die seines Anblickes (visio) unwürdig waren, gesehen werden konnte". Dem Kontext des Kommentars zufolge ist Gott hier das Subjekt des Satzes. Die Bemerkungen Andreas' stammen weder aus der Glossa noch von Hugo von St. Viktor.

Gerade der kritischen Bemerkungen wegen soll nicht verschwiegen werden, daß B. instruktiv eine Interpretationslinie der Geschichte des Ringkampfes am Jabbok ausgezogen hat. Besonders interessant erscheint daran die Gegenüberstellung Jakob/Israel – Esau/Edom in der Rabbinenliteratur. Diese Arbeit regt an zu weiterer Forschung.

R. Berndt S. J.

2. Historische Theologie

Sgherri, Giuseppe, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origine* (Studia Patristica Mediolanensia 13). Mailand: Vita e Pensiero 1982. XXX/500 S.

Unter den altkirchlichen Theologen ist keiner, der in solchem Umfang, mit vergleichbarer Konsequenz und Kühnheit das Alte Testament auf Christus hin ausgelegt hat wie Origenes. Theologie treiben besteht für ihn wesentlich darin, das AT im Gefälle von Verheißung und Erfüllung zu lesen. Wenn dem so ist, dann gibt es keinen adäquateren Zugang zu seiner Theologie als den, diese Erkenntnisbewegung nachzuvollziehen. Das bedeutet für einen Gegenstand wie die Kirche: was christlich unter Kirche zu verstehen ist, ergibt sich durch ‚geistliche', ‚allegorische' Auslegung des entsprechenden atl. ‚Buchstabens'. Im Gegenüber und im Unterschied zu Israel, wie es vor der Ankunft Christi war, und zu Israel, wie es durch die gescheiterte Beziehung zu Christus geworden ist, begreift Origenes Kirche. Welche Fülle von Einsichten in die origenische Lehre von der Kirche auf diesem Weg der Annäherung zu gewinnen ist, zeigt vorliegende Studie. Aber nicht nur eine große Vielfalt von Ergebnissen, ein unerwarteter Reichtum von Themen und Zusammenhängen, Perspektiven und Rücksichten tut sich auf, was noch wichtiger ist: dies alles steht bei der angewandten Methode in der überzeugenden Ordnung, ergibt eine ‚Synthese', die nicht dem Autor übergestülpt ist, sondern seine Blickrichtung widerspiegelt. Von den in den letzten Jahren über die origenische Ekklesiologie erschienenen Arbeiten erscheint uns deswegen die vorliegende als die überzeugendste.

Origenes begreift Kirche, sagten wir, im Gegenüber zu Israel. Welchem Israel? Es gibt das Israel der Zeit Jesu, das dem Herrn, sehen wir einmal von der Handvoll Christen ab, den Glauben verweigert, das zeitgenössische Israel der Diaspora, das im Unglauben verharrt, das alte Volk Israel, das vor dem Kommen Jesu den Messias erwartet, das Israel der Endzeit, von dem Paulus Röm 11 handelt. Und es gibt schließlich das „wahre Israel", als das sich die Kirche bezeichnet und versteht. Was Kirche ist, ergibt sich im Blick auf, im Gegenüber zu all dem. Um das ‚Gegenüber' zu verdeutlichen, ersetzt Verf. übrigens das Wort Israel durch Synagoge. Daher denn auch der Titel seiner Arbeit „Kirche und Synagoge in den Werken des Origenes". – Zum eigentlichen Thema, zur Theologie der Kirche, führt S. durch das einleitende, rein historische Kap. „Die Juden des Origenes" (9–55). Verf. trägt hier alle Informationen zusammen, die sich aus dem Werk des Origenes über das zeitgenössische Judentum ergeben. Die Rede ist hier u. a. von dessen Feindschaft gegenüber den Christen, aber auch von seinen eigenen Gesprächen und Kontakten mit den Rabbinen. Seinen eigentlichen Gegenstand handelt Verf. dann in den folgenden 6 Kap. ab. Ihr Aufbau ergibt sich zwingend aus folgender Grundeinsicht: Ob ausdrücklich gesagt oder nicht, hinter jedem Satz des Origenes über die Kirche oder die Synagoge steht im letzten immer Jesus Christus. Von der je verschiedenen Beziehung zu Jesus her ergeben sich damit folgende, klar voneinander abgrenzbare Teile der Untersuchung: 1. „Die nicht glaubende Synagoge" (56–132). Verf. behandelt hier zunächst den Unglauben der Juden unter den verschiedensten Rücksichten (zur Lebenszeit Christi, sowohl bei den Führern als beim Volk, seine Typologie und seine Motive), geht dann auf die Rolle ein, die die Juden im Prozeß und in der Tötung Jesu spielen (Pilatus, Jesu Auslieferung, wieder durch die Führer und das Volk). Es folgt ein Abschnitt über die Zerstörung Jerusalems und des Tempels (Geschichte und Chronologie, Zerstörung als Strafe und Folgen derselben, Zunahme der Strafe, notwendiges Ende der ‚Vorbilder' als Ursache der Zerstörung) und ein solcher über die Verlassenheit der Synagoge. Der zeitgenössischen ungläubigen Synagoge geht in der Zeit voraus: 2. „Die antike Synagoge" (3. Kap., 133–242). Verf. behandelt hier diejenigen Personen und Einrichtungen des alten Israel, die in mehr unmittelbarer Weise im Zusammenhang stehen mit der zeitgenössischen Synagoge bzw. der Kirche: die „Heiligen" des Alten Bundes (die ‚Athleten', wie Origenes sie nennt, Abraham, Isaak, Jakob, vor allem Moses), das Prophetentum, das Priestertum, das Gesetz und den Kult. Leider ist es im Rahmen ei-

ner Besprechung nicht möglich, auf den Reichtum des hier Gebotenen näher einzugehen. – Der antiken Synagoge gegenüber bedeutet Kirche in gewisser Beziehung Kontinuität, Fortsetzung (das Verhältnis zur zeitgenössischen Synagoge ist dagegen als Diskontinuität, als Bruch zu beschreiben). Bevor Verf. dieses Gemeinsame, dieses Verbindende in den beiden folgenden Kap. herausarbeitet, schaltet er 3. das wichtige Kap. ein „Das Kommen Christi und die Synagoge" (244–276), in dem die für Origenes so zentrale Gestalt Johannes des Täufers behandelt wird, bevor „Moses in der Herrlichkeit" (bei der Verklärung auf dem Berg Tabor!) zur Sprache kommt und Lk 2,34 (Christi Fall und Auferstehung). 4. Das Kap. über die Kirche selber, „Die Kirche des Neuen Testamentes" (277–348) befaßt sich mit den „aus den Juden Glaubenden", mit der „Konstitution der Kirche aus den Heiden" und schließlich mit den „Bildern der Kirche aus den Heiden" (Volk, Sünder, Unfruchtbare, Äthiopierin usw.). Verf. macht in diesem Zusammenhang auf den bedeutsamen Unterschied zwischen den Begriffen ‚Volk Gottes' bei Origenes und bei modernen Autoren aufmerksam. Derselbe bleibt hier im Grunde viel schriftnäher, viel paulinischer als die moderne Theologie: „Für den Alexandriner besteht ... immer eine Beziehung zwischen den zwei Völkern, zwischen Israel – auch dem nach Christus nicht glaubenden – und der Kirche aus den Heiden ... Eine Theologie des Volkes Gottes ist bei Origenes grundsätzlich eine Theologie der ‚zwei Völker': der Synagoge (der alten vor allem, aber auch der zeitgenössischen) und der Kirche, die fast ausschließlich eine ‚Kirche aus den Heiden' ist. Der Christ ist so einerseits ständig mit seiner Herkunft konfrontiert (Abgötterei und Nichtadressat der Verheißungen), andererseits veranlaßt, über den Zusammenhang der beiden Testamente nachzudenken, und noch vielmehr über die mit Jesus Christus heraufgekommene Überwindung des Alten" (326). – 5. Lag der Akzent im vorausgehenden 5. Kap. eher auf der Distanz, der Diskontinuität der Kirche zur zeitgenössischen Synagoge (2. Kap.), so im jetzt folgenden auf der Kontinuität mit der im 3. Kap. behandelten „antiken Synagoge", das der Verf. unter den bezeichnenden Titel stellt „Die Güter Israels in der Kirche" (349–427). Konkret geht es hier um das AT als Eigentum der Kirche, um die den alttestamentlichen Ämtern entsprechenden Gegebenheiten in der Kirche (Leitungsamt, Prophetenamt, Priesteramt), um die Kirche als Stadt und Tempel, um die Gesetzgebung und den sichtbaren Kult. Verf. befindet sich hier stellenweise in ständigem, bald zustimmendem, bald kritischem Dialog mit H. J. Vogts Untersuchung über das Kirchenverständnis des Origenes. Der Ansatz der Arbeit, das Kirchenverständnis des Origenes von den alttestamentlichen Gegebenheiten her zu erarbeiten, kommt hier voll zum Tragen und erweist seine Überlegenheit anderen Ansätzen und Methoden gegenüber. Es zeigt sich hier u. a., daß Origenes das kirchliche Priestertum nicht so sehr von der Liturgie, dem liturgischen Opfer her, konzipiert, sondern von Christus her, von seiner Selbsthingabe, seinem Martyrium. „Wie der Hochpriester Jesus Christus sich selbst geopfert hat, so opfern sich auch die Priester ... selbst im Opfer" (Aufford. z. Mart. 30). 6. Mit dem kurzen Kap. „Die historische Endzeit und die Rettung der Synagoge" (428–444) schließt die Studie und zeigt damit gleichzeitig, in wie hohem Maße die Ekklesiologie des Origenes von der Heilsgeschichte her konzipiert ist. Es handelt sich im Fall des Origenes um „eine Ekklesiologie großer Heilszeiten, die nicht in einer Vielzahl einfacher Entwicklungsperioden zu sehen sind, sondern, viel systematischer, als Zeiten verschiedener Art und Weise der Gnadenzuwendung: Israel, die Kirche aus den Völkern, das ganze Israel, oder anders formuliert und im Blick auf die Geschichte der Menschheit: was zählt ist einzig und allein die Weise, in der sie sich gegenüber Christus verhält und die Beziehung, die sie mit ihm hat" (450). Haben wir mit vorliegendem Werk nun die abschließende Summe über den Kirchenbegriff des Origenes? Verf. selber erhebt mit seinem Werk jedenfalls nicht diesen Anspruch, er legt es vielmehr vor als eine Ergänzung der bislang vorliegenden Arbeiten zur Ekklesiologie des großen Alexandriners. Tatsächlich behandelt er auch nicht alle mit dem Kirchenbegriff zusammenhängenden Fragen, bei weitem nicht. Das zeigt ein Blick z. B. in Vogts Studie, vor allem auf die dort unter der Überschrift „Die Hierarchie" stehende Kapitelfolge. Es fehlen sogar sehr zentrale Aspekte des origenischen Kirchenbegriffs wie die Unterscheidung zwischen Pneumatikern und einfachen Christen, auf die die älteren und neueren Arbeiten (vgl.

z. B. J. Rius-Camps, El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales segun Orígenes, Rom 1970, 355 ff., vom Verf. erstaunlicherweise nirgends erwähnt) meist ausführlich eingehen. – Sehr zu begrüßen ist, daß Verf. vor den verschiedenen Registern (Schriftstellen, in der Studie berücksichtigte und interpretierte Origenes-Stellen, Kirchenväter und antike Autoren, moderne Autoren [463–500]) eine Zusammenfassung seiner Arbeit in italienischer und englischer Sprache bietet (451–460). Auch drucktechnisch erfüllt die Veröffentlichung höchste Erwartungen. Die Untersuchung lag dem Fachbereich katholische Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München als Doktorarbeit vor und entstand unter der Leitung von Prof. Dr. Peter Stockmeier. H. J. Sieben S. J.

Schmitt, Emile, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale.* Paris: Etudes Augustiniennes 1983. 318 S.

Beim Lesen Augustins kann man „dem Christentum in den Bauch" schauen, schrieb F. Nietzsche an Franz Overbeck. Diese Möglichkeit der ‚Innenansicht' des Christentums, wie sie sonst kein Kirchenvater bietet, zieht die verschiedensten Geister an, sowohl solche, die über Augustinus mit dem Christentum überhaupt oder seiner traditionellen Gestalt abrechnen wollen, als auch solche, die in Anlehnung an dieses ‚Genie des Abendlandes' eine Vergewisserung ihrer überkommenen Anschauungen suchen. Zur erstgenannten Kategorie von Studien über Augustinus gehört z. B. K. Flaschs „Augustin, Einführung in sein Denken" (Stuttgart 1980), der wir obigen Hinweis auf Nietzsche verdanken, in gewissem Sinne auch J. St. O'Learys Studie „Dieu-Esprit et Dieu-substance chez saint Augustin, in: RSR 69 (1981) 357–390. Die hier vorzustellende Arbeit ist eindeutig der zweiten Kategorie von Untersuchungen über den Kirchenvater von Hippo zuzurechnen. Der Autor, Schüler des bekannten Straßburger Augustinisten J. Plagnieux, bringt Augustins Lehre über die christliche Ehe, die seit dem letzten Konzil wachsender Kritik ausgesetzt ist, umfassend zur Darstellung und verteidigt sie damit gleichzeitig auf höchst sympathische und, in gewissem Umfang, auch erfolgreiche Weise. Sein Plädoyer zugunsten des „Lehrers der christlichen Ehe" ist methodisch überzeugend angelegt und aufgebaut. Die Arbeit setzt ein mit einer Vorstellung der einschlägigen Texte in ihrer chronologischen Abfolge und in ihrem jeweiligen kontroverstheologischen Kontext (Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, Pelagianismus, diesbezügliche Aussagen in spirituell oder pastoral ausgerichteten Schriften, in Predigt und Korrespondenz). In einem zweiten Schritt bestimmt der Autor positiv und negativ die Quellen von Augustins Ehelehre und kommt dabei zu folgendem, für die Beurteilung seiner Auffassung von der Ehe bedeutungsvollen Ergebnis: erstens negativ, der Einfluß der griechischen Philosophie entweder direkt in Gestalt neuplatonischer „Ideologie" oder indirekt über die griechischen Kirchenväter, ist sehr gering anzuschlagen. Zweitens, positiv: Seine eigentliche Quelle ist ausschließlich die Heilige Schrift, vor allem die Genesis mit ihrer Lehre über die Paradiesesehe, aber natürlich auch die entsprechenden Aussagen bei Paulus. Unter drei Stichworten faßt Sch. Augustins Ehelehre unter formaler Rücksicht zusammen: sie ist biblisch, sie ist katholisch, d. h. sie entspricht der kirchlichen Tradition, sie ist „mystisch und prophetisch", d. h. sie zielt auf die eschatologische Wiederherstellung der Paradiesesehe ab („Le paradis perdu et retrouvé"). Im dritten und vierten Schritt schließlich sehen wir die eigentliche Neuheit der Studie. Hier versucht der Autor Augustins Ehelehre von seiner Tauflehre her zu entwickeln. Die gelungenen Analysen dieser beiden Schritte führen zwar nicht unmittelbar bis zu einem Verständnis der Ehe als Sakrament im modernen Sinn, aber doch sehr in die Nähe desselben. Dabei zeigt der dritte Schritt (Mariage et régénération baptismale) sehr schön, wie die Auseinandersetzung mit Pelagius und Julian von Eclanum über die Kindertaufe Augustinus dazu brachte, sich Gedanken über die Taufgnade der Eheleute zu machen. Die Analysen des vierten Schrittes kreisen um den Augustinischen Begriff der Ehe als *sacramentum.* Hier setzt der Autor ein mit einer semantischen Studie, es folgt ein dogmatischer Aperçu, in dessen Mittelpunkt der für Augustins Ehelehre so entscheidende Text Eph 5 steht. Das Schlußkapitel zieht die ethischen Folge-

rungen aus dem *magnum sacramentum:* 1. Unauflöslichkeit der Ehe, 2. eheliche Treue, 3. Ehehierarchie.

Daß nicht alle Teile dieses mutigen Plädoyers gleich überzeugend ausgefallen sind, dürfte auch dem Autor selber bewußt sein. Das Kap. über die Schriftgemäßheit von Augustins Ehelehre hätte u. E. z. B. an Überzeugungskraft gewonnen, wenn Sch. wenigstens ausschnittweise Augustins Lehren mit den betreffenden Aussagen der Heiligen Schrift konfrontiert und verglichen hätte. Augustins Überzeugung, Schrift und nichts als Schrift zur Quelle zu haben, beweist nichts weiter als sein subjektiv gutes Gewissen. Über die Tatsächlichkeit der Schriftkonformität ist damit noch nichts ausgemacht. Zweitens, die zum Beweis der Hauptthese, nämlich daß die christliche Ehe Realisierung der Taufgnade darstellt, vom Autor vorgelegten Quellentexte [u. a. de nupt. et con. 1,10(11); sermo 392,2(2); sermo 224,3(3); 392,3(3); de bono con. 3(4) usw.] erscheinen uns etwas überinterpretiert: Augustinus hat den Zusammenhang zwischen Taufe und Ehe nicht so ausdrücklich gemacht, wie das in der Interpretation der betreffenden Texte durch den Autor geschieht. Was der Autor vorlegt, ist nicht so sehr Augustins ausdrückliche Lehre als vielmehr eine Konsequenz aus derselben. Zu bedauern ist in diesem Zusammenhang, daß Sch. die tragenden Quellentexte nur in Übersetzung, nicht aber im lateinischen Original bietet, so daß das Urteil über ihre Interpretation dem kritischen Leser sehr erschwert wird. Das Plädoyer wäre, drittens, insgesamt, überzeugender ausgefallen, wenn Sch. sich intensiver mit gegnerischen Positionen auseinandergesetzt hätte, vor allem in der Frage des Einflusses der sog. „hellenistischen Ideologie" auf sein Denken. Hier vermißt man das Eingehen auf wichtige, wenn auch ältere Untersuchungen, z. B. E. Dinklers, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934. Weil die Auseinandersetzung in der so entscheidenden Quellenfrage nicht gründlich genug geführt wurde, kann dann auch die Antwort auf den Dualismusvorwurf auf S. 285 nicht eigentlich überzeugen. H. J. Sieben S. J.

Index verborum Homiliarum Festalium Hesychii Hierosolymitani. Edidit *Michel Aubineau* (Alpha-Omega, Reihe A, LII). Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1983. 370 S.

Unter dem Namen des Hesychius, eines Jerusalemer Priesters zur Zeit des Kaisers Theodosius II (408–450), sind 21 griechische Homilien erhalten, die A. ediert und ins Französische übersetzt hat, und zwar in Bd. 59 der Subsidia Hagiographica der Bollandisten (s. d. Rez. in ThPh 56 [1981] 602–603). Zu dieser Ausgabe hat nun der Editor einen Index Verborum erstellt, dies in Zusammenarbeit mit dem Laboratoire d'Analyse Statistique des Langues Anciennes de l'Université de Liège (L.A.S.L.A.), wo unter der Leitung von Prof. L. Delatte ein Programm automatischer Stichwort-Erhebungen (lemmatisation) für griechische Texte entwickelt worden ist (auf der Grundlage der bekannten Lexika von Liddell & Scott und Lampe). Delatte übernahm die Lemmatisierung für die gesamte Hesychius-Edition, dies nach dem System, das 1977 beim Index des Corpus Hermeticum von L. Delatte, S. Govaerts, J. Denooz (Edizioni dell'Ateneo & Bizzari, Rom) erprobt worden ist. – Der Computer zählte in den 21 Homilien, die unter dem Namen des Hesychius gehen, 3967 verschiedene Lemmata, die insgesamt ein Wortvorkommen von 37733 haben. Artikel und einige koordinierende Partikel wurden dabei weggelassen. Bei jedem Nomen und Verbum etc. sind die einzelnen Wortformen extra registriert. Dies ist gedacht im Hinblick auf die Entscheidung von Echtheitsfragen, wofür auch das Vorkommen von Unterformen bedeutsam sein kann. Der Index soll ja sowohl Philologen als auch Historikern (Theologen) dienen und ihren je besonderen Ansprüchen genügen. Der vorliegende Bd. enthält eine Einführung für den Benutzer des Index, wo auch die Chiffren und Siglen erklärt sind. Grundsätzlich wurde dabei beachtet, daß einstweilen nur Hom. I–XVI als authentisch im strengen Sinn betrachtet werden können, Hom. XVII–XXI jedoch noch fraglich sind. Das mußte gewissenhaft vermerkt werden, sollen nicht Fehlurteile herauskommen. Um eine Übersicht zu geben, ist jedem vorkommenden Wort eine Ziffer vorangesetzt, welche das Gesamtvorkommen anzeigt, eine Zahl, die dann aufgeschlüsselt werden kann nach einem Index S. 326–370. Dort sind nämlich sämtliche

Lemmata nach absteigender Häufigkeit des Vorkommens angegeben und zugleich aufgeschlüsselt: a) Häufigkeit nach dem Vorkommen in Hom. 1–21, b) Hom. 1–16, c) Hom. 17–21. Im Hauptindex ist bei jedem Wort und seinen Unterformen angegeben a) Homilie, b) Paragraph, c) Zeile. – In der Durchführung des Index ist also die wertvolle 10jährige Erfahrung des L.A.S.L.A. verwertet, die besonders beim Index des Corpus Hermeticum ihre Bewährungsprobe bestanden hatte. Dazu kommt natürlich die persönliche Kenntnis der Hesychius-Texte des Editors. In den sicher echten Homilien zählt man 26583 Wortvorkommen bei 3428 Lemmata. Bei dieser Aufschlüsselung lassen sich schon manche Eigenheiten des Hesychius-Stils beobachten. Er hat manche Stichwörter, die sonst in den Lexika als Spätbildungen vermerkt sind. Dies ist nicht nur für den Philologen interessant, sondern auch für den Historiker und den Theologen. Da Hesychius zur Zeit des Nestorius und der christologischen Kontroversen zwischen 431 und 451 predigte, ist man darauf gespannt, wie die um diese Zeit entstehende technische Sprache etwa in den Predigtstil eingedrungen ist, etwa theotokos, hypostasis, physis. Sie sind relativ selten (theotokos 8×; hypostasis 5×; physis dagegen 32× = 23× in Hom. 1–16; nur 9× in Hom. 17–21). Diese Beobachtung erlaubt also der neue Index, der ohne Zweifel als Musterbeispiel patristischer Indices empfohlen werden darf. A. Grillmeier S.J.

Vogüé, Adalbert de, *La Règle de Saint Benoît.* Tome VII. Commentaire doctrinal et spirituel. Paris: du Cerf 1977. 496 S.

Mit diesem VII. Band findet das große Kommentarwerk, das A. de Vogüé der Benediktsregel (RB) gewidmet hat (vgl. SC 181–182; 184–186), seinen krönenden Abschluß. Wenn der Band auch außerhalb der Reihe der SC erscheint, so bildet er mit den anderen Bänden doch eine solche Einheit, daß ohne ihn dem Ganzen ein wesentliches Stück gefehlt hätte. Der Untertitel „Commentaire doctrinal et spirituel" deutet an, daß hier nach den umfangreichen und subtilen literargeschichtlichen und -kritischen Analysen die RB unter einem neuen Aspekt studiert werden soll, ja unter jenem Aspekt, um den es dem Verf. im Grunde von Anfang an ging, die Regel mit jener Wirklichkeit zu konfrontieren, von der sie inspiriert ist, – mit der Heiligen Schrift. Das ganze Denken der Väterzeit ist orientiert an dem Zusammenklang von menschlicher Erfahrung und Reflexion über die Heilige Schrift. Darum gilt es, bei der Auslegung eines Textes wie des vorliegenden, die den Leitfaden bildenden Schrifttexte aufzuspüren und zu prüfen. Dabei müssen nicht nur die offenkundigen Zitate und Anspielungen beachtet, sondern es müssen auch die leiseren Anklänge aufgedeckt werden. Und da die RB auf weite Strecken eine Abkürzung von Texten der Magisterregel (MR) darstellt, muß man immer wieder auf die ausführlicheren Texte der MR zurückgreifen. Bei dieser Suche wird man zu bedenken haben, daß die RB sich der Schrift mit einer gewissen Freiheit bedient: „La fidélité ne va pas sans liberté, la dépendance conduit à un dépassement" (17). Man muß daher den Abstand berücksichtigen zwischen dem Bibeltext und dem, was die Regel daraus entnimmt. Darüber hinaus muß der Ausleger der RB auf die Texte aus den Vätern und den alten Mönchsschriften achten, in denen immer wieder das biblische Erbe durchschlägt. Weil die RB großenteils von früheren Regeln, vor allem der MR herkommt, muß der Ausleger sich auch an den großen Autoren ausrichten, die darin präsent sind: Basilius, Cassian, Augustinus und die Mönchsregeln und -viten. Dieser Rückgriff auf die Quellen ist um so wichtiger, als wir mit unserer Zeit und Kultur von jener Frühzeit so weit entfernt und daher stets in Gefahr sind, zur Deutung Benedikts auf Kategorien zurückzugreifen, die *unserer* Erfahrungswelt entsprechen. Dadurch aber versperren wir uns den Weg zu einer fruchtbaren „Aktualisierung" der RB, um die es de V. gerade geht.

Was die Durchführung seines Projekts anbetrifft, so hat der Verf. zwar, ähnlich wie im historisch-kritischen Kommentar, die Anordnung der RB zugrunde gelegt, aber in *der* Weise, daß er den Prolog und die 73 Kap. der RB in 22 Abschnitte zusammenfaßt. Wir können begreiflicherweise nur hier und da die Probleme des einen oder anderen Abschnittes hervorheben, das Détail dem Leser überlassend. Nach einem fast 50 Seiten umfassenden Kommentar zum Regel-Prolog, in welchem de V. die Bezie-

hung „Kloster und Kirche" zum Leitfaden nimmt, behandelt er das 1. Kap. der RB unter der Devise der beiden monastischen Lebensformen „Cönobiten" und „Anachoreten". Man sollte annehmen, daß zu diesem klassischen Thema alles Erhebliche längst gesagt sei. Aber der Verf. weiß aus dem so oft diskutierten Kapitel Perspektiven zu erheben, die im Verlauf der Mönchsgeschichte, vor allem aber in unserer Zeit mehr und mehr verdeckt werden. Es kann nun einmal nicht genügen, Cönobiten und Anachoreten als die beiden komplementären Typen der Verwirklichung des monastischen Gedankens oder gar das Cönobitische als die aus den anachoretischen Anfängen sich durchsetzende und die Anachorese schlechthin verdrängende Gestalt hinzustellen; vielmehr gilt es, auch *im* Cönobitismus die bleibenden Werte des Anachoretischen zu erkennen und zu bewahren. Wenn man das begriffen hat, dann hat man ein wichtiges Kriterium zur Unterscheidung guter bzw. fragwürdiger Entwicklungen im heutigen Mönchtum gewonnen, dessen Mißachtung nicht ohne Schaden geschieht. Gewiß behält die in der RB ausgesprochene Wertung des „coenobitarum fortissimum genus" ihr Recht, aber nur wenn dieses sich seiner Verwurzelung in der Anachorese bewußt bleibt und sich danach einrichtet. – Der dritte Abschnitt, der RB 2–3 und 64 zusammenfaßt, handelt von der „Kommunität und dem Abt". Diese Vorrangigkeit der Frage nach den Eigenschaften des Abtes, wie sie bei Benedikt und bereits in der MR herausgestellt wird, ist keine Selbstverständlichkeit – Augustinus kennt sie nicht, aber auch Ignatius von Loyola nicht; bei ihm ist davon erst am Ende der Konstitutionen die Rede. Zu Recht verweist de V. auf die Parallele im „Liber" des Pachomiusjüngers Horsiese, der durch den Platz, den er den Autoritätsträgern in den Pachomiusklöstern zuweist, andeutet, welch vorrangige Bedeutung sie für das Wohl und Wehe des Ganzen haben. Die gleiche Einstellung begegnet uns im übrigen mönchischen Ägypten. Mit Nachdruck verwahrt Verf. sich gegen neuere Versuche (z. B. bei A. Veilleux und F. Ruppert), die hier einen Gegensatz zwischen Pachomius und Cassian, zwischen Oberägypten und Unterägypten, zwischen der demütigen Dienstbereitschaft des Pachomius und dem Gehaben des Geistlichen Vaters der Anachoretenkreise konstruieren. Diesen Konstruktionen gegenüber betont Verf., er könne darin nur den Versuch sehen, dem Pachomius Aspirationen zuzuschreiben, die allzusehr das Antlitz unserer Zeit tragen. – Des weiteren sei noch auf den achten Abschnitt verwiesen, in welchem RB 8–21 behandelt wird unter der Überschrift „Vom Sinn des göttlichen Offiziums", konkret: „Immerwährendes Gebet und die liturgischen Horen". Schon die Länge dieses Abschnittes zeigt, daß es hier um ein Herzstück des ganzen Buches geht. Es hat schon immer verwundert, daß die RB über der Ausführlichkeit der Rubriken es geradezu versäumt, über den Sinn des liturgischen Tuns zu reflektieren. Dahinter wird die Tatsache sichtbar, daß ja auch die Heilige Schrift im Grunde nur *eine* Mahnung des Herrn überliefert, die zum immerwährenden Gebet. Beim Bemühen, dies Herrengebot zu realisieren, hat die christliche Überlieferung die Tagzeiten gefunden. Das System der festen Gebetszeiten ist gleichzeitig liberal und anspruchsvoll. Über jeden individuellen oder kollektiven Brauch hinaus bleibt jeder letztlich gehalten, *seine* Antwort auf Jesu Aufforderung zu finden. Die faktische Entwicklung der Dinge hat ihre eigenen Probleme, für die der heutige Mensch sensibler ist als der Mensch früherer Zeiten. Ein Wandel hat sich vollzogen, den der Verf. mit den Worten beschreibt: von der stillen Kammer zur öffentlichen Liturgie, von der Spontaneität zur verbindlichen Ordnung, vom selbstgewählten Inhalt zum vorgeschriebenen Ordo (190). Angesichts der Gebetsprobleme unserer Zeit kann das, was de V. in diesem Zusammenhang sagt, eine wirkliche Hilfe sein, ohne daß man aufgefordert würde, jenseits der christlichen Gebetsüberlieferung nach Hilfe und Leitbildern zu suchen. – Schließlich noch ein Hinweis auf Abschnitt 22 („Die Ordnung der Liebe"), in welchem RB 63–72 behandelt sind. Wer vom Studium der Pachomius-Regel herkommt, weiß, welch beherrschende Rolle der „Ordo"-Gedanke dort spielt. Kein Wunder, wenn ein Widerhall davon sich auch in RB 60–62 findet. Mit Recht unterstreicht Verf. die Bedeutung des Anciennitätsprinzips bei Benedikt, das über die monastische Frühzeit bis zu den Therapeuten des Philon zurückreicht: nicht das Lebensalter bestimmt den Rang, den einer im Kloster einnimmt, sondern der Tag des Klostereintritts. Benedikt seinerseits fügt noch hinzu, daß auch die soziale Stellung

hinter dem Eintrittsalter zurückzutreten hat. Das hatte sein Gewicht bei der Einordnung der Freien und Sklaven, Reichen und Armen. Bestimmend ist dabei Gal 3,28 par. Die Mönchsprofeß hat also die gleichen Wirkungen wie die Taufe (418). Mehr noch – während die in der Taufe gewirkte Neuheit eine bloß „mystische" Realität ist, die freilich ihre ethischen Konsequenzen hat, zeitigt die Profeß ganz handgreifliche Wirkungen. Aber durch die Aufhebung der vorgegebenen Unterscheidungen wird die Ordensgemeinschaft keine ungegliederte Masse, sondern sie hat ihre neuen und eigenen Unterscheidungskriterien. Jeder hat dort seinen festen Rang und Platz, den er durch schuldhaftes Versagen wieder verlieren kann. (Vgl. die deutsche Übersetzung: Die Regula Benedicti. Theologisch-spiritueller Kommentar [Regulae Benedicti Studia Supplementa 16]. Hildesheim: Gerstenberg 1983.) H. Bacht S.J.

„La dimora di Dio con gli uomini" (Ap 21,3). Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo, a cura di *M. L. Gatti Perer*, prefazione di *Carlo Maria Martini* (Vita e pensiero). Mailand: Pubblicazione della Università Cattolica 1983. 300 S.

Es ist in dieser Zeitschrift an sich nicht üblich, Ausstellungskataloge zu besprechen. Der Katalog, den die ‚Università Cattolica del S. Cuore' in Mailand zu der von ihr organisierten Ausstellung zum Thema „Das himmlische Jerusalem" herausgebracht hat, enthält jedoch mehrere wissenschaftliche Beiträge zu einem ekklesiologie-, spiritualitäts- und kunstgeschichtlichen Thema, die von der Forschung nicht übersehen werden sollten. Unter der Überschrift „Die Stadt wird heißen Jhwh Shammah, der Herr ist hier" (Ez 48,35) stellt *G. Ravasi* zunächst die Aussagen der Heiligen Schrift zum Thema des himmlischen Jerusalem zusammen (33–47). Es folgt ein sehr gut belegter Überblick über die Auslegung der entsprechenden Stellen der Geheimen Offenbarung durch die Kirchenväter aus der Feder von *C. Mazzucco* (49–75). Es schließen sich an *M. Rossi/A. Rovelta* mit sehr reichen „Forschungen über den Kirchenraum als Bild des himmlischen Jerusalem" (77–115) in den verschiedenen Baustilen von der altchristlichen Architektur über die karolingische, romanische, gotische bis zum „Ideal der himmlischen Stadt im städtischen Raum der Renaissance". Der Beitrag von *A. Colli* geht unter dem Titel „Figurative Tradition des himmlischen Jerusalem: Entwicklungslinien vom 3. bis zum 14. Jahrhundert" (119–144) auf die ausgestellten Exponate selber näher ein. Es folgt schließlich der eigentliche Ausstellungskatalog. Er gruppiert die 172 Exponate unter sieben Themen: Das Himmlische Jerusalem als vollkommene Stadt, aus edlen Steinen erbaut, mit Aposteln als Fundament, mit Heiligen, Engeln und Völkern, mit dem Endgericht, mit dem Lamm in der Mitte, als Bild der Kirche auf dem Weg (147–247). Der Katalog enthält zu jedem Ausstellungsstück außer einer kleinen Photographie eine Bildbeschreibung, bibliographische Hinweise, Angabe des Orts, an dem sich das Original befindet, seine Größe und Datierung. Den Schluß des Bandes bilden ein Verzeichnis von Darstellungen des Himmlischen Jerusalem, die im Katalog nicht erfaßt sind, ein Quellen-, Literatur-, Personen- und Ortsverzeichnis.
H. J. Sieben S.J.

La colección canónica Hispana. III Concilios griegos y africanos (Monumenta Hispaniae sacra, series canonica III) por *Gonzalo Martínez Díez* S.J. y *Félix Rodríguez* S.J. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, instituto Enrique Florez 1982. 454 S.

Die *Hispana collectio* ist die umfangreichste und bedeutendste Kirchenrechtssammlung des ersten christlichen Jahrtausends. In drei Rezensionen vorliegend, sammelt sie die älteren Gesetzestexte in zwei große Teile, die Konzilien und die päpstlichen Dekretalen, wie es auch schon die *Dionysiana collectio* getan hatte. Bis zur Gregorianischen Reform ist die *Hispana* praktisch die offizielle Rechtsammlung der spanischen Kirche und der Ausgangspunkt für mehrere wichtige weitere Sammlungen wie die *Hispana-Hadriana* und die sog. *Dacheriana*. Auch die Pseudoisidorischen (falschen) Dekretalen sind auf der Basis der Hispana verfaßt und werden von den Fälschern als

Sammlung des Verfassers der Hispana ausgegeben. – Der Inhaber des Lehrstuhls für spanische Rechtsgeschichte der Universität von Valladolid Gonzalo Martínez Díez ist seit Jahren mit der Vorbereitung einer neuen kritischen Edition dieses wichtigen Quellentextes befaßt. Neben zahlreichen sonstigen Publikationen im Zusammenhang des Editionsvorhabens hat er zunächst 1966 eine Einleitung veröffentlicht, in der die Historiographie, die handschriftliche Überlieferung, die Klassifikation der MM, die Verfasserfrage, die Datierung und die Quellen, sowie die Verbreitung und der Einfluß der *Hispana* behandelt werden. Der zehn Jahre später erscheinende Doppelband enthält die von der sog. *Hispana chronologica*, der ursprünglichen Sammlung, abgeleiteten Texte bzw. Sammlungen: die sog. *Excerpta*, die *Hispana systematica*, die *Tabulae* und die mozarabische Sammlung. Der hier vorzustellende Band III der ‚Colección canónica Hispana' bringt nun einen ersten Teil der *Hispana chronologica* selber, nämlich die 11 griechischen und 8 afrikanischen Konzilien. Weitere Bände werden dann die restlichen 17 französischen, 30 spanischen Konzilien und die päpstlichen Dekretalen enthalten. – Die Edition ist erarbeitet auf der Basis von insgesamt 19 Handschriften, 12 spanischen und 7 außerspanischen, und bringt als Text die ursprüngliche der drei obenerwähnten Versionen, nämlich die sog. Isidoriana, die handschriftlich zwar nicht unmittelbar vorliegt, aber, wie in der Einleitung (15) festgestellt wird, durch Rekonstruktion des Archetyps aller heute verfügbaren Handschriften erarbeitet werden kann. Sofern auf Stichproben Verlaß ist, kann man vielleicht die Behauptung wagen, daß der jetzt vorliegende Text nicht auffallend von der durch F. A. Gonzales, Madrid 1821 besorgten Edition abweicht, die von PL 84 übernommen wurde. Aber die neue Edition bietet neben der größeren Sicherheit eben alle Vorzüge, die neuere Ausgaben vor älteren normalerweise gewähren: eine sehr übersichtliche Anordnung des Textes selber, leichtere Zitierbarkeit auf Grund von Zeilenzählung, drei Apparate (Liste der verwandten MM, Varianten, Anmerkungen, soweit als notwendig). Die hier geleistete Arbeit ist zwar ein Gemeinschaftswerk nach Auskunft der Einleitung (28), dennoch zeichnet verantwortlich für die Edition der griechischen Konzilien Martínez Díez, für die der afrikanischen Rodríguez. Zu wünschen ist nur, daß die Fortsetzung dieser großen Quellenedition nicht allzu lange auf sich warten läßt. H. J. Sieben S. J.

Knoch, Wendelin, *Die Einsetzung der Sakramente durch Christus.* Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 24). Münster: Aschendorff 1983. IX/434 S.

Vorliegende Arbeit ist eine Habilitationsschrift, die im Mai 1980 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn unter dem Erstgutachten von Herrn Prof. Dr. W. Breuning angenommen wurde.

Knoch unterscheidet in seiner Zusammenfassung drei Stufen der Reflexion über die Sakramente innerhalb der Frühscholastik. Die 1. Stufe bedenkt noch kaum die Einsetzung aller sieben Sakramente. Sie schätzt besonders Taufe und Eucharistie. Die übrigen Sakramente werden mehr additiv hinzugefügt, ohne daß man sich über deren Einsetzung eigens Gedanken macht. – Auf der 2. Reflexionstufe stehen jene Theologen, die die Sakramente christologisch sehen. „Die sacramenta maiora (ecclesiae) sind dann verstanden als Teilhabe an diesen sacramenta (personae) Christi (salvatoris). Es ist nämlich Christus selbst, der handelt, wenn der Priester die Sakramente austeilt." (412f.). Da der in der Kirche handelnde Christus stärker in den Blickpunkt rückt, tritt die Frage nach der Einsetzung in seinem Leben zurück. – Die 3. Reflexionstufe ist verbunden mit der Verteidigung einer durch frühmittelalterliche Häresien angegriffenen Kirche. „Die Bestreitung einzelner Sakramente traf ins Herz des Selbstverständnisses der Kirche als Ganzes." (413) So mußten die Theologen dieser Stufe erneut nach dem Zeugnis der Schrift für die Sakramente und deren Einsetzung fragen. Diese drei Reflexionstufen bezeichnen aber keineswegs klar umgrenzte Zeitabschnitte. Man würde sie vielleicht besser Reflexionsmodelle nennen. Wie K. selbst feststellt, umfaßt schon am Anfang dieser Epoche Hugo von St. Viktor alle drei Stufen. – Die einzelnen Sakramente werden in dieser Zeit in vier Gruppen unterteilt: Die

1. Gruppe bilden die sacramenta Christi und sind Taufe und Eucharistie. Ihr Ursprung liegt bei Jesus Christus. Die 2. Gruppe sind die sacramenta Dei legislatoris. Es sind Ordo und Buße. Ihr Ursprung reicht bis in das Alte Testament hinein. Zur 3. Gruppe gehört nur die Ehe als sacramentum Dei creatoris. Ihr Ursprung ist schon im Paradies gegeben. Eine 4. Gruppe bilden die sacramenta apostolica. Ihr Ursprung wird auf die Apostel zurückgeführt. Es sind Firmung und Krankensalbung. Diese Zusammenfassung vermittelt nicht das wesentlich differenziertere Bild, das die gesamte Arbeit bietet. In minuziöser Kleinarbeit werden sehr viele Autoren dieser Epoche befragt. Folgende Werke werden in Auszügen erstmals ediert: Aus der Viktoriner Schule Cod. Vat. 1345, 121–123; Cod. Vat. Barb. lat. 484, 124–126; Cod. Vat. Palat. lat. 619, 126–130; Cod. Vat. lat. 5046, 130–133; Cod. Clm. 7972, 134–136; Cod. Clm. 17 101, 136f.; Cod. Clm. 4600, 138f. – Aus der Schule des Robert von Melun: Cod. Ottob. lat. 445, 220f.; Cod. Borghes. lat. 287, 221. – Von Theologen im Strahlkreis des Petrus Lombardus: Der Magister Udo, Cod. Vat. Palat. lat. 328, 247–255. – Die Notule des Cod. Vat. Reg. lat. 411, 253–260. – Die Summe des Petrus von Capua nach Cod. Vat. lat. 4296, 286–288. Aus der Schule des Gilbert von Poitiers: die Institutiones ad sacram paginam des Simon von Tournai nach Cod. Paris Nat. lat. 14886, 298–303; das Speculum Universale des Radulfus Ardens nach Cod. Vat. lat. 1175, 319–325.

Die Fragestellung bleibt keineswegs auf die Einsetzung der Sakramente beschränkt. In verschiedener Ausführlichkeit wird die gesamte Sakramentenlehre der einzelnen Autoren mit immer wieder überraschenden und originellen Details dargelegt. Es erscheint eine fast nicht mehr übersehbare Fülle von Material, welches in den immer wiederkehrenden Zusammenfassungen nicht mehr recht gebündelt wird. Die Stärke der Arbeit liegt eher in der Breite des Materials als in der Stringenz der Fragestellung. Man kann sich auch fragen, ob die hier nicht zum erstenmal geübte Art, frühscholastische Autoren stückweise in dogmengeschichtlichen Arbeiten zu edieren, sinnvoll ist. Dadurch bleiben sie nur für Spezialkenner zugänglich. Vom Sprachlichen her ist die Arbeit nicht leicht nachzuvollziehen. – An vielen Einzelbemerkungen, besonders auch in den Anmerkungen wird sichtbar, daß K. ein vorzüglicher Kenner der Frühscholastik ist. Immer wieder wird auch der heutige Forschungstand über einzelne Autoren und deren Werk mitgeteilt. Gelegentliche Hinweise machen deutlich, daß Vf. sich auch in der derzeitigen systematischen Theologie gut auskennt. Die Arbeit, der es an manchen Stellen an Konsequenz der Durchführung (bis hin zum Schriftbild z. B. S. 198 zur Eucharistie unmotiviert kursiv geschrieben; manchmal heißt es die Taufe oder ähnlich manchmal Zur Taufe) fehlt, macht in der überreichen Materialfülle deutlich, daß sich die Fragestellung nach der Einsetzung der Sakramente nicht so einfach, wie es seit der Neuzeit geschieht, einengen läßt auf die Frage nach einzelnen Einsetzungsakten des historischen Jesus. B. Weiss

Hernández, Julio A., *Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik.* Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler (Philologische Studien und Quellen 105). Berlin: Schmidt 1984. 148 S.

Die germanistische Sprachwissenschaft hat am Ende des 19. Jh.s die „Deutsche Mystik des Mittelalters" neu für sich entdeckt, und sie ist ihr (wenigstens als begleitendem Nebenthema) seitdem treu geblieben. Die vorgelegten Forschungsergebnisse waren immer wieder auch stimulierend für die Theologie. So kann auch die hier anzuzeigende Studie von H. der theologischen Reflexion wiederum zahlreiche Detail-Einsichten anbieten, die, wenn sie ernst genug genommen werden, zu einem Perspektivenwechsel führen könnten in einigen theoretischen (z. B. Rechtgläubigkeit einzelner Aussagen Meister Eckharts) und praktischen Fragen (z. B. Verhältnis von „innerer" und „äußerer" Armut).

Ziel der vorliegenden Arbeit (einer überarbeiteten Dissertation aus dem Jahre 1975 an der Universität Freiburg/Br.) ist es, „anhand repräsentativer Texte Eckharts und Taulers ... zu erschließen, welche Reaktionen die deutschen Mystiker durch das Medium *Sprache* bei den Adressaten auslösen wollten" (7). In der Methode ist die Arbeit

der These H. Stengers verpflichtet, nach der jede Sprachgeschichte soziolinguistisch orientiert zu sein habe. H. hält demnach rein statistische, systemvergleichende Wortforschungen, die weitgehend die bisherige philologisch-sprachwissenschaftliche Methodik der „Lexik der deutschen Mystik des Mittelalters" und deren Hauptforschungsgebiete bestimmt haben, für unzureichend. Die Verwendung der Eigentumsbezeichnungen in der Sondersprache der deutschen Mystik des Mittelalters zu klären, ist das Hauptanliegen H.s. Er wendet dabei das Verfahren einer kontrastiven Linguistik an, indem er eine „erweiterte Auffassung von Wortgeschichte als Stilgeschichte des Wortschatzes der historischen Gruppensprachen" anzielt und aus methodologischen Gründen die zu behandelnden Lexeme *(besitzunge, eigen, eigenschaft, erbe, guot, habe)* in das *Bezeichnungsfeld des Eigentums* (als Noem) einordnet (vgl. 7f.).

Nach der Einleitung (7–9) kommt H. im ersten Teil seiner Arbeit zu einer differenzierten Darstellung der „kirchlichen Eigentumsfrage zur Zeit der deutschen Mystik" (10–24). Da nach der von H. gewählten Methode „den sprachlichen Textanalysen ... eine Untersuchung der außersprachlichen Verhaltensweisen der religiösen Gruppen auf kontrastiver Ebene vorangehen muß" (7), folgt jetzt erst im 2. Teil (25–117) das Kernstück der Arbeit: „Das Bezeichnungsfeld des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler", mit ausführlichen Textanalysen zu Meister Eckhart (= M. E.) und Johannes Tauler (= T.) und in Kontrastierung der Aussagen der Mystiker zu anderen mittelalterlichen Sondersprachen, besonders der „hochhöfischen Dichtung" (Gottfrieds von Straßburg, Hartmanns von Aue, Walthers von der Vogelweide, Wolframs von Eschenbach u.a.) und der Urkundensprache (vgl. 26). Nach der vorausgegangenen „geschichtlichen Einführung" und der „Untersuchung der außersprachlichen Verhaltensweisen der religiösen Gruppen" (7) suchen die umfangreichen und subtilen Wortanalysen dieses 2. Teiles die Frage nach der *Umsetzung* dieser außersprachlichen Verhaltensweisen (im Kontext des spätmittelalterlichen Armutsstreites) *in Sprache* zu beantworten (7). Im dritten Teil (118–133): „Der Eigentumsbegriff Meister Eckharts im thematischen Zusammenhang der Lehre von der Armut im Geiste", nimmt H. die „Hauptfragen der geschichtlichen Einführung" wieder auf und bringt sie zusammen mit den sprachlichen Analysen des 2. Teiles „zu einem synthetischen Endergebnis" (8). Daran schließen sich noch an: ein Verzeichnis der Abkürzungen (134), das Literaturverzeichnis (135–140), ein Verzeichnis der mittelhochdeutschen Wörter- und Wortverbindungen (141–145) und ein Verzeichnis der lateinischen Wörter und Wendungen (146–148).

Da H. bewußt nicht bei den linguistischen Analysen stehenbleiben will, sondern eine „wichtige Aufgabe" seiner Arbeit auch darin sieht, „den Ideengehalt der ethischen Lehre der deutschen Mystik geschichtlich zu ergründen" (9), seien zum Abschluß noch einige wichtige systematische Ergebnisse aus H.s Untersuchungen zusammengestellt: Grund- und Ausgangsthese, die in der Arbeit durch die erreichten Analyse-Ergebnisse fortlaufend präzisiert wird und sich bestätigen läßt, ist, daß M. E. und T. „die christliche Armut nicht so sehr als äußere, sondern vielmehr als innere ‚Armut im Geiste' betrachten" (25). Dabei wird nicht übersehen, daß M. E. und T. (wie auch M. E.s anderer Schüler H. Seuse) die Armutsgedanken ihrer Zeitgenossen nicht nur aufgenommen und in Richtung eines ausdrücklich geistlichen Armutsverständnisses hin verdeutlicht haben, sondern den zeitgenössischen (geistlichen) Armutsbegriff auch von gefährlichen „Mißdeutungen" freizumachen versuchten (20; 24). Weder M. E. noch T. haben dabei einer totalen Ablehnung des materiellen Besitzes das Wort geredet, wie es bei den Franziskaner-Spiritualen der Fall war. M. E. betont in seiner „entkonkretisierten" Armutslehre – wie schon vorher Bonaventura – „den Vorrang der inneren, geistigen Armut und empfiehlt im Hinblick auf die materielle Armut den sparsamen Gebrauch der irdischen Güter" (21). Damit stimmt M. E. mit der papst-kurientreuen, das Eigentum nicht ablehnenden Dominikanerordens-Auffassung der Armut überein (24). H. legt großen Wert darauf, die „abstrakt-subjektiven Elemente" hervorzuheben, die in der Armutslehre M. E.s „prädominieren" gegenüber den „konkret-objektiven", die äußere, materielle Armut ausmachenden Elementen; Anliegen M. E.s sei es vor allem gewesen, „daß seine Zuhörer sich der feineren, psychischen Besitzbindungen bewußt würden" (118). Auch wenn wir nach H.

nur wenig wissen „von den metaphysischen und theologischen Grundlagen der Eckhartschen Armutslehre" (121), so versucht H. doch, die philosophischen und ideengeschichtlichen Prämissen der M. E.schen Armutslehre herauszustellen (24; 121 ff.) und anhand der Predigt *Beati pauperes spiritu* (DW 2, 478 ff.) die „metaphysisch-theologischen Hauptmerkmale festzustellen, die bei Eckhart die wahre ‚geistige' Armut kennzeichnen" (123) in ihrem dreifachen Aspekt der Armut des Willens, des Wissens und des Habens (124 ff.). Bei T., der mit Seuse M. E.s „Lehre von der Armut im Geiste aufgenommen und seinen Armutsgedanken gegen ‚Verfälschungen'" und Mißverständnisse zu verteidigen suchte, wird die umstrittene Armuts- und Eigentumsfrage im Sinne M. E.s weiterinterpretiert. Dabei hat T. sicher den „kühnen Ton der Formulierungen seines ‚Lehrers'" gemäßigt, ohne dadurch die inhaltliche Bestimmung dieser (geistlichen) Armutsauffassung zu verlassen. Nach H. hat T. schließlich auch auf die „umstrittene Armutsfrage ... eine für die damaligen Verhältnisse durchaus ‚akzeptable' Antwort" gegeben, „als er sagte, jeder Mensch sei nicht zur materiellen Armut verpflichtet, indessen seien alle Menschen zur geistigen Armut aufgerufen" (132). Wie M. E. ist T. (mit seinen scholastischen Begriffs-Differenzierungen) darauf bedacht, den relativen Wert der äußeren Armut gelten zu lassen und die Bedeutung der inneren, substanziellen („wesentliche") Armut zu betonen, um zu vermeiden, daß ihre Armutslehre „materiell" (133) mißverstanden würde. H. J. Repplinger S. J.

Johannes Tauler. Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hrsg., eingel. und übersetzt von *Louise Gnädinger.* Olten/Freiburg/Br.: Walter 1983. 183 S.

„Wenn es Dir Freude bereitet, eine reine, gediegene, der altehrwürdigen sehr ähnliche Theologie zu lesen, die in deutsche Sprache gegossen ist, dann kannst Du Dir die Predigten des Tauler Johannes, eines Dominikaners, beschaffen", mit diesem Ratschlag („consilium") beschließt Martin Luther (= L.) einen Brief an seinen Freund G. Spalatin vom 14. Dez. 1516 (WA, Br. 1; 79, 58 ff., übers. v. Rez.). Um so bemerkenswerter erscheint es nun, daß unter der deutschsprachigen Bücherschwemme zum Martin-Luther-Gedenkjahr 1983 kaum ein Werk zu finden war, das T., diesen von L. für die Entfaltung seiner Theologie so geschätzten Gewährsmann, ausdrücklicher Würdigung wert fand. Die Vernachlässigung dieses Themas im Zusammenhang mit dem L.-Jubiläum 1983 macht indes das vorliegende Buch der Schweizer Germanistin L. Gnädinger (= G.n.) wieder voll wett.

„Gotteserfahrung und Weg in die Welt" heißt die Buchreihe, in der Tauler den Menschen unserer Zeit erneut nahegebracht und vermittelt wird; und Tauler ist sicher einer der würdigsten Vertreter dieses (Buch-)Programms, das über alle theologischen Kontroversen und Berührungsängste hinausführt zur Person und zur Sache, d. h. wieder zu T.s Predigten, seiner Lebenslehre und darin zu ihm selbst, dem Prediger, Mystiker und unentwegt-gottsuchenden Menschen in seiner Zeit. Auf knapp 50 S. führt Gn. ein in „Taulers Leben und Umwelt" (9–21), „Taulers Predigtwerk" (22–34) und „Taulers Thematik" (35–59). Besondere Beachtung findet dabei wieder die „Legende um Tauler": das sogenannte ‚Meisterbuch' (17–21), das die kritische Forschung des 19. Jh.s (besonders H. S. Denifle) bereits als eine pseudomystische Fiktion aus dem Kreise und vermutlich auch aus der Feder des Straßburger „Gottesfreundes" Rulman Merswin ausgewiesen hatte. Gn.s Interesse gilt – unbeschadet der bisherigen Ergebnisse kritischer Forschung – dem ‚Körnchen Wahrheit', das über Tauler und seinen religiösen Umkreis im „Meisterbuch" zu finden sei (vgl. 21). – Gn. versucht sodann, „Taulers Predigtwerk" (22 ff.) den Ergebnissen und dem Stand kritischer Forschung entsprechend zu würdigen in seiner „spannenden und abwechslungsreichen Überlieferungsgeschichte". Aufschlußreich ist wiederum dabei, was Gn. sagt über „Taulers Hörer und Leser" (das sind vorrangig ja gebildete ‚Klosterfrauen' gewesen; nach K. Ruh bildeten sie „ein starkes Ferment" innerhalb der mystischen Bewegung des 14. Jh.s, wenn auch „mehr im rezeptiven als produktiven Sinn"). Gn.s Ausführungen über „die Form von Taulers Predigten" (Anredeformel; Aufbau der Predigt: exordium, tractatio, conclusio) sowie über die „Behandlung des Bibeltextes durch Tauler", fassen die bisherige Forschung knapp und prägnant zusammen und bieten damit eine

aufschlußreiche Lese- und Verständnishilfe für die nachfolgenden Predigten. Ein besonderer Abschnitt ist „Taulers Gewährsleuten im Zitat" (33 f.) gewidmet, ein Forschungsbereich, in dem die Hrsg. ja bereits verdienstvolle Arbeit leistete. – „Taulers Thematik" (35 ff.) kann als schwerpunktmäßige Einführung und Hinführung zu der folgenden Predigtauswahl gelesen werden und hat vor allem die Absicht, den Leser über die gebotenen ausgewählten Texte hinaus mit dem Gesamt des authentischen Predigtkorpus (nach der Ausgabe von F. Vetter) vertrauter zu machen (beachtlich auch hier, wie Gn. versucht, den Leser in den zahlreichen Zitaten auch mit dem mittelhochdeutschen „Originalton" vertraut zu machen und dies in unaufdringlicher, erhellender Weise; eine deutsche Übersetzung ist jeweils angefügt). Die in diesem Kap. behandelten Themen („Der Heilsweg", „Der Abgrund im Abgrund", „Die Gottesgeburt im Menschen" und „Wundenandacht") gleichen den üblichen Standard-Themen über T.s Lehre, die, „da sie in der Predigtform, in der sie auftritt, nie systematisch ausformuliert wird – nicht leicht zu formalisieren" ist (A. M. Haas). Gn. gelingt es dabei dennoch vorzüglich, neue Akzente zu setzen und Perspektiven zu erschließen, so z. B. in den Abschnitten „Ruf und Berufung" (44 f.), „Die Gottesgeburt im Menschen" (53 ff., wo Gn. betont, daß Tauler die marianische Haltung mit Nachdruck als exemplarische hinstelle), sowie „Wundenandacht" (58 f.; darin verweist Gn. auf T.s Kritik an der zeitgenössischen Christus-Frömmigkeit, die mehr zu sein habe als eine Fixierung auf die „Geißelsäule", nämlich das ganze Leben Christi zu betrachten habe). Zur nachfolgenden Textauswahl (61–171) wird hingeführt mit einer „Vorbemerkung: Tauler lesen" (63 f.), einem Meisterstück wissenschaftlicher Hermeneutik in einfachsten Worten. Mit den 15 Predigten aus T.s Predigt-Sammlung (nach Vetter Nr. 1; 7; 10; 15; 16; 23; 27; 40; 41; 42; 45; 64; 69; 70; 77) hat Gn. eine repräsentative Auswahl getroffen, die zugleich die wichtigsten Themen von T.s Lebenslehre behandelt. Zu Predigt 13 (= Vetter Nr. 69) findet sich am Buchanfang eine Abbildung aus Hildegard von Bingens SCIVIAS nach dem Rupertsberger Kodex (vgl. dazu CChr.CM, XLIII, Turnholti 1978, Abb. S. 6 f.) zur Veranschaulichung der Gedanken T.s. Ob damit auch ein Traditionszusammenhang angedeutet sein soll, bleibt allerdings ungeklärt. – Klar und ‚taulernah' wirkt Gn.s Übersetzung, wobei sich die Hrsg. der „Schwierigkeit des überlieferten mittelhochdeutschen Textes" bewußt ist (23). Im Anhang sind die knappen, aber sehr dienlichen „Anmerkungen" (175–178) zu finden (mit einer Übersetzung und Erläuterung der lateinischen Ausdrücke, soweit sie nicht schon in den Predigt-Texten von T. selbst übertragen sind) und eine „Bibliographie in Auswahl" (179–183). – Gn. vermag in ihrer Übersetzung mit Einführung dem heutigen Leser T. wieder als den zu vermitteln, der er sein wollte in seiner und für seine Zeit: weniger ein spekulativer Theologe als ein christlicher Lebenspraktiker (‚lebmeister'), dessen Lebenslehre sich sowohl an der Bibel wie auch an den konkreten Lebensproblemen, Glaubensnöten und Anliegen und deren selbstkritischer Unterscheidung und Gestaltung orientiert.

Der Rez. hätte sich gewünscht, daß die Ungewißheit noch deutlicher herausgestellt worden wäre, die nach derzeitigem Forschungsstand noch in zwei Fragen herrscht: zum einen ist dies die umstrittene Authentizität der Predigt Nr. 1 (= Vetter Nr. 1) und zum anderen die Frage, ob Tauler nun „Magister" (im akademischen Sinne) war oder nicht (vgl. 11). In der „Auswahlbibliographie" ist unter den Textausgaben noch einer Erwähnung wert: *Giovanni Tauler.* Opere. Introduzione, traduzione e note di Bernardino de Blasio, op (Collana Patristica e del Pensiero Cristiano). Alba: Ediz. Paoline 1977 (in dieser umfangreichen Sammlung ist auch das Pseudo-Taulerische Werk wieder zugänglich neben den authentischen Tauler-Predigten). Unter den „Interpretationen von einzelnen Tauler-Predigten" (183) ist beachtenswert noch: *Loewenich, Walther von:* Luthers Theologia Crucis. 5. Aufl. Witten 1967, 174–183 (zu Nr. 9 von Gn.s Predigtauswahl = Vetter Nr. 41). H. J. Repplinger S. J.

Johannis (Stojković) de Ragusio, Tractatus de ecclesia. Editionem principem curavit *F. Šanjek.* Textum recensuerunt et notis instruxerunt *A. Krchňák, F. Šanjek, M. Biškup* (Croatica Christiana – Fontes 1). Zagreb: Hrvatska Dominikanska Provincija et Kršćanska Sadašnjost 1983. XXII/335 S.

Zu den brillanten theologischen Köpfen des Basler Konzils zählt neben Julian Cesarini, Nikolaus von Kues, Johannes von Torquemada und Johannes von Segovia auch der aus dem heutigen Dubrovnik stammende Dominikaner Johannes von Ragusa (Stojković). Im Unterschied zu den drei erstgenannten gehört er jedoch nicht zu den Siegern in dem großen Ringen um die Kirchenführung (Papst oder Konzil?). Die Folge: Das Hauptwerk des Konziliaristen, der mitten in der Auseinandersetzung mit den Böhmen begonnene, nach dem Bruch mit dem Papst wohl 1440/1 vollendete *Tractatus de ecclesia* mußte bis 1983 auf die editio princeps warten. Vom handschriftlichen Original, heute in der Basler Universitätsbibliothek (A I 29, fol 302v–432r), wurde im Laufe des vergangenen halben Jahrtausends nur eine einzige Abschrift hergestellt! Sie befindet sich zur Zeit in der Pariser Bibliothèque Nationale (fond Lat. 1439, fol. 1r–432v). Die geschichtliche Nachwirkung des „ersten dogmatischen Kirchentraktats in der Geschichte der Theologie" (W. Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus, Münster 1980, 90) ist gemessen an derjenigen seines gleichnamigen Gegenstückes aus der Feder des Papalisten Johannes de Torquemada, das zunächst handschriftlich, dann bald auch im Druck größte Verbreitung fand, gleich null – sehr zum Schaden einer ausgewogenen Entwicklung der katholischen Ekklesiologie. – Eine eingehendere Inhaltsangabe des *Tractatus* erübrigt sich, da der obengenannte Forscher erst vor kurzem eine „ausführliche Erstbesprechung" vorgelegt hat (a. a. O. 90–124). Es genügt ein Hinweis auf die Hauptgedanken: im ersten Teil seines Werkes entwickelt der Dominikaner seinen Grundbegriff von Kirche im Gegenüber zur hussitischen Ekklesiologie. Die Kirche ist eine Gnaden- und Heilsgemeinschaft und nicht einfach die *congregatio praedestinatorum;* sie ist nach dem Willen des Stifters eine geordnete Institution. Der zweite Teil entfaltet die dogmatischen Wesensaussagen über die Kirche im Anschluß an die vier Attribute des Symbolums una, sancta, catholica et apostolica. Der dritte Teil zeigt, welche konkrete Kirche den in den beiden vorausgehenden Teilen erarbeiteten Begriff von Kirche realisiert. Grundlage des Beweisgangs sind die berühmten fünf von Augustinus, contra ep. Man. (CSEL 25, 196) genannten Kriterien. Auf die Fülle von interessanten Gedankengängen des Traktats näher einzugehen, überschreitet den Rahmen einer Besprechung. Hingewiesen sei lediglich auf eine wichtige Präzisierung in der Frage der Unfehlbarkeit der Konzilien: Dicimus igitur quod concilia universalia potuerunt et possunt errare in facto, errore ex parte iudicati, non autem errore ex parte iudicantis, quia non est verisimile quod tanta multitudine fidelium propter singularem assistentiam Spiritus sancti possit errare, vel per ignorantiam sive malitiam, vel etiam inadvertentiam. Semper enim in tali congregatione quod per unum omittitur, per alium *supplet* spiritus sanctus, III, 12; 292). – Dafür daß dieser wichtige Quellentext nun endlich im vollen Umfang (W. Krämer bietet im Anhang seines Buches lediglich I, 1–2), übersichtlich angeordnet und leicht lesbar, vorliegt, verdient das Editorenteam höchste Anerkennung und den Dank aller mit der Geschichte der Ekklesiologie Befaßten. Wissenschaftliche Arbeit vollzieht sich nicht in allen Ländern unter gleichen Bedingungen. Ein bestimmter Standard, der im einen Land leicht zu erreichen ist, ist in einem anderen nahezu unerschwinglich. Diese Erkenntnis vorausgesetzt seien dem Rez. einige kritische Anfragen und Ausstellungen erlaubt: Die Editoren haben sich gewiß Mühe gegeben, die vom Autor verarbeiteten Quellen zu ermitteln. Schade ist jedoch, daß nicht immer die neueren kritischen Editionen dieser Quellen angegeben werden. Gerade bei Konzilsquellentexten wäre es sehr wünschenswert gewesen, statt auf Mansi auf die Acta conciliorum oecumenicorum in der Ausgabe von E. Schwartz zu verweisen. Die Anmerkung von weiterführender Sekundärliteratur ist natürlich eine Ermessensfrage, vielleicht auch eine Raumfrage; an einigen Stellen jedoch wäre u. E. ein Literaturhinweis unverzichtbar gewesen, so z. B. S. 137, Anm. 11 darauf, daß die von Thomas zitierten Väterstellen Fälschungen sind.

Nicht recht einsichtig ist, weiter, die Zitierweise bei Quellentexten, die offensichtlich nicht aus der ursprünglichen Quelle selber, sondern aus anderen Autoren oder Sammlungen übernommen sind, z. B. aus de conc. cath. des Nikolaus von Kues. Müßte hier nicht zunächst auf die Quelle selber verwiesen werden, und zwar nicht nur auf die Edition (z. B. Mansi), sondern auf den genauen Fundort im Quellentext (z. B. Konzil von Chalcedon, Sitzung soundso viel usw.), bevor der Autor genannt wird, aus dem Johannes von Ragusa das Zitat übernimmt? Geradezu irreführend sind an einigen Stellen die Anführungszeichen. Der Benutzer der Edition wird hier zur Annahme verleitet, es handele sich um ein wörtliches Zitat, obwohl dies tatsächlich gar nicht der Fall ist (vgl. S. 275 quapropter ... gradus). S. 275 fragt man sich, ob im Original tatsächlich *divinicus* zu lesen ist. PL 143,770 und de conc. cath., Ausg. Kallen 180 steht jedenfalls *dominicus*. Auf S. 276, Anm. 5 ist der Verweis selber unzutreffend: statt auf Isidor, Hisp., Etym. 20,6,16; PL 82,243 ist natürlich auf die Pseudoisidorischen Dekretalen, Ausg. Hinschius 258/9 zu verweisen. S. 249 muß es statt cuasa causa, und S. 240 statt Judaerum wohl Judaeorum heißen. Wünschenswert wäre auch die Einführung einer Zeilenzählung gewesen, sie würde den Benutzern die Zitation erheblich erleichtert haben. Die Einleitung ist wohl absichtlich relativ kurz gehalten. Es wird lediglich das Notwendigste über Leben und Werk des Autors, den unmittelbaren historischen Kontext des *Tractatus* und die Datierung des Werkes (auf der Grundlage einer bis dato unveröffentlichten Arbeit von A. Krchňák) mitgeteilt. So bleibt die eigentliche Einordnung des Traktats in die Geschichte der Ekklesiologie noch zu leisten. Dazu gehörte u. a. der genauere Vergleich mit den im Umfeld von *Unam sanctam* entstandenen Kirchentraktaten eines Jakobus von Viterbo, Augustinus Triumphus usw., mit dem ekklesiologischen Schrifttum der böhmischen Gegenreformatoren, der übrigen ekklesiologischen Literatur aus der Zeit der Reformkonzilien von Konstanz bis Basel. Daß die Herausgeber auch die Edition des *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* planen, ist nach dem vorliegenden verdienstvollen Beginn der neuen Reihe der „Croatica Christiana – Fontes" sehr zu begrüßen!

H. J. Sieben S. J.

Arendt, Hans Peter, *Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes* (Freiburger theologische Studien 121). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1981. 615 S.

Die neuere Diskussion um eine Sakramentalität der gemeinsamen Bußgottesdienste führte immer wieder zum Bußdekret des Trienter Konzils zurück, in welchem die Einzelbeichte als integratives Element des Bußsakraments und als Voraussetzung der Absolution nach „göttlichem Recht" definiert ist. Mit diesem Hinweis kann jedoch die Frage noch nicht als erledigt angesehen werden. Denn die moderne Dogmenhermeneutik interpretiert lehramtliche Entscheidungen, indem sie den Kerngehalt absetzt von ihren geschichtlichen Bedingtheiten, von der Aussageabsicht und von den veränderten Verstehenshorizonten.

So haben die neueren bußgeschichtlichen Forschungen das Bewußtsein von einer großen Variationsbreite in der Gestaltung der Buße geschärft. Die wiederentdeckte sozial-ekklesiale Dimension von Sünde und Rekonziliation verändert die heilsindividualistische Sicht der Sakramente im neuzeitlichen Christentum. Die ökumenische Öffnung führt aus der anti-reformatorischen Akzentuierung heraus und bezieht auch die unterschiedliche Bußpraxis der Ostkirchen in die dogmatische Bestimmung dieses Sakramentes mit ein. Die pastorale, liturgische und rechtliche Reform der Buße nach dem II. Vatikan. Konzil verändert die Koordinaten einer mehrhundertjährigen Praxis der abendländischen Kirche.

Innerhalb dieses Problemfeldes, das der Vf. vorliegender Studie im 1. Abschnitt kurz umreißt (1–32), geht es um den einen entscheidenden Punkt der exakten Interpretation der verbindlichen Entscheidung des Tridentinums über das „sakramentale Bekenntnis", die gegenwärtig noch kontrovers diskutiert wird. In einer umfangreichen historisch-kritischen Analyse, die auch die Mühe äußerster Sorgfalt im Detail

nicht scheut – der Anmerkungsteil weist allein 200 S. auf (353–550) –, entwickelt A. den äußeren Verlauf des Konzils, den inneren Gang der Debatten, sowie den exegetischen, dogmengeschichtlichen, kontroverstheologischen, systematischen (skotistische und thomistische Schule der Bußlehre) und terminologischen Bewußtseinsstand der Theologen und Bischöfe. Hier zeigt sich dann der Angelpunkt des Bußdekretes, das in seiner Sinnspitze auf can. 6 (DS 1706) mit can. 9 (DS 1709) ausgeht, „der die geforderte Beichte in ihrem Wesen als unaufgebbare Stiftung Christi charakterisiert." (129). A. bezieht die Debatten der Bologneser Tagung mit ein und berücksichtigt für eine maßgebliche Interpretation die entsprechenden Parallelen in den Dekreten über Erbsünde, Rechtfertigung und Eucharistie. Die Gesamtaussage ist unmittelbar geprägt von der Abwehr reformatorischer Einwände gegen Wesenszüge und konkrete Formen der kirchlichen Buße. Bei Unterschieden im einzelnen kritisierten die Reformatoren von der neuen Rechtfertigungslehre her die Buße unter dem Aspekt des tröstenden und vergebenden Wortes des Evangeliums, an das sich der Sünder im Glauben halten darf. Demgegenüber erscheinen als Gewissenslast und werkhafter Leistungsdruck die vom Dekret „Omnis utriusque" des IV. Laterankonzils geforderte Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses, das Bußwerk, die heilsnotwendige (geheime) Beichte vor dem Priester nach göttlichem Recht, das Verständnis der Buße als Gericht über den Sünder, wodurch die Absolution als reine Verkündigung des Evangeliums der Vergebung in die Hand des Menschen gelangen könnte. Natürlich stellt sich hier auch die Frage nach der Schriftbegründung und nach Ort und Gewicht des Traditionsargumentes. – Die von der Reformation vorbestimmte Diskussion auf dem Konzil, die A. sorgfältig erhebt und im 2. Abs. (33–200) unter dem Gesichtspunkt der Verteidigung der Einzelbeichte zusammenfaßt, läßt sich hier natürlich nicht nachzeichnen. Der Blick richtet sich auf den 3. Abs. (201–295), in dem die vier zentralen Kennzeichen des sakramentalen Bekenntnisses hervorgehoben werden. Einmal sieht das Konzil dieses Bekenntnis als notwendig an nach göttlichem Recht, d.h., es kommt von Christus her, insofern es in der Logik der Stiftung dieses Sakramentes liegt. Neben dem öffentlichen ist auch das geheime (private) Bekenntnis als legitime Form eingeschlossen. Zum andern hängt die Beichte mit dem Charakter der Buße als geistlichem Gericht und hoheitlichem Akt der Kirche zusammen. Zum dritten präzisiert das Konzil die Forderung nach der Vollständigkeit der zu bekennenden Sünden. Der Sünder bringt seinen Ernst zum Ausdruck, mit der Sünde zu brechen und seine persönliche Verantwortung zu übernehmen, was nichts zu tun hat mit einer skrupelhaften Gewissensquälerei, in der sich der Christ nicht mehr ganz vertrauensvoll der Gnade Gottes anheimgibt. Zuletzt bekräftigt das Konzil die kirchliche Gewohnheit und Vorschrift, in der Regel vor der Kommunion die sakramentale Buße zu vollziehen.

A. bezieht in seine Interpretation den weiteren Sinn von ius divinum und Anathema auf dem Konzil gegenüber moderner Verwendung mit ein. Bei einer differenzierten Interpretation von can. 6 (195) und unter der Berücksichtigung, daß die Grenzen von göttlichem und kirchlichem Recht notwendig fließend sind (212, 227, 231), kommt er zum Schluß: Die Konzilsväter halten am sakramentalen Bekenntnis als substantiellem Bestandteil des Sakramentes fest. Die konkrete Gestalt ist liturgisch und pastoral variabel. Bei der Rede vom actus iudicialis bleibt die Analogie zum profanen Gerichtsverfahren begrenzt. Sie ist mehr im dogmatischen als im kanonistischen Sinn zu verstehen, wobei das iudicium spirituale auf das principale Analogat des Gerichtes im Kreuz und im Endgericht über alle Sünde zu beziehen ist. Der medizinelle Aspekt wird nicht vergessen, wenn auch nicht immer genügend zur Geltung gebracht. Immerhin kommt ein Rest der ekklesialen und inkarnatorischen Struktur der Vergebung zum Ausdruck, obgleich das ekklesiologische Defizit bedenklich stimmen muß (234, 252, 255), und ein mangelndes Interesse an der pastoralen und liturgischen Seite zu beklagen ist. Im ganzen läßt die positiv-historisch ausgerichtete Konzeption eine spekulative Durchdringung vermissen (160). Diesen Mangel des Bußdekretes findet man allerdings auch in den gegenwärtigen Vorschlägen, Thesen und Gestaltungen nicht überwunden, die der Vf. im 4. Abs. vorstellt (296–330). – Eine Durchsicht scheint wohl nur möglich, wenn sich die Bußtheologie an der altkirchlichen Exkommunika-

tionsbuße prinzipiell orientiert. Das Wesen dieses Sakramentes wird deutlich als grundlegende Wiederversöhnung des Sünders mit der heiligen Gemeinde, worin sich die übernatürliche Gottesgemeinschaft erneuert, die in der Taufgnade gegeben ist und durch eine schwere Verfehlung gegen die Gottes- und Nächstenliebe suspendiert war. Hier fragt sich, ob bei der Beichte ausschließlich läßlicher Sünden tatsächlich von der Buße als Sakrament zu reden ist. Innerhalb der vielfältigen Formen der Vergebung alltäglicher Sünden (Evangelium, Gebet, Eucharistie ...) wird dann aber auch die Bedeutung und der Wert der Bußgottesdienste nicht von der Frage abhängen, ob sie sakramental oder vorsakramental sind. Der Vf. lehnt aufgrund seiner Interpretation des Tridentinums eine gleichrangige Alternative von Bußgottesdienst mit allgemeinem Bekenntnis und Einzelbeichte ab. – Dennoch könnte, wo die Kirche dies festlegt, das Vergebungswort im Bußgottesdienst auf ein allgemeines, gemeinsames Bekenntnis hin sakramentale Relevanz erhalten. Denn innerhalb der Grundform der sakramentalen Wiederversöhnung, die nur zwischen Todsünder und heiliger Gemeinde geschieht, bleibt auch nach Trient eine große Variationsbreite. Daß die Einzelbeichte sachlich Voraussetzung der Absolution ist, heißt nicht, daß sie ihr auch zeitlich vorausgehen muß. In den Generalabsolutionen geschieht die sakramentale Versöhnung mit der Kirche und mit Gott vor der sakramentalen Beichte, wie auch der in der vollkommenen Reue zum Bußsakrament kommende Christ in der Todsünde schon ein Gerechtfertigter ist. – Den geistlichen Mitvollzug des Bußgottesdienstes in Reue, Willen zur Selbstanklage und Wiedergutmachung, der die ekklesiale Dimension der Buße und das Bewußtsein vom Abgrund der Sünde vertieft, kann der Vf. daher als ein konkretes votum sacramenti ins Auge fassen, wo aus physischen oder moralischen Gründen der Weg zur Einzelbeichte vorerst nicht möglich erscheint (327). – Ob man hier vom Sakrament reden soll, zu dem ja das Zeichen gehört, oder von der Vermittlung der Gnade des Sakraments, die nicht im jeden Fall ans Sakrament gebunden ist, bleibt allerdings noch zu fragen.

A. hat mit seiner sorgfältigen und umsichtigen Arbeit wichtige Orientierungsdaten für den künftigen Umgang mit dem Trienter Bußdekret und seinen Aussagen zum sakramentalen Bekenntnis gesetzt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis neuerer Arbeiten zum Thema Bußgottesdienst und Beichte beschließt den Band (551–592).

G. L. Müller

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Christliche Sittenlehre.* Einleitung (Wintersemester 1826/27) nach größtenteils unveröffentlichten Hörernachschriften herausgegeben und eingeleitet von *Hermann Peiter.* Mit einem Nachwort von *Martin Honecker.* Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. 149 S.

Das Interesse an dieser „Einleitung" besteht wohl in den grundsätzlichen Erklärungen Schleiermachers (i.f.Sch.) über eine christliche Morallehre. Sie widerlegen klar die überkommene Einschätzung dieses Denkers als eines Kulturtheologen oder gar Vertreters des deutschen Idealismus. Gleich zu Beginn seiner Ausführungen statuiert er: „Die christliche Sittenlehre steht in einem sehr genauen Zusammenhang mit der christlichen Glaubenslehre ..." (3). Er akzeptiert zwar die geschichtliche Herausbildung einer von der Dogmatik geschiedenen Morallehre, setzt sich aber entschieden einer Auflösung ihres Zusammenhanges entgegen, weil sie zu einer rationalistischen Darstellung führt: „Seit der Trennung beider hat man immer mehr gesucht, die christliche Sittenlehre mit der rationalen zu vereinen, wodurch ihr ganzes Verhältnis zur Dogmatik ein ganz andres geworden ist. Die gereicht aber der Sache zum großen Nachteil, und sehn wir auf den Zweck aller theologischen Disziplinen, so ist es durchaus notwendig, diesen Weg wieder zu verlassen ..." (4). Nach Sch. müssen alle theologischen Disziplinen eben im „christlichen Prinzip" gründen, d.h. im Heilsereignis Jesu Christi, dessen geistiger Wirkraum die Kirche ist. Deshalb hebt Sch. mit Nachdruck hervor: „Die christliche Sittenlehre kann nichts andres enthalten als eine Beschreibung derjenigen Formen des Handelns, die aus dem christlichen Prinzip sich seiner Natur nach entwickeln, sie ist immer nur in der christlichen Kirche und für dieselbe" (9). – „Die Idee der christlichen Kirche muß das die ganze Darstellung Lei-

tende und Beherrschende sein" (23). Diese Betonung der Kirche ist neu. Sch. ist sich dessen auch bewußt: „Unsere ganze theologische Entwicklung in der letzten Zeit hat die Richtung genommen, daß diese Idee gar sehr zurückgetreten ist" (ib.). Nur kirchlich denkende und fühlende Theologen sind somit imstande, eine christliche Sittenlehre zu entwerfen. Die innige Glaubensüberzeugung widerstreitet nicht der Wissenschaftlichkeit, im Gegenteil: „Diejenigen, die das vollkommenste Bewußtsein haben von dem, was in der christlichen Kirche eigentlich das agens ist, können immer von hier aus die in der Kirche herrschenden Ansichten über das Rechte und Gute zusammenstellen und ihre Ansicht darüber mitteilen. Das ist ein innigeres und wissenschaftlicheres Verfahren ... Die Überzeugung, die eine vollkommen bewußte ist, bringt mit die wissenschaftliche Form hervor" (8–9). Wie weit Sch. von einer alles auflösenden Harmonisierung in die Vernunft entfernt ist, beweist schließlich seine Forderung nach einer genuinen *protestantischen* Morallehre. „Eine christliche Sittenlehre ... kann nur protestantisch oder katholisch sein und durchaus nicht beides zusammen" (11). Nicht eine polemische Voreingenommenheit liegt dieser Ansicht zugrunde. Sch. hält einfach dafür, daß jede der beiden Kirchen eine eigentümliche Ausgestaltung der einen Kirche Christi bilden. „Die gewöhnliche Vorstellung von diesem Verhältnis (sc. der prot. u. kath. Kirche) ist die, daß in der evangelischen Kirche der christliche Geist in einer reineren Gestalt sich manifestiert als in der katholischen ..." Nach Schleiermacher liegt aber etwas anderes darin. Nicht daß der christliche Geist in der evangelischen Kirche auf absolute Weise näher gegeben sei und in der katholischen mit einigen Auszügen und Zusätzen, sondern indem Sch. sagt, „es kann bei uns zum Grunde gelegt werden der christliche Geist in dieser (sc. evang.) Modification", so liegt darin, daß Sch. die katholische Kirche nicht durch Mißbräuche als verschieden erklärt, sondern als eine „eigentümliche Gestaltung" (12). Trotz des einen authentischen christlichen Lebens in beiden Kirchen, sind sie für Sch. voneinander gewissermaßen durch eine je eigene, alles prägende Form unterschieden, die sich unausweichlich auch auf dem Gebiete der Sittenlehre auswirkt. Hinsichtlich der formalen Differenz in der Sittenlehre selbst äußert sich nun Sch. merkwürdigerweise folgendermaßen: „Im Protestantismus wissen wir nichts von einem Gehorsam gegen die Kirche, sondern diese ist der Ort unseres gemeinsamen Gehorsams gegen Christum selbst. Hieraus folgt von selbst, daß alles, was als Vorschrift aufgestellt werden soll für das christliche Leben, nur von Christo und aus der Schrift abgeleitet werden kann ... An die Stelle von dieser (sc. der Schrift) tritt in der katholischen Kirche überall bei den Laien der Gehorsam gegen die Kirche und das Berufen auf die kirchliche Autorität" (35).

Diese ziemlich äußere Charakterisierung der katholischen Verhältnisse überrascht. Offenbar hielt sich Sch. an eine allzu sehr von der Kontroverstheologie beeinflußte Ansicht der Dinge. Tatsächlich findet sich im Verzeichnis seiner Bibliothek (Tabulae Librorum e bibliotheca defuncti Schleiermacher, Berlin 1835), von den patristischen Schriften abgesehen, kein namhaftes Werk katholischer Dogmatik. Vermutlich hat sich Sch. nie in die katholische Glaubenslehre vertieft. Auch war das fundamentale Werk J. B. Hirschers „System der christkatholischen Moral" damals noch nicht erschienen. Wie dem auch sei, was Sch. über das protestantische Prinzip des sittlichen Handelns in dieser Einleitung ausführt, bildet keinerlei Gegensatz zur Lehre der katholischen Tradition, vielmehr stimmt es mit dieser überein. Zum Fundament der christlichen Sittenlehre erklärt er, „daß es hier zwei dogmatische Punkte gibt, auf welche alles zurückkommen muß, das ist die Lehre von Christo und die Lehre vom heiligen Geist. Die erste ist hier durchaus der eine Brennpunkt, weil durch die christliche Sittenlehre das Leben dargestellt werden soll, welches von Christo wiedergebracht ist und die Vereinigung des Lebens der Gläubigen mit Christo darstellen soll; aber ebenso ist die Lehre vom Heiligen Geist der andere Brennpunkt. Denn dieser ist die Kraft, woraus das christliche Leben hervorgeht" (83). Auf keinen Fall also faßt Sch. das Wirken des Geistes als losgelöst vom Heilsgeschehen Christi auf, wenn er kurzerhand formuliert: „Das Prinzip aller christlichen Sittlichkeit, auf welchem alles beruht, was in der christlichen Sittenlehre darzustellen ist, ist nichts anderes als das πνεῦμα ἅγιον" (47–48). Daher steht und fällt für ihn dieses Prinzip mit der Heilsoekonomie

des Neuen Testamentes. „Im alten Testament war eben dieser Geist nicht" (48). Gesteht er auch „einen realen Zusammenhang zwischen der alt- und neutestamentlichen Oekonomie" zu, so hält er dennoch fest: „Aber keineswegs können wir deshalb behaupten, daß der göttliche Geist in der alttestamentlichen Oekonomie so gewesen sei wie in dem Neuen Testament, sonst hätte der Geist durch Christum nicht erst geschickt werden sollen" (ib.). Eben dieselbe Norm allen christlichen Handelns lehrt nun auch Thomas von Aquin, wenn er vom Gesetz des Neuen Testamentes spricht: „Prinzipiell (principaliter) ist das neue Gesetz die Gnade des Heiligen Geistes selbst, die den an Christus Glaubenden gegeben wird" (S.th. I–II, q. 106, a. 1, corp.). Nicht ein äußeres Prinzip kirchlicher Autorität ist nach dem Aquinaten bestimmend für die christliche Lebensführung, sondern die gnadenhafte Wirkgegenwart des Heiligen Geistes im Gläubigen. „Die Gnade des Heiligen Geistes ist wie ein innerer, uns eingegossener Habitus, der, uns zum richtigen Handeln bewegend, bewirkt, daß wir frei vollziehen, was der Gnade entspricht, und vermeiden, was der Gnade widerstreitet" (S.th. I–II, q. 108, a. 1, ad 2). Damit schließt Thomas freilich nicht äußere Vorschriften, eben auch solche der Autorität, im Neuen Bunde aus. Er unterordnet sie aber gänzlich dem Prinzip der Geistführung. Sie alle haben allein den Zweck, den Gläubigen für das Wirken des Geistes zu disponieren: „Dennoch enthält das neue Gesetz etwelches wie zur Gnade des Heiligen Geistes Zurüstendes (quaedam sicut dispositiva ad gratiam Sp. S.) und zum Gebrauch dieser Gnade Gehörendes, die gleichsam sekundär im neuen Gesetz sind; über sie gilt es, die Gläubigen Christi durch Wort und Schrift zu belehren, hinsichtlich dessen sowohl, was zu glauben, wie auch, was zu tun ist" (S.th. I–II, q. 106, a.1, corp.). Indessen besitzt alles Äußere als Sekundäres in der neuen Heilsoekonomie keine Heilskraft in sich, wie Thomas in der Folge (a. 2) erklärt: „Anderes (sc. als die Gnade des Hl. Geistes) gehört dem Gesetz des Evangeliums sekundär an, nämlich die Dokumente des Glaubens und die Gebote, die die menschlichen Affekte und Handlungen ordnen; und was sie betrifft, rechtfertigt das neue Gesetz nicht." Was nicht aus der unmittelbaren Wirkgegenwart des Geistes hervorgeht und in ihrem Lichte und ihrer Kraft vollzogen wird, ist somit kein authentisches christliches Handeln. In welchem Maße aber Sch. die katholische Tradition verkennt, geht aus seiner Aussage hervor: „In der katholischen Kirche gilt für jeden einzelnen als Regel nur der Gehorsam gegen die Kirche, und die Anwendung des allgemeinen Prinzips auf die katholische Kirche wird da anders sein. Es wird gesagt: um zu wissen, was Christo ähnlich ist, mußt du dich an das halten, was die katholische Kirche ausspricht. Die Anordnung wäre dann etwas bloß äußerliches. Man suchte geschilderte Rubriken, um die Vorschriften der Kirche darunterzustellen" (86). Interessanterweise setzt er dieser vermeintlich katholischen Auffassung als spezifisch protestantische die folgende entgegen: „... daß wir uns den göttlichen Geist als den Menschen wirklich regierend denken und die Handlungen beschreiben, die im Leben entstehen können, wenn der göttliche Geist den Impuls gibt" (87). Angesichts der grundsätzlichen Übereinstimmung Sch.s mit dem Aquinaten stellt sich somit die Frage, ob nicht sein theologisches Denken vielmehr eine Erneuerung der christlichen Tradition, ganz und gar gegen die rationalistischen Tendenzen seines Zeitalters, bedeutet als, wie der Hrsg. nahelegt, eine Wiederaufnahme reformatorischer Anliegen.

Zum Text selbst ist zu bemerken, daß er zweifellos gegenüber dem vom Schüler Sch.s, Ludwig Jonas, in den „Sämtlichen Werken" herausgegebenen seine Vorteile besitzt. Nicht allein überarbeitete Jonas die entsprechenden Kollegsnachschriften – Sch. gelang es nicht mehr, seine Christliche Sittenlehre zu verfassen –, er hielt sich namentlich an den weniger reifen Vortrag Sch.s vom WS 1822/23. H. Peiter hatte deshalb schon vor geraumer Zeit die kritische Ausgabe der Vorlesung des WS 1826/27 erstellt und sie leider nur in relativ wenigen Exemplaren, im Ormigverfahren gedruckt, veröffentlichen können. Die vorliegende „Einleitung" ist lediglich ein Teildruck dieser Arbeit. Die Publikation der ganzen Ormig-Ausgabe Peiters bleibt somit ein dringender Wunsch, um so mehr, als ihr Text am Verbleichen ist. H. Peiter hat sich mit der kritischen Ausgabe der Glaubensausgabe bestens ausgewiesen. Dieselbe gründliche Arbeit findet sich auch in der „Einleitung" vor. R. Stalder S.J.

Valerius, Gerhard, *Deutscher Katholizismus und Lamennais.* Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817–1854 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 39). Mainz: Grünewald 1983. XXXI/453 S.

Die Lamennais-Rezeption im deutschen Katholizismus, gerade im kritischen Jahre 1831 der Zeitschrift „Avenir", ist angesichts der früher oft unterschätzten äußerst engen Beziehungen zwischen deutschem und französischem Katholizismus bis um 1870 ein äußerst wichtiges Thema – und doch existieren dazu kaum Vorarbeiten. Es ist das Verdienst des Autors, durch seine profunde und detaillierte Untersuchung der katholischen Zeitschriften des deutschen Sprachraums die Bedeutung von Lamennais auch für den deutschen Katholizismus aufgezeigt zu haben.

Erstaunlich ist dabei, in welchem Maße der Lamennais auch der „liberalen" Phase von fast sämtlichen Blättern ultramontaner Richtung positiv bewertet und gefeiert wird. Sein Traditionalismus, wie er im „Essai sur l'indifférence" (1817) klaren Ausdruck findet, traf sich bereits mit der deutschen katholischen Romantik und ihrem Gemeinschafts- und Organismusdenken (105). Aber auch die Lösung vom Restaurationsregime der Bourbonen in „De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil" von 1825/26, die Wende zum liberalen Katholizismus in „Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'église" von 1829 und schließlich die Zeitschrift „Avenir" mit ihrem Motto „Dieu et la liberté" finden selbst in ihren weitgehendsten und radikalsten Forderungen in der deutschen ultramontanen Presse ganz überwiegend positiven Widerhall. Am stärksten gilt dies für Franz v. Baader und für die Aschaffenburger Katholische Kirchen-Zeitung (KKZ), aber auch für den Mainzer Kreis und die Zeitschrift „Katholik", welche ganz entscheidend dem Lamennais-Einfluß in Deutschland zum Durchbruch verhalfen. Damals konnte man in einem ultramontanen Blatt wie der KKZ Sätze finden wie diese: „Die Wahrheit hat den Irrtum nie zu fürchten, wenn sie in gleichem Kampfe demselben gegenüber steht, denn sie hat in sich Kraft genug zum Siege ... Woher kommt es denn, daß man das Verderben der Freiheit mehr fürchtet als das Verderben des Zwanges? ... Es kommt daher, weil man mehr an die Göttlichkeit der rohen Gewalt glaubt, als an die Macht Gottes und der Wahrheit" (132). Dabei öffnete „das Anliegen der Freiheit der Kirche ... den deutschen ultramontanen Katholiken den Zugang zu den liberalkatholischen Doktrinen Lamennais', ermöglichte sogar einem Teil von ihnen auch den letzten Schritt zur Forderung der vollen Freiheit für alle und zu einem Bündnis mit den Liberalen" (ebd.). Sympathien bestanden jedenfalls bei Baader, der KKZ und den Mainzern für die Forderung der Trennung von Kirche und Staat bis zum Verzicht auf finanzielle Unterstützung der Kirche und zur Forderung nach einer „armen Kirche". Auch die Bereitschaft zu radikalen politischen und gesellschaftlichen Veränderungen war in diesen Kreisen 1831 in erheblichem Maße vorhanden (133f., 245). Stärkere Bedenken bestanden bei Döllinger und in der Zeitschrift „Eos", wo die Forderung nach voller Freiheit der Kirche begrüßt wurde, nicht jedoch in derselben Weise die weitergehenden politischen und kirchenpolitischen Optionen (125–27, 178, 204). Sehr entscheidend für die Faszination, die Lamennais auch im deutschen Katholizismus ausstrahlte, war dabei, daß er den Katholiken neues Selbstvertrauen gab, aus der Fixierung auf bloße Apologie und Defensive befreite, eine Verbindung von katholischer Kirchlichkeit und moderner Freiheitsbewegung möglich machte (95, 113, 210, 218–20, 250f.); dabei spielten gerade Beispiele wie Irland, Belgien und Polen als Identifikationsobjekt eine ähnliche Rolle wie heute – das Beispiel stammt vom Rez. – lateinamerikanische Erfahrungen für eine politische Theologie. „Der von Irland erschollene Ruf ist gehört worden; die Echos von Frankreich und Belgien haben ihn wiederholt, und die christliche Welt hat geantwortet: ‚Gott und die Freiheit'" (252) – diese Worte des Avenir fanden auch in deutschen ultramontanen Kreisen Resonanz. Auf scharfe Ablehnung stieß der Avenir nur in den „Freimütigen Blättern" und anderen Organen der ausgehenden katholischen Aufklärung, wo man Lamennais vorwarf, er verkaufe die Kirche von der Knechtschaft des Staates als Sklavin an Papst und Kurie, auf seine theokratische Tendenz hinwies, ihm ein idealisiertes Kirchen- und Papstbild vorwarf und außerdem einem isolierten Freiheitsruf mißtraute, der, losge-

löst von der grundlegenderen Forderung nach geistlicher und wissenschaftlicher Bildung, keinen Fortschritt in Richtung echter Aufklärung bedeute (111, 116f., 124, 154, 182–89, 205–07, 279; bes. beachtlich auf S. 184–89 die sehr sachliche und gründliche Auseinandersetzung Wessenbergs mit L.).

Man sollte erwarten, daß wenigstens nach „Mirari vos" die führenden ultramontanen Blätter von den Ideen des „Avenir" abrücken. Aber selbst dies ist nicht oder kaum der Fall. Die Reaktion ist zunächst betroffenes Schweigen, ja tiefe Niedergeschlagenheit über die päpstliche Entscheidung (so bei dem Katholik: 316 ob.; in der KKZ: 321 unt.). Nach wie vor findet L., der wegen seiner Unterwerfung gelobt und mit Fénélon verglichen wird, begeisterte Sympathien; „Mirari vos" wird minimalisiert: es sei überhaupt keine dogmatische Entscheidung; oder es sei nicht in erster Linie gegen L. und den Avenir gerichtet. In der KKZ, wo Joh. Bapt. v. Pfeilschifter engagiertester Lamennais-Anhänger ist, erfolgen sogar durch Eckstein (340f.) und Baader (341f.) sehr scharfe Angriffe auf Rom. Erst die „Paroles d'un croyant" L.s von 1834 und die Antwort Roms in „Singulari nos" bedeuten das Ende der L.-Gefolgschaft im deutschen Raum. – Zu verstehen ist das Ausmaß der L.-Rezeption nur, wenn man im Auge behält, daß L. bei all seinen vielen Wandlungen eine kontinuierliche Linie eigen war, nämlich der Traditionalismus des „sens commun", bzw. der „raison générale", die grundsätzlich gegenüber der Einzelvernunft Recht hat, aber auch gegenüber ihren institutionellen Gestaltwerdungen, die einmal aufhören können, Organ der „raison générale" zu sein, wie erst die Bourbonenmonarchie und generell das Ancien Régime, dann – in den „Paroles d'un croyant" 1834 – das Papsttum (348–50). In Deutschland wurden die Ideen L.s in erster Linie als traditionalistischer Liberalismus rezipiert, dem das Autoritätsprinzip innewohnte (351).

Die Arbeit, die auf bisher fast nicht bekannte Aspekte hinweist, ist in geistesgeschichtlicher und mentalitätsgeschichtlicher Beziehung eine der bedeutendsten Erscheinungen der letzten Zeit über den deutschen Katholizismus des 19. Jh.s. Sie zeigt, wie komplex und nicht auf einen Nenner zu bringen das Phänomen des „Ultramontanismus" ist und welche Möglichkeiten der Verbindung von Ultramontanismus und progressiven politischen, ja kirchlichen Ideen nicht alleine in Frankreich und Belgien, sondern auch in Deutschland in den Umbruchsjahren 1830/31 bestanden. Deutlich wird aber auch auf diesem Hintergrund, welche Tragödie „Mirari vos" darstellte und in welchem Maße hier ein Papst verkannte, bzw., völlig im Banne Metternichs, unfähig war zu sehen, auf welcher Seite die wahren Zukunfts-Chancen des Papsttums lagen. – Eine Ergänzung sei angebracht: Der Autor des Vorspanns in der KKZ, die mit M. L. signiert ist und irrtümlicherweise Görres zugeschrieben wurde, und die bei aller positiven Bewertung L.s vorsichtige Reserven gegenüber seinen vielleicht manchmal zu kühnen Intuitionen einflechten läßt (216), ist Moritz Lieber, der bekannte „Laienführer" der nassauischen Katholiken. Dies geht aus einem Brief Liebers vom 18. 6. 1834 an Herzog Wilhelm v. Nassau hervor, in welchem er zu den „Paroles d'un croyant" Stellung nimmt und dann auch seine eigene frühere Stellungnahme zitiert (Notiz- und Konzeptbuch Liebers 1831–1838, Hessisches Hauptstaatsarchiv Wiesbaden 1172/4). – Daß die stärkere Gewichtung der Autorität in Möhlers „Symbolik" von 1832 gegenüber der „Einheit" von 1825 „mit ziemlicher Sicherheit" u. a. auch direkt auf Gerbet und L. zurückgehe (270), scheint doch eine etwas gewagte Behauptung, zumal auch der Autor in den vorhergehenden Sätzen sich vorsichtiger ausdrückt. – Für äußerst unwahrscheinlich halte ich es, daß die Verurteilung L.s irgendeinen nennenswerten Einfluß auf die kirchenkritische Richtung Döllingers hatte, was vom Autor (355 unt.) freilich nur vorsichtig als Frage formuliert wird. Nicht nur enthalten die Ausführungen bei Friedrich, Döllinger (I, 374–84) keinen Hinweis in dieser Richtung (wobei freilich zu berücksichtigen ist, daß Friedrich ein scharfer Gegner L.s wegen dessen Ultramontanismus ist); vor allem setzt die kirchen- und papstkritische Phase Döllingers doch erst drei Jahrzehnte später wirklich ein; selbst die „nationalkirchlichen" Ideen Döllingers von 1848, so sehr sie ihn in kurialen und hyper-ultramontanen Kreisen diskreditieren, enthalten noch kein Auf-Distanz-gehen gegenüber dem Papsttum.

Jedenfalls kann die Forschung für diese Publikation nur dankbar sein. Sie hat einen

wesentlichen und leider vergessenen Aspekt der Geschichte des deutschen Katholizismus deutlich gemacht. Und wenn auch nach 1834 mit der L.-Rezeption in kirchlichen Kreisen Schluß war – das „Erwachen" des deutschen Katholizismus im „Kölner Ereignis" seit 1837 und dann im Jahre 1848 ist wohl nicht ohne die Episode und ihre bleibenden Nachwirkungen zu verstehen (358–60). Kl. Schatz S.J.

Winling, Raymond, *La théologie contemporaine (1945–1980).* Paris: Le Centurion 1983. 479 S.

Die Konfrontation der katholischen Theologie mit den philosophischen Hauptströmungen der Nachkriegszeit und den Herausforderungen der Sozial- und Humanwissenschaften, aber auch die Ergebnisse historisch-kritischer Forschung und die Anfragen der evangelischen Theologie haben in einem ungeahnten Ausmaß Bewegung in einen Bereich der Kirche gebracht, der bis vor wenigen Jahrzehnten noch durch ein einheitliches Denksystem abgestützt und von einer mächtigen Lehrautorität repräsentiert wurde. Die Pluralität der Denkstile hat heute vielerorts befreiend gewirkt, sie provoziert aber auch Polarisierungen, die die Konfliktwahrscheinlichkeit zwischen Theologie und Lehramt beträchtlich erhöht haben. In immer kürzeren Wellenschlägen lösen sich zudem neue theologische Trends ab; gegenwärtig ist keine Richtung abzusehen, in der die vielen Tendenzen konvergieren. Um nicht der Versuchung voreiliger Kritik und kurzschlüssiger Parteinahme zu erliegen, bedarf es einer sachkundigen Bestandsaufnahme und einer vorsichtigen Bewertung. Eine solche Übersicht, die auch die Verbindungslinien und Abhängigkeiten der Theologie mit den zeitgeschichtlichen und kirchenpolitischen Konstellationen in der zweiten Hälfte dieses Jh.s freilegt, leistet der vorliegende Band mit bisher selten erreichter Reflektiertheit. – W. periodisiert die Nachkriegszeit in drei größere Phasen: die Zeit *von 1945 bis 1958,* die innerkirchlich mit dem zweiten großen Abschnitt des Pontifikates Pius' XII. und dem Streit um die ‚Nouvelle Théologie' zusammenfällt, die aber auch durch den Einfluß des Existentialismus und eines umfassenden strukturellen Wandels der westlichen Gesellschaften geprägt ist (11–124); die Zeit *von 1959 bis 1965,* deren bestimmendes Moment die Vorbereitung und Durchführung des II. Vatikanischen Konzils markiert, die ideengeschichtlich mit dem Aufkommen des Strukturalismus sowie im evangelischen Raum mit der kritischen Rezeption der Theologie R. Bultmanns verknüpft ist (125–209), und die Zeit *von 1966 bis 1980,* welche die nachkonziliare Ära des Umbruchs und der Reform umfaßt. W. behandelt in diesem Kontext zunächst die Methoden- und Paradigmenvielfalt neuer theologischer Richtungen („Gott-ist-tot"-Theologie, Politische Theologie, Befreiungstheologie, Schwarze Theologie, Prozeß-Theologie) und zeigt dann die Diskussionsschwerpunkte auf, die das dogmatische Gespräch in Europa besonders beeinflußt haben (213–442); hierauf folgt eine Zwischenbilanz der jüngsten Kontroversen zwischen Theologie und Lehramt (Pohier, Küng, Schillebeeckx) und ein Ausblick auf die Versuche einer ‚autochthonen' bzw. ‚kontextuellen' Theologie in der Dritten Welt (443–464). – Da es im deutschen Sprachraum nur wenige Einführungen in die zeitgenössische Theologie gibt, kann dieses durch viel französischen Esprit ausgezeichnete Werk trotz mancher Verknappung und Vereinfachung auch für ein erstes Kennenlernen der deutschen Theologie von Nutzen sein. Für den Einstieg lohnt gerade der ‚Umweg' über die Fremdsprache, da hier eine andere Tiefenschärfe der Beobachtung und Analyse als in der gewohnten Optik möglich ist. H.-J. Höhn

3. Systematische Theologie

Suchla, Peter, *Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling* (Europäische Hochschulschriften 23; Theologie 187). Frankfurt/M.: Lang 1982. VI/433 S.

Die Erklären-Verstehen-Kontroverse spielt auch in das Feld der (Fundamental-) Theologie hinein; eine ihrer Varianten hat S. in seiner Gießener Dissertationsschrift rekonstruiert, nämlich den Disput zwischen H. Alberts (i. f. A.) kritizistischer Methodologie und G. Ebelings (i. f. E.) theologischer Existentialhermeneutik. Einer knappen Einführung in die Positionen der Kontrahenten (Teil I: 19–48) schließt sich die Analyse der divergierenden Rationalitätskonzeptionen an (Teil II A). Es verwundert nicht, daß E. mit dem klassischen „intellectus-ratio-Schema" und dessen streng kategorialen Rationalitätsbegriff bei A. auf wenig Gegenliebe trifft: scheint er doch mit seinem Plädoyer für „vernehmende Vernunft" einen geisteswissenschaftlichen Bereich gegen kritizistische Einsprüche abzuschirmen, die ihrerseits einen rein funktionalen Gebrauch des Begriffspaares „rational-irrational" einfachhin voraussetzen und die mißliche Gleichsetzung von „irrational" mit „unvernünftig" nahelegen. S. akzeptiert den Kritizismus grundsätzlich als „alternative Methodologie", die als Fallibilismus der Fehlbarkeit menschlicher Vernunft entspreche (49–69). E.s Absage an die sog. „aktivistische Vernunft", die sich als autonome ratio des Menschen konstruktiv-kritisch betätigt, scheint in dieser Sicht dem (seit Popper zurückgewiesenen) „Offenbarungsmodell" der Wahrheit das Wort zu reden, deren erkennende Hinnahme sich dogmatisch verordnen ließe. Abgesehen davon, daß sich in der Entgegensetzung von aktiver und passiver Vernunft Luthers Dualität von Werk und Glaube widerspiegelt, muß hier kein sachlicher Widerspruch vorliegen: A. und E. gehen zumindest darin einig, daß Theoriebildung als Interpretation vorliegender Fakten weder bloß „aktivistisch"-spontan noch rein rezeptiv vor sich geht (70–110). E.s Metakritik des Kritizismus (Teil 2 B) bedient sich nun der dritten Möglichkeit des bekannten Münchhausen-Trilemmas: begrenzte und vorläufige Evidenz legitimiere insofern den „Abbruch" des Begründungsverfahrens, als keine Letztbegründung intendiert werde, und könne so „Gewißheit" beanspruchen. Auch der Kritizist, der prinzipiell zu Revisionen bereit ist, darf ja bis zum Erweis des Gegenteils von seinen Hypothesen überzeugt sein und verwirft lediglich die (klassisch rationalistische) Koppelung von Evidenz und Gewißheit im Sinne eines Wahrheitskriteriums (156 ff.). Die „regulative Wahrheitsidee" (als „Wahrheitsbegriff") gilt dann ohne verfügbares Wahrheitskriterium und ermöglicht Erkenntnisfortschritte. Auch hier entdeckt S. einen Konvergenzpunkt: so wenig A. eine „Letztbegründung" des Kritizismus mithilfe des Trilemmas anstrebt, so wenig fordert E. mit „begründetem Wissen" eine letzte (methodisch einlösbare) Wahrheitsgewißheit (112–194). Nichtevidente Glaubensinhalte vermitteln sich durch theologische Aussagen, die eine provisorische Evidenz anstreben sollen, ohne jedoch „Gewißheit" zum Wahrheitskriterium bzw. zum dominierenden Erkenntnisinteresse zu erheben und damit die „regulative Wahrheitsidee" gegebenenfalls zu suspendieren. Der zentralen Frage, ob und wie ein kritizistischer Verzicht auf den „Besitz einer absoluten heilsbedeutsamen Wahrheit" (A.) noch christliche Theologie zulasse, begegnet S. mit dem Hinweis, die Fehlbarkeit menschlicher Vernunft sei „geradezu eine Existenzbedingung des christlichen Glaubens" (216), denn die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus überbiete alle fehlbaren Hypothesen der natürlichen Gotteserkenntnis. S. nennt zehn Kriterien inhaltlicher und formaler Art zur Unterscheidung der „Glaubensaussagen" von „theologischen Aussagen": inhaltlich vermitteln Glaubensaussagen dem Menschen das nur im „Wort Gottes" zugängliche neue Selbstverständnis, durch die liebende Zuwendung Gottes in Jesus Christus an der Gemeinschaft von Gottvater und Gottsohn teilzuhaben; formal qualifizieren sich Glaubensaussagen dadurch, daß der Versuch, ihnen anders als im glaubenden „Hören" auf das „Wort Gottes" gerecht zu werden, zu rational erkennbaren Widersprüchen führt. S. vermeidet somit die gefährliche Alternative von Rationalismus oder Fideismus, indem er der Vernunft die

„Filterfunktion" kritischer Prüfung zuweist, reine Glaubensaussagen von andersgearteten Aussagen zu unterscheiden (195–249). Im Rahmen dieser Konzeption benutzt S. einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff, der als nicht-operationalisierbarer Begriff auf ein unhintergehbares Wahrheitskriterium bzw. letzte Wahrheitsgewißheit verzichtet. E.s (als „hebräisch" charakterisierter) Begriff der Wahrheit als ethischer Norm (im Sinne von „Bewährung" bzw. „Treue") muß sich dann auf den („griechischen") Begriff der Aussagenwahrheit reduzieren lassen (im Sinne der „Wahrheit bestimmter Erkenntnisse" über eine Person oder Sache). Als dunkles Kapitel der Albert-Ebeling-Kontroverse gilt die polemisch überschärfte „Praxis der Kritik"; mit ihr vermehren sich die bereits verhandelten Sachprobleme noch um ein Sprachproblem. S. erhellt nicht nur berechtigte Anliegen (bei E.: Schutz der Sprache vor willkürlicher Wortwahl, bei A.: Abwehr der „essentialistisch-aristotelischen" Definitionsmethode); die Sachdiskussion leidet durchweg am pejorativen Sprachgebrauch der beiden Kontrahenten (273–342). Im Schlußteil seiner Studie nimmt S. die fundamentaltheologische Frage nach der „Wissenschaftlichkeit von Theologie" auf. Er stellt E.s Gotteslehre als theologische Existentialhermeneutik vor, die sich nicht im Sinne Albertscher Theologiekritik unter die überholten Kategorien der „antiken soziomorphen Kosmologie" (356) subsumieren lasse (345–361). Für A. habe die „Gottesidee" keinen erkennbaren Erklärungswert und beanspruche zudem ein rational nicht ausweisbares Erkenntnisprivileg, sofern die Theologie wissenschaftliche Ansprüche erhebt (362–385). Die vielzitierte These von der „Nichtobjektivierbarkeit Gottes" muß indes einer kritischen Prüfung dann nicht im Wege stehen, wenn diese die „Gottesidee" als eine theoretische Entität untersucht und damit Aussagen über deren „Wissenschaftlichkeit" (im Unterschied zu ihrer religiösen Bedeutung) macht (386–424). U. a. sieht S. darin die Legitimität theologischer Fakultäten an staatlichen Hochschulen (425–430).

S. leistet mit seiner überzeugenden Studie eine Aufklärungsarbeit, von der das theologische Gespräch mit dem kritischen Rationalismus nur profitieren kann. Ein schwerwiegendes Bedenken soll jedoch angedeutet werden. Wenn S. den Kritizismus A.s als „Vorkämpfer einer Einsicht, die für den christlichen Glauben lebenswichtig ist" (216), wertet, so erscheint doch sein Versuch fragwürdig, Theologie als Wissenschaft *innerhalb* der akzeptierten kritizistischen Standards zu begründen. Um dem von A. konstruierten Trilemma zu entgehen, unterscheidet er zwischen „reinen Glaubensaussagen" einerseits, die der christliche Glaube im „Wort Gottes" mitteilt, und „hypothetischen theologischen Aussagen" andererseits, die als subjektive Verhaltensweise den Glaubensaussagen gegenüber fallibel und daher kritisch prüfbar sind (240 ff.). Mit dieser Zuordnung von „Glaubensaussagen" und „theologischen Aussagen" dürfte allerdings die bekannte (und von A. als „Zwei-Sphären-Metaphysik" abgewiesene) Dichotomie von Glaube(n) und Wissen lediglich transponiert, aber nicht überwunden sein: es wird nicht deutlich, inwiefern eine „reine Glaubensaussage" an der „Fehlbarkeit des Menschen keinen Anteil" (240) hat, da sie ihrerseits nur vermittels „theologischer Aussagen" zugänglich bzw. erkennbar und daher nie „in Reinform" gegeben ist (auch wenn der Theologe sie als „Gottes Werk" bzw. „Wort" qualifiziert). Kritische Rationalität wird sich kaum mit einer „Filterfunktion" begnügen können, die lediglich „solche Aussagen" ausscheidet, „die fälschlicherweise Glaubensaussagen zu sein beanspruchen" (227), sondern auf ihrem Recht zur Prüfung aller Aussagen bestehen, die auf Wirklichkeitserkenntnis Anspruch erheben. So steht hier eine *prinzipielle* Diskussion des kritische Rationalismus an. Sie fehlt bei S., der A.s Standards (mit der genannten Einschränkung) übernimmt. Die Diskussionsbeiträge von W. Pannenberg und vor allem H. Peukert nennt er nur beiläufig, und auch das theologische Potential der transzendentalpragmatischen Kritizismus-Kritik K.-O. Apels bleibt unausgewertet: der Vorwurf eines „abstraktiven Fehlschlusses" läßt sich A. sicher nicht ersparen, soweit er zugunsten eines rein semantischen Wahrheitsbegriffes den pragmatischen Kontext des Begründungsproblems reflexionslos ausblendet. Eben hier könnte eine fruchtbare theologische Prüfung des kritischen Rationalismus ansetzen, die dessen Standards einer zunächst philosophische Kritik unterzieht.

P. Hofmann

Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. Hrsg. von *Gerhard Oberhammer* (Publications of the De Nobili Research Library IX). Wien: Gerold 1982. 256 S.

„Verachte keine Religion, denn sie ist dem Geist gemein, und Du weißt nicht, was unter unansehnlichen Bildern verborgen sein könne", schrieb der norddeutsche Dichter und Schriftsteller M. Claudius (1740–1815) im Jahre 1799 an seinen „Sohn Johannes" (veröffentlicht im Wandsbecker Bothen, 7. Teil, 1802). Mag dieses Wort auch noch vom Geist der zeitgenössischen, vor allem von Lessings *Toleranzidee* bestimmt sein und zunächst nur auf die jüdische, christliche und islamische Religion bezogen bleiben, in der Bewegung zum interreligiösen *Dialog,* die in unserer Zeit wieder neu begonnen hat, erhält dieser schlichte Rat seine volle Gültigkeit und seine Aktualität, wie die vorliegende Arbeitsdokumentation eines Symposiums beweist, „das in Wien vom 25. bis 28. Februar 1981 unter dem Arbeitstitel ‚Epiphanie des Heils. Zur Korrelation von Transzendenzerfahrung und Heilserfahrung in indischer und abendländischer Theologie' stattfand" (230). Die thematische Ausgewogenheit dieses Symposiums kommt auch darin schon zum Ausdruck, daß die „Indologischen Beiträge" des 1. Teils (13–128) in etwa gleichem Seitenumfang präsentiert sind, wie die „Theologischen Beiträge" des 2. Teils (131–226). Ein „Anhang" (227–256) bietet dem Leser zunächst die „Verantwortung des Herausgebers" *G. Oberhammer,* die kurz in die Thematik und die einzelnen Beiträge einführt. Nach dem „Autorenregister" (233–237) folgt ein „Sachregister" (239–256), das dem des Sanskrit unkundigen Leser sehr helfen kann, den teilweise subtilen begrifflichen Ausführungen und Reflexionen vornehmlich im 1. Teil leichter folgen zu können Der folgende Überblick über die Titel der einzelnen Beiträge und ihre Verfasser vermag nur einen mehr quantitativen Einblick zu vermitteln, ohne eine qualitative Würdigung, die dem Leser dieses empfehlenswerten Werkes selbst vorbehalten bleiben muß, anzustreben:

„Einleitende Gedanken zum Thema" (7–9) hatte *Oberhammer* schon zur Vorbereitung des Symposiums den Teilnehmern als „vorgängige Auslegung des Themas" (9) zukommen lassen, die vor allem Begriffserklärungen und einen Definitionsversuch zum Ausdruck der „mythischen Gegenwart" enthält. *J. C. Heesterman* fragt in seinem Beitrag: „Opferwildnis und Ritual-Ordnung" (13–25) hinter die vedische Textbasis zurück nach einer archaischen Transzendenzerfahrung der vedischen Arier, von der sich hinduistische religiöse Praxis zwar entschieden abzusetzen versucht, auf die sie aber dennoch ihrerseits „in der Tradition geistiger Realitäten" verwiesen bleibt. *Oberhammer* sucht mit seinem Beitrag „Transzendenz als Heil im älteren Nyāya" (27–39) in der „Gegenüberstellung der alten nicht-theistischen Weltsicht Pakṣilasvāmins (ca. 5. Jh. n. Chr.) und der aus innerster Überzeugung theistischen Bhāsarvajñas (ca. 9. Jh. n. Chr.) Aufschluß über das wechselseitige Verwiesensein von Heilsvorstellung und Transzendenzerfahrung an sich zu gewinnen" (27). *F. X. D'Sa* geht in seinem Beitrag: „Jñāna as experience of transcendence in the Bhagavadgītā" (41–57) der Frage nach, wie die überlieferte Textgestalt der Bhagavadgītā „die theistische Transzendenz- und Heilserfahrung der religiösen Traditionen des Hinduismus bis in den Neo-Hinduismus hinein beeinflußt hat" (231). Als „eine Skizze der Lehre der Śrāvakabhūmi (SrBh) von der erlösenden Erfahrung und der sie vorbereitenden und herbeiführenden Versenkungs- und Meditationspraxis" (59) bezeichnet *L. Schmithausen* seinen Beitrag „Versenkungspraxis und erlösende Erfahrung in der Śrāvakabhūmi" (59–85). „Was nun die Berichte über Erfahrungen betrifft, die als frei von Begriffen und konkreten Wahrnehmungen beschrieben und auf das Heil bezogen werden" (90), so bietet *T. Vetters* Darstellung der „Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās" (87–108) ein gutes buddhistisches Einzelbeispiel. Der indologische Teil dieses Bds. wird abgeschlossen mit dem Beitrag: „Der Begriff der Erfahrung im Kontext der indisch-europäischen Begegnung" (109–128) von *W. Halbfass.* Dieser Artikel konzentriert sich – nach einleitenden allg. hermeneutischen Erörterungen – vornehmlich auf „den Begriff der Erfahrung im Kontext der indisch-europäischen Begegnung", insbesondere auf „die Rolle, die er im sogenannten Neuhinduismus spielt" (113) und stellt

eine „hermeneutische Kritik am neuhinduistischen Umgang mit dem Erfahrungsbegriff" dar (128).

Die „theologischen Beiträge" des 2. Teiles werden eingeleitet von *H. Waldenfels:* „Zu den ‚Orten' der Transzendenz- und Heilserfahrung im Christentum und im Hinduismus" (131–147). W. hat in seinem Beitrag auch den methodischen Ort aufgewiesen und deutlich gemacht, wie der Dialog zwischen Christentum und Hinduismus vor- und vorangehen kann mit Hilfe von Klärungen der Suchbilder auf dem Weg des gegenseitigen Verstehenlernens. In gleichem Sinne versucht dann *K. Rahner* „Das christliche Verständnis der Erlösung" (149–160) darzulegen in 7 Thesen, deren letzte als ausdrückliche „Warnung an die Adresse der christlichen Theologie" formuliert ist und theologiekritisch deutlich machen will, wie eine zeitgeistig befangene Theologie durch einen entmythologisierenden Reduktionismus, z. B. in der Soteriologie und der Eschatologie, „Leerstellen des Wissens" schaffe, ohne dies zu bemerken und ohne eine „der Sache angemessene Neuaussage" zu versuchen (160). *G. Greshakes* Beitrag: „Epiphanie in Geschichte. Zur Korrelation von Transzendenz und Heilserfahrung im Christentum" (161–177) „ist aus dezidiert christlicher Sicht verfaßt, mehr noch: er stellt bewußt die Momente biblisch-christlichen Heilsverständnisses heraus" (161). Im Anschluß an die Aussagen von J. Neuner S. J. versucht *P. Schoonenberg* in seiner „Christologie angesichts der Avatāra-Lehre" (179–192), anhand der Gegensätze von christlicher Heilslehre und (versus = vs.) hinduistischer Avatāra-Lehre („End-Gültigkeit" vs. „Gleich-Gültigkeit"; „Menschwerdung" vs. „Herabstieg") vor allem den Beitrag der christlichen Patristik darzustellen. Diese grundsätzlichen Überlegungen werden konkretisiert und verdeutlicht in einem Beitrag des Germanisten (und Theologen) *A. M. Haas:* „Jesus Christus – Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der Deutschen Mystik" (193–216), indem H. in seiner Darstellung und Erörterung der „Spielformen christologischer Aussagen" deutscher Mystiker und „deren Relevanz für einen mystischen Weg" (198) bewußt immer rückverweist auf die Tradition der griechischen Kirchenväter und auf Augustinus (vgl. 193–198).

Der Beitrag: „Epiphanie des Heils. Fragmentarische Bemerkungen zur Struktur des Phänomens" (217–226), von *Oberhammer* versteht sich nach seinen eigenen Worten „als ein persönlicher Versuch, die Problematik des Symposiums als solche im Rückblick zusammenzufassen, um so den theoretischen Ansatz der Problementfaltung dieses Symposiums auch ausdrücklich zu formulieren, was in den Gesprächen der Tagung selbst nicht möglich war" (230). Kritische Untertöne gegenüber O.s Position und Terminologie finden sich lediglich bei *Vetter,* der freimütig erinnert „an die deprimierende Aussichtslosigkeit des Gesprächs beim vorletzten Symposium mit seinen verabsolutierten Positionen" (88). Daß das Gespräch – auf Spezialisten-Ebene – dennoch weitergegangen ist, ist ein Zeichen der Hoffnung. Vorliegende Arbeitsdokumentation ist nicht nur ein handfester und überzeugender Beweis dafür, sondern kann zugleich auch der Fortsetzung des (weniger nur spezialwissenschaftlich angelegten) zwischenreligiösen Gespräches dienen, das nach H. Dumoulin nicht nur zur Besinnung einlädt und Gelegenheit zum Rückblick auf Vergangenes, auf die Geschichte gibt, sondern auch Anlaß werden soll zur „Hinwendung in die Zukunft", in der sich alle Religionen im verstärkten Maße „ihrer Zukunftsverantwortung bewußt werden, nicht bloß im Sinne einer Anpassung an Zukunftsaufgaben", sondern auch für die Vision und Praxis „einer neuen Zukunft für die Menschheit". H. J. Repplinger S. J.

Koch, Christina, *Märchen christlich verstehen – ein neuer Zugang zum Glauben.* Würzburg: Echter 1983. 123 S.

Vor einigen Jahren meinten kritische Pädagogen davor warnen zu sollen, Kindern Märchen, wie sie etwa von den Brüdern Grimm gesammelt worden sind, zu erzählen. Wer nun das Buch von Chr. Koch gelesen hat, sieht sich auf einen solchen Reichtum von Motiven in den Märchen aufmerksam gemacht, daß er die damaligen Warnungen kaum mehr nachvollziehen kann. Er erkennt: sie können nur von solchen ausgegangen sein, die die Märchen von vornherein in einer kritischen Voreingenommenheit wahrgenommen haben.

K. hat vier bekannte Märchen ausführlich ausgelegt: „Die Bienenkönigin" (13–37), „Die Sterntaler" (39–62), „Rotkäppchen" (63–88) und „Hans im Glück" (89–119). Sie öffnet durch ihre Auslegungen dem Leser die Augen, so daß er auch in den scheinbar belanglosesten Details der Märchen noch einen tiefen lebensweisheitlichen Sinn zu entdecken vermag. Vor allem aber nimmt er eine erstaunliche Verwandtschaft zwischen Gehalten der Märchen und der christlichen Botschaft wahr. Diese Verwandtschaft betrifft die verschiedensten theologischen Motivbereiche: den dogmatischen (christologisch, soteriologisch) und den paränetischen. So wie die Vf. ihre Auslegungen vorlegt, kommt es zu einer wechselseitigen Erhellung der christlichen Glaubensbotschaft und der jeweiligen Märchenerzählung. Das kommt beiden Seiten zugute. Die Glaubensbotschaft wird in neuen Erzähl- und Bildmotiven neu erschlossen, und die Märchen werden auf eine ihnen innewohnende Sinnlinie hin beleuchtet. Es ist zu begrüßen, daß K. der Versuchung widerstand, viele Märchen hastig auf ihre theologischen Gehalte abzuklopfen, sondern nur vier Märchen ausgewählt hat, um sich ihnen – exemplarisch – ganz intensiv zuzuwenden. So dringt sie tief in ihre Welt ein und schöpft ihren Reichtum aus. Sie legt, was sie entdeckt hat und mitteilen möchte, in einer klaren und ruhigen Sprache vor. – Unter den verschiedenen Möglichkeiten, das Märchen vom „Hans im Glück" zu deuten, hat die Vf. eine recht ungewöhnliche gewählt. Sie sieht in dem Weg, den der Märchenheld geht, ein „Rückschreiten", an dessen Ende die Situation des Elends und der Erlösungsbedürftigkeit steht. Diese Deutung hat ihre Schlüssigkeit, und doch wird man gespannt sein, ob sie angenommen wird. – Sind Märchen nicht „etwas für Kinder"? Ja, natürlich. Daß sie dies sind, zeichnet sie aus und mindert ihren Wert mitnichten. Aber sie sind, wie das vorliegende Büchlein zeigt, auch etwas für den Erwachsenen, sofern er sich die Fähigkeit zur Wahrnehmung in Bildern und die Bereitschaft, sich durch symbolreiche Geschichten erfreuen zu lassen, bewahrt hat. Ja, auch dem Fachtheologen kann es von Zeit zu Zeit gut tun, das, was ihn bewegt, einmal in einer anderen als der wissenschaftlichen Sprache an sich herankommen zu lassen. So ist das Buch von Chr. Koch eine Bereicherung nicht nur des pädagogischen, sondern auch des theologischen Buchmarktes. W. Löser S. J.

Forte, Bruno, *Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes. Gott der Geschichte* (Tübinger theologische Studien 22). Mainz: Grünewald 1984. 316 S.

Nicht oft kommt es vor, daß ein Werk, das dem Bereich der dogmatischen Theologie zuzuzählen ist und nicht aus dem deutschen Sprachraum stammt, für wert befunden wird, ins Deutsche übersetzt und bei uns verbreitet zu werden. Das ist bei dem vorliegenden Buch der Fall, und dies mit vollem Recht. Der Autor ist Italiener, Professor für Dogmatik in Neapel, geboren 1949, also der jüngeren Theologengeneration angehörend. Das Buch hat in Italien bereits mehrere Auflagen erlebt. Inzwischen ist es in verschiedene Sprachen übersetzt worden, z. B. auch ins Französische (Jésus de Nazareth, Paris: Les éditions du cerf 1984), und eben auch ins Deutsche. Was an dem Buch löst ein solches Interesse aus? Vermutlich das glückliche Zusammentreffen von zwei Sachverhalten. Zum einen bietet das Buch eine umfassende, viele Entwicklungen und Ergebnisse der letzten Jahre zusammenfassende Christologie. Zum anderen zeichnet es sich durch eine so flüssige und bildreiche Sprache aus, daß das Lesen einfach Spaß macht. Die Freude am Lesen wird lediglich dadurch bisweilen ein wenig getrübt, daß der Autor manchmal bei der Wahl der Worte über das lobenswerte Ziel der Lebendigkeit und Originalität hinausschießt. Doch kann das auch auf das Konto der Übersetzung gehen. Es kann auch vorkommen, daß spielerisch gefaßte Formulierungen den gemeinten Sinn eher verdecken als darlegen. Besonders deutlich ist das bei den Überschriften der Fall. Sie lauten für die vier Teile so: I. Christologie und Geschichte (mit den Unterabschnitten: Die Christologie in der Geschichte; die Geschichte in der Christologie); II. Geschichte der Christologie; III. Christologie der Geschichte; IV. Jesus von Nazareth, Gott der Geschichte. Über diese Überschriften wird man lange nachdenken können; dennoch wird man ihre Bedeutung nicht leicht erfassen – es sei denn über die Lektüre der durch sie eingeleiteten Texte. Überhaupt

scheint dem Rez. der Begriff „Geschichte" in dem vorliegenden Buch fast inflationär gebraucht zu werden. Das wäre nicht notwendig gewesen. Doch sollen diese kritischen Nebenbemerkungen nicht den Eindruck entstehen lassen, das Buch in seinem textlichen Fortgang sei ebenso verspielt und verschlossen wie seine Hauptüberschriften. Das Gegenteil ist der Fall. Alles ist klar und geordnet dargelegt. Alle Aussagenbereiche einer heutigen Christologie kommen an einer systematisch jeweils gut begründeten Stelle innerhalb des Ganzen zum Tragen.

Bevor der Vf. im II. und III. Teil die Christologie Schritt für Schritt durchführt, beleuchtet er im I. Teil die geistes- und kirchengeschichtlichen Zusammenhänge, innerhalb derer die Frage nach Jesus von Nazareth auftauchen kann und jedenfalls von Bedeutung ist. Er zeigt auf, in welcher Weise Jesus von Nazareth die befreiende Lösung vieler heutiger Probleme darstellt.

Die Christologie, die der Vf. in den beiden mittleren und bei weitem umfangreichsten Kap. vorlegt, ist sowohl dem Zeugnis des Neuen Testaments als auch dem Dogma der Kirche verpflichtet. Konkret bedeutet das: die Christologie weist über sich hinaus in die Trinitätslehre und ist in sie eingebettet. Eine fundamentale Bedeutung hat im Konzept des vorliegenden Werkes das Ostergeschehen. Von Ostern her erschließt sich das Wesen Jesu von Nazareth. Die „Mysterien des Lebens Jesu" kommen von da her in Sicht. Vom Osterereignis her wird es auch notwendig, dem Inkarnations- und Kreuzesgeschehen eine spezifisch christlich-theologische Deutung zukommen zu lassen. Für das Bild des dreieinen Gottes bedeutet der stetige Rückbezug auf die Christologie, daß es unumgänglich ist, von einer trinitarischen Geschichte Gottes zu sprechen. Die Erinnerung an Hegel, den frühen Barth und Moltmann (u. a.) zeigt, daß man, wenn man von einer Geschichte Gottes spricht, rasch in Sackgassen endet. Dessen ist sich der Vf. bewußt. So bleibt er gerade in den diesbezüglichen Texten zurückhaltend und vermeidet alle Übertreibungen. Der irdische und der auferweckte, erhöhte Jesus werden so aufeinander bezogen, daß die Elemente der Kontinuität ebenso wie die der Diskontinuität sachgerecht zum Tragen kommen. Eine ähnlich befriedigende Beziehung stellt der Vf. zwischen der biblischen und der altkirchlich-dogmatischen Christologie her.

Im letzten Teil geht der Vf. der Frage nach, in welchen Formen Jesus und sein Werk vergegenwärtigt werden können. Dabei ist vom Heiligen Geist ebenso wie von der Kirche und ihren heilsvermittelnden Handlungen die Rede.

Überblickt man das ganze Buch, so stellt sich der Eindruck eines geglückten Gleichgewichts ein. Es ist sowohl ein wissenschaftlich seriöses als auch ein geistlich anregendes Buch. Es ist in kirchlicher Gesinnung geschrieben und gleichzeitig den modernen gesellschaftlichen Fragen entschieden zugewandt. Das Buch kann sowohl dem Fachtheologen als auch den Theologiestudenten und den theologisch interessierten Laien empfohlen werden. Wer richtig mit ihm umzugehen weiß, kann es als Lehr- bzw. Lernbuch verwenden. W. Löser S. J.

Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum – für Karl Rahner. Hrsg. *Elmar Klinger / Klaus Wittstadt.* Freiburg: Herder 1984. 888 S.

Unter den Festgaben, die K. Rahner kurz vor seinem Tod anläßlich seines 80. Geburtstages (5. März 1984) noch entgegennehmen durfte, ragt der vorliegende Band ohne Zweifel heraus. Er enthält über vierzig Beiträge, die zum einen auf die Impulse hinweisen, die von Rahner auf das II. Vatikanische Konzil und seine Dokumente ausgegangen sind, und zum anderen Motive und Anliegen der Rahnerschen und der konziliaren Theologie aufnehmen und weiterentfalten. Der Band ist eine so reichhaltige Zusammenstellung gegenwärtiger katholischer Theologie, daß eine Wiedergabe der Gehalte der einzelnen Beiträge nicht möglich ist. Die Herausgeber haben die Aufsätze zu mehreren Gruppen zusammengefaßt.

Die erste Gruppe ist überschrieben „Zur Geschichte des Konzils". Die Mehrzahl der Aufsätze ist von damaligen Konzilsvätern oder -theologen beigesteuert worden. Sie berichten über wichtige Stationen der konziliaren Arbeit. Sie machen mit Textentwürfen zu einzelnen Kap. von „Dei Verbum" bekannt. Sie charakterisieren den Bei-

trag *Rahners* und anderer Persönlichkeiten (z. B. Kard. *Suenens* und Kard. *Alfrink*) zum konziliaren Geschehen. Wer eines Tages eine Geschichte des II. Vatikanischen Konzils schreibt, wird an diesen Aufsätzen nicht vorbeigehen können. Die Texte der zweiten Gruppe – „Auf dem Wege zu einem neuen Begriff der Kirche" – sind (im engeren Sinne) ekklesiologischer Natur. Die Dimension der Kirche, die dabei am meisten erörtert wird, ist die „sakramentale". Dabei wird deutlich, daß die Kategorie „Sakrament" auf die Kirche nur angewendet werden kann, wenn sie von Jesus Christus als dem „Ursakrament" und dem von ihm sich herleitenden „Mysterium" her erschlossen wird. Mehreren Autoren der ekklesiologischen Beiträge geht es aber auch um die Universalität und die Einheit der Kirche. Ein Text in der zweiten Gruppe hat ein besonderes Interesse des Rez. und nicht weniger seiner Bekannten gefunden: *G. Greshake* „Konzelebration der Priester. Kritische Analyse und Vorschläge zu einer problematischen Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils". Es wäre wünschenswert, daß dieser Text zum Anlaß für eine fällige Besinnung auf die rechte eucharistie-liturgische Praxis in unserer Kirche würde. Greshakes Überlegungen sind überzeugend. – „Weichenstellungen in der Ökumene" – so ist die dritte Textgruppe überschrieben. Alle Beiträge dieser Gruppe loten die Möglichkeiten aus, die durch das II. Vatikanische Konzil für ein vertieftes Miteinander der christlichen Kirchen eröffnet wurden. Zu dieser Thematik hat auch ein evangelischer Theologe einen Aufsatz geliefert: *O. Cullmann* „Einheit in der Vielfalt im Lichte der ‚Hierarchie der Wahrheiten'". Von besonderer Bedeutung dürfte, auch für die römisch-katholischen/orthodoxen Dialoge, der Beitrag von *H. J. Schulz* „Kirchenzugehörigkeit. Von der jurisdiktionell fixierten Kirchengliedschaft zur Teilhabe am Pleroma des Leibes Christi" sein. Die Beiträge, die in der vierten Gruppe – „Mensch und Offenbarung" – beieinanderstehen, sind thematisch ein wenig disparater als die der anderen Gruppen. Aber auch in ihnen geht es um Überlegungen, die an Rahners Theologie und an Entscheidungen des letzten Konzils anknüpfen. Einige Aufsätze führen Gedanken der Konstitution „Dei Verbum" weiter. *P. Schoonenberg* stellt noch einmal klar, wo er sich trinitätstheologisch Rahner verbunden weiß und wo er von ihm meint abweichen zu sollen. *L. O'Donovan* bietet im Anschluß an „Gaudium et Spes" Nr. 18 Reflexionen über das Geheimnis des Todes. *L. Scheffczyk* äußert sich zur „Anthropogenese in theologischer Sicht". Die Texte der fünften Gruppe liegen wieder näher beieinander. Sie gelten den „Weltperspektiven des Christentums". Sie bringen die theologischen und kirchenpraktischen Optionen zur Sprache, die das Konzil im Blick auf die weltweite Gestalt annehmende Kirche getroffen hat. Viele Elemente dieses Programms nehmen in den verschiedenen Regionen der Welt schon heute greifbare Formen an. Ein Aufsatz berichtet von der Theologie der Befreiung aus lateinamerikanischer Sicht, ein anderer über die Begegnung der Kirche mit der religiösen, kulturellen und sozialen Welt Indiens und schließlich ein weiterer über das Gespräch mit dem Buddhismus.

Auf einen Aufsatz sei noch eigens aufmerksam gemacht. *M. Seckler* hat sich unter der Überschrift „Das eine Ganze und die Theologie" mit der „neuen Fundamentaltheologie", die Rahner in seinem „Grundkurs des Glaubens" durchzuführen beansprucht hat, befaßt. Dieser Text ist einer der wenigen, die im vorliegenden Band eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit einem zentralen Stück der Rahnerschen Theologie enthalten. Seckler sucht das Anliegen und den Ansatz des „Grundkurses" zu retten, indem er die mittelalterliche Kategorie des „Sapientialen" heranzieht. Im übrigen überwiegen in Secklers Text unüberhörbar die kritischen Töne gegenüber dem Unterfangen Rahners. Wenn nicht alles täuscht, deutet sich darin explizit an, was die meisten anderen Aufsätze des Bandes unausgesprochen lassen und was sie trotzdem faktisch mitprägt, wobei offenbleiben kann, ob die Verfasser sich dessen bewußt waren oder nicht. Was ist gemeint? Das, was Rahners Theologie in ihrer Eigenart bestimmte: der transzendentale Ansatz, ist auch von denen, die sich ihm in vielen Anliegen verpflichtet wissen, nicht übernommen worden. Rahner hat zwar vieles in Kirche und Theologie in Bewegung gebracht – was im vorliegenden Band mit Recht häufig angesprochen wird –, aber er hat in der konkreten Form der Durchführung seiner Theologie nicht viele Nachfolger gefunden. Viele haben ihm aufrichtig für vieles gedankt, aber sein Konzept einer transzendental erschlossenen Theologie haben sie

kaum aufgegriffen. So kann es sein, daß der Band, der eine Dankesgabe an Rahner sein sollte und auch ist, eines Tages doch auch als Beleg dafür aufgefaßt wird, daß die katholische (dogmatische) Theologie schon zu Lebzeiten des Geehrten auf Wegen ging, die andere gebahnt haben (– aber wer sind diese?).

Den Band beschließen die von *P. Imhof* und *E. Meuser* zusammengestellte „Bibliographie K. Rahner 1979 – 1984" sowie die von *A. Raffelt* erstellte „Bibliographie der Sekundärliteratur 1979–1983". W. Löser S. J.

Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommision, *Das geistliche Amt in der Kirche.* Paderborn/Frankfurt: Bonifatius / Lembeck 1981. 134 S.

Im Konsensdokument „Das Herrenmahl" von 1978 (vgl. Rezension in ThPh [1979] 111 f) war im inhaltlichen Verständnis von Eucharistie weitestgehende Übereinstimmung erzielt worden. Aber hängt nicht nach katholischer Auffassung die Gültigkeit der Eucharistiefeier daran, daß sie von einem gültig geweihten Priester vollzogen wird? So erscheint eine Verständigung in bezug auf das Amt in der Kirche geradezu als die Voraussetzung für eine wirkliche Verständigung in bezug auf die Eucharistie.

Das vorliegende weitere Konsensdokument über das geistliche Amt sieht in der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen den Ausgangspunkt für die Klärung der noch offenen Fragen (Nr. 15). Die Existenz eines besonderen Amtes, das um der Leitung der Gemeinden willen notwendig ist, wird gemeinsam als bleibend konstitutiv für die Kirche angesehen. Nur seine konkrete Ausgestaltung ist immer neuer Aktualisierung offen (Nr. 20). Das Amt in der Kirche ist Zeichen der Priorität der göttlichen Initiative und Autorität im Leben der Kirche. Es ist nicht bloße Delegation „von unten", sondern Stiftung Jesu Christi und so dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen dienend zugeordnet (Nr. 21 und Fußnote 23). Gegenüber einer einseitigen Akzentuierung der sakramentalen Funktion des Amtspriesters betonten die Reformatoren als Aufgabe des Amtes „die Verkündigung des Evangeliums, in der Wort und Sakrament eng miteinander verbunden sind" (Nr. 26). Mit der heutigen katholischen Betonung des Hirtendienstes ist das gleiche gemeint, denn „durch Wort und Sakrament wird die Kirche als der eine Leib Christi im Heiligen Geist auferbaut" (Nr. 27). Von diesem Dienst der Einheit her läßt sich auch die katholische Lehre von der konstitutiven Bedeutung des ordinierten Amtes bei der Feier der Eucharistie verstehen: Zur „vollen Realität des eucharistischen Geheimnisses" gehört „der Dienst des Amtes der Einheit" (Nr. 28). Auch nach lutherischer Auffassung steht das Amt im Dienst der Einheit der Kirche und gehört zu deren grundlegenden Kennzeichen (Nr. 29). Unabhängig davon, ob man für die Amtsübertragung den Begriff Sakrament gebraucht, sind bisherige kirchentrennende Unterschiede aufgehoben, wo gelehrt wird, daß durch den Akt der (nur einmalig zu vollziehenden) Ordination „der Heilige Geist den Ordinierten mit seiner Gnadengabe für immer zum Dienst an Wort und Sakrament befähigt" (Nr. 33). Ein hohes Maß an Konsens besteht auch darin, daß die Aufteilung des einen apostolischen Amtes in ein mehr lokales und ein mehr regionales Amt unter dem Beistand des Heiligen Geistes geschehen ist und für die Kirche wesentlich ist (Nr. 49). – Die wichtigste Frage für eine gegenseitige Anerkennung der Ämter ist jedoch das Problem der apostolischen Sukzession. Sosehr „das Zeugnis des Evangeliums an Zeugen des Evangeliums gebunden ist" (Nr. 61), ist das inhaltliche Verständnis der Apostolizität als das Primäre gegenüber der ununterbrochenen Amtsnachfolge der Bischöfe anzusehen (Nr. 60). „Die Verbürgung der apostolischen Nachfolge in Gestalt der historischen Sukzession im Bischofsamt wurde für die Lutheraner des 16. Jh.s dadurch in Frage gestellt, daß es nicht gelang, die Übereinstimmung in der Verkündigung des Evangeliums zu bezeugen, und daß der Episkopat ihnen die Gemeinschaft und insbesondere den Dienst der Ordination ihrer Prediger versagt hat und damit die historische Amtssukzession entzog. So konzentrierte sich für sie die apostolische Sukzession auf die rechte Verkündigung des Evangeliums, die auch immer das Amt einschloß, den Glauben und das Lebenszeugnis. Dabei hatten sie die Gewißheit, daß das Evangelium der Kirche als ganzer gegeben ist und daß mit der

rechten Verkündigung des Wortes und der evangeliumsgemäßen Feier der Sakramente die apostolische Sukzession im inhaltlichen Sinne in den Gemeinden fortbestehe. Gestützt darauf ist die Ordination von Amtsträger zu Amtsträger in der lutherischen Kirche weiterhin vollzogen worden. Diese Ordination blieb auf die ganze Kirche ausgerichtet und auf die Anerkennung durch deren Amtsträger." (Nr. 64). Im bisherigen Dialog stellt sich zunehmend die Frage, ob vielleicht nur ein „defectus" im Sinn unvollkommener Verwirklichung, nicht aber des völligen Fehlens vorliegt. In diesem Zusammenhang hält das Dokument die Tatsache für erwähnenswert, daß es auch „in der Geschichte der katholischen Kirche Fälle der Ordination von Priestern durch Priester gegeben hat" (Nr. 76). – Nach katholischer Auffassung gehört das Stehen in der historischen Sukzession zur Vollgestalt des Bischofsamtes. Dennoch braucht diese Auffassung nicht auszuschließen, daß auch das Amt in den lutherischen Kirchen wesentliche Funktionen des Amtes ausübt, das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat (Nr. 77).

Ergebnis dieser Überlegungen der Kommission ist, es erscheine wünschenswert, „daß beide Kirchen in nicht zu ferner Zukunft ihre Ämter gegenseitig anerkennen" (Nr. 81), was aber nur in der Form der Aufnahme voller Kirchengemeinschaft sinnvoll sei (Nr. 82). Dafür ist erforderlich, daß nicht nur die Kommission, sondern die Kirchen selbst zu einem gemeinsamen Verständnis gelangen. Es bedarf also eines möglichst breiten Rezeptionsprozesses der Ergebnisse des bisherigen ökumenischen Dialogs (Nr. 84). – Im Anschluß an den eigentlichen Konsenstext (11–56) finden sich eine Dokumentation über 12 verschiedene Ordinationsliturgien der Kirchen (57–101) sowie Exkurse von *H. Legrand / J. Vikström* über „Die Zulassung der Frau zum Amt" (102–126) und von *Y. Congar* über die Mittlerschaft des Priesters (127–134). – Der in diesem Dokument formulierte, überraschend weitgehende Konsens läßt sich wohl am besten verstehen, wenn man bedenkt, daß mit wirklichem Glauben an Jesus Christus zumindest latent alle Strukturen der Kirche bereits mitgegeben sind (vergleichbar damit, wie wirkliche Glut grundsätzlich dazu ausreicht, ein helles Feuer zu entfachen). Denn die einzelnen Glaubenswahrheiten verhalten sich nicht additiv zueinander, sondern sind immer nur die Explikation des grundlegenden Glaubensinhaltes selbst, wonach durch Jesus Christus im Heiligen Geist Gemeinschaft mit Gott gegeben ist. Daß dabei der Glaube vom Hören kommt (Röm 10,17), daß man also den Glauben durch die Vermittlung anderer Menschen empfängt, gilt grundsätzlich nicht nur für jeden einzelnen Christen, sondern auch für die Gemeinde als ganze, und dies findet seinen Ausdruck in der Institution des Amtes, das der Gemeinde den gleichen Glauben zu verkünden hat, den die Gemeinde der Welt verkünden soll. Diese Amtsstruktur ist der Kirche unverlierbar. – Es sei in diesem Zusammenhang an eine bisher wenig beachtete Aussage der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums erinnert: Der Heilige Geist bewahrt „die von Christus dem Herrn in seiner Kirche gesetzte Form der Leitung ohne Minderung" (Nr. 27,2). Zu fragen ist, ob er dies nicht in überhaupt allen Kirchen tut, die er sich würdigt, als Mittel des Heils zu gebrauchen und in denen wahrer Glaube an Jesus Christus besteht. Eine scheinbare „Minderung" bzw. ein „defectus" ist dann nur in dem Sinn möglich, daß in Wahrheit durchaus vorhandene Strukturen phänotypisch eine Zeitlang latent bleiben (ähnlich wie z.B. Konziliarität zur Wesensstruktur der Kirche gehört, aber es geschehen konnte, daß man auch einmal drei Jahrhunderte lang schlecht und recht ohne Konzil auskommen mußte). Wo immer der Heilige Geist als der Geist Christi am Werk ist, ist sein Werk notwendig vollkommen. – In bezug auf die unverlierbare Einheit der Kirche, die alle überhaupt an Jesus Christus Glaubenden (die „universitas fidelium") umfaßt, gilt: Für die Existenz von Kirche schlechterdings notwendig ist nur die tatsächliche Übereinstimmung in einem Glauben, in dem man überhaupt nur übereinstimmen kann (!). Aber es muß darüber hinaus auch prinzipiell möglich sein, diese Übereinstimmung ausdrücklich festzustellen und in dieser Feststellung noch einmal übereinzustimmen. Es ist daher höchst wünschenswert und mit allen Kräften anzustreben, daß diese notwendige Möglichkeit auch aktuiert werde. – Im übrigen würde bei einer solchen gegenseitigen Anerkennung der Ämter, wie die Kommission sie empfiehlt, diesen alles das verliehen, was ihnen eventuell jeweils zu ihrer Vollgestalt fehlt; insbesondere wäre dann die

Kooptation auch in die historische bischöfliche Sukzession gegeben, und das implizit ohnehin gegebene „votum sacramenti" ginge über in das Sakrament selbst.

P. Knauer S. J.

Hauke, Manfred, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 46). Paderborn: Bonifatius 1982. 496 S.

Die von Leo Scheffczyk betreute und 1981 angenommene Dissertation vertritt die These, daß der Ausschluß der Frau vom Amtspriestertum in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung und damit im Willen Gottes resp. Jesu begründet ist, welcher These „wenigstens die Qualifikation ‚fidei proxima' angemessen zu sein" scheint (474), wodurch die Gegenthese einer Häresie bedenklich nahe kommt (vgl. 472f). Ja „die Geschlechterpolarität in ihrer symbolhaften Wirksamkeit ist so tief im menschlichen Sein verankert, daß sich aus ihrer Leugnung in unserer Frage langfristig verheerendere Folgen für das kirchliche Leben ergeben dürften, als wenn manche der ‚traditionellen' Häresien vertreten würden" (474). Geleugnet wird aber die Geschlechterpolarität im Sinn der *Unterordnung* des weiblichen Geschlechts unter das männliche insbesondere vom ‚zeitgenössischen Feminismus' und daran anschließend von einer feministischen Theologie, welche sich der „androgynen Utopie" als der Einheit beider Geschlechter in einer „gleichberechtigten" Ganzheitlichkeit verschrieben hat (vgl. 63–69). Gerade die ‚Androgynie' ist jedoch, wie H. in seinen weitgespannten „religionswissenschaftlichen Untersuchungen" (117–192) nachweist, „ein weitverbreitetes Zielbild" (158), das sich z. B. ebenso im fernöstlichen Taoismus und indischen Tantrismus wie im antiken und mittelalterlichen Gnostizismus (Kabbala!) findet. Insofern „eine gleichmäßige Projektion männlicher und weiblicher Eigenschaften auf Gott fast notwendig zum Pantheismus führt" (173), geht es in der ganzen Frage um das Frauenpriestertum letztlich um das rechte Gottes- und das ihm entsprechende Menschenbild überhaupt. – Zur Erfassung der „anthropologischen Grundlagen" (81–116) gibt H. deshalb einen Durchblick „von den vielfältigen Ergebnissen der Biologie, Psychologie, Soziologie, Religionswissenschaft und Philosophie" (80), ohne der Ansicht zu sein, alle „Fragen der Geschlechterdualität gleichsam im Handumdrehen lösen zu können" (105). Immerhin lassen sich aber doch solche Begriffspaare wie ‚Exzentrizität – Zentralität', ‚Asymmetrie – Symmetrie' oder ‚Transzendenz – Immanenz' als Grundbestimmungen der Geschlechterdifferenz aufstellen, die als *Akzentuierung* verstanden ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' eindeutig ausrichten: „Ihre ‚Formel' heißt: *Empfangen* + (Mit-) Wirken; die des Mannes: *Wirken* + Empfangen" (114). Auf der Grundlage solcher Erkenntnisse erhellt sich dann auch der soziologische Befund, „daß der Mann für das sich in der ‚widerständigen' Öffentlichkeit vollziehende Wirken eines geistlichen Amtsträgers besser geeignet ist als die Frau" (192), zumal im religiös-kultischen Bereich der Symbolhaftigkeit eine „viel größere Bedeutung als in der profanen Welt" (191) eignet. Die ‚archetypischen Bezüge' des Mannes zur Transzendenz und der Frau zur Immanenz legen mithin die priesterlich-öffentliche Repräsentanz Gottes durch einen Vertreter des männlichen Geschlechts zumindest überall dort nahe, wo „der Transzendenz vor der Immanenz ein unvergleichlicher Vorrang" (172) zukommt. Eben dies ist aber nach den beiden Schöpfungsberichten von Gen 1 und 2 für das alttestamentliche Gottesbild der Fall, weshalb die Gottebenbildlichkeit und Gleichwertigkeit von Mann und Frau die Vorstellung von einer gewissen Unterordnung der Frau durchaus einschließt (vgl. 194–200).

Im 2. Hauptteil untersucht H. die „Frage nach dem Priestertum der Frau vor dem Hintergrund der Erlösungsordnung" (201–476), wobei neben der Bedeutung des Vater-, Mutter- und Ehesymbols auch die Bedeutung der Herz-Jesu-Verehrung, der atl. ‚Frau Weisheit' und der ‚weiblichen' Symbolik des Heiligen Geistes erörtert wird. Ausführlich wird daran anschließend die heilsgeschichtliche Stellung Mariens als Urbild und Mutter der Kirche gewürdigt (292–321), um endlich „das Verhalten Christi" (321–334), nämlich die Wahl ausschließlich männlicher Apostel, in seiner normativen Geltung vor den Blick zu bringen. Ein für die gegenwärtige Diskussion neuer Ge-

sichtspunkt ergibt sich für Verf. aus der Exegese von 1 Kor 14,33b–38, wonach das ‚Redeverbot' als ein ‚Lehrverbot' zu verstehen ist, „das sich gegen eine Beteiligung der Frau an der lehramtlichen Tätigkeit während des Gemeindegottesdienstes richtet" (375), und dies unter ausdrücklicher Berufung auf ein ‚Gebot des Herrn' (vgl. 352–399). Daß der Kirche trotz der einhelligen Ablehnung des Frauenpriestertums in der „Zeit der Kirchenväter" (399–440) und im „Mittelalter" (440–464) gleichwohl „das formelle Bewußtsein vom ‚Gebot des Herrn' in 1 Kor 14,37 gefehlt hat" (433), führt H. auf den „‚publikumswirksamen' Irrlehrer" Marcion zurück, dessen Einfluß auf die Textgeschichte des NT offenbar am ehesten die Unstimmigkeiten der verschiedenen Textvarianten gerade auch von 1 Kor 14 erklärt (vgl. 385–389). Damit steht aber dem Frauenpriestertum nichts weniger als Jesu Gebot selbst entgegen, dies freilich „nicht nur als positive Satzung" (391), sondern als Äußerung des allen Zeitumständen vorgeordneten ‚Willens Christi': „Die scholastische Reflexion sieht diesen Willen schon in der Menschwerdung Gottes als *Mann* wirksam und verbindet ihn über die Symbole des ‚Hauptes' und des ‚Bräutigams' mit der Schöpfungs- und Erlösungsordnung" (463). – Gegenüber einer kurzschlüssig bloß soziologisch argumentierenden Erklärung behaftet H. die genuin *theologische* Reflexion bei ihrer Verantwortung für eine tragfähige Lösung der tiefgreifenden Problematik um das Frauenpriestertum. Darin liegt unstreitig das Verdienst dieser die verschiedenen Argumente sorgfältig zusammentragenden und abwägenden Untersuchung, die damit eine wichtige Grundlage für die weitere Diskussion bildet. Freilich gehörte zu einer theologisch heute verantwortbaren Methode zur Lösung der anstehenden Problematik unabdingbar auch so etwas wie eine fundamentale Reflexion über das *eschatologische* Zusammenfallen von historischem Faktum (‚das Verhalten Jesu') und bleibend gültiger Norm (‚Erlösungsordnung') im überlieferten Christusmysterium, welche Reflexion in vorliegender Untersuchung jedoch nirgendwo ausdrücklich angestellt wird. Dies mag mit ein Grund dafür sein, daß so manche Aussage ins Mythologische abzugleiten droht, so etwa die Vermutung, daß Christus – gleich Adam (?) – „auch als erwachsener Mann auf dieser Erde (hätte) erscheinen können" (301). Und ist es nicht widersprüchlich zu behaupten, die Bedeutung der Geschlechtersymbolik sei „in der Wirksamkeit Jesu begründet" (434), obwohl sie doch biologisch und psychologisch so „tief im Unbewußten verankert" ist, daß sie von soziologischen Wandlungen allenfalls „‚angekratzt'" werden könne (181)? Sind denn die das ‚Unbewußte' zur Sprache bringenden Mythen ihrerseits nur unvollkommener Ausdruck des ‚Willens Christi', wie es wohl auch der Satz nahe legt, daß in der Geburt Gottes aus der Jungfrau Maria „die Ursprungsmythen der Religionsgeschichte ... ihre unerwartete Erfüllung" finden (301)? Dann wäre aber zumindest auch zu fragen, inwiefern nicht das religionsgeschichtlich so weit verbreitete ‚androgyne' Zielbild in einem (entmythologisierten) ‚androgynen' Christusbild ‚aufgehoben' werden könnte, zumal Christus „Vorbild nicht nur für den Mann, sondern für beide Geschlechter" sein soll (261). Die Aussagen über das (zentrale!) ‚Herz Jesu' als „Ausdruck der ganzheitlichen Integration der ‚weiblichen' Komponente in seine (sc. Jesu) männliche Menschennatur" (270) ließen sich jedenfalls zusammen mit dem patristischen Topos von der Geburt der Kirche aus dem Herzen des zweiten Adam sowie dem mystischen Gedanken von der „geistlichen Ehe zwischen dem Sohn Gottes und der menschlichen Natur" (446) im Geheimnis der Inkarnation durchaus in diesem Sinn verstehen. Vorausgesetzt wäre dazu allerdings ein differenzierterer Begriff von ‚Androgynie', wie ihn etwa *Franz von Baader* in seinen religionsphilosophischen Schriften entwickelt hat, den H. in seiner Diskussion der ‚androgynen Utopie' völlig übergeht, während andere bedeutende Autoren für diesen Gedanken wie etwa Solowjew oder Berdjajew nur eben pauschal erwähnt werden (vgl. 262). Nach diesem Begriff schließt ‚Androgynie' die Über- und Unterordnung der Geschlechter gerade nicht aus, akzentuiert sie aber auch nicht, sondern betont die Bedeutung des ‚Weiblichen' für ein ganzheitliches Selbst- und Weltverständnis, das letztlich in einem konsequent *trinitarischen* (und nicht bloß monotheistischen) Gottesverständnis mit den ihm allein eigenen ‚Ordnungsverhältnissen' (vgl. 394) gründet. Und ist es nicht angesichts eines weltweiten *Atheismus* (und nicht etwa Pantheismus!) heute an der Zeit, konsequent trinitarisch und damit auch ‚androgyn'

zu denken? Gerade ein solches theologisches Denken könnte sich im Ergebnis noch einmal mit dem Fazit der Untersuchung H.s treffen, wenn auch nicht in jedem Punkt hinsichtlich seiner Begründung. K. W. Hälbig

Lochbrunner, Manfred, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburger theologische Studien 120). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1981. 350 S.

Ohne Zweifel gehört H. U. v. Balthasar (i. f. B.) zu den überragenden katholischen Theologen unseres Jahrhunderts. Erstaunlich ist nicht nur der Umfang seines Werkes. Aufgrund der außerordentlichen Breite seiner Kenntnis der abendländischen Geistesgeschichte, der großen Kirchenväter, der mittelalterlichen und neuzeitlichen Tradition der Theologie, Mystik und Spiritualität , der europäischen Literatur und Kunst, seiner intensiven Begegnung mit Philosophen, Theologen, Mystikern und Dichtern der Gegenwart bringt B. seinem theologischen Aussagewillen eine fast unerschöpfliche „Materie" entgegen. Diese Eigenart B.s, der sich am universalen Stoff souverän explizieren kann, macht es freilich auch notwendig, in der Rezeption seiner Theologie nach dem inneren Prinzip oder dem rhythmischen Urmotiv zu fragen, das dem Werk strukturierend zugrunde liegt, soll es nicht in eine Masse heterogener Einzelleistungen zerfallen. – Diesen „Einheitspunkt, die Mitte des Werkes" (21) B.s herauszufinden, macht der Vf. vorliegender Studie zum Gegenstand seiner Untersuchung. Den Ansatzpunkt findet er – um es vorwegzunehmen – am Ende in einer *analogia caritatis,* die über die Analogien des Seins und des Glaubens hinausreicht und sie innerlich verbindet. Die analogia caritatis entspringt der Erschließung der trinitarischen Liebe im Ereignis Christi und der Ausgießung des Geistes, worin die Kirche zur geliebten Braut wird hin zur endzeitlichen „Hochzeit des Lammes" als Offenbarsein der zwischen-Gott-menschlichen und aller zwischen-menschlichen Einigung in der Liebe. – So deutlich dieser Ansatz vor allem in der nun vollendeten „Theodramatik" (I–IV, Einsiedeln 1973–1983) ins Auge fällt, so beachtlich ist dennoch die Leistung L.s, der sich nicht nur einen Einblick in die uferlose Fülle des Materials verschaffen mußte, sondern der auch in den zeitlichen und sachlichen, wie inhaltlichen und formalen Überlagerungen der Motive, Problemstellungen und Aussagerichtungen den durchtragenden Grundimpuls zum Vorschein und auf den Begriff bringen mußte.

Der Vf. geht in drei Schritten auf sein Ziel zu. Im 1. Teil (27–76) gibt er einen werkgeschichtlichen und biographischen Durchblick auf die Genese des Werkes, die inneren Motive und die Begegnung mit den prägenden Geistern, um sich dann der eigenen Denk- und Sprachgestalt B.s. zu stellen. Sie ist geprägt von einem antisystematischen Duktus und einer nicht-schulmäßigen Terminologie. Seine Sprache taucht ein in Geist und Stil der Bibel und der Väter. Dabei steht ihm aus seiner literarischen Bildung eine beneidenswerte Vielfalt von Darstellungsmitteln zur Verfügung. – Im 2. Teil (79–239) kommt dem Versuch L.s die Theologie B.s in ihren Grundzügen darzustellen, ein offensichtliches Gliederungsmoment in den verschiedenen Entwürfen wie ein Koordinatennetz entgegen. Der Orientierung an den Transzendentalien pulchrum-bonum-verum entsprechen drei monumentale Werke, die „Herrlichkeit" als „Theoästhetik", die „Theodramatik", wobei der Vf. sich nur auf die ersten Bände beziehen konnte, und schließlich die geplante „Theologik". L. bezieht sich hier auf die 1947 erschienene Schrift „Wahrheit", in welcher B. eine im letzten christologisch fundierte Ontologie der Wahrheit ausgearbeitet hatte. In diesen drei umfassenden Ansätzen konvergieren die Spitzen seiner Auslegung der Offenbarung Gottes im Sohn und im Geist. Das Sein erschließt sich theo-logisch als Liebe und ist mit ihr koextensiv. Die Herrlichkeit Gottes eröffnet sich dem Glaubenden theo-ästhetisch als Sichtbarwerden der trinitarischen Liebe in der Kenose Christi bis zu seiner Hingabe in die Kirche hinein und seiner eucharistischen Verströmung im Sakrament. In der Theodramatik geht die Konvergenz von geschaffener und ungeschaffener Freiheit in der Liebe auf. – Der weite Durchgang durch die Werke B.s gibt nun im 3. Teil (243–303) die Möglichkeit frei, die zentrale Stellung der trinitarischen Liebe als Deutungsprinzip zu entfalten. Nach einem Ertasten aller Facetten des Verständnissen von Liebe in

der christlichen Geschichte kristallisiert sich ein bestimmtes Moment heraus im Schnittpunkt der Begegnung mit der analogia entis E. Przywaras, der Christozentrik K. Barths und der Natur-Gnade-Konzeption H. de Lubacs, für das der Vf. den Namen einer *analogia caritatis* wählt. Darin erfaßt er den Ansatz und das rythmische Prinzip der Theologie B.s (vgl. 288). B. konkretisiert die Formulierung der analogen Schöpfer-Geschöpf-Relation (IV. Laterankonzil) durch die heilsgeschichtliche Erschließung und Gegenwart Gottes in Jesus und seiner gottmenschlichen Einheit und Unvermischtheit (Chalcedon). Die unerschöpfliche Fülle der Geschichte, der Kulturen, der geistigen Konzeptionen sind nicht mehr das Grenzenlose, das der endliche Verstand vergeblich zu hintergreifen versucht, da in Jesus Christus das universale concretum aufgegangen ist.

Der Schritt, den B. gegangen ist, kann man verstehen als Spezifizierung und Konkretisierung der abstrakten Seinsanalogie zur Analogie der Liebe durch die trinitarisch-christologisch-sakramentale Heilsgeschichte: „Die Ur-struktur der Analogia entis schwingt – per Christum, cum Christo, in Christo – im Rhythmus der Liebe." (292). Die Gefahr, daß ein philosophisch vorgegebener Bezugsrahmen das Verständnis der Heilsbotschaft bestimmt, ist im letzten gebannt, wo die formalen Seinsstrukturen und Erkenntnisprinzipien der faktischen Heilsgeschichte abgelesen sind. Daraus ergeben sich diese Postulate: Die trinitarische Liebesfülle des überlebendigen Gottes (1 Joh 4, 16) darf nicht mehr als das „schwerste Problem" am Rande der Dogmatik stehen, sondern sie tritt zentral und zentrierend in den christlichen Lebensvollzug (1 Joh 4, 11). Liebe ist nicht mehr nur ein Problem der Moraltheologie. Sie muß zum Organisationsprinzip der Dogmatik werden (Eph 4, 15) (vgl. 303). –

In dieser Arbeit, die sich auszeichnet durch methodische Klarheit und Konsequenz, eine übersichtliche Darstellung mit guter Zusammenfassung (308–312) und eine intensive Vertrautheit mit der Theologie B.s ist dem Vf. der Versuch einer Fassung des inneren Bewegungsprinzips der Theologie B.s als analogia caritatis wohl gelungen. Die nach dem Abschluß vorliegender Studie erschienenen Bände der „Theodramatik" bestätigen den Befund des Vf.s. – Der Absicht einer Einführung entspricht es, daß der Vf. eine detaillierte Übersicht über B.s Lebensweg gibt (323–327). Eine Bibliographie der bisher erschienenen Arbeiten der Sekundärliteratur schließt die Studie ab. In drei Exkursen geht L. auf die Auseinandersetzung Balthasar/Rahner (113–132) ein sowie auf die Überlegungen zur christlichen Kunst (191–200) und schließlich auf den Stellenwert der Tragödie im Werk B.s (228–239). G. L. Müller

Niewiadomski, Józef, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien* (Innsbrucker theologische Studien 9). Innsbruck/Wien/München: Tyrolia 1982. 167 S.

Zu den im katholischen Raum meistbeachteten evangelischen Theologen der Gegenwart muß zweifellos auch der Tübinger Systematiker J. Moltmann gerechnet werden. In den vergangenen zwei Jahrzehnten hat er besonders mit seinen Entwürfen zur Konkretisierung des christlichen Gottesverständnisses einen großen Leserkreis erreichen können. Diese Ansätze auf ihre Tragfähigkeit und ihr Verhältnis zur theologischen Tradition zu befragen, ist das Thema der vorliegenden Studie. In dem Bemühen, die Prinzipien und Entwicklungslinien von Moltmanns Denken herauszuarbeiten, kommt N. zu dem Befund, daß darin keine einheitliche Struktur zu erkennen ist, sondern sich zumindest zwei Grundvorstellungen ablösen. Das *erste* Grundmuster findet N. vor allem in der „Theologie der Hoffnung" (1964), in der es Moltmann vornehmlich darum geht, Gott als den eindeutigen Fokus einer widerspruchsvollen, zwischen Heil und Unheil sich bewegenden Weltwirklichkeit aufzuzeigen. Theologisches Leitprinzip seiner in der Auseinandersetzung mit der Hoffnungsphilosophie E. Blochs gewachsenen Interpretation der biblischen Schriften ist die radikale Entgegensetzung von Gott und Welt. Dabei gelingt es ihm zwar, die Nichtobjektivierbarkeit Gottes zu wahren, indem er ihn jedoch im Schema ‚Verheißung – Erfüllung – Verheißung' als eine Macht der Zukunft darstellt, die niemals Gegenwart werden kann, muß der genuin christliche Gedanke von der freien Inkarnation Gottes in der

Welt als höchst fragwürdig erscheinen. – Die fehlende christologische Vermittlung zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Welt versucht Moltmann in einer Revision seines Gesamtentwurfes, besonders in „Der gekreuzigte Gott" (1972) sowie in „Trinität und Reich Gottes" (1980), zu umreißen. Den hierfür gewählten, *zweiten* Bezugsrahmen bietet er mit einer aus der Perspektive der Kreuzestheologie entwickelten Trinitätslehre: Indem Trinität als Einheit von kreuzigender und gekreuzigter Liebe gedacht wird, ist ein Reden von Gott möglich, das die Widersprüche und Zerrissenheit der Welt sich als in ihm brechend erkennt. Gerade in diesem Kontext erheben sich für N. Rück- und Gegenfragen, welche besonders die Rückbindung von Moltmanns Entwurf an die christliche Glaubens- und Lehrtradition in ein ungünstiges Licht rücken. In kritischer Absetzung von Moltmanns soteriologischer Konzeption, die die Unterscheidung von Geschaffenem und Ungeschaffenem hinter sich läßt, skizziert N. abschließend eine Erlösungslehre, die vor allem eine Weise der existentiellen Bewältigung des erfahrbaren Bösen zeigen will. – Im Detail auf die Fülle der Einzelbeobachtungen, Vergleiche und theologiegeschichtlichen Exkurse einzugehen, die N. zur Fundierung und Illustration seiner Darstellung und Kritik der Theologie(n) Moltmanns ausbreitet, ist in einer knapp zu haltenden Präsentation dieser Untersuchung kaum möglich. Aber vielleicht entschließt sich der Kritisierte auch selbst zu einer solchen kritischen öffentlichen Replik, so daß ein direkter theologischer Diskurs entsteht. Da N. sich mit der notwendigen interkonfessionellen Offenheit zugleich in der katholischen Theologie eindeutig zu orten weiß, ist er für solch ein Gespräch in ausgezeichneter Weise qualifiziert. H.-J. Höhn

4. Praktische Theologie

Soziale Verantwortung in der Dritten Welt. Hrsg. *Anton Rauscher* (Mönchengladbacher Gespräche 5). Köln: Bachem 1983. 181 S.

Die Tagungen der Sozialethiker in Mönchengladbach gehören zu den für „Kirche und Gesellschaft" richtungweisenden Veranstaltungen im deutschen Sprachraum. Der vorliegende 5. Band der „Mönchengladbacher Gespräche" enthält die Referate und einen Diskussionsbericht der Tagung, die vom 5.–7. Mai 1983 stattfand. „Die Publikation soll mithelfen, die Bedeutung der Katholischen Soziallehre für eine gerechte Gesellschaftsordnung in den Ländern der Dritten Welt besser zu erkennen, und auch Wege aufzeigen, wie sie in die Wirklichkeit umgesetzt und fruchtbar gemacht werden kann" (8). – In seiner „Einführung in die Thematik" betont Bischof *F. Hengsbach* das ganzheitliche Verständnis von Evangelisierung: „Die Verteidigung der Rechte des Menschen ist unverzichtbarer Bestandteil der christlichen Verkündigung. So wie die Würde des Menschen auf seiner Gottebenbildlichkeit gründet, so umfaßt die Evangelisierung auch die Sorge um die soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Existenz des Menschen" (12). Freilich gilt: „So sehr das Evangelium Salz der Erde und Licht der Welt ist (vgl. Mt 5,13.14), so wenig darf das Evangelium kurzatmig politisiert werden. Im christlichen Verständnis beginnt und verbleibt jede Anstrengung für die Befreiung des Menschen aus bedrückenden, ungerechten Verhältnissen und der Einsatz für die humane Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens jenseits von Haß, von Machtkämpfen um bloße Herrschaft und jenseits von Ideologien, die solche Ansprüche legitimieren sollen" (13).

Die konkreten Verhältnisse, Prozesse und Modellvorstellungen des Schwellenlandes Brasilien sind für *P. Link* (Buenos Aires) der Ausgangspunkt für seinen Bericht „Befreiende Evangelisierung – Erfahrungen aus pastoraler und sozialer Praxis" mitten im Zusammenprall zweier Welten. Er entwickelt ein Konzept missionarischen Einsatzes im Kontext – d. h. befreiende Evangelisierung in ihren Zielen, Motiven und Erfolgen, aber auch mit ihren Problemen und Gefahren – und zeigt Etappen der Diakonie auf, die bei der Organisation des Volkes von unten her zu sehen und zu unterscheiden sind. Ein „neuer sozialer Realismus" könnte daraus entstehen, für den Dialog,

Solidarität und Partnerschaft die Richtung weisen. „Der Anspruch, der erhoben wird, ist nicht der, ein Paradies auf Erden zu schaffen, das, wenn es einträfe, nicht mehr mit den überraschenden Eingriffen Gottes und mit der schöpferischen Freiheit des Menschen rechnet. Wohl aber besteht die Forderung, jedwede chaotische Situation aus dem Wege zu räumen, welche einen Protest gegen den Schöpfergott und eine Erniedrigung und Verstellung der Menschenwürde darstellt. Worum es geht, ist die Erhaltung, Wiederherstellung oder Schaffung eines Mindestmaßes an Ordnungsstrukturen, welche die Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung von Personen, Gruppen und Gesellschaften ermöglichen" (51). – Der Beitrag von Kardinal *L. Trujillo* behandelt das Thema „Die Kirche und das Problem der Ideologie", insbesondere das Phänomen, „das wirklich neu und besorgniserregend ist, daß nämlich die Ideologien bis ins Innere unserer Kirche eindringen konnten" (54). Dabei geht es vor allem um die „Ideologie der Volkskirche", die dem Kardinal gefährlicher erscheint als die „Doktrin der Nationalen Sicherheit". Seine These lautet: „Die ‚Volkskirche' ist das Ergebnis einer der Befreiungstheologien (in ihrem theoretischen Aspekt), der ‚Christen für den Sozialismus' (auf dem Niveau der Praxis und in einer ersten Annäherung) und einer Entscheidung für den marxistischen Sozialismus (in einer zweiten Form der Praxis), die sich auf unserem Kontinent z. B. in der ‚sandinistischen' Revolution in Nicaragua ausprägt" (61). Der alles bestimmende Kernpunkt des Problems ist: „Bei der Diagnose bedient sich eine dem Marxismus verpflichtete Befreiungstheologie (deren Autoren und Werke am besten in Europa bekannt sind) einer Interpretationsweise, die genau dem Konfliktschema des Klassenkampfes folgt" (63). Der Kardinal sieht „eine der Richtungen der Befreiungstheologie", die „Christen für den Sozialismus" und die „Volkskirche" als Entwicklungsphasen eines und desselben Personenkreises und ideologischen Gedankenguts. Diese Kausalkette scheint dem Rezensenten zu einfach. – *L. Roos* behandelt „Gesellschaftliche Problemfelder aus der Sicht eines europäischen katholischen Sozialwissenschaftlers". Der – mit Ausnahme der verharmlosenden wirtschaftlichen Abhängigkeit – zutreffenden Skizze sozioökonomischer und politischer Problemfelder in Lateinamerika werden ein Bild vom Zustand der mitteleuropäischen Gesellschaft in der ersten Phase des Industrialisierungsprozesses und auf ihrem Weg zur „nivellierten Mittelstandsgesellschaft" vergleichend gegenübergestellt und der Beitrag der Katholischen Soziallehre und der daraus erwachsenden Sozialbewegung herausgestellt. Daraus ergibt sich die Frage: „Inwieweit können die von der katholisch-sozialen Bewegung in Europa in einem mühsamen und lang andauernden Lernprozeß herausgefundenen Antworten auf die sozialen Nöte der Industriegesellschaft hilfreich sein, damit die Kirche in Lateinamerika heute jene Aufgabe wahrnehmen kann, vor die sie gestellt ist und zu der man von ihr Antworten erwartet?" Die Antwort wird nur indirekt gegeben: „Die eigentliche Aufgabe, die noch zu leisten ist, und zwar nicht nur in Lateinamerika, ist der Versuch, die Brücke zwischen Kirche und Welt so zu bauen, daß die Botschaft des Evangeliums und die nur sozialphilosophisch bzw. sozialwissenschaftlich zu leistende Analyse der inhumanen bzw. humanen Strukturen der menschlichen Gesellschaft und ein darauf gerichtetes Handeln positiv miteinander in Beziehung treten" (113). – Von großem informatorischem und sozialethischem Wert ist der Beitrag von Erzbischof *Rivera y Damas* (San Salvador) „Gewalt und Gegengewalt und die Bemühungen um soziale Gerechtigkeit in El Salvador". Seine erschütternde Darstellung der komplexen Realität mündet in einen Bericht über das konkrete soziale Engagement der Kirche in dem krisengeschüttelten mittelamerikanischen Land.

Ein zur Diskussion anregender Bericht über Probleme der Kommunikation zwischen Lateinamerika und Deutschland *(J. Aretz)* und eine Zusammenfassung der Diskussion *(A. Rauscher)* beschließen diesen lesenswerten 5. Band der „Mönchengladbacher Gespräche". H. Zwiefelhofer S. J.

Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hrsg. von *Joseph Listl / Hubert Müller / Heribert Schmitz.* Regensburg: Pustet 1984. XLIII/1211 S.

Der unter Leitung von Card. *Gasparri* geschaffene, noch während des ersten Weltkriegs promulgierte und in Kraft getretene CIC von 1917 hatte das geltende Kirchenrecht nicht tiefgreifend umgestaltet, sondern sich in der Hauptsache darauf beschränkt, das völlig unübersichtlich gewordene Recht der lateinischen Kirche übersichtlich zusammenzufassen. Darum brauchte man damals nicht viel umzulernen und die gebräuchlichen Lehrbücher bedurften nur geringer Anpassungen, um weiter gebraucht werden zu können. Ganz anders verhält es sich beim CIC 1983. Er stellt sich nichts Geringeres zur Aufgabe, als die Ergebnisse des 2. Vatikanischen Konzils, insbesondere das von ihm erarbeitete Selbstverständnis der Kirche, in die Rechtssprache zu übersetzen und in das Rechtsleben zu überführen. Ein Hand- oder Lehrbuch dieses erneuerten, verjüngten Kirchenrechts sieht sich damit vor die Aufgabe gestellt, all denen, die noch im vorkonziliaren Denken aufgewachsen, erzogen und ausgebildet worden sind, den eingetretenen Wandel nicht nur bewußt, sondern auch einsichtig zu machen, wozu es nicht ausreicht, die sachlichen Änderungen aufzuzählen, die alten Vorschriften aus dem Gedächtnis zu tilgen und die neuen einzuprägen; es gilt vielmehr, in die neue Denkweise einzuführen und aufzuzeigen, wie die neuen Vorschriften sich aus dieser neuen Denkweise herleiten. Zugleich gilt es aber auch, der nachwachsenden Generation, die in das Verständnis des Kirchenrechts hineinwachsen soll, deutlich zu machen, daß dieses „neue" Kirchenrecht keinen Bruch mit der Vergangenheit, keinen Anfang am Punkte Null, daß es vielmehr eine echte Verjüngung bedeutet, die Lösung aus einer Starre, von der die Kirche zeitweilig befallen war und aus der der Hl. Geist sie wieder auferweckt hat. Dieser Doppelaufgabe wird das vorliegende Werk in hervorragender Weise gerecht. – Es ist kein Kommentar des neuen CIC, der es darauf anlegt, den Wortlaut des neuen Gesetzbuchs Canon um Canon genauestens auszulegen, auf Feinheiten der gesetzgeberischen Technik hinzuweisen oder erst gar wissenschaftliche Kontroversen auszutragen und die anfallende (z. Zt. noch ausstehende) Rechtsprechung auszuwerten. Es ist vielmehr im besten Sinne eine Einführung in das rechte Verständnis, aus dem doch allein die rechte Auslegung aller Gesetze erfließen muß. So sind denn auch nicht wenige der 117 §§ knappe monographische Abhandlungen ihres Gegenstandes; einige davon sind wahre Kabinettstücke. – Unter der großen Zahl der Mitarbeiter besteht eine überraschend große Übereinstimmung. Nicht nur, daß alle der Kirche und ihrem Recht in tiefer Ehrfurcht und aufrichtiger Liebe zugetan sind und daher, wo sie glauben, gegen die eine oder andere Regelung einen Einwand erheben oder ein Bedenken geltend machen zu sollen, oder wo sie auf unverkennbare redaktionelle Mängel hinweisen, dies in so schonender und rücksichtsvoller Weise tun, daß diese respektvolle Haltung sich auch auf den Leser überträgt. Daß ein Mitarbeiter sich die Freiheit nimmt, eine Begriffsbestimmung als „unglücklich und praktisch unverwendbar" zu beurteilen (142), findet sich in diesem Werk nur ein einziges Mal; man muß es ihm aber zugute halten, denn an dieser Stelle ist wirklich ein empfindlicher Mangel zu beklagen. Erst gar ein Wort des Unmutes begegnet nur an einer einzigen Stelle (1067, Fn 56); es richtet sich gegen eine pauschale Kritik des (nicht nur neuen) Kirchenrechts und ist leider voll berechtigt. – Wissenschaftliche Kontroversen der Mitarbeiter untereinander treten kaum in Erscheinung. – Das Werk will nicht mit Gelehrsamkeit prunken, sondern ganz den Bedürfnissen des Unterrichts und der Praxis dienen.

Anders als sein Vorgänger von 1917 bringt der neue CIC in weitem Umfang nur *Rahmenrecht,* das durch Partikularrecht ausgefüllt werden muß. Da dieses Handbuch in deutscher Sprache geschrieben ist, bietet es auch viel Partikularrecht der Teilkirchen des deutschen Sprachraums, in der Hauptsache der Bundesrepublik Deutschland und Österreichs. Dabei ergibt sich allerdings eine Unebenheit. Je nachdem, wo der Mitarbeiter beheimatet ist, behandelt er vorwiegend das in seinem Heimatland geltende und ihm vertrautere Partikularrecht und berücksichtigt das Partikularrecht des anderen Landes nur beiläufig. Von dem in der deutschsprachigen Schweiz und den zu anderen Ländern gehörenden deutschsprachigen Gebieten kommt nur das in der

Schweiz und in Elsaß-Lothringen geltende (Staats-)Kirchenrecht zur Sprache. Da nur ein verschwindend kleiner Teil der Leser an der Kenntnis dieser Partikularrechte interessiert sein dürfte, leuchtet es ein, daß man den ohnehin umfangreichen Band nicht auch noch damit belasten wollte. Eher ist zu beklagen, daß das Handbuch Gegenstände, in deren Regelung der Staat sich weitgehend eingemischt hatte, so namentlich Verwaltung des Kirchenguts und Besoldung der Kirchendiener, wegen der Buntschekkigkeit und der bestehenden und vorerst wohl auch nicht zu behebenden vielfältigen Abweichungen vom kirchlichen Gemeinrecht nicht ausreichend darstellen kann; das gilt in besonderem Maße vom Geltungsbereich des „katholischen Kirchenvermögensverwaltungsgesetzes" des einstigen preußischen Staates. – Zur Rechtssprache: die Gleichsetzung des lateinischen ‚res' mit unserem deutschen Wort „Sache" (870) führt irre. Für den Sprachgebrauch des Mannes auf der Straße" mag sie zutreffen; die deutsche Rechtssprache dagegen unterscheidet Gegenstand, Ding (dinglich) und Sache (sachenrechtlich) und versteht unter „Sache" einen räumlich begrenzten Teil der Körperwelt. – Bezüglich des Unterhalts- oder Besoldungsrechts der Kirchendiener hat sich auf dem Konzil ein Wandel vollzogen, der befremdlicherweise nicht die gebührende Beobachtung gefunden hat. Sprach man früher von der ‚congrua sustentatio', dem „angemessenen Lebensunterhalt", dessen der Geistliche bedarf, um sich ungeteilt seiner beruflichen Wirksamkeit hingeben zu können, so findet sich in „Presbyterorum ordinis" c. 20 stattdessen die Bezeichnung ‚remuneratio', zu deutsch „Entlohnung", obendrein noch besonders zugespitzt dadurch, daß im gleichen Zusammenhang auch die vom Priester seiner Haushälterin zu gewährende „Entlohnung" die gleiche Bezeichnung führt. Deutlicher konnte die Preisgabe des bis dahin immer streng betonten Unterschieds zwischen in Geldeswert schätzbarer und zum Gleichwert zu entgeltender Leistung der Wirtschafterin und der *nicht* in Geldeswert schätzbaren und daher auch *nicht* zum Gegenwert zu entgeltenden „Leistung" des Geistlichen gar nicht zur Schau gestellt werden. Auch die neue Sicht, aus der heraus ebendort die ‚praevidentia socialis' für die Priester empfohlen wird (ähnliches gilt auch von der Sorge des Konzils um die materielle Sicherung der Ordensleute), sähe man in einem Werk wie diesem gern erläutert und einsichtig gemacht. Im Zusammenhang mit c. 231 und c. 1286 sollte das Handbuch darauf eingehen, am allermeisten mit Rücksicht auf die Bistümer der Bundesrepublik Deutschland und deren in die genau entgegengesetzte Richtung zielende partikularrechtliche Entwicklung (sogenannter „Dritter Weg"). Dem Arbeitsrecht der Kirche widmet das Handbuch ganze 11 Zeilen (908, Ziff. 6; das Partikularrecht der deutschen Bistümer findet sich im VII. Teil „Kirche und Staat" erwähnt auf Seite 1055, Fn 15 und im Text auf Seite 1067 Buchst. b mit Fn 69). Diese Vernachlässigung eines so gewichtigen Gegenstandes, die schon bei seinem Vorläufer („Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts" von den gleichen Herausgebern 1980; vgl. die Besprechung in dieser Zschr. 55 [1980], 578 ff.) zu beklagen war, ist wohl der schwerste Mangel dieses im Ganzen so hervorragend gelungenen Werkes.

Allzu knapp ist wohl das *Ordensrecht* behandelt. Nachdem das neue Recht die Orden fest in die Mitarbeit mit den Ortsordinarien einbindet, stellt sich eine Fülle von Fragen, nicht zuletzt, was danach die weiterhin mögliche Exemtion (c. 591) noch bedeutet. Von ihr ist jedoch bei den „religiösen Verbänden" überhaupt nicht die Rede; erst später, bei den „Gesellschaften mit besonderer apostolischer Zielsetzung" findet sie sich in einer Fußnote erwähnt (522). – „Dominativgewalt" (491, Fn 15, 492, Fn 18) sollte, nachdem auch den Ordensleuten die Menschenrechte zuerkannt sind, aus dem kirchlichen Sprachgebrauch verschwinden; im Unterschied zu der hoheitlichen wäre sie, obwohl gleichfalls öffentlichen Charakters, als „häusliche Gewalt" (‚potestas domestica') zu bezeichnen. Und nachdem der neue CIC bei den Instituta religiosa die feierlichen Gelübde nicht mehr kennt (im Handbuch auf Seite 503 in einem Klammerzusatz noch eben erwähnt), sähe man doch gern den rein definitorischen c. 1192, § 2 ein wenig erläutert. – Legt man, wie im Handbuch mehrfach (bspw. 477, Fn 1) mit vollem Recht geschieht, Gewicht darauf, kirchenverfassungsrechtliche und verbandsrechtliche Strukturen deutlich zu unterscheiden, dann müßten die Personalprälaturen in Teil II, Abschnitt 2 „Die hierarchische Organisationsstruktur der Kirche" im Handbuch erscheinen, werden aber erst in Abschnitt 3 „Verbände mit besonderer

apostolischer Zielsetzung" nachgetragen. Diese Inkonsequenz wirkt verwirrend, dürfte jedoch weniger den Herausgebern als der Entstehungsgeschichte zur Last zu legen sein; diese Bestimmungen wurden erst in allerletzter Stunde aus der geplant gewesenen Lex fundamentalis Ecclesiae in den CIC übernommen und als cc. 294–297 in l. II, p. I, tit. IV eingefügt. Die Herausgeber haben wohl das Beste aus der Situation gemacht, was sich daraus machen ließ, wenn man keinen unvertretbaren Zeitverlust in Kauf nehmen wollte. – Angesichts der Rolle, die das *Subsidiaritätsprinzip* bei den Überlegungen des Konzils und bei den Arbeiten an dem neuen Gesetzbuch gespielt hat, ist es zu beklagen, daß dieses heute so vielfach zu Recht und zu Unrecht berufene Prinzip im Handbuch in nicht ganz zutreffender Weise angezogen wird. Als reines Vernunftprinzip gilt es – ähnlich wie Denkgesetze – absolut und ohne jede Ausnahme oder Einschränkung. Wenn Pius XII. es ‚salva auctoritate hierarchica' auf die Kirche anwendbar erklärte (260, Fn 49; vgl. 468, Fn 20), so ist das keine Einschränkung, sondern eine begriffliche Klarstellung. Der „eigenständige theologische Grund" (50) für die Stärkung des Bischofsamtes ist nur ein *Beispielsfall*, eine konkrete Anwendung dieses Prinzips; die wiederentdeckten Teilkirchen wurden in die Rechte wiedereingesetzt, die ihnen nach der „hierarchischen Struktur" der Kirche als deren Glieder im Verhältnis zur Gesamtkirche und deren höchster Autorität zukommen. – Auch welche Kompetenzen der Bischofskonferenzen mit der „sakramental grundgelegten und ekklesial bedingten personalen Verantwortung des Diözesanbischofs" (51) vereinbar sind, bestimmt sich im Sinne des Subsidiaritätsprinzips danach, welche Dienste der Diözesanbischof dank seiner bischöflichen Weihe und der ihm zu Gebote stehenden natürlichen Mittel als einzelner sowohl seinem eigenen Bistum als auch der Gesamtkirche *ebensogut* zu leisten vermag wie eine höhere hierarchische Instanz, und wozu es der Intervention einer solchen Instanz *bedarf*. Welche konkrete Regelung dieser Norm am besten gerecht wird, läßt sich nicht a priori aus dem Prinzip ableiten, sondern ist Gegenstand des gewissenhaften klugen Ermessens.

Nicht notwendig zur Vollständigkeit eines „Handbuchs des Kirchenrechts" gehört Teil VII „Kirche und Staat", der für sich allein ein kurzgefaßtes Handbuch des *Staats*kirchenrechts darstellt. Am Normenbestand des Staatskirchenrechts hat sich zudem auch nur wenig geändert. Nachdem jedoch das Konzil den von Leo XIII. in Gang gesetzten Lernprozeß, den Fortschritt von der mittelalterlichen Konzeption des ‚orbis christianus' mit seinen beiden Häuptern Papst und Kaiser bis zur vorbehaltlosen Anerkennung des weltanschaulich pluralistischen Staates zum Abschluß gebracht hat, sieht die Kirche selbst ihr Verhältnis und ihre Beziehungen zum Staat oder der Staatenwelt in neuem Licht. Darum werden die von *J. Listl* beigesteuerten grundsätzlichen Ausführungen, aber auch die von kompetenten Sachkennern erstatteten „Länderberichte" (DDR, Österreich, Schweiz, Frankreich, speziell in bezug auf Elsaß-Lothringen) bestimmt großes Interesse finden. – Das Vorwort trägt das Datum des 21. 10. 1983. In weniger als einem Jahr seit seiner Verkündung und noch vor seinem Inkrafttreten das neue Kirchenrecht in Gestalt dieses Handbuchs der Öffentlichkeit vorzulegen und sein Verständnis zu erschließen, ist eine bewunderungswürdige Leistung. Gewiß waren alle oder doch die meisten Mitarbeiter an den Vorarbeiten für das neue kirchliche Gesetzbuch beteiligt und mit dessen Werdegang vertraut, aber es gab doch auch bis zum letzten Augenblick noch Überraschungen. Termingerechte Ablieferung der Beiträge zu Sammelwerken versteht sich heute nicht mehr von selbst. So darf man Herausgeber und Verlag dazu beglückwünschen und hat Grund, den Mitarbeitern dafür zu danken. Die tadellose Ausstattung des Bandes entspricht seinem wertvollen Gehalt.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Kaiser, Matthias, *Geschieden und wieder verheiratet.* Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. Regensburg: Pustet 1983. 114 S.

Der revidierte und von Papst Johannes Paul II. am 25. Januar 1983 promulgierte Codex Iuris Canonici hat zwar die Strafdrohung des can. 2356 CIC/1917 für Bigamisten aufgehoben. Aber daraus folgt nicht einfachhin, daß wiederverheiratete Geschiedene nun zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung

zugelassen werden können. Vielfach gibt man eine solche Erlaubnis nur dann, wenn die entsprechenden Eheleute eine sog. cohabitatio fraterna versuchen, also versprechen, wie Bruder und Schwester zu leben. Einen ganz anderen Weg geht M. Kaiser in seinem sicher mutigen Büchlein. Im 1. Kap. (11–24) werden die bisherigen Lösungsversuche dargestellt. Auf der *theologischen* Ebene fragt man, ob die Kirche nicht doch die Vollmacht hat, auch vollzogene sakramentale Ehen aufzulösen. Auf der *kirchenrechtlichen* Ebene fragt man, was denn überhaupt eine sakramentale Ehe ist und welche Anforderungen man an deren Vollzug stellen muß. Auf der *pastoralen* Ebene untersucht man, unter welchen Umständen wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden können. Im 2. Kap. (25–45) geht der Verf. von der Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, die in der Ehe einen Bund sieht: eine Lebensgemeinschaft, die zwar juridische Aspekte hat, aber nicht auf ein Rechtsverhältnis beschränkt werden kann. K. stellt sich in die Tradition derer, die in der Unauflöslichkeit ein Wesenskennzeichen der Ehe sehen, das auch der Ehe zwischen Ungetauften zugesprochen werden muß. Dies begründet er mit einem Hinweis darauf, daß es sich hier um eine zeichenhafte Darstellung des Bundes Gottes mit seinem Volk und um eine personale Lebenseinheit und nicht bloß um ein Rechtsverhältnis handelt. Freilich muß eingeschränkt werden: Obwohl die Unauflöslichkeit jeder Ehe zu verteidigen ist, gilt einerseits der Verweis auf den Bund Gottes mit seinem Volk nur für die Glaubenden, und ist andererseits eine personale Lebensform möglich, die in sich auflösbar ist. Man denke an die Gelübde von Ordensleuten. Im 3. Kap. (Auflösung oder Zerstörung der Ehe?) wird des näheren untersucht, was unter Auflösung der Ehe zu verstehen ist (46–59). Dabei parallelisiert K. die Zerrüttung der personalen Lebenseinheit und die Zerstörung der Ehe bei dem Tod eines Partners. Der große Unterschied liegt natürlich darin, daß bei der Zerrüttung der Lebenseinheit Wiederherstellung im Prinzip noch möglich ist, während dies beim Sterben eines Partners ausgeschlossen ist. Die Zerrüttung kann aber derartige Formen annehmen, daß sie fast ebenso definitiv wird; z. B. wenn die Ehe zivil geschieden ist. Aus diesen Überlegungen zieht K. im 4. Kap. (Neue Ehe nach Zerstörung einer Ehe als personaler Lebenseinheit) die Folgerung (60–104). Die Möglichkeit, wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zuzulassen, hängt von der sittlichen, nicht der kirchenrechtlichen Beurteilung der zweiten Ehe ab. (Kirchenrechtlich gesehen ist diese zweite Ehe ungültig.) Es kann sein, daß der Betroffene der Überzeugung ist, daß unter den besonderen Umständen seiner Lebensverhältnisse das Eingehen oder Fortsetzen der zweiten Ehe sittlich korrekt ist. Für diese Situation wird der folgende Vorschlag gemacht: „Wenn die ungültige Ehe, die ein Geschiedener mit einem anderen Partner eingeht oder eingegangen ist, unter besonderen Umständen wegen des guten Glaubens der Betroffenen ausdrücklich als Putativehe anerkannt oder auch nur stillschweigend wie eine solche behandelt werden kann, kann diese Ehe mit dem Datum der bürgerlichen Eheschließung in ein gesondertes Verzeichnis beim Pfarramt des Wohnsitzes der Partner dieser neuen Ehe eingetragen werden. Durch diesen Rechtsakt wird einerseits klargestellt, daß es sich nicht um eine gültige, sondern um eine ungültige Ehe (Putativehe) handelt; andererseits wird dadurch anerkannt, daß die Eheschließung bzw. das eheliche Leben unter diesen Umständen den Partnern nicht als schwere sittliche Schuld anzurechnen ist und sie daher zum Empfang der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zuzulassen sind" (104). Dieser Vorschlag des anerkannten Regensburger Kanonisten ist mutig, für die Seelsorge hilfreich und – von der Gesamtdarstellung des Buches her gesehen – folgerichtig. Dennoch: Hat er nicht zu sehr die subjektiven Verhältnisse (der Betroffenen) im Auge? Anders ausgedrückt: Ist schon hinlänglich klar, was Unauflöslichkeit der Ehe eigentlich meint? Ein paar wahllos formulierte Fragen: Ist das Scheidungsverbot Jesu eine lex inhabilitans, gegen die zu handeln dem Menschen das *rechtliche* Vermögen fehlt, oder aber eine lex moralis, gegen welche zu handeln dem Menschen die *sittliche* Berechtigung fehlt? Weiter: Woher kommen die sog. Unzuchtsklauseln bei Matthäus und das Privilegium Paulinum? Ferner: Wie soll man die Tradition der Ostkirche verstehen, welche seit dem 4. Jh. mit Berufung auf Matthäus auch den Ehebruch als Scheidungsgrund anerkennt? Schließlich: Warum definiert das Tridentinum (DS

1807) die Unauflöslichkeit so unerhört vorsichtig, ja verschlüsselt? Und endlich: Ist die Ratio theologica für die Unauflöslichkeit der Ehe innerlich kohärent und durchschlagend? Bedenkt man all diese Fragen, so wird man verstehen, warum der Rezensent meint, der Versuch von Kaiser sei nur eine Etappe auf dem Weg zu einer endgültigen Lösung des anstehenden Problems. R. Sebott S.J.

Minnerath, Roland, *L'Eglise et les Etats concordataires (1846–1981).* La souveraineté spirituelle. Préface de *Jean Gaudemet.* Paris: du cerf 1983. 510 S.

Dieses Werk des Vf.s steht in engstem Zusammenhang mit seinem ein Jahr früher erschienenen und hier bereits gewürdigten Werk „Le droit de l'Eglise à sa liberté du syllabus au Vatican II" (ThPh 2 [1984] 316–317). Hatte er dort dargestellt, wie die Kirche in der Zeit vom Syllabus bis zum 2. Vatikanischen Konzil ihr Verständnis von ihrem Verhältnis zum Staat und folgerecht die Begründung ihres Anspruchs auf völlige Unabhängigkeit von ihm auf eine neue Grundlage gestellt hat, so ergänzt und vertieft er das hier, indem er den Begriff der „spirituellen Souveränität" entfaltet und deren Verhältnis zu der den Staaten eigenen Souveränität genauer untersucht. Wie er in dem früheren Werk die Rechte der Kirche nicht mit dem nur dem Glauben zugänglichen Argument, daß die katholische Religion die einzig wahre Religion ist, begründet, sie vielmehr aus dem allgemein anerkannten Prinzip der Religionsfreiheit hergeleitet hatte, so stützt er hier die spirituelle Souveränität der Kirche nicht auf deren göttliche Stiftung, sondern schlicht darauf, daß die katholische Weltkirche für jedermann erkennbar „Subjekt internationalen Rechtes" ist und in dieser Hinsicht den Staaten gleichsteht. Das ist unbestreitbar eine konsequente Konzeption, und unsere heutigen Staaten, die sich selbst immer noch als souverän ansehen und als souverän gebärden, müßten sie gegen sich gelten lassen. – An Hand der im gleichen Zeitraum und darüber hinaus (1846–1981) geschlossenen Konkordate belegt der Vf. wie die Kirche bemüht gewesen ist, diese Konzeption geltend zu machen, und inwieweit es ihr gelungen ist, sie durchzusetzen.

Der 1. Hauptteil (43–207) klärt, in welchem Sinn die Eigenschaft, internationales Rechtssubjekt zu sein, der Weltkirche als solcher, dem Hl. Stuhl und dem seit 1929 bestehenden Vatikanstaat zukommt und welchen Platz die Konkordate dieses Zeitraums der Kirche in den verschiedenartigen staatlichen Gebilden (darunter auch katholische und islamische Glaubensstaaten) zuerkennen, mit denen die Kirche kontrahiert. Im 2. Hauptteil (209 bis 419) werden die einzelnen, der Kirche zugesicherten Freiheiten und die von ihr akzeptierten Bindungen untersucht, beginnend mit der Freiheit, irdische Güter zu haben und darüber zu verfügen, anschließend die Freiheit, sich zu organisieren und zu gliedern, die Freiheit, ihre Angelegenheiten selbständig, d.i. ohne staatliche Bevormundung oder Einmischung, zu regeln, insbesondere ihre Ämter (Bischofsstühle!) frei zu besetzen, und – besonders interessant – die sogenannten „res mixtae" (Angelegenheiten gemeinsamen Interesses, wörtlich „gemischte" Angelegenheiten), d.i. Ehe und Schule. Diese beiden Gegenstände würden, so kündigt der Vf. selbst an, Überraschungen bringen, und dem ist in der Tat so. Während in allen vorgenannten Sachbereichen die neue Argumentationsweise, mindestens aufs Ganze gesehen, sich als erfolgreich erweist und der Kirche zu erweiterten Freiheiten verhilft, nötigt sie in diesen Bereichen die Kirche dazu, auf früher als unverzichtbar angesehene Ansprüche zu verzichten, so namentlich im Schulbereich auf die öffentliche (d.i. vom Staat eingerichtete) Konfessionsschule. Dieser Verzicht mag weniger schwer fallen, nachdem die Schule heute ihre erzieherische Prägekraft mehr und mehr mit anderen „Mit"-Erziehern, namentlich den sog. „Medien", teilen muß; grundsätzlich entscheidend aber ist, daß die Kirche heute auf Grund des Prinzips der Religionsfreiheit die freie Entscheidung der Eltern höher einstuft. – Angesichts des bei uns bestehenden lebhaften Streites über Sinn und Ziel des Religionsunterrichts in den öffentlichen (sic!) Schulen verlohnt es sich genauer zuzusehen, welches Verständnis davon die Kirche selbst in ihren jüngsten konkordatären Vereinbarungen zu erkennen gibt; sehe ich recht, dann findet der vielbefehdete einschlägige Beschluß der Würzburger Synode darin eine starke Deckung; das ist in der Tat überraschend. Nur

beiläufig sei zum Schluß noch das mit Spanien vereinbarte Vorhaben erwähnt, in Anlehnung an das deutsche Vorbild, zugleich aber auch mit nachdrücklich betonter Abweichung davon, in Spanien eine Kirchensteuer einzuführen. Die Abweichung besteht in der strikten Wahrung der Religionsfreiheit. Während man bei uns, um sich der Kirchensteuer zu entziehen, dem Staat gegenüber die Erklärung abgeben muß, man „trete aus der Kirche aus", soll in Spanien umgekehrt zur Kirchensteuer nur herangezogen werden, wer sich selbst dazu anmeldet. Die Kirche wäre wohlberaten, wenn sie sich entschließen könnte, das deutsche Vorbild in diesem Sinne zu berichtigen. – Ganz allgemein erweist der Vf. sich mit unseren deutschen Verhältnissen und mit dem deutschsprachigen Schrifttum wohlvertraut; leider sind die deutschen Schrifttumsangaben von zahllosen Druckfehlern entstellt. – Auch wer das ältere Werk des Vf.s nicht kennt, wird aus dem Studium dieses reichen Nutzen ziehen.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Forster, Karl, *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute.* Band I: *Glaube – Kirche – pastoraler Dienst;* Band II: *Kirche und Welt,* Würzburg: Echter 1982. 682 S.

Seit der Mitte der fünfziger Jahre hat es für den im November 1981 unerwartet verstorbenen Augsburger Pastoraltheologen Karl Forster kaum ein Problem von Wichtigkeit für die Gestaltung kirchlicher Strukturen und des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft gegeben, das er nicht in zahlreichen Wortmeldungen aufgegriffen hat. Ein repräsentativer Querschnitt seiner wissenschaftlichen Arbeiten (vgl. Bibliographie in Bd. II, 663–674) liegt nun in zwei Bdn vor, die zugleich auf die beiden Schwerpunkte von F.s Veröffentlichungen verweisen. Die Fragestellungen des 1. Bd.s beziehen sich vorwiegend auf die Auswirkungen des sozialen und theologischen Wandels in der Kirche auf ihr strukturelles Gefüge (Einzelthemen: Krise des Amtes? Würzburger Synode, kirchendistanzierte Religiosität, Vielfalt und Ordnung der pastoralen Dienste, Situation von Ehe und Familie). Die durchgehende Perspektive des 2. Bd.s bildet die Erörterung der Wechsel- und Austauschbeziehungen zwischen Glaube, Kirche und Gesellschaft. Im Mittelpunkt der einzelnen Beiträge steht immer wieder die Frage nach einer öffentlichkeitswirksamen Darstellung und Behauptung christlicher Grundüberzeugungen in einer säkularisierten Welt (Einzelthemen: Kirche und Pluralismus, Christen und politische Parteien, Grundwerte, Kommunikationsmedien). Allerdings darf die sachliche Aufteilung und Gliederung dieser Themenfelder nicht exklusiv verstanden werden; die inhaltlichen Überlappungen beider Bände wie auch die Wiederholung zentraler Denkfiguren widersprechen dem deutlich. – Für viele seiner Stellungnahmen, Memoranden und Vorlagen hat F. das Etikett „konservativ" hinnehmen müssen. Im Blick auf seine nun gebündelt zugänglichen Aufsätze zu ehemals und teilweise noch immer kontrovers gehandelten Fragen wird man diese Charakterisierung als Gesamturteil kaum noch aufrecht erhalten können. Weitaus deutlicher tritt F.s Bemühen hervor, die überkommenen Gehalte des Christentums einem offenen Dialog auszusetzen und darin zu bewähren. Unter dieser Rücksicht kann an F.s Vorgehensweise neu aufgehen, worin die kritische Funktion eines ‚konservativen' Standpunktes besteht: Kritisch und konstruktiv erweist sich eine Theologie in dem dialektischen Sinn einer Bewahrung ihrer kritischen Tradition, welche eine konstruktive ist. Kritisch ist F.s Theologie dort, wo sie den Widerspruch der bestehenden kirchlichen Praxis zum Begriff ihrer selbst feststellt. Konstruktiv ist sie dann, wenn sie aus diesem Widerspruch das Maß der Veränderung kirchlicher Strukturen ableitet. Nur in der Wahrnehmung dieser Doppelrolle kann die Theologie sich und die Kirche vor einer restaurativen Befestigung des Bestehenden ebenso schützen wie vor dem Überrolltwerden von kurzatmigen Modernismen. Mit diesen Vorzeichen versehen können F.s Beiträge nicht nur als bedeutsame Protokolle kirchlicher Zeitgeschichte gelesen werden, sondern dürfen auch als Zeugnis dafür gelten, daß eine konstruktive Theologie nicht apriori ‚konservativ' im pejorativen Sinn eines nostalgisch gestimmten Beschwörens der Vergangenheit sein muß. Ebensowenig muß eine kritische Theologie apriori ‚progressiv' im Sinne der Auslieferung ihrer Tradition an zu-

fällig aktuelle Trends sein. Entscheidend ist, inwieweit es ihr jeweils gelingt, ihre kritischen Aufgaben als die eigentlich konstruktiven wahrzunehmen. H.-J. Höhn

Bauer, Thomas A., *Streitpunkt Dogma. Materialien zur Systemtheorie und Systemkritik kommunikativen Handelns in der Kirche* (Sozialwissenschaftliches Forum 11). Wien/Köln/Graz: Böhlau 1982. 292 S.

Woran es unserer Zeit trotz aller neuen Kommunikationstechnik mangelt, ist unsere Fähigkeit, freien Austausch und gegenseitiges Verstehen zwischen Menschen verschiedener sozialer Schichten, politischer Blöcke und Kulturen herzustellen. Welches Bild bietet hier die Kirche, die (in Communio et Progressio, 1971) selbst Kommunikation als eine ihrer Hauptaufgaben sieht? Es lohnt sich also, mit dem Grazer Kommunikationswissenschaftler Th. A. Bauer auf die kirchliche Publizistik, den theologischen Diskussionsstil und die Art, wie Kirche sich im erneut lebendigen Sinngespräch der Gesellschaft verhält, zu schauen. – Die Kriterien für sein – am Ende recht negatives – Urteil sind die heute gängigen Postulate verschiedener soziologischer Kommunikationstheorien: Anerkennung des Beitrags beider Kommunikationspartner zur gemeinsamen „Wirklichkeitskonstruktion", Herstellung symmetrischer Beziehungen, Ermöglichung einer freien Identitätsfindung und eines relativen Freiraums (Emanzipation) durch implizite Kosten-Nutzen-Kalkulation, sowie die Anerkennung einer „konsentierten Wertverständigung". Solche programmatischen Funktionsbestimmungen haben T. Parsons und N. Luhmann für das system-rationale und emanzipatorische Handeln innerhalb unserer hochdifferenzierten Industriegesellschaft entwickelt. Neben Systemtheorie (Kap. 4) referiert B. Begriffe und Thesen der Religionssoziologie (Kap. 5) – oft in einer unnötig komplizierten Sprache –, um diese Theoreme schließlich auf das Dogma „als Organisationsprinzip kommunikativen Handelns in der Kirche" (Kap. 6) anzuwenden. – Kommunikation hat für B. wesentlich die Funktion der Sinnkonstruktion und -selektion. Eine Unterscheidung der Wissenssoziologie, die für das Verständnis von theologischer Kommunikation wesentlich ist, findet sich jedoch bei B. nicht (was Folgen für den weiteren Gang seiner Argumentation hat): die Konstruktion von vorläufigen, kontingenten Sinnzusammenhängen und die Bezugnahme auf einen endgültigen, absoluten Sinnhintergrund. Letzterer läßt sich nicht demokratisch „aushandeln", an ihm kann man nur durch Transzendenzerfahrung teilhaben. Wie die Wissenssoziologie auch wiederholt betont, wird diese Erfahrung heute zunehmend ins Private abgedrängt, büßt ihre soziale Relevanz ein, wird leicht unstabil und beliebig. Muß die Kirche in einer solchen Situation nicht ihre Tradition zur Strukturierung und Stabilisierung einer sonst subjektivistischen, kurzatmigen Transzendenzerfahrung einsetzen? – Daß dabei Fehler gemacht werden, daß die Kirche zu wenig die Erfahrung des Einzelnen achtet und sie von einer hohen dogmatischen Warte aus zu schnell bewertet, anstatt den Gesprächspartner bei seiner Erfahrung abzuholen – das sei Bauer gerne zugegeben. Aber es gibt auf der Inhaltsebene – nicht auf der Beziehungsebene! – eine Grenze der Zustimmung: nämlich dort, wo man die Substanz der christlichen Tradition aufgäbe. Wenn man wie B. die Gefahr eines Synkretismus, der einer Selbstaufgabe der Kirche gleichkäme, nicht sieht, dann erblickt man fast überall nur Dogmatismus und Autoritarismus im Verhalten der Kirche. Ich leugne nicht, daß diese negativen Haltungen in der Kirche verbreitet sind; aber es fehlt hier ein *theologisches* Abgrenzungskriterium zwischen autoritativ und autoritär, zwischen Traditionsverpflichtung und rigidem Festhalten an (nicht durch heutige Erfahrung abgedeckten) Formeln, zwischen theologischer und ideologischer Bezugnahme auf das Dogma.

Vielleicht hat sich B. für diese theologische Unterscheidung als Sozialwissenschaftler nicht kompetent gefühlt. Aber er hätte ihre Notwendigkeit für eine differenzierte Kritik am kommunikativen Verhalten der Kirche spüren müssen. Nichtsdestoweniger sind seine Ausführungen sehr anregend und könnten vor allem zur Deskription kirchlicher Verwaltungsakte, von Entscheidungsfindungen in kirchlichen Gremien und von pastoraler Zusammenarbeit fruchtbar gemacht werden (interessant sind hier die von B. entwickelten Operationalisierungen, 215 ff.). Wer sich von der komplizier-

ten, oft auch redundanten und unpräzisen Sprache nicht irritieren läßt, wird viel Literatur verarbeitet finden, die Ausgangspunkt für empirische Untersuchungen und ideologiekritische Diskussionen bilden könnte. R. Funiok S.J.

Copray, Norbert, *Kommunikation und Offenbarung.* Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation (Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf: Patmos 1983. 354 S.

Th. A. Bauer richtet in seinem Buch „Streitpunkt Dogma" Begriffe wie „Emanzipation", „kommunikative Kompetenz", „dialogische Sinnfindung" u.a. gegen eine Theologie, die im gesellschaftlichen Dialog nicht den Boden der christlichen Tradition zu verlassen bereit ist (s. Rez.). Copray zeigt in seiner Frankfurter philosophischen Dissertation umgekehrt auf, wie sich diese „Geltungsansprüche" und „Kriterien" der Kommunikationsphilosophie nur in den eschatologischen Verheißungen des Christentums begründen lassen. – In einer, Philosophie und Theologie umspannenden Denkbewegung behandelt Copray hintereinander sechs Ansätze, die der menschlichen Kommunikation zentrale Stellung in ihrem Denken einräumen. Da ist zuerst L. Feuerbach, der mit seiner Betonung von Sinnlichkeit, menschlicher Gattung und Leiblichkeit das Monologische des Hegelschen Intersubjektivitätsbegriffes zu überwinden versucht. Ungeklärt bleibt jedoch für C., woher die menschliche Intersubjektivität ihre Unbedingtheit erfährt. M. Buber führt seiner Meinung nach den auf Dialog ausgerichteten „Überschuß in der Theorie Feuerbachs" (52) weiter. Auch wenn Bubers Ausführungen zur Urkategorie des „Zwischen" und zum dialogischen Prinzip oft nur essayistisch sind, so ließen sie sich dennoch systematisch fruchtbar machen und seien in der Lage, die Aporien zu überwinden, in die ein „transzendental-idealistisches" Denken wie das von E. Husserl notwendig gerät. Doch auch bei Buber bleiben Probleme, u.a. das „Anschlußproblem" des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Von ihm her entdecken H.-O. Apel und J. Habermas ihre normativen Apriori einer dem Wahrheitsanspruch verpflichteten Kommunikationsgemeinschaft. Offen bleibt jedoch, wie sich der Vertrauensvorschuß begründen läßt, den sie hinter den Geltungsansprüchen jeder nicht bloß instrumentellen Kommunikation stehen sehen. Die regulative Idee einer idealen Kommunikationssituation wird C. am Ende (329) als eine „aus der Reich-Gottes-Botschaft extrapolierte, säkularisierte" Idee bezeichnen, die zur „Ideologie, Illusion und bloße(n) Projektion" wird, wenn ihr „nichts Reale(s)" wie die Erlösung in Jesus Christus „entspricht und jemals entsprechen wird". Eine mutige und wohl zutreffende Ideologiekritik aus theologischer Warte! – Das Denken K. Barths und K. Rahners nimmt C. als erste ausdrücklich theologische Betrachtungsweise von Kommunikation. Im Annehmen des Wortes Gottes werden Menschen befreit zur „gemeindlichen Existenz", zu einer mit der Gottesliebe identischen Nächstenliebe, zu Offenheit und Selbstkundgabe in der Kommunikation. Im Anschluß an die politische Theologie von J. B. Metz wird für C. deutlich, daß diese Offenheit die Überwindung des „bürgerlichen" Egoismus, die Bereitschaft zu „universaler Solidarität" und zur Mitarbeit an der Emanzipation der Unterdrückten impliziert. Jedoch „den gegenwärtig wohl umfassendsten und gründlichsten Entwurf zu einer fundamentalen Theologie im deutschen Sprachraum" (209) sieht C. in der theologischen Wissenschaftstheorie von H. Peukert (1976). Diese überraschende Wertschätzung erklärt sich wohl aus der Tatsache, daß Theologiestudenten Semiotik und Wissenschaftstheorie hauptsächlich aus solchen theologischen Integrationsbemühungen, wie Peukerts Buch eine darstellt, kennen und schätzen lernen (wie ein Blick in das Literaturverzeichnis von C. zeigt). – In einem 3. Teil kommen soteriologische und eschatologische Voraussetzungen vertrauensvoller menschlicher Kommunikation zu Wort (C. nennt das die „pneumatologische Perspektive"). Der unbedingte Vertrauensvorschuß könne nur durch das Wirken des heiligen Geistes, durch das Fortführen der beispielhaften Kommunikation Jesu, durch die eschatologische Weggemeinschaft des Volkes Gottes begründet werden. Nur in der Anwesenheit von Transzendenz in

menschlicher Kommunikation erfüllten sich die Desiderate der menschlichen „Grundsituation", d.h. unserer Angewiesenheit auf Mitsein, Anerkennung und Solidarität.

Da dieses Fazit alles andere ist als theologisch kontrovers, hätte ich mir wenigstens einen kurzen Hinweis darauf erwartet, daß es schon in Lumen Gentium und in der vom II. Vaticanum in Auftrag gegebenen Pastoralinstruktion über die Massenmedien „Communio et Progressio" vorliegt; in diesen beiden Dokumenten wurde eine „kommunikative Theologie" entwickelt, die sich nicht nur durch größere Nähe zum Lehramt, sondern auch durch eine einfachere Sprache auszeichnet – beides Momente, die im deutschen Sprachraum oft eine Nichtbeachtung zur Folge haben. Von Theologen gewöhnt ist man auch die Betonung der eschatologischen Zielvorstellungen gegen alle faktische Herrschaftsausübung und Manipulation in Kommunikation. Aber warum werden die therapeutischen oder gar die medienordnungspolitischen Bemühungen um eine Verbesserung der privaten und öffentlichen Kommunikation überhaupt nicht aufgegriffen? Es ist dies wohl weniger der Theologie insgesamt anzulasten – wie Th. A. Bauer es täte – als vielmehr der hier vorliegenden (und für eine Dissertation vielleicht notwendigen) Beschränkung auf die philosophisch-theologische Programmatik.

R. Funiok S.J.

Weismayer, Josef, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität.* Innsbruck/Wien: Tyrolia 1983. 218 S.

Das Umschlagbild dieses Buches stellt Jesus mit der Samariterin am Jakobsbrunnen dar und weist damit eindrucksvoll auf das „lebendige Wasser" hin, auf das „Leben in Fülle", das wir mit dem nüchternen Wort „Spiritualität" andeuten. Diesen Lebensvollzug theologisch zu bedenken ist das Anliegen des Verf. Das geistliche Leben wird im Zusammenhang des Heilswirkens Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist betrachtet, als Verwirklichung der Berufung des Christen zur Gemeinschaft mit dem liebenden Gott. Die zahlreichen Einzelthemen, die zum spirituellen Lebensvollzug gehören, werden in diese Gesamtschau integriert. – Das Buch gliedert sich in vier Kapitel. Das 1. Kap. („Spiritualität – Theologie der Spiritualität. Zugänge und Wege") versucht zunächst eine Klärung verschiedener traditioneller Begriffe (Spiritualität, Askese, Mystik, Frömmigkeit, Vollkommenheit, Heiligkeit). Das 2. Kap. („Die Grundgestalt des geistlichen Lebens") erläutert die Grundformen des geistlichen Lebens: als Weg zur Vereinigung mit Gott (der Mensch als Abbild Gottes, Vergöttlichung, Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes), als Christusnachfolge, als Leben im Heiligen Geist. Daran schließt sich eine Darstellung der Grundvollzüge des geistlichen Lebens in den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe an. Weitere Abschnitte handeln vom geistlichen Leben als Unterwegssein (mit den verschiedenen Modellen des geistlichen Weges) sowie von seiner Gemeinschaftsbezogenheit (Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, geistliche Führung). In allen Abschnitten wird der Stoff jeweils unter biblischen, dogmatischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Gesichtspunkten dargestellt. Das 3. Kap. („Die Dimensionen geistlichen Lebens") handelt vom Leben vor Gott (konkret von Lesung, Meditation, Gebet, Kontemplation), vom Leben in der Kirche, vom Leben mitten in der Welt und vom Leben in der Belastung des Unterwegsseins (Aszese, Leiden). Im 4. Kap. („Berufung und Berufungen") wird schließlich die Berufung aller zu einem geistlichen Leben (auch zu seiner Fülle, der Heiligkeit) erörtert, dann die Berufung des einzelnen zu seiner je besonderen und einmaligen Aufgabe im Leben und endlich die Berufung zu bestimmten Typen der Spiritualität (Ordensleben, Priester, Ehe). Anmerkungen und weiterführende Literaturangaben finden sich jeweils am Ende der Kapitel. – Der Verf. hat wohl alle wichtigen Themen der spirituellen Tradition angesprochen und in den entsprechenden theologischen und historischen Zusammenhang gestellt. Aus der Absicht des Buches und der Begrenzung des Umfangs versteht sich, daß dies oft nur knapp und mehr skizzenhaft geschehen konnte. Auf diese Weise kommt aber jedenfalls die lebendige Fülle des geistlichen Lebens, des eigentlich christlichen Lebens, zum Ausdruck. Das Buch ist sehr geeignet für Priester, Ordensleute, im pastoralen und spirituellen Dienst Stehende, überhaupt für alle, die an der theologischen Reflexion auf die tiefste Di-

mension ihres christlichen Lebens interessiert sind. Ein Sachregister hätte die Benutzung des Buches erleichtert. G. Switek S. J.

Sudbrack, Josef, *Leben in geistlicher Gemeinschaft. Eine Spiritualität der evangelischen Räte für heute und morgen.* Würzburg: Echter 1983. 196 S.

Anliegen dieses Buches ist es, die Bedeutung der evangelischen Räte für das christliche Leben heute aufzuzeigen. Dabei richtet der Verf. sein Augenmerk zunächst auf zeitgenössische Strömungen und Phänomene, in denen sich ein positiver Bezug zu den klassischen drei evangelischen Räten finden läßt. Im heutigen Streben nach einem alternativen Leben, im Bemühen um leibseelische Ganzheit und in der Sehnsucht nach gelebter Gemeinschaft sieht er Entsprechungen und Ansatzpunkte für die christliche Lebensform in Armut, eheloser Keuschheit und Gehorsam. In knapper Form werden dann Begründungen der drei evangelischen Räte, Formen der Praxis, Abgrenzungen zu Fehlformen dargestellt. Dabei wird zu Recht mit Entschiedenheit darauf hingewiesen, daß diese Lebensform nur lebbar ist in einer lebendigen Beziehung zu Gott, d. h. in einem Leben des Gebetes und der Meditation. Außerdem werden noch viele Themen angesprochen, die im Zusammenhang mit der Theologie des Ordenslebens stehen, z. B. die Tragfähigkeit einer Begründung vom NT und den Anfängen des Christentums her, der Sinn der Unlösbarkeit von Ordensgelübden, die Rolle der Gründergestalten, die Regel als Lebensraum der geistlichen Gemeinschaften, die Versöhnung innerhalb der Gemeinschaft, die Bedeutung des Gebetes für das Leben in einer geistlichen Gemeinschaft. Die wesentlichen Grundgedanken des Buches werden nicht so sehr gradlinig, als vielmehr spiralförmig durchgeführt. Die an sich durchaus wertvollen Querverbindungen, Bezugnahmen und Durchblicke erschweren manchmal die nützliche Lektüre. G. Switek S. J.

Lohfink, Norbert, *Der Geschmack der Hoffnung. Christen und christliche Orden.* Freiburg/Br.: Herdern 1983. 128 S.

Wer heute im Gespräch mit vielen Menschen steht, dem geht unüberhörbar auf, daß ein großer Teil von ihnen keine eigentlichen Perspektiven für ihre Leben (man denke an viele arbeitslose Jugendliche) und schon gar nicht eine tief verankerte christliche Hoffnung hat. Das hängt mit dem Glaubensverlust des heutigen Menschen zusammen. Norbert Lohfink entwirft in diesem Buch eine Vision von einer Erneuerung, die wie schon oft in der Kirchengeschichte (Cluny, Bernhard von Clairvaux usw.) von Orden ausgegangen ist. Die Orden müssen sich wieder besinnen auf ihre eigentliche Zielsetzung: Zeichen der Hoffnung zu sein. Hoffnung ist das Dynamische in der Kirche, das, was beim Erreichten nicht stehenbleibt, sondern sich immer nach dem „noch nicht" ausstreckt, oder dem „noch mehr". Hoffnung könnte fast gleichgesetzt werden mit dem Leitspruch des Magis und der maior Dei gloria des hl. Ignatius, der je größeren Verherrlichung Gottes. – Darum entwirft Lohfink in dem ersten Kap. auch „Die Hoffnung, die nie an ein Ende kommt" und begründet sie in den folgenden Kap. biblisch, an biblischen Gestalten, wie die Hoffnung fähig macht, Leid zu durchtragen, „gegen alle Hoffnung" und gegen den äußeren Anschein des Untergangs auf Gott zu hoffen (z. B. Susanna, Abraham, Job). Angesichts dieser tiefen Grundlegung wäre es falsch, der Jugend heute in billiger Weise Hoffnung zu machen, es sei nicht so schlimm, es würde schon besser werden. Letzter Grund zur Hoffnung aber ist Jesus Christus, der Auferstandene, der das finstere Tal des Leidens und des Todes durchschritten hat und seine Hoffnung nicht aufgegeben hat, weil er an seinen Vater geglaubt und ihm vertraut hat. Von solcher Hoffnung gezeichnete Ordensleute und ganz allgemein Christen werden in ihrer Lebensweise zum Zeichen der Hoffnung für andere (Kap. „Hoffnung und Öffentlichkeit.") Es ist gut, wieder eine Vision zu beschreiben von Ordensleuten, wie sie sein könnten, lebten sie ganz aus ihrem Glauben, auch und gerade dann, wenn die Wirklichkeit dem oft nicht entspricht.

R. Koltermann S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Abbà, Giuseppe, Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino (Biblioteca di Scienze Religiose 56). Rom: LAS 1983. 239 S.

Arnau-García, Ramón, El Ministro Legado de Cristo según Lutero (San Vicente Ferrer: Valentina XIV). Valencia: Facultad de Teología „San Vicente Ferrer" 1983. 700 S.

Boespflug, François, Dieu dans l'art? Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren. Préface de André Chastel. Postface de Leonid Ouspensky. Paris: du cerf 1984. 380 S.

Brändle, Werner, Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 47). Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 332 S.

Braun, Bernhard, Schellings zwiespältige Wirklichkeit. Das Problem der Natur in seinem Denken (Dissertationen: philosophische Reihe 2). St. Ottilien: EOS 1983. VI/200 S.

Buber, Martin, Das dialogische Prinzip (lambert schneider Taschenbücher) Heidelberg: Schneider 1984. 5. durchges. Aufl. 325 S.

Buber, Martin, Ich und Du. (Weltliteratur; Deutsche Literatur). Heidelberg: Schneider 1983. 11. durchges. Aufl. 162 S.

Copray, Norbert, Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation (Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf: Patmos 1983. 246 S.

Educazione morale oggi. A cura di Emilio Alberich (Enciclopedia delle scienze dell'educazione 20). Rom: LAS 1983. 232 S.

Espéja Pardo, Jesus, La iglesia memoria y profecia (Glosas 9). Salamanca: Editorial San Esteban 1983. 366 S.

Félicé, Albert et de Coninck, Antoine, Cours de métaphysique. Tome II; Métaphysique générale: l'étant en tant qu'étant (Leuvense Bibliotheek voor Filosofie). Brüssel/Paris: Nauwelaerts/Les Belles Lettres 1984. VII/359 S.

Frank, Semen Liudvigovich, The Unknowable. An Ontological Introduction to Philosophy of Religion. Translated by Boris Jakim. Athens/Ohio/London: Ohio University Press 1983. 313 S.

Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora. Hrsg. Bruno Kresing. Paderborn: Bonifatius 1983. 336 S.

Gott – eine unausweichliche Frage (Theologische Berichte 12). Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger 1983. 172 S.

Heffernan, George, Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl (Conscientia 11). Bonn: Bouvier 1983. 218 S.

Heilsgeschichte und ethische Normen. Hrsg. von Hans Potter (Quaestiones disputatae 99). Freiburg/Br.: Herder 1984. 160 S.

Nkeramihigo, Theoneste, L'homme et la transcendance. Essai de poétique et la philosophie de Paul Ricœur (Le Sycomore; Chrétiens aujourd'hui 12). Paris: Lethielleux 1984. 303 S.

Paradigmes de Theologie philosophique. Publié sous la direction de Otfried Höffe et Ruedi Imbach. Fribourg/Schw.: Editions Universitaires 1983. 219 S.

Pichler, Josef, Kirche – Glaube – Politik. Basisgemeinschaften in Italien (Fundamentaltheologische Studien 10). München: Kaiser 1984. 280 S.

Pieper, Annemarie, Albert Camus (Große Denker) (Beck'sche Schwarze Reihe 507). München: Beck 1984. 231 S. 6 Abb.

Probleme der „Kritik der reinen Vernunft": Klaus Reich zum 75. Geburtstag am 1. Dezember 1981. Kant-Tagung Marburg 1981. Hrsg. Burkhard Tuschling. Berlin/New York: de Gruyter 1984. X/348 S.

Riccati, Carlo, „Processio" et „Explicatio". La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues (Serie Studi VI). Napoli: Istituto Italiano per gli studi filosofici 1983. 278 S.

Richtscheid, Hans, Die Wahrheit ist persönlich. München: Beck 1984. 260 S.

Rosenzweig, Franz, Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe. Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag Athenäum 1984. 260 S.

Roques, René, L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys (Patrimoines christianisme). Paris: du cerf 1983. 382 S.

Schipperges, Heinrich, Historische Konzepte einer Theoretischen Pathologie. Handschriftenstudien zur Medizin des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit (Veröffentlichungen aus der Forschungsstelle für Theoretische Pathologie der Heidelberger Akademie der Wissenschaften). Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo: Springer 1983. VI/116 S.

Schmitz, Heinz R., Progrès et Révolution. L'illusion dialectique social (Prémices 3). Fribourg/Schw.: Editions Universitaires 1983. 116 S.

Schoeps, Hans Joachim, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Mit einem Nachwort von Edna Brocke. Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag Athenäum 1984. 238 S.

Spradlin, Wilford / Porterfield, Patricia, The Search for Certainty. Berlin/Heidelberg/New York:Tokyo: Springer 1984. X/248 S.

Sullivan, Francis A., S.J., Die Charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele. Mit einem Nachwort von Leon Josef Kardinal Suenens. Graz/Wien/Köln: Styria 1984. 176 S.

Théologie et Choc des Cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris. Édité par Claude Geffré (Cogitatio Fidei 121). Paris: du cerf 1984. 192 S.

Tod und Sterben. Hrsg. von Rolf Winau und Hans Peter Rosemeier. Mit einem Geleitwort von Jörg Zink (Balacron-Broschur). Berlin/New York: de Gruyter 1984. XVI/430 S.

Weger, Karl-Heinz, Wege zum theologischen Denken. Wie kann man Glaubensaussagen aus Erfahrungen klären? (Herderbücherei 970). Freiburg/Br.: Herder 1984. 126 S.

Weis, Josef, Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen (Europäische Hochschulschriften; Reihe XX Philosophie 135). Frankfurt/M.: Lang 1984. 152 S.

Williams, Bernard, Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980. Aus dem Englischen übersetzt von André Linden (Philosophie – Analyse und Grundlegung 9). Königstein/Ts.: Hain 1984. 186 S.

Zoghby, Elias, Den zerrissenen Rock flicken ... Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten? Paderborn: Bonifatius 1984. 179 S.